André Zempelburg

Versöhnung im Judentum

Religionen aktuell Band 26

Tectum

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:36:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Religionen aktuell

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Religionen aktuell

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 26

Versöhnung im Judentum

Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf den jüdischen Versöhnungsbegriff in Bezug auf Gott, den Nächsten, den Anderen und sich selbst

von

André Zempelburg

Tectum Verlag

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

André Zempelburg

Versöhnung im Judentum. Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf den jüdischen Versöhnungsbegriff in Bezug auf Gott, den Nächsten, den Anderen und sich selbst

Religionen aktuell; Band 26

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019

Zugl. Diss. Friedrich-Schiller-Universität Jena 2018, u.d.T. „Jüdische Dimension des Begriffs der Versöhnung in Bezug auf Gott, sich selbst, den Nächsten und den Anderen aus religionswissenschaftlicher Perspektive“

E-PDF: 978-3-8288-7232-5
ISSN: 1867-7487

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4283-0 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: Maurycy Gottlieb – Jews Praying in the Synagogue on Yom Kippur. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maurycy_Gottlieb__Jews_Praying_in_the_Synagogue_on_Yom_Kippur.jpg

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Meinen Söhnen Elisha Jaqob Gabriel
und
Konstantin Zacharias in Liebe gewidmet.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung ..... **XII**

Vorwort ..... **XIV**

1 Einleitung **1**

2 Prolegomena zum *Versöhnungsbegriff* und *Versöhnungsort* **13**

2.1 Zur Bedeutung der Wortwurzel *kpr* im Kontext von P 18

2.2 *Vergebung*: Über das Wesen der hebräischen Wortwurzel *kpr* 37

2.2.1 *Versöhnung* vs. *Vergebung*?: Zum Verhältnis von כפר und נסלח am Beispiel von Lev 4,26b 39

2.2.2 *Vergebung* aus religionsphilosophischer Perspektive 49

2.3 Der Jōm Kippūr als *Ort der Versöhnung*: Kontext, Entwicklung und Bedeutung 52

Teil I Gott-Mensch-Versöhnung **67**

3 Versöhnung zwischen Gott und Mensch im Kontext des Jōm Kippūr **67**

3.1 Das Versöhnungsritual gemäß Lev 16 68

3.1.1 Lev 16,3-28: Der rituelle Ablauf des Jōm Kippūr in seiner redaktionellen Endgestalt 79

3.1.2 Analyse des Versöhnungsgeschehens in Lev 16,3-28 93

3.2 Versöhnung zwischen Gott und Mensch im mischnischen Traktat *Jōmā* 125

3.2.1 Was ist die Mišnāh? 125

3.2.2 Zur Verwendung des *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) in mJom 127

3.2.3 Der Jōm Kippūr in der mJom 8,8.9: Der *versöhnende* „Tag der Versöhnungen“ 135

3.2.4 Das ethisch-theologische Konzept der „Überschreitungen“ (עברות) und die *Zwei-Triebe-*

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Lehre als ihre rabbinisch-anthropologische Voraussetzung ... 137
3.2.4.1 „Überschreitungen" (עברות): Begriff und Bedeutung ... 137
3.2.4.2 *Zwei-Triebe-Lehre*: Die Veranlagung des Menschen zu „Überschreitungen" ... 140
3.2.5 Das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr" (תשובה) ... 148
3.2.5.1 „Umkehr" (תשובה) in der hebräischen Bibel ... 149
3.2.5.2 Zwischen hebräischer Bibel und Mišnāh: „Umkehr" (תשובה/μετάνοια) in den Texten des Jaḥad und im NT ... 154
3.2.5.3 Begriff und Bedeutung der „Umkehr" (תשובה) in mJom 8,8.9 ... 160
3.2.5.4 *Exkurs I*: Das Konzept der „Umkehr" (*at-taubah*) und „umkehren" (*twb*) im Koran ... 169
3.3 Zum *Versöhnungbegriff* (*kpr*) in der orthodoxen/-praxen Liturgie des rabbinischen Judentums am Jōm Kippūr ... 187
3.3.1 *Kol nidrej* – „alle Gelübde" ... 188
3.3.2 *Widdūj* – „Bekenntnis" ... 194
3.3.3 *Səlīḥōt* – „Vergebungen" ... 205
3.3.4 *Nəʿīlāh* – „Schließung" ... 214
3.4 *Zusammenfassung I*: Verwendung des hebräischen *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) im Kontext des Gott-Mensch-Verhältnisses ... 226
Teil II Mensch-Mensch-Versöhnung ... 239
4 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr ... 239
4.1 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr in ausgewählten rabbinischen Schriften ... 239
4.1.1 Zwischenmenschliche Versöhnung in mJom 8,9 ... 240
4.1.1.1 Einordnung von mJom 8,9 in das *Corpus* der Mišnāh ... 240

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.1.2 Zu Zeitpunkt und Ort der Entstehung sowie Urheber von mJom 8,9 241
4.1.1.3 Analyse von Stil und Inhalt der mJom 8,9 im Hinblick auf zwischenmenschliche Versöhnung 245
4.1.2 Die rabbinische Rezeption und Interpretation der mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārāʾ des jT Jom und bT Jom 254
4.1.2.1 Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārāʾ des jT Jom 255
4.1.2.2 Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārāʾ des bT Jom 260
4.1.3 Rezeption und Interpretion von mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung im *Sefær ham-Maddāʿ* des Maimonides 266
4.1.3.1 Vorbemerkungen zu Maimonides und seinem Werk 266
4.1.3.2 Der *Sefær ham-Maddāʿ*: Zum Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr 270
4.1.4 *Exkurs II*: Schneur Zalman von Ljadys Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung in *ʾIgæræt hat-Təšūḇāh* 281
4.1.4.1 Vorbemerkungen zu Schneur Zalman und seinem Werk 281
4.1.4.2 Die *ʾIgæræt hat-Təšūḇāh*: Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr unter Berücksichtigung von bT Jom 86a und tJom 4,9 (5,6-8) 284
4.1.5 Rezeption und Interpretation von mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung in Sch. Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* 298
4.1.5.1 Vorbemerkungen zu Sch. Ganzfried und seinem Werk 298
4.1.5.2 Der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*: Zum Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr 300

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.2 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr außerhalb rabbinischer Schriften: E. Levinas und mJom 8,9 (bT Jom 85b.87a-b) 307

4.2.1 Vorbemerkungen zu E. Levinas und den zentralen Einflüssen auf sein Denken 307

4.2.2 *Envers autrui*: E. Levinas' Rezeption und Interpretation der mJom 8,9 (bT Jom 85b) und von bT Jom 87a-b 309

4.2.2.1 Der *Andere* (*autrui*) 311

4.2.2.1.1 Begriffsbestimmung: Der *Andere* im Denken von E. Levinas 311

4.2.2.1.2 Der Palästinenser: Ein *Anderer*? 313

4.2.2.2 *Expiation* vs. *pardon* und *réconciliation*? 318

4.2.2.2.1 *Expiation* (Sühne) 318

4.2.2.2.2 *Pardon* (Vergebung/Verzeihung) und *réconciliation* (Versöhnung) 320

4.2.2.2.3 Auswertung: *Expiation* vs. *pardon* und *réconciliation*? 321

4.2.2.3 E. Levinas' Rezeption und Interpretation von bT Jom 85b.87a-b (*Envers autrui*) 323

4.3 *Exkurs III*: Gibt es Grenzen zwischenmenschlicher Versöhnung?: Ein religionswissenschaftlicher Zugang zu S. Wiesenthals *Die Sonnenblume* 331

4.3.1 Vorbemerkungen zu S. Wiesenthal und seinem Werk 331

4.3.2 Über die (Un-)Möglichkeit dem Täter im Namen des Opfers zu vergeben 334

4.4 *Zusammenfassung II*: Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr 357

5 Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst* 368

5.1 A. J. Twerskis *Happiness and the Human Spirit* als Anleitung zur Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst* 370

5.2 Ein Beispiel für Versöhnung eines Menschen mit *Sich-Selbst* im Kontext des Jōm Kippūr in K. D. Kedars *Tug-of-War* 374

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

5.3 *Zusammenfassung III* und Auswertung: Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst* ... 379

6 Epilog ... 387

Literaturverzeichnis ... 389

Anhang ... 418

A. Abkürzungsverzeichnis ... 418

A.1 Biblische Schriften ... 418

A.1.1 Hebräische Bibel ... 418

A.1.2 Neues Testament ... 419

A.1.3 Quellen des Jaḥad (Kairo/Qumran) ... 419

A.2 Klassische rabbinische Literatur ... 419

A.2.1 Mischnische, toseftaische und talmudische Traktate ... 419

A.2.2 Außerkanonische Traktate, Midrāšīm und Targūmīm ... 420

A.3 Nachklassische rabbinische Literatur ... 420

A.4 Philosophische Schriften ... 421

A.5 Zeitschriften, Sammelwerke, Reihen und Hilfsmittel ... 421

B. Transliteration hebräischer, aramäischer und arabischer Konsonanten und Vokale ... 422

C. Quellentexte ... 424

C.1 Hebräischer Text und Übersetzung von Lev 16,3-28 ... 424

C.2 Hebräischer Text und Übersetzung der mJom 8,9 und ihrer Varianten in jT Jom 56a (8,7) und bT Jom 85b ... 426

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Danksagung

Diese Arbeit ist im Rahmen eines von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (DFG) geförderten trilateralen und transdisziplinären Forschungsprojekts namens „Hearts of Flesh – Not Stone“ entstanden. Der Titel des Projekts ist eine Reminiszens an einen Vers des hebräisch-biblischen Prophetenbuches Ezechiel. Dort (Ez 36,26) heißt es:

ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם
וחסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר

„Und ich werde geben für euch: ein neues Herz und einen neuen Geist werde ich geben in euer Innerstes. Und ich werde entfernen das Herz aus Stein aus eurem Fleisch und ich werde geben für euch: ein Herz aus Fleisch.“

Das „Hearts of Flesh – Not Stone“-Projekt setzt sich im Wesentlichen aus drei Teilen zusammen:

1) der empirische Teil, welcher sich zur Aufgabe gesetzt hat, via empirischer Studien zu erforschen, was es bedeutet, wenn Probanden dem Leid des Anderen begegnen bzw. sich diesem aussetzen (ESO: Encountering the Suffering of the Other);

2) der analytische Teil, in welchem das ESO via weiterer Versuchsdurchführungen sozialpsychologisch analysiert wird;

3) der konzeptuelle Teil, in welchem das ESO via theologischer, philosophischer, soziologischer, politik- und religionswissenschaftlicher Zugänge analysiert wird, aber auch mit Blick auf den Israel-Palästina-Konflikt notwendige versöhnungsforschungsrelevante Grundlagen erarbeitet werden. Zum zuletzt genannten Teil des Projekts, gehört diese Arbeit. Für die Förderung des „Hearts of Flesh – Not Stone“-Projekts und damit auch der Ermöglichung dieser Arbeit, möchte ich der DFG meinen ausdrücklichen Dank aussprechen.

Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Dr. Bertram Schmitz für sein Vertrauen in meine Befähigung, einen Beitrag sowohl zum Projekt als auch zum Fachbereich der Religionswissenschaft leisten zu können. Diverse fach- und themenrelevante Konzepte und daraus resultierende Perspektiven verdanken sich vor allem seiner Anleitung. Dankbar bin ich darüber hinaus, dass seine ansteckende Leidenschaft für das Fach auf mich abgefärbt hat. Prof. Dr. Martin Leiner, Direktor des *Jena Center for Reconciliation Studies*, der diese Arbeit in ihrem Entstehungsprozess

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nicht nur gefördert und begleitet, sondern mich gleichzeit in die Versöhnungsforschung eingeführt hat, gilt ebenfall unschätzbarer Dank.

Des Weiteren möchte ich Personen danken, welche mich und die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben. Zu nennen sind hier Prof. Dr. Phillip W. Tolliday (Adelaide), Prof. Dr. Hannes Bezzel (Jena), Prof. Dr. Christo Thesnaar (Stellenbosch), Dr. Carolina Rehrmann, Dina Dajani Daoudi, Dr. Francesco Ferrari, Khupma Hansing und Maria Palme. Mein Dank gilt aber auch all jenen, denen ich durch das *Jena Center for Reconciliation Studies* begegnen durfte und die mich auf die eine oder andere Weise geprägt haben.

Meiner Familie danke ich für ihr Vertrauen und ihre Unterstützung. Gabriele und Jörg Sorge, die mich auf einem Pfad voller Herausforderungen nicht nur begleitet und unterstützt haben, sondern deren Menschlichkeit mir so oft ein Licht auf meinem Weg war, sage ich vielen Dank. Der wohl größte Dank aber, der weder ermesslich noch in Worten ausdrückbar ist, gebührt Johanna. Du hast diese Arbeit in vielerlei Hinsicht ermöglicht, unterstützt und begleitet. Die Größe der Entbehrungen aufgrund Deiner Hingabe kann ich, wenn überhaupt, nur erahnen – „Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt" (Spinoza, E V, Prop 42 Schol). Diese Arbeit ist auch die Deine.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Vorwort

Versöhnung – ein tief greifender und elementarer Begriff des Judentums! Der höchste jüdische Feiertag, der *Jom Kippur*, thematisiert diese Beziehung des einzelnen Menschen zu sich, zu anderen und insbesondere zu Gott, seinem Schöpfer und Richter: Leben eine Jüdin und ein Jude in einem gespannten Verhältnis zu dem einen „Gott, der sie aus Ägypten heraus in die Freiheit geführt hat" – haben sie dessen Weisungen ungesühnt übertreten? Gelangen sie in ein Verhältnis der Aussöhnung, dass Gott vergibt, was den Bittenden von ihm trennt? So lauten die Fragen an diesem feierlichen Tag, der einmal im Jahr, am zehnten Tag des jüdischen Monats Tischri im September/Oktober zelebriert wird.

André Zempelburg beschreibt dieses zentrale Moment des jüdischen Gottesverhältnisses in seiner Monographie in hervorragender Weise, indem er – wissenschaftlich genau und doch in sensibler Empathie – den gesamten Komplex des Versöhnungsbegriffs darlegt. Er erfasst zunächst das Grundthema der jüdischen Versöhnung als ein göttliches Überdecken der Verfehlungen gegen die von ihm gegebenen Ordnungen. Dieses Ereignis wird bereits zu früher biblischer Zeit in einem anschaulichen Ritual zelebriert, das quasi in der arithmetischen Mitte der Torah behandelt wird. Das 3. Buch Moses, Levitikus, oder auch mit dem hebräischen Namen *wajjikra*, beschreibt im 16. Kapitel die Feier am Jom Kippur. Dies ist der Tag, den Gott bestimmt habe, sich mit dem Volk Israel zu versöhnen. Der mit den im je vorangegangen Jahr begangenen Verfehlungen der Gemeinschaft beladene „Sündenbock" ist vielleicht nicht der bedeutendste Faktor dieses Rituals, doch der auch außerhalb des Judentums bekannteste. Entscheidend war, dass der Hohepriester nach seiner eigenen Reinigung ein einziges Mal im Jahr an gerade diesem Tag in das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem ging um vor der Gegenwart Gottes um die Überdeckung der Verfehlungen der gesamten Gemeinschaft zu bitten.

Zu dieser biblisch frühen Thematik der Versöhnung der israelitischen Gemeinschaft mit Gott treten im Lauf der langen Geschichte verschiedene Dimensionen hinzu. Auch die Nuancen des Verständnisses von Versöhnung werden im weiteren Verlauf der jüdischen Geschichte differenziert und modifiziert. Zempelburg zeigt auf, inwiefern neben die Dimension des direkten Verhältnisses Gott – Mensch zunehmend auch der Aspekt des Verhältnisses Mensch – Mensch hinzutritt. Dabei eröffnet sich die Frage, inwiefern die Harmonisierung oder auch der Ausgleich dieses zwischenmenschlichen Verhältnisses als Voraussetzung

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

für die Vergebung Gottes gesehen wird: Inwiefern ist Gott bereit, sich mit einem Menschen zu versöhnen, der sich noch nicht (einmal) mit seiner Schwester oder seinem Bruder versöhnt hat? Diese Überlegung führt weiter zu dem, wer denn „Schwester", wer „Bruder" ist. Handelt es sich nur um eine innerjüdische Angelegenheit, oder betrifft dies genauso Personen außerhalb der jüdischen Gemeinschaft: Freunde, Geschäftspartner, oder gar Gegner bis hin zu Feinden? Inwiefern ist auch eine Versöhnung mit diesen Personen Voraussetzung, um in ein versöhntes Verhältnis mit Gott zu gelangen?

Schließlich lässt sich noch eine weitere, letzte Dimension hinzufügen, der Versöhnung des je einzelnen mit sich selbst als Grundbestandteil des gott-menschlichen Versöhnungsverhältnisses insgesamt. Das Verhältnis kann – so die weitere Analyse – nicht geheilt werden, wenn die einzelnen Aspekte nicht ausgeglichen werden, denn das Verhältnis des Menschen zu Gott steht nach jüdischer Auffassung grundsätzlich immer in Bezug zum Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen.

Um diese Fragen beantworten zu können, analysiert Zempelburg die Texte und bearbeitet sie in beeindruckender Genauigkeit. Er zeigt, inwiefern es mitunter Akzente des Textverständnisses sind, die in der jüdischen Geschichte zu weiteren Diskussionen geführt haben und zu einem komplexen und existenziellen Verständnis von Versöhnung führen. Es ist das Verb des *Versöhnens* selbst, kafar, das Zempelburg der *Umkehr* (teshuva) gegenüber stellt und damit gleichsam einen Kosmos der Versöhnungsfragen und -antworten eröffnet. Letztlich führt dieser Ansatz bis zu der kaum auflösbaren Frage, inwiefern ein Überlebender eines Massakers dem Verantwortlichen dieser Bluttat vergeben könne, dürfe, oder gar müsse, wenn dieser ihm inständig und in Verzweiflung darum bittet. Anhand der von Zempelburg verwendeten Novelle der „Sonnenblume" geht er auch diesem Anliegen nach.

Versöhnung – nicht nur ein Begriff der innerjüdischen Erörterung und der religiösen Lebenspraxis, die zum Jom Kippur ihren rituellen Ausdruck findet, sondern auch eine bis in die Gegenwart hinein aktuelle politische Thematik, etwa im so genannten Nahen Osten. Weit davon entfernt, das Judentum in der Israel-Thematik zu lokalisieren, oder gar es auf den Staat Israel zu reduzieren, stellt Zempelburg seine Ausführungen in den einführenden Zeilen als *einen* aktuellen Bezugspunkt in diese religionspolitische Landschaft: wir leben in einer spannungsgeladenen, unversöhnten Welt, die ihren Ausdruck in inneren, persönlichen Konflikten ebenso findet, wie auf einer anderen Ebene im Zwischenmenschlichen bis hin zu offen ausgetragenen militärischen Aktionen. Das Ju-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

dentum mit seiner religiösen Praxis und seiner theologisch-philosophischen Reflexion bietet gewissermaßen eine *Kultur* der Versöhnung an, die das Verhältnis zur göttlichen Transzendenz nicht vom weltlichen, menschlichen Handeln löst.

André Zempelburg ist mit seinem Werk gelungen, in die eingangs erwähnte Tiefe des Versöhnungsbegriffs nicht nur *ein*zuführen, sondern den Lesenden gleichsam *hinein*zuführen, in das, was Versöhnung nach jüdischem Verständnis heißen kann. Damit leistet er einen entscheidenden Beitrag in der interpersonalen wie politischen Versöhnungsforschung durch die wissenschaftliche Bearbeitung der über zweitausendjährigen jüdischen Reflexionsgeschichte zu diesem Thema und er zeigt darüber hinaus ein zentrales Moment des Judentums in seinem inneren Reichtum auf.

Hannover/Jena 2018 Bertram Schmitz

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

1 Einleitung

„Gibt es denn kein allgemeines Gesetz für Schuld und Sühne?
Hat denn jede Religion ihre eigene Ethik, ihre eigenen Antworten?“
—Simon Wiesenthal[1]

Im Januar 2016 schrieb Michael Sfard – seines Zeichens israelischer Anwalt und Experte für humanitäres Völkerrecht und internationales Menschenrecht – in der israelischen Tageszeitung *Haaretz* (הארץ) gleichermaßen gesellschaftskritisch wie (unheils-)prophetisch anmutend, folgende bemerkenswerte Zeilen:

> „One day the occupation will end. It will probably happen in one fell swoop. And when it happens, it will suddenly emerge that everyone was against it. That the politicians had actually worked to end it, that the journalists strove indefatigably to expose its injustices, that the cultural institutions condemned it courageously and that Israeli academia was a center of persistent resistance, from which the struggle drew ideological and moral backing. In short, everyone was part of the Resistance.
>
> One day the occupation will end, because regimes of this kind are not viable. They are bound to fall, because regimes of suppression, almost by definition, are unstable. […]
>
> And then, when the occupation ends, it's unlikely that we will establish truth and reconciliation committees, because we do not have a tradition of public contrition. After all, we come from a culture in which one apologizes and confesses only on one day a year, and even then it stays between us and the Lord. Still, though, when the occupation ends and we have to rehabilitate Israeli society, we will not be able to do that without acknowledging the sins of the past, without learning from them. The events of recent days show how vast the work of rehabilitation will be, how many scars will require in-depth treatment. And then, when we reformulate the Israeli social contract, we will have to take a hard look at what we did to others and to ourselves, and understand what, as a society, we are capable of.“[2]

---

1 WIESENTHAL, Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung, Berlin 2015, S. 82.

2 SFARD, The Israeli Occupation Will End Suddenly, Haaretz 23.01.2016.

Hier sei angemerkt, dass altisraelitische/hebr.-bibl. und rabbinische Auseinandersetzungen mit Phänomenen wie Gewalt und (heiliger) Krieg in ihren zahlreichen Facetten für das Thema dieser Untersuchung, nämlich den Dimensionen von Versöhnung, nicht von unerheblicher Bedeutung sind, jedoch

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Ob Sfards Einschätzung der Zukunft des Israel-Palästina-Konflikts, nämlich dass dieser tatsächlich eines Tages abrupt zu einem Ende kommt und sich dann weite Teile der israelischen Gesellschaft, die er in diesem Auszug mindestens implizit für verantwortlich für die „Okkupation" („occupation") palästinensischer Gebiete und der damit einhergehenden „Ungerechtigkeiten" („injustices") erklärt, auf die Seite jener stellen, die immer schon gegen die „Okkupation" und die „Ungerechtigkeiten" wider die Palästinenser waren, wird sich zeigen müssen. Hier soll auch nicht über die Richtigkeit von Sfards Einschätzung der zukünftigen politischen, journalistischen, kulturellen und wissenschaftlichen Sphäre der israelischen Gesellschaft, auf welche sich der Autor mit ironischem Unterton bezieht, entschieden werden. Dazu bedürfe es sowohl jetzt als auch eines Tages, insofern es zum von Sfard erwarteten Ende der „Okkupation" kommen sollte, der wissenschaftlichen Aufarbeitung durch mindestens Geschichts-, Politik- und Sozialwissenschaftler als auch Sozialpsychologen. Eine solch umfangreiche und facettenreiche Erforschung, insofern sie denn gelingen soll, kann folglich unmöglich von einer Person geleistet werden.

Gleichwohl ist ein Aussage Sfards im zweiten Teil des zuvor angeführten Zitates für die hier intendierte Untersuchung von besonderer Bedeutung:

> „And then, when the occupation ends, it's unlikely that we will establish truth and reconciliation committees, because we do not have a tradition of public contrition. After all, we come from a culture in which one apologizes and confesses only on one day a year, and even then it stays between us and the Lord."[3]

Sfard behauptet hierbei nicht weniger als dass weder eine „Tradition öffentlicher Reue", noch eine „Kultur des Abbitte leistens" und „Bekennens" von Schuld existent ist. Eine in der Zukunft liegende Installation von „truth and reconciliation committees" hält Sfard daher ohnehin für unwahrscheinlich. Letztlich gibt es gemäß seiner Einschätzung innerhalb der israelisch-(rabbinisch-)jüdischen Tradition kein Konzept zwischenmenschlicher Versöhnung („reconciliation") – maximal eine jährlich einmalige Versöhnung mit Gott, welcher hier als „der Herr" („the Lord") bezeichnet wird.

---

den hiesigen Rahmen sprengen würden und daher hier nicht gesondert betrachtet werden. Eine hilfreiche Einführung in das Verhältnis von Gewalt und Versöhnung aus altisraelitischer, vor allem aber rabbinisch-jüdischer Perspektive, welche letztlich auch die israelische Politik berücksichtigt, bietet FIRESTONE, Judaism on Violence and Reconciliation, p. 74-87.

3 SFARD, The Israeli Occupation Will End Suddenly.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Der Leser mag diese Zeilen, welche eine eher düstere Zukunft der Aufarbeitung des Israel-Palästina-Konflikts zeichnen, zur Kenntnis nehmen oder gleich ganz übergehen und mit Sfards weiteren Ausführungen fortfahren. Doch wenn der Leser einmal kurz inne hält und sich das zuvor Gesagte versucht zu vergegenwärtigen, so dürfen berechtigterweise Fragen entstehen. So z. B.: Von wem spricht Sfard eigentlich? Er spricht von „we" (wir), er spricht aus der Perspektive der 1. Person *Pluralis Communis*. Es handelt sich hierbei um die Innenperspektive. Es ist die Perspektive der israelischen Gesellschaft, deren Majorität *jüdisch* ist, sich selbst einer jüdischen Kultur und rabbinisch-jüdischen Religion zurechnet oder von außen zugerechnet wird.[4] Gemäß Sfard gibt es kein Konzept öffentlicher Reue und so wird es seiner Einschätzung nach auch

---

[4] Zu diesem Problem, nämlich der Zuschreibung „Jude" zu sein, welches hier nicht näher diskutiert werden muss: siehe u. a. SAND, Warum ich aufhöre, Jude zu sein, S. 12f. Gemäß SAND sind 75 Prozent der israelischen Bürger Juden (Ebd., S. 16) bzw. werden als solche deklariert. Dies deckt sich mit Angaben von 2014, die von insgesamt 8,3 Millionen israelischen Staatsbürgern ausgehen. Von diesen sind 6,22 Millionen jüdisch (ca. 75 Prozent der Bevölkerung), 1,72 Millionen Araber bzw. Palästinenser (ca. 21 Prozent der Bevölkerung) und sonstige (Vgl. ASSEBURG/BUSSE, Der Nahostkonflikt, München 2016, S. 123).

Mit der Studie von BARTON/BOYARIN, Imagine No Religion, New York 2016, wird hier Religion als das Leben des Einzelnen umspannend begriffen und nicht etwa, wie dies in der (Post-)Moderne der Fall ist, als ein Phänomen des alltäglichen Lebens neben anderen.

Zum bereits in der hebräischen Bibel bezeugten Terminus *dāt*, ein persisches Lehnwort, und dem in der rabbinischen Tradition gebrauchten gemeinsemitischen Terminus *dīn* – beide Begriffe gehören traditionell in die Sphäre des Gesetzes bzw. Rechts und stehen häufig für den hebräischen Religionsbegriff (im modernen Hebräisch (*ʿiḇrīt*) ist es der Terminus *dāt*) – siehe Schmitz, 'Religion' und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996. Hier sei angemerkt, dass der Terminus *dīn* („formal law") nicht einfach mit dem Terminus *halāḵāh*, welcher für das rabbinisch-jüdische Religionsgesetz oder auch „divine law" steht, gleichgesetzt werden darf (vgl. s. dazu Kap. 5 in HAYES, What's Divine about Divine Law?, Princeton/Oxford 2015; jüngst haben SHETREET/HOMOLKA in ihrer umfangreichen Darstellung *Jewish and Israeli Law – An Introduction* (2017) jüdisches Recht, sprich göttliches und formales Recht, dem israelischen und nicht-israelischen Recht gegenübergestellt bzw. eine Verhältnisbestimmung der Rechtssysteme/-rahmen versucht).

HAYES' Untersuchung von *Dīn* im rabbinischen Judentum – insbesondere mit Blick auf eine Scheidung zwischen formalem und göttlichem Recht –, findet in der kontemporären Erforschung der islamischen Religion Entsprechungen; auch dort zeigt sich deutlich eine Differenz zwischen formalem Recht, sprich *dīn* bzw. *fiqh* und *šarīʿah*, dem göttlichen Recht (s. u. a. GHANDOUR, Fiqh, in:

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

kaum ein öffentliches Eingestehen von Wahrheit geben, noch Versöhnung öffentlich geschehen. Und er sollte es doch wissen, mag der Leser denken. Denn immerhin schreibt er als einer von denen, über welche er schreibt, sprich aus der Innenperspektive der rabbinisch-jüdischen Religion als dessen Teil er sich sieht. Doch sollte Sfards Verständnis der rabbinisch-jüdischen Religion nicht unhinterfragt akzeptiert werden, ganz gleich, ob sich dieser ihr zugehörig fühlt oder nicht.

Eine hier intendierte Untersuchung der Jüdischen Dimension des Begriffs der Versöhnung in Bezug auf Gott, sich selbst, den Nächsten und den Anderen aus religionswissenschaftlicher Perspektive fordert quasi die Perspektive Sfards heraus, geht diese Untersuchung doch grundsätzlich davon aus, dass ein Versöhnungskonzept bzw. ein Begriff von Versöhnung im (rabbinischen) Judentum vorliegt.

In Anlehnung an Adele Reinhartz wird hier davon ausgegangen, dass Versöhnung („reconciliation") innerhalb des rabbinischen Judentums *poly-dimensional* ist und konkret in drei Arten von Verhältnissen aufscheint, nämlich im Verhältnis Gott-Mensch, sowie im Verhältnis Mensch-Mensch – hier wäre im Einzelnen zu schauen, ob innerhalb der rabbinisch-jüdischen Tradition zwischen dem jüdischen Genossen bzw. Nächsten und einem nicht-jüdischen Anderen zu unterscheiden ist – und letztlich im Verhältnis des Menschen zu *sich selbst*.[5]

Bevor sich die hier intendierte Untersuchung dem jüdischen *Versöhnungsbegriff* mit Bezug auf sein Vorkommen in bestimmten Verhältnissen widmen kann – in diese ist stets der Mensch involviert –, muss gefragt werden, was sich eigentlich ganz allgemein unter Versöhnung im Judentum verstehen lässt bzw. welche Funktion sie erfüllt. Ausgangspunkt für diese Frage ist die religiöse Gewissheit, dass der Einzelne bzw. der (jüdische) *Homo religiosus* im Allgemeinen in einem Verhältnis zu Gott steht, welcher den Menschen nach jüdischem Verständnis gemacht (*ʿśh*)/geschaffen (*brʾ*) bzw. geformt (*jṣr*) hat (vgl. Gen 1,26.27 und 2,7) und dieser (Gott) jenem (Menschen) gegenüber wohlwollend eingestellt

Karimi/Khorchide (Hgg.), SITh, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2014, S. 17-22; ebs. LOHLKER, Islamisches Recht, Wien 2012, S. 15ff.).

5 REINHARTZ, Repentance, Reconciliation and Relationship in Judaism, Leuven 2011, p. 9. Schon Hermann COHEN hat in seinem zwischen 1890 und 1892 verfassten Artikel *Die Versöhnungsidee* (JS, Bd. 1, Berlin 1924, S. 125), diese drei Dimensionen der Versöhnung als Ausgangslage bestimmt: „Die Idee der Versöhnung bezieht sich auf drei Hauptgebiete der menschlichen Kultur: die Religion, die Sittlichkeit in Recht und Staat und die Kunst. Denn sie bedeutet erstens die Versöhnung zwischen Mensch und Gott, zweitens zwischen Mensch und Mensch, drittens die Versöhnung des Menschen mit sich selbst."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ist, sowie letztlich sogar das Wohlwollen des Menschen begehrt.[6] Natürlich stehen – wie bereits oben bemerkt – auch Menschen in einem Verhältnis zueinander und in gewisser Weise der Mensch zu *sich selbst*. Sollte eines dieser beiden bzw. drei Verhältnisse (Gott-Mensch, Mensch-Mensch, Mensch-*sich selbst*) gestört sein, weil der Mensch wider den Willen Gottes agiert, so bedarf es einer „Wiederherstellung" des ursprünglich intakten Verhältnisses. Und es ist diese „Wiederherstellung eines gestörten Verhältnisses", die grundsätzlich als Versöhnung verstanden werden muss.[7] Es ist intuitiv nachvollziehbar, dass der Realisierung von Versöhnung innerhalb dieser einzelnen Verhältnisse, in welchen sich der Mensch wiederfindet, eine existentielle, psychische und soziale Notwendigkeit zukommt.

> „It is perhaps not an exaggeration to say that for religiously observant Jews, it is the possibility of tshuvah [תשובה; wörtl. „Umkehr"; s. 3.2.5], of reconciliation to oneself, to one's neighbours, and to God, that makes human life bearable."[8]

In Form von elaborierten Opferriten, welche als den Menschen von „Sünde und Unreinheit/Verunreinigung" *(Anm. da aufgrund des in der Forschungsliteratur häufigen Gebrauchs des überaus schwierigen Begriffs der „Sünde" über diesen hier nicht einfach hinweggegangen werden, der aber auch nicht unhinterfragt übernommen werden kann, sei an dieser Stelle ausdrücklich auf Fn. 9 verwiesen, in welcher (u. a.) das hiesige Verständnis jenes Begriffs bzw. das seines hier gewählten und grundsätzlich präferierten Surrogats „Verfehlung" in aller gebotenen Kürze dargelegt wird)* befreiend und somit letztlich einen Neuanfang gewährend begriffen wurden, beging das Volk Israel zu biblischen Zeiten – konkret bis 70 n. d. Z. – die Versöhnung zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Schöpfer und Geschöpf.[9] Der

---

6 Vgl. JOSEPH, Versöhnung, Jüdisches Lexikon, Bd. IV/2, Sp. 1200; vgl. WERBLOWSKY/WIGODER, Atonement, ODJR², p. 82.

7 Vgl. SKOLNIK/BERENBAUM, Atonement, EJ², Vol. 2, p. 644; vgl. JOSEPH, Sp. 1200.

8 REINHARTZ, p. 10.

9 Vgl. JOSEPH, Sp. 1200.

Insofern sich der Terminus „Sünde" auf Derivate der hebräischen Wortwurzel *ḥṭ'* bezieht – häufig wird aus dieser das feminine *Abstractum* חטאת gebildet –, versteht der Autor dieser Untersuchung jenen Terminus als „Verfehlung", ohne dass damit eine (ethisch-moralische) Beurteilung im Sinne von „gut" oder „schlecht/böse" vollzogen wird. Vielmehr wird „Verfehlung" als das *nicht* das festgesetzte Ideal der göttlichen Ordnung *treffende* Ergebnis einer bewussten oder unbewussten Tat begriffen (vgl. BENDLIN, Sünde, HrwG, Bd. 5, S. 125). Da innerhalb einer (von Gott) festgesetzten *Lebensordnung*, diese

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

versöhnende Kult bzw. das Opferritual war quasi die (kultische) „Umkehr“ bzw. (abstrahiert) „Antwort“ (תשובה) des Menschen auf Gottes Versöhnungsangebot zum Wohle des Menschen (vgl. Lev 16,29-34; 17,11).[10] Die symbolisch Versöhnung wirkenden Riten (Anm. zur Frage des expliziten und impliziten Subjekts bzw. Agens der Versöhnung s. u. a. Kap. Prolegomena, 3.1, 3.2.2, 3.2.3 und 4.1.1.3) wurden gemäß dem hebräisch-biblischen Buch Levitikus am *Zelt der Zusammenkunft*, später am Tempel zu Jerusalem an einem bestimmten Tag im Jahr begangen. Dieser bedeutsame Tag wird gängig als „Tag der Versöhnung(en)“ (Jōm Kippūr bzw. Jōm hak-Kippurīm) bezeichnet (s. u.).[11] Zwar kann und soll „Umkehr“ (תשובה) – die Antwort des Menschen auf Gottes Angebot zur Versöhnung – gemäß rabbinisch-jüdischem Verständnis das gesamte Jahr über erfolgen, sie wird aber besonders stark mit dem Jōm Kippūr assoziiert bzw. in dessen Kontext gerückt. Am Jōm Kippūr, dem (rabbinisch-)jüdischen Versöhnungstag, finden die oben bereits erwähnten Verhältnisse (Gott-Mensch, Mensch-Mensch und Mensch-*sich selbst*) auf einzigartige Weise zusammen.[12]

Aufgrund der notwendigen ersten provisorischen und somit keinesfalls erschöpfenden Bestimmung des Begriffs „Versöhnung“, konnten bereits Eingrenzungen der Anwendbarkeit dieses Begriffes ausgemacht werden. So lässt sich nämlich aufgrund der oben angeführten distinkten Verhältnisse, welche aus rabbinisch-jüdischer Perspektive als existent begriffen und wenn nötig versöhnt werden müssen, in ein Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und eines zwischen zwei (jüdischen) Menschen unterscheiden; das Versöhnungsgeschehen des Menschen mit *sich selbst*, insofern ein solches aus jüdischer Perspektive tatsächlich existent ist, nimmt hier nicht zuletzt aufgrund seines vergleichsweise jungen Alters eine Sonderrolle ein.

---

entspricht göttlichem Recht, eine jede menschliche Handlung – gleich ob intendiert oder nicht – das (von Gott) erwartete Ziel *trifft* oder dieses *verfehlt*, ist der dt. Termius „Verfehlung“ in seiner wortwörtlichen Bedeutung präzise und lässt sich ohne Weiteres auf den soeben beschriebenen Sachverhalt applizieren.

YERUSHALMI, Zakhor, Seattle/London 1982/1996, p. 42, verweist mit Recht darauf, dass mit der Beseitigung der „sinful ‘history’“ des vergangenen Jahres auf persönlicher und kollektiver Ebene auch ein Neuanfang („a fresh and new beginning“) ermöglicht wird.

10 Vgl. REINHARTZ, p. 9.

11 Vgl. WERBLOWSKY/WIGODER, Yom Kippur, ODJR², p. 802; s. a. REINHARTZ, p. 12f.

12 Vgl. REINHARTZ, p. 9ff.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Darüber hinaus lässt sich von dem bisher Gesagten auch der „Ort", sprich ein durchaus wörtlich zu nehmender Raum für Versöhnung ableiten, welcher gleichsam temporal zu begreifen ist, denn dieser eröffnet sich in einem klar definierten Zeitraum; gemeint ist der altisraelitische und rabbinisch-jüdische Versöhnungstag Jōm hak-Kippurīm/Jōm Kippūr. Die nachfolgende Darstellung widmet sich folglich der Untersuchung der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses und der des Mensch-Mensch-Verhältnisses im (altisraelitischen und) rabbinischen Judentum im Kontext des Jōm Kippūr. Eine grundlegende Betrachtung von *Versöhnungsbegriff* und *Versöhnungsort* muss den beiden Hauptteilen dieser Untersuchung, sprich den einzelnen Versöhnungsgeschehen, selbstverständlich vorausgehen (s. Prolegomena). Dort soll ein begrifflicher Rahmen für die gesamte, sich daran anschließende Betrachtung gegeben werden. Zum einen soll der Versuch unternommen werden, ein grundlegendes Verständnis für den hebräischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) zu erlangen, der eigentlich gemeint ist, wenn bisher das deutsche Wort „Versöhnung" gebraucht wurde und zum anderen muss ein basales, sowie notwendiges Wissen vom *Versöhnungsort*, dem Jōm Kippūr, mit Blick auf seine Bedeutung für den einzelnen (jüdischen) Menschen und innerhalb der jüdischen Religion und Kultur als solcher vermittelt werden.

Da die in Lev 16 (idealisiert) festgeschriebene kultische Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses im Kontext des Jōm Kippūr bzw. des Jōm hak-Kippurīm das historisch älteste greifbare jüdische bzw. israelitische Versöhnungsgeschehen darstellt und die Versöhnung dieses Verhältnisses bis in die Gegenwart der rabbinisch-jüdischen Tradition hinein grundlegend ist, quasi den äußersten Rahmen von Versöhnung darstellt, wird sich der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses im ersten Teil dieser Untersuchung eingehend gewidmet. Das rabbinische Versöhnungsverständnis in Abhängigkeit weiterer ethisch-theologischer Konzepte („Überschreitungen" – *ʿaḇērōt*/עברות, „Umkehr" – *təšūḇāh*/תשובה) wird dabei ebenso zu erörtern sein wie die konkrete Verwendung des *Versöhnungsbegriffs* innerhalb der rabbinisch-jüdischen Liturgie des Jōm Kippūr in ihrer orthopraxen Tradition der Gegenwart. Ein Hauptaugenmerk wird dabei auf das Verhältnis des *Versöhnungsbegriffs*, welcher sich anhand der hebräischen Wortwurzel *kpr* ausdrückt, zu den Termini Vergebung (*slḥ*) und Verzeihung (*mḥl*) gelegt werden.

Der zweite Teil dieser Untersuchung des *Versöhnungsbegriffs* und des Versöhnungsgeschehens befasst sich naheliegenderweise mit der Versöhnung des zwischenmenschlichen Verhältnisses. In das zwischenmenschliche Versöhnungsgeschehen gehört gewissermaßen auch die Versöhnung des Verhältnisses des Menschen mit *sich selbst* bzw. mit

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

dem *Sich-Selbst*. Ziel des zweiten Teils soll es sein, anhand der Auseinandersetzung mit ausgewählten Konzepten zwischenmenschlicher Versöhnung im rabbinischen Judentum im Kontext des Jōm Kippūr, diese gemäß ihrem Aussagegehalt darzustellen und eine mögliche ethische Entwicklung nachzuzeichnen. Insofern sich tatsächlich eine solche Entwicklung nachzeichnen lässt, wird diese im Fortfolgenden als *Ethisierung*, sprich als Sittlichmachung, bzw. als *Prozess der Ethisierung* aufgefasst und deklariert – dabei darf dahingestellt bleiben, ob die *Ethisierung* eines ‚Weltbildes' auch eine „Rationalisierung des Rechtsbewußtseins" bedeutet, wie dies Jürgen Habermas mit Bezug auf Max Weber konstatiert.[13]

Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine Passage des mischnischen Traktats *Jōmā* 8,9 (mJom 8,9), welche ausführlich analysiert werden soll.[14] Daraufhin werden die als Gəmārāʾ des jT Jom und bT Jom vorliegenden rabbinischen Kommentare zum Traktat *Jōmā* herangezogen und

13 Vgl. KIRCHNER/MICHAËLIS, ethisieren, in: WPhG, S. 195: „**ethisieren** heißt sittlich machen, der Ethik gemäß gestalten."

Vgl. HABERMAS, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, in: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 278; s. a. HABERMAS, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, S. 286: „Unter diesem *Aspekt der Ethisierung* kann ein Weltbild in dem Maße als rationalisiert gelten, wie es ›die Welt‹ (des Diesseits bzw. der Erscheinungen) als Sphäre sittlicher Bewährung unter praktischen Prinzipien herauspräpariert *und von allen übrigen Aspekten trennt*. Ein ethisch rationalisiertes Weltbild präsentiert die Welt a) als Feld praktischer Betätigung überhaupt, b) als Bühne, auf der der Handelnde ethisch versagen kann, c) als Gesamtheit der Situationen, die nach ›letzten‹ moralischen Grundsätzen beurteilt und nach Maßgabe moralischer Urteile bewältigt werden sollen und daher d) als einen Bereich der Objekte und Anlässe sittlichen Handels: die versachlichte Welt steht den moralischen Grundnormen und dem moralischen Gewissen der fehlbaren Subjekte als etwas Äußeres und Äußerliches gegenüber." Hier sei angemerkt, dass dem Autor lediglich zwei Belege für die Verwendung des Begriffs der *Ethisierung* bei WEBER bekannt sind, nämlich in 1) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitals* (S. 58, Fn.) und in 2) *Die Wirtschaft der Weltreligionen* (S. 547).

14 Zur Analyse von mJom 8,9 gehört insbesondere eine philologische Auseinandersetzung mit dem Text. Dies gilt auch für die Analysen der sich auf die mJom 8,9 beziehenden Schriften (Gəmārāʾ, HT, QŠA, *Dem Anderen gegenüber*), welche im Anschluss an mJom 8,9 betrachtet werden sollen. Ohne eine philologische Auseinandersetzung mit den einzelnen Texten, die im Original auf Hebräisch, Aramäisch und Französisch abgefasst wurden, würden wesentliche inhaltliche Probleme nicht in den Blick geraten, da Übersetzungen schon immer Interpretationen sind und somit den Blick auf die Texte verstellen können.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

auf eine mögliche ethische Weiterentwicklung der mJom 8,9 hin untersucht. Damit gelingt nicht allein eine Darstellung der wirkmächtigen, rabbinischen Auffassung von zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr, denn alle hier herangezogenen Gelehrten setzen sich mit dieser auseinander, sondern auch der zeitliche Brückenschlag von der Spätantike zum Mittelalter.

Der hier herangezogene Exponent mittelalterlicher rabbinischer Gelehrsamtkeit ist der überaus einflussreiche Rabbiner und Philosoph Moses Maimonides (1138-1204). Im *Sefær ham-Maddāʿ*/ספר המדע (dt. „das Buch des Wissens"), dem ersten Buch seines religionsgesetzlichen Hauptwerkes *Mišneh Tōrāh*/משנה תורה (dt. „Wiederholung der Weisung"), greift Maimonides die mJom 8,9 und die dazugehörige rabbinische Auseinandersetzung mit dieser (s. Gəmārāʾ) auf und führt die richtige Verhaltensweise zum Erreichen zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr aus.

Von Maimonides aus erfolgt ein zeitlicher Sprung ins 19. Jahrhundert. Schelomo Ganzfrieds (1804-1886) *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*/קצור שלחן ערוך (dt. „kurzer gedeckter Tisch") wird das letzte zu betrachtende Werk eines rabbinischen Gelehrten in Bezug auf zwischenmenschliche Versöhnung und die damit einhergehende, hier zu untersuchende Fragestellung sein, nämlich ob eine (fortschreitende) *Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr auszumachen ist. Entscheident ist selbstverständlich wie sich dies konkret äußert, sprich inwiefern Ganzfrieds Kodifizierung jüdischen Rechts für den Alltagsgebrauch auf seine Vorgänger aufbaut und diese übersteigt. Der zeitliche Sprung von mehr als 600 Jahren ist keineswegs willkürlich, denn Ganzfrieds Hauptwerk steht aufgrund von Josef Karos *Šulḥān ʿĀrūḵ*/שלחן ערוך als frühneuzeitliches Bindeglied in einem Abhängigkeitsverhältnis mit Maimonides' *Mišneh Tōrāh*.

Im Anschluss daran erfolgt die Darstellung und Auswertung der Interpretation von mJom 8,9 und der dazugehörigen Gəmārāʾ: bT Jom 85b.87a-b, durch den französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906-1995), der einzige hier herangezogene nicht-rabbinische Gelehrte und Vertreter des 20. Jahrhunderts, anhand seiner Talmud-Lektion *Dem Anderen gegenüber*. Levinas' philosophisches Denken an und über den *Anderen* (autrui) bzw. über den *anderen* Menschen ermöglicht ihm eine Interpretation von mJom 8,9/bT Jom 85b und bT Jom 87a-b vom *Anderen* (אחר/חביר?) her.

Die beiden angeführten Exkurse (s. Kap. 4.1.4 und 4.3) zum Komplex zwischenmenschlicher Versöhnung fügen sich nicht in Gänze in den hier gewählten Rahmen aus *Versöhnungsbegriff* und *Versöhnungsort* in

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Abhängigkeit von mJom 8,9 ein, tragen m. E. jedoch unverzichtbare Erkenntnisse zum Verständnis der Komplexität des jüdischen *Versöhnungsbegriffs*, sowie zur Frage nach möglichen Grenzen von Versöhnung innerhalb eines rabbinisch-jüdischen Kontextes bei.

Auch wenn Hermann Cohen (1842-1918) wie Michael Zank konstatiert „[t]he most sustained theory of atonement"[15] entwickelt haben mag – verwiesen sei hier vor allem auf die von Cohen verfassten, versöhnungsrelevanten Artikel, gesammelt in *Jüdische Schriften* (JS) und auf sein religionsphilosophisches Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (RV), welche beide posthum publiziert wurden (JS: 1924; RV: 1919) –, wurde doch dem Cohenschen Versöhnungskonzept in der jüngeren Forschung eine recht große Beachtung geschenkt und es muss daher hier nicht gesondert betrachtet werden. Dazu sei vor allem auf die extensive Arbeit *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen* (2000) von Zank verwiesen, wie auch auf die Erörterung des Cohenschen Versöhnungskonzepts in Francesca Y. Albertinis Werk *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen* (2003), sowie in Beate Ulrike La Salas Werk *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption* (2012).[16]

Um das Verständnis des weiteren Vorgehens dieser Arbeit zu gewährleisten, erscheint es unabdingbar darauf hinzuweisen, dass innerhalb dieser religionswissenschaftlichen Untersuchung keine ausschließlich *äußerliche* Perspektive auf den zu untersuchenden Gegenstand eingenommen wird – Religionswissenschaft wird als eine konfessionell nicht gebundene Wissenschaft verstanden. Vielmehr wird der Versuch unternommen, religionswissenschaftlich einer (rabbinisch-)jüdischen Perspektive bzw. mehrerer (rabbinisch-)jüdischer Perspektiven auf den zu untersuchenden Gegenstand zu folgen, und zwar um diesen idealerweise aus eben jenen Perspektiven heraus verstehen zu können. Dies bedeutet freilich nicht, dass grundlegende Voraussetzungen (rabbinisch-)jüdischer Perspektiven, wie bspw. die Existenz Gottes oder die Schöpfung der Welt und des Menschen durch diesen, auch die persönlichen Ansichten des Autors dieser Untersuchung wiederspiegeln, sich zu eigen gemacht oder vollkommen unreflektiert übernommen werden. Somit erfolgt hier auch kein Sprung in eine konfessionell gebundene Theologie und darf auch nicht erfolgen.

---

15 ZANK, Atonement, EBR, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 52.

16 ZANK, The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen, BJS, Vol. 324 Providence 2000; ALBERTINI, Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen, Würzburg 2003; LA SALA, Hermann Cohens Spinoza-Rezeption, Freiburg/München 2012.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Bei aller gebotenen religionswissenschaftlichen Distanz gegenüber dem zu untersuchenden Gegenstand dient jedoch in diesem Fall gerade das Einlassen auf die (rabbinisch-)jüdische Perspektive auf diesen Untersuchungsgegenstand und damit auch das Einlassen auf die ihr zugrundeliegende Logik, dem Versuch ihn auch von Innen her zu durchdringen. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit eines tiefen und angemessenen Verständnisses dessen, was Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr aus (rabbinisch-)jüdischer Perspektive bedeutet und wie diese funktioniert. Gleichwohl aber, und dies muss zur Kenntnis genommen werden, kann die hiesige Untersuchung aufgrund der eingenommenen Perspektive auch nicht mehr leisten als eben aus einer solchen (rabbinisch-jüdischen) Perspektive heraus den Begriff der Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr zu erörtern.

Der hier gewählte Zugang auf den Untersuchungsgegenstand, nämlich der Versuch die (rabbinisch-)jüdische Perspektive einzunehmen, wird von der Absicht getragen, diesen in seinen wesentlichen Punkten nachzuvollziehen und vor allem für einen jeden Lesenden nachvollziehbar darzustellen. Zwei wichtige Einsichten ergeben sich m. E. aus diesem Zugang: Zum einen die grundlegende Anerkennung, dass es tatsächlich eine (rabbinische-)jüdische Perspektive auf Versöhnung (mit Gott, dem Menschen und *sich selbst* bzw. mit dem *Sich-Selbst*) gibt und zum anderen, wie diese (ursprüngliche) Perspektive sich über die Zeiten *en détail* funktional entfaltet, damit wiederum eine beachtliche Vielfalt in sich trägt und nicht auf eine – die Jahrhunderte umfassende – Position reduzierbar ist. Von letzterem wiederum lässt sich die überaus wichtige Erkenntnis ableiten, dass das (rabbinische) Judentum einen ernsthaften Beitrag zum weiten Feld der noch jungen Versöhnungsforschung leisten kann. Insofern die (rabbinisch-)jüdische Perspektive auf Versöhnung als Inspiration oder gar als Orientierung von (rabbinisch-)jüdischer Seite aufgenommen wird, könnte jene mit Recht – konträr zur eingangs angeführten Position Sfards – als eigener, sprich innerjüdischer Ansatz geltend gemacht werden, um bspw. versöhnungsfördernd auf den Israel-Palästina-Konflikt angewandt zu werden, ohne sich ausschließlich auf externe Versöhnungsmodelle verlassen zu müssen.

Abschließend muss auf die sich über die gesamte Untersuchung erstreckenden Übertragungen fremdsprachlicher, vor allem hebräischer und aramäischer, aber auch griechischer, lateinischer und arabischer Begriffe, Phrasen und ganzer Passagen eingegangen werden: Insofern nicht ausdrücklich als nicht von mir stammend gekennzeichnet, trage ich für alle Übersetzungen bzw. Übertragungen die Verantwortung. Ich habe mich bewusst gegen die Übernahme der teilweise reichlich vorhandenen Übertragungen klassisch-hebräischer, sprich hebräisch-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

biblischer (Standart Biblical Hebrew) und tannaitischer (Mishnaic Hebrew),[17] sowie nachklassischer hebräischer Texte ins Deutsche oder Englische entschieden. Gleiches gilt für die amoraitische Literatur – mehrheitlich in aramäischer Sprache verfasst[18] – und in der Antike ins Griechische und in der Spätantike ins Lateinische übertragene biblische Texte und den in klassisch-arabischer Sprache verfassten Koran. Bekanntlich ist jede Übersetzung auch immer schon eine Interpretation und gerade auf diese „Interpretation" anderer Wissenschaftler sollte (weitestgehend) verzichtet werden, was selbstverständlich nicht als Unwerturteil über diese Übersetzungen verstanden werden darf. Insofern die Übersetzungen und somit auch die Interpretationen anderer Wissenschaftler sich in dieser Untersuchung niederschlagen, fungieren sie quasi stets als „Diskussionspartner", denn die hier jeweils vorgelegten Übertragungen erheben keineswegs einen dogmatischen Anspruch. Der Leser wird sehr schnell gewahr werden, dass die Übertragungen des Autors ins Deutsche nicht nur mehr als gewöhnungsbedürftig sind, was den (deutschen) Ausdruck anbelangt, sondern sich sogar teilweise der normierten deutschen Grammatik bewusst widersetzen. Bis auf wenige Ausnahmen, wird zu keinem Zeitpunkt ein Zugeständnis an die Zielsprache (Deutsch) gemacht, vielmehr wurde hier Peter Jensens Übersetzungsmethode zur Tugend erklärt und konsequent durchgeführt:

> „Was meine Uebersetzungen anbetrifft, so ist es mein ganzes Bestreben gewesen, möglichst, und wenn es sein musste, bis zur Geschmacklosigkeit wörtlich zu übersetzen."[19]

In der Regel wird ein bestimmter hebräischer Term konsequent mit einem entsprechenden deutschen Term übersetzt. Der Autor ist davon überzeugt, dass sich dem Leser der Wert dieser Übersetzungsmethode, insbesondere im Hinblick auf das hier zu untersuchende Thema und die Einführung in einen nicht selten fremden Denkhorizont, erschließen wird. In Anlehnung an Susanne Lüdemann, kann diese Weise der Übersetzung als Versuch gelten, sich für eine „Heimsuchung durch ihr Original offenzuhalten", welche „die Fugen und Bruchkanten zwischen sich und ihm nicht zu verstopfen oder zu verstecken"[20] sucht – ein Versuch vor die normative Funktion von Grammatik zu gelangen.

---

17 Vgl. BAR-ASHER, Studies in Classical Hebrew, in: SJ, Bd. 71, Berlin/Boston 2014, p. 1, 229.

18 Vgl. BAR-ASHER, Studies in Classical Hebrew, in: SJ, Bd. 71, p. 229f.

19 JENSEN, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1900, S. XIX.

20 LÜDEMANN, Kontrapunkt *(Übersetzernotiz)*, in: Jacques Derrida, Marx' Gespenster, 5. Aufl., Frankfurt am Main 2016, S. 246.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

2 Prolegomena zum *Versöhnungsbegriff* und *Versöhnungsort*

Das in der Forschung klassisch gewordene Konzept der „Sühne", welches „[g]rundsätzlich […] die Aufhebung einer durch eine Untat hervorgerufene Störung"[21] meint und hier zumeist mit dem Terminus „Versöhnung" wiedergegeben wird, geschieht zwischen Mensch und Gott, sowie zwischen Mensch und Mensch (mindestens) im Kontext des Versöhnungstages Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים)/Jōm Kippūr (יום כפור).[22] Dieser Name beinhaltet also bereits sein eigentliches Ziel, nämlich Versöhnung bzw. Versöhnungen, insofern die Pluralform, wie sie in der hebräischen Bibel und in der rabbinischen Literatur vorliegt, wörtlich zu verstehen ist (s. a. Fn. 22). Gleichzeitig stellt jener Name auch klar heraus, wann die Versöhnung bzw. die Versöhnungen geschehen sollen, nämlich an diesem Tag selbst.[23] Beides, nämlich Versöhnung als aktive

---

21 HOCK, Sühne, RGG4, Bd. 7, Sp. 1842.

22 Der biblisch-talmudische Terminus Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים), welcher hier in den (dt.) Singular übertragen wurde, steht gemäß seiner grammatischen Form im Plural. Eine Singularisierung des Terminus zum Jōm Kippūr (יום כפור) findet sich erst bei den Rabbinen. Jōm Kippūr (יום כפור) „is late rabbinic" (MARGOLIS, p. 284) und steht fortan für יום הכפורים.

Vgl. WEISS, Day of Reconciliations, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings, p. 122, schlägt für die englische Sprache vor den Jōm Kippūr aufgrund seiner hebr.-bibl. grammatischen Pluralform (Jōm hak-Kippūrīm) anstelle der gängigen englischen Übersetzung „Day of Atonement" (singularisch) mit der Pluralform von „reconciliation", folglich mit „Day of Reconciliations" („Tag der Versöhnungen") zu übertragen. WEISS begründet dies damit, dass letztlich nicht nur ein einziges Verhältnis *versöhnt* werden soll, sondern dasjenige zu allen Freunden („friends") und Nachbarn („neighbors"). WEISS verkennt dabei allerdings, dass der in der Tōrāh beschriebene Versöhnungstag, auf welchen er rekurriert, die Versöhnung zwischenmenschlicher Verhältnisse maximal implizit thematisiert. Dieses Phänomen findet innerhalb der hebräischsprachigen Literatur explizit erstmals in mJom 8,9 Ausdruck, folglich in der rabbinischen Tradition und parallel dazu – möglicherweise sogar zeitlich eher – im NT.

23 Vgl. SKOLNIK/BERENBAUM, Atonement, p. 644: Das rabbinische Judentum kennt alternative Möglichkeiten der *Versöhnung/Sühne* („atonement" – כפרים), wie beispielsweise *Reue/Buße* („repentance"), bei der direkt vergeben wird, sobald der sich verfehlt/versündigt Habende bereut – nach rabbinischem Verständnis wörtlich „umkehrt" bzw. „Umkehr" (תשובה) vollführt. Allerdings nur dann, wenn es sich um die Verletzung eines positiven Gebotes handelt (s. u.). Sollte es sich hingegen um ein negatives Gebot handeln, so kommt es zu einem Aufschub bis zum Jōm Kippūr (vgl. bT Jom 85b), oder aber gemäß

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Handlung und der Tag an dem diese stattfinden soll, tritt auf einzigartige Weise explizit im Traktat *Jōmā* 8,9 der Mišnāh (mJom 8,9)[24] zusammen. Und heißt es dort:[25]

---

mSan 6,2 im Falle des nahenden, von außen herbeigeführten Todes einer Person – der Kontext dieser Mišnāh spricht von Hinrichtung durch Steinigung –, sei dieser Sühne bzw. Versöhnung wirkend, wenn Folgendes durch den zu steinigenden gesprochen wird: תהא מיתתי כפרה על כל עונותי („es sei mein Tod eine *Versöhnung/Sühne* über alle meine Vergehen").

Das Versöhnung eben an diesem (und durch diesen?) einen Tag im Jahr geschehen kann, drückt sich u. a. in der aramäischen Fassung des Feiertages aus, der gleichsam dem gesamten mischnischen Traktat seinen Namen gab: Jōmā/יומא (wörtl. „der Tag"). „The same title expresses the idea that it is primarily the *day* that atones" (STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 17).

24 Da die Mišnāh bekanntermaßen nicht allein ein isoliertes *Corpus* darstellt, sondern *ex post* immer auch die Grundlage beider Talmude (hebr. Talmūdīm) bzw. deren Diskussionen ist, sei darauf hingewiesen, dass trotz inhaltlicher Gleichheit, der Text der mJom 8,9 nicht orthografisch exakt der Gəmārā' des *Jərūšalmī* bzw. *Jerusalemer Talmuds* (Folioseitenzählung: jT Jom 56a (hier wird der Folioseitenangabe nach der Edition von MALINOWITZ/SCHORR/MARCUS gefolgt, welche auf der Edition *Oz Vehadar*, die wiederum auf „V 1523" (STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 204), sprich dem Erstdruck des jT durch Daniel Bomberg in Venedig beruht); Kapitelzählung: jT Jom 8,7 – diese wird fortan geklammert nachgestellt) und des *Baḇlī* bzw. *Babylonischen Talmuds* (Folioseitenzählung: bT Jom 85b; Kapitelzählung: bT Jom 8,9) vorangestellt ist. Die jeweilige Mišnāh von jT Jom 56a und von bT Jom 85b sei zum Vergleich mit der oben bereits angeführten mJom 8,9 im Folgenden aufgelistet; jT Jom 56a (8,7):

עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר

ושבינו לבין חבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו

„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]' ist *versöhnend*. Und [Überschreitungen] zwischen ihm [אדם] und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]' *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten."

bT Jom 85b:

עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר

עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו

„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]' ist *versöhnend*. Überschreitungen zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]' *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten."

25 BANETH, S. 331; vgl. vorhergehende Fn.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר

עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו

> „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott; s. Fn. 530), der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem *Genossen/Nächsten*[26], nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt[27] hat seinen *Genossen/Nächsten*."[28]

Nun drängt sich die Frage auf, was unter „versöhnen" oder *Versöhnendsein* (מכפר; eine Partizipialform von *kpr*) und dem „Tag der Versöhnungen" (יום הכפרים; nominaler Plural von *kpr*) eigentlich zu verstehen ist, sprich wie diese Termini inhaltlich zu fassen sind und wo.

---

26 Vgl. JASTROW, p. 421; der Verbalstamm von *ḥbr* meint soviel wie „sich zusammenrotten", „in Verbindung stehen" oder „mit jemandem Umgang haben" (vgl. SOKOLOFF, Jewish Bablyonian Aramaic, Jerusalem 2002, p. 428).

27 Der Begriff als solcher spielt in der rabbinischen Tradition keine besondere Rolle und ist hier daher auch nicht selbst Teil einer tiefergehenden interpretatorischen Auseinandersetzung.

In seinen Studien zur Sünde und Versöhnung in der rabbinischen Literatur des 1. Jh. n. d. Z. gebraucht BÜCHLER den Terminus „conciliated" (Studies in Sin and Atonement, London 1928, p. 351: „but for sins against the fellow-man the Day of Atonement atones only when the sinner has conciliated his fellowman"), was im übertragenen Sinne soviel wie besänftigen, beschwichtigen oder „in Einklang bringen" meint. Tatsächlich aber geht das von BÜCHLER gebrauchte englische Wort „conciliated" auf das lateinische Verb *conciliare* zurück, was wiederum ein *Zusammen-* bzw. *Versammeltsein* meint. Denkbar wäre mit BÜCHLER folglich, dass die vom Menschen vollführte Überschreitung bzw. dessen „Überschreitungen" (עברות) zu einer Aufspaltung des *Zusammenseins* führt. Die Aufgabe dieses Menschen wäre demnach dafür zu sorgen, dass ein neuer Zustand des *Zusammenseins* Realität wird.

Der kontemporäre Rabbiner Arthur GREEN, These Are the Words, Woodstock 2015, p. 282, versteht den Terminus „besänftigen" (ירצה) hingegen im Sinne von „vergeben" bzw. als zu leistende „Vergebung" („forgiveness"). Folglich ist der *Genosse/Nächste* (חבר) erst besänftigt bzw. gilt als besänftigt, wenn er dem die Überschreitung(en) vollführt Habenden vergeben hat: „Sins against our fellow person require that person's forgiveness."

28 Alle von mir übersetzten Texte werden stets in Anführungszeichen gesetzt und größtenteils – wie hier – eingerückt dargestellt, erscheinen teilweise aber auch im Fließtext. Alle nicht von mir übersetzten Texte werden selbstverständlich als solche gekennzeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Diese beiden Begriffe bzw. Konstruktionen – „versöhnen“ und „Tag der Versöhnungen“ – sind bereits zentrale Bestandteile der hebräischen Bibel[29], genauer noch und dies ist für die jüdische Tradition von weit größerer Bedeutung: sie sind zentrale Bestandteile der Tōrāh (תורה), deren Text „nach rabbinischer Überlieferung [...] insgesamt auf die Offenbarung am Sinai zurück[geht]“[30]. Die Tōrāh gilt damit als „Weisung vom Himmel“ (תורה מן השמים)[31], noch präziser gefasst, ist sie die „Weisung des Gottes“ (תורת האלהים)[32]. Der Text der Tōrāh besitzt für fromme Juden folglich göttliche Autorität. Und was für die Tōrāh gilt, nämlich dass sie von Gott autorisiert ist, gilt somit auch für ihre Bestandteile, wie beispielsweise der Auftrag zu versöhnen oder der „Tag der Versöhnung(en)“ als Institution.

„Zentrale Bestandteile“ kann mit Bezug auf die Tōrāh aber auch im *Sensus litteralis* verstanden werden, denn im arithmetischen Zentrum der Tōrāh wiederum steht das Buch Levitikus[33] (Lev; hebr. ויקרא), welches nicht allein in seinem sechzehnten Kapitel den Versöhnungstag – dieser ist nur in der Priesterschrift (P) belegt[34] – zum Inhalt hat und wie dieser versöhnungstechnisch funktioniert. Auch kein anderes Buch der hebräischen Bibel weist die Wortwurzel *kpr*, insbesondere in ihrer Ableitung im *piʿel*-Stamm, häufiger auf als dieses, nämlich insgesamt neunundfünfzigmal.[35]

---

29 Konventionell wird die hebräische Bibel mit der Edition der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) gleichgesetzt, so auch hier. Die hebräische Eigenbezeichnung für dieses *Corpus* lautet u. a. תורה נביאים וכתובים und wird mit dem hebr. Akronym Tanak/תנ"ך abgekürzt, welches sich aus den jeweils ersten Buchstaben der drei bedeutungstragenden Wörter zusammensetzt.

30 LISS, S. 6.

31 LISS, S. 16.

32 Neh 8,8.

33 HAYES, p. 148: „Leviticus is the primary exemplar of the Priestly source (P) dealing with matters that were of special concern to, and under the jurisdiction of, priests: the sanctuary, its cultic rituals, the system of sacrifices, and the distinction between the pure and the impure, the holy and the profane.“

34 WRIGHT, p. 72: „The Day of Atonement is attested only in the Priestly legislation (= P) of the Pentateuch. P's main discussion is in Leviticus 16, which lists the prescription for the occasion.“ Innerhalb von P, wird der Versöhnungstag nur in den folgenden hebr.-bibl. Passagen inhaltlich dargestellt oder auf diesen Bezug genommen: Lev 16*; 23,26-32; 25,9; Num 29,7-11.

35 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, WMANT, Bd. 55, Neukirchen-Vluyn 1982/2000, S. 106; nach JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 105: Nimmt man alle Derivate der Wortwurzel *kpr* zusammen, so ist sie 149mal für die hebräische Bibel belegt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Die Signifikanz des Buches Levitikus für gelebtes religiöses jüdisches Leben lässt sich zweifellos auch anhand dessen Zentralität innerhalb der religiösen Erziehung eines rabbinisch-jüdischen Kindes, genauer des rabbinisch-jüdischen Knaben, erkennen. Denn in Anlehnung an eine Überlieferung über Rabbī ʿAqīḇā in dem spätantiken-frühmittelalterlichen Werk *ʾĀḇōt də-Rabbī Natan* (ARN)[36], war „[n]och bis ins 20 Jh. [...] das Buch Levitikus das erste biblische Buch, mit dem das Kind in Berührung kam und an dem es lesen lernte“[37] und nicht etwa das für Juden und Christen gleichermaßen erste biblische Buch Genesis (Gen; hebr. בראשית). Somit galt Lev über Generationen hinweg als der Ausgangspunkt religiöser Bildung innerhalb des rabbinischen Judentums; ARN A 6:[38]

> אחז רבי עקיבא בראש הלוח, ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדה.
>
> אלף תיו ולמדה, תורה כהנים ולמדה. היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה.
>
> „Es hielt Rabbī ʿAqīḇā an einem Haupt der Tafel fest und sein Sohn am Haupt der Tafel. Er schrieb für ihn das *ʾalef-bejt* (Alphabet) und er lernte es. *ʾalef-taw* (das ganze Alphabet) und er lernte es, die *Tōrāh der Priester* (i. e. Levitikus) und er lernte sie. Er war lernend und fortschreitend, bis dass erlernte die gesamte Tōrāh, sie ganz (und gar lernte).“

Es kann daher davon ausgegangen werden, dass der Einzelne in der rabbinischen Tradition unterwiesene Mensch mit den Konzepten *Versöhnung* und *Versöhnungstag* in seinen Einzelheiten, wie diese in Lev und darüber hinaus in der späteren rabbinischen Tradition präsentiert werden, vertraut war und ist, denn beide Konzepte sind aus jüdischer Perspektive noch immer feste Bestandteile des eigenen (jüdischen) Lebens.

---

36 Zum Problem der Datierung von ARN: KISTER, Avot, p. 750.

37 STEMBERGER, Jüdische Religion, S. 44.

38 Bei ARN A handelt es sich um eine von zwei Fassungen der sogenannten *ʾĀḇōt də-Rabbī Natan*. Als Autor bzw. Redaktor darf wohl mit Sicherheit nicht der *tannāʾ* der 4. Generartion Rabbī Natan gelten, welchem ARN gemäß dem Titel zugeschrieben wird. Obwohl das Werk sprachlich zwar in die tannaitische Zeit gehört, lässt es sich nur schwer datieren (häufig 6. bis 9. Jh. n. d. Z.; vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 249f.).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Um ein erstes grundlegendes Verständnis für die Inhalte von *Versöhnung* und *Versöhnungstag* zu erlangen, sollen beide Konzepte im Folgenden in ihrem biblischen, genauer levitischen Kontext betrachtet werden. Für eine adäquate Einschätzung der Bedeutung des Jōm Kippūr für das rabbinische Judentum darf sich die Darstellung allerdings nicht auf die biblischen Texte (Lev 16 und Vergleichstexte) beschränken. Daher wird es notwendig sein beispielsweise auch Reflexionen des 20. Jahrhunderts zum Jōm Kippūr mit in den Blick zu nehmen, um die Jahrhunderte währende Signifikanz dieses Feiertags für das Judentum klar herauszustellen. Doch zuvor soll die inhaltliche Dimension der bereits genannten Wortwurzel *kpr* im Kontext von P erörtert werden. Ein grundlegendes Verständnis beider hebräisch-biblischer Konzepte ist unabdingbar, denn die Rabbinen griffen diese auf, wie sie sie in ihrem biblischen Kontext vorfanden, um sie dann zu interpretieren und den gegebenen (posttemplischen) Verhältnissen anzupassen. Ein solches grundlegendes Verständnis kann darüber hinaus helfen Kontinuitäten und Diskontinuitäten mit der „Religion des Alten Israel“[39] auszumachen, sowie Transformationen beider Konzepte in rabbinischer Zeit.

2.1 Zur Bedeutung der Wortwurzel *kpr* im Kontext von P[40]

Die Wortwurzel *kpr* (כפר) im sogenannten Dopplungsstamm (D-Stamm) der hebräisch-biblischen Sprache, dem *piʿel*, wird gängig mit dem deutschen Wort „sühnen“[41] oder einem Derivat von „sühnen“ übertragen,

---

39 Diese Konstruktion entstammt SCHMITZ' Abhandlung *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam* von 2009. Das literarische Hauptwerk der *Religion des Alten Israel* stellen „die fünf Mosesbücher“ (S. 13), sprich die Tōrāh dar. Damit stellt die *Religion des Alten Israel* auch die religionshistorische Wurzel von Judentum, Christentum und Islam dar.

40 Schon JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 100, hat 1982 eingehend die Wortwurzel *kpr* innerhalb der uns bekannten semitischen Sprachen mit dem Bestand dieser Wortwurzel innerhalb der hebr. Bibel verglichen und kam dabei zum Ergebnis, dass „[k]einer der bisher untersuchten, in der Forschung für die Etymologie von כפר immer wieder herangezogenen כֹּפֶר- und כֻּפָּר-Belege (Gen 32,21 ; 1Sam 12,3 ; Jes 28,18 ; Jer 18,23 ; Neh 3,37) […] die These von der etymologischen Herkunft der Wurzel כפר aus dem Akkadischen (*kapāru* II ›ab-, auswischen‹) oder aus dem Arabischen (*KFR* A ›bedecken, verhüllt, verbergen‹) mit der erforderlichen Eindeutigkeit zu stützen [vermag].“ In der 2. Aufl. von 2000 fügt JANOWSKI an (Sühne als Heilsgeschehen, S. 407): „Eine ›sinnliche Bedeutung‹ – ›bedecken‹ oder ›abwischen‹ – ist für die Wurzel כפר im Hebräischen m. E. nicht (mehr) nachweisbar […]. כפר pi. ist vielmehr termius technicus der Sühne/Entsühnung/Entsündigung und Reinigung […].“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

im Englischen u. a. mit „to forgive“, „to atone“ und „(to) procure forgiveness“.[42] Insgesamt liegen alle hundertundein Verbalformen von *kpr*

MILGROM, Kipper, EJ², Vol. 12, p. 180, mutmaßt für die akkadische und arabische Übersetzung („to wipe“ (akk.) vs. „to cover“ (arab.)) einen gemeinsamen semitischen Ursprung, die er in der Handlung des „rubbing“ sieht: „[...] perhaps both these meanings go back to an original common notion of rubbing. Since a substance may either be 'rubbed on' or 'rubbed off', the derived meanings 'to wipe' and 'to cover' may be complementary rather than contradictory.“

JANOWKSI hält es zwar für wahrscheinlich, dass die Wortwurzel *kpr* aus dem Akkadischen (kuppuru: „kultisch reinigen“ (s. a. SODEN, AHW, Bd. 1, Wiesbaden 1985, S. 443 und OPPENHEIM/REINER/BIGGS, kapāru, CAD, Vol. 8, Chicago 2008, p. 178-180; insbesondere das CAD bietet eine umfassende Übersicht der Verwendung von *kpr* im Akkadischen; Übersicht zu den Flexionen im Akkadischen s. STRECK, Akkadisch, in: Sprachen des Alten Orients, Darmstadt 2007, S. 54) als „*terminus technicus der mesopotamischen Ritualsprache*“ in die biblisch-hebräische Sprache übernommen wurde, „eine[] sachliche[] Entsprechung zwischen hebr. כִּפֶּר und akk. *kuppuru*“ scheint ihm hingegen aufgrund von zahlreichen, „über idiomatische und syntaktische Unterschiede hinausgehende Sachdifferenzen […] als sehr problematisch“. Von der Sachebene der akkadischen Wortwurzel ausgehend, kann folglich nicht auf die Sachebene der hebräischen Wortwurzel geschlossen werden. Damit bleibt aber auch die am tiefsten liegende inhaltliche Ebene von *kpr*, die Frage nach dem Wesen von *kpr* und deren Derivaten ungeklärt – insofern eine solche überhaupt gewagt werden darf. Die Frage nach dem Wesen von *kpr* soll in dieser Abhandlung jedoch gerade nicht einfach übergangen, sondern stets als eine diese Abhandlung zum *Versöhnungsbegriff* begleitende Frage und Herausforderung begriffen werden.

Einen kurzen Überblick zur schwierigen und wechselvollen Forschungsgeschichte von *kpr* („atonement“) gibt EBERHART, Atonement, EBR, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 30, mit Verweis auf umfangreichere Arbeiten, u. a. seiner selbst – die hier allerdings keine Berücksichtigung finden können – und hält fest, dass „[e]very scholarly theory of atonement is, therefore, an hypothesis dependent on the selection of primary texts of reference (e.g., passages on atonement in cultic or secular contexts) and the relative importance attributed to sometimes conflicting parameters (e.g., the function and the contribution of different components of rituals toward atonement; the fact that blood can effect atonement for persons [priests] and objects [the sanctuary; priestly vestments]).

Noch für die babylonisch-talmudische Zeit bietet SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 597, „to wipe off“ als Übersetzung von *kpr* und steht damit der Bedeutung von *kpr* im Akkadischen nahe.

41 Vgl. GESENIUS[18], S. 566.

42 JASTROW, p. 661; SOKOLOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 267; vgl. SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 597. MILGROM, Kipper, EJ², Vol. 12, p. 180; LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, p. 160, kennen im priesterschriftlichen Kontext: „*to*

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

innerhalb der hebräischen Bibel in den Dopplungsstämmen: D (*piʿel*), Dp (*puʿal*), Dt (*hitpaʿel*), vor.[43]

Nach Gesenius[17/18] (s. S. 359/566f.) sei die Wortwurzel *kpr* im D-Stamm (Perfektform: *kippær*) kontextabhängig zu übersetzen, nämlich zum einen (1) im „außerpriesterlichen Schrifttum" (in der 17. Aufl. „außerhalb der Priesterspr.") und zum anderen (2) im „priesterlichen Schrifttum" (in der 17. Aufl. „in der technischen Priestersprache").

Im ersten Fall wird wiederum unterschieden in: „a) v. Menschen" als handelndem Subjekt (in der 17. Aufl. „m. einem Menschen als Subj. u. d. פְּנֵי eines andern als Obj.") und „b) v. Gott" als handelndem Subjekt (in der 17. Aufl. „m. Gott als Subjekt u. d. Sünde als Obj.").[44] Siehe Gesenius[17] (S. 359): 1.a): „jem. durch eine Gabe günstig stimmen, versöhnen"; verwiesen wird auf Gen 32,21[45]. Dort heißt es:

ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו כי אמר אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני

> „Und ihr werdet auch sprechen: ›Siehe dein Knecht/Diener Jakob ist hinter uns‹, denn er sprach: ›Ich will *günstig stimmen* (wörtl. *versöhnen*) sein Angesicht mit dem Geschenk, gehend vor mir.‹"

1.b): u. a. „vergeben"; so in Ps 78,38[46]:

והוא רחום יכפר עון ולא ישחית

> „Und er ist barmherzig, er vergibt (wörtl. *versöhnt*) ein Vergehen und nicht vernichtet er."

2. nach Gesenius[17] (S. 359) ist hier der Priester das Subjekt und bei dessen Tätigkeit handelt es sich beispielsweise anhand von Lev 16,17 um den Vollzug einer „Sühnehandlung" (Gesenius[18], S. 567: „kult. Sühnehandlung vollziehen (Subj. ist zumeist der Priester), Sühne schaffen, leisten"):

---

be atoned for", was die Passivität bzw. das *Empfängersein* dessen, für den Sühne bzw. Versöhnung gewirkt wird, betont.

43 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 105; D, Dp, Dt: s. Abkürzungsverzeichnis.

44 GESENIUS[17], S. 359; GESENIUS[18], S. 566.

45 GESENIUS[17], S. 359; vgl. GESENIUS[18], S. 566: „ich will ihn durch die Gabe versöhnen (wörtl. … sein Gesicht bedecken i.S.v. besänftigen)". Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 109: In Gen 32,21 ist das Subjekt (ein) Mensch und das Verb (כפר) *„mit direktem ›Sach‹objekt*" verbunden, bildet „eine eigenständige Bedeutungsgruppe *(Sühne als ›Wiedergutmachtung‹ im zwischenmenschlichen Bereich)*".

46 GESENIUS[17], S. 359; vgl. GESENIUS[18], S. 566; vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 109: In Ps 78,38 ist das Subjekt Gott, dem Verb (כפר) ist ein Sachobjekt (עון) direkt angeschlossen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו

וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל

> „Und ein jeder soll nicht im Zelt der Zusammenkunft sein, bei seinem [scil. Aarons/des Hohepriesters][47] Hineingehen zur Sühnehandlung (wörtl. *zu versöhnen*) im Heiligtum bis zu seinem Herausgehen. Und er wirkte *Sühnung* für sich (wörtl. er soll *versöhnen* für sich), und für sein Haus und für die gesamte Versammlung Israels (Jiśrā'ēl)."

Eine Gegenüberstellung der deutschen Termini „Sühne/sühnen", welche hier weitestgehend synonym mit „Versöhnung/versöhnen" begriffen werden, und der hebräischen Wortwurzel ***kpr*** und die daraus hervorgehende Kritik nahm bereits Janowski in seinem Werk *Sühne als Heilsgeschehen* (1982/²2000) vor. Er legte dabei m. E. die Diskrepanz zwischen der „westgermanische[n] Sprach- und Rechtstradition" und dem „Aussagegehalt des alttestamentlich durch die Wurzel כפר bezeichneten biblischen Sühnebegriffs" schlüssig dar.[48] Und tatsächlich lässt sich Lev 16 – das hier als Ausgangspunkt für das Verständnis des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum fungierende biblische Kapitel – der Form nach und auch inhaltlich nicht in die Kategorie hebräisch-biblischen Rechts einordnen, da der überlieferte Textbestand weder die grammatisch notwendige Struktur „kī […] ʾim" (כי אם) für kasuistisches Recht (משפטים) aufweist, noch apodiktische Rechtssätze verordnet.[49]

Trotz alledem muss hier kurz innegehalten werden, da sich die deutschen Begriffe *Sühne*, *sühnen*, *Versöhnung* und *versöhnen* zur Wiedergabe der Derivate von ***kpr*** durch die gesamte Untersuchung ziehen werden

---

47 Im Kontext von Lev 16 ist zwar Aaron, der Bruder des Mose, namentlich gemeint, er kann allerdings auch als Synonym für alle künftigen Hohepriester verstanden werden, die gemäß biblischem Verständnis seinem Geschlecht entspringen (vgl. Ex 29,9aβ – והיתה להם כהנה לחקת עולם –, Num 20,28aα – ויפשט משה את אהרן את בגדיו וילבש אתם את אלעזר בנו).

48 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 3f; dem schließt sich EBERHART, col. 33, an, wenn er die Äquivalenz von „atonement" (engl.) und „Sühne" (dt.) herausstellt und ihrer Etymologie nach *nicht* als kultischen, aber als säkularen Begriff versteht, welcher auf einen legalistischen Hintergrund verweist: „Considering their etymology, however, both the term 'atonement' […] and its German equivalent 'Sühne' are not specifically cultic but secular terms connoting judicial backgrounds […]; they are synonymous to 'reconciliation'." Ob die mittelalterliche westgermanische Lebenswirklichkeit stets in einen klar von einander geschiedenen kultischen und in einen rechtlichen Raum geschieden werden kann, muss hier allerdings dahingestellt bleiben.

49 Vgl. SCHMITT, S. 288ff.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und sich daher eine absolute Trennung dieser, mindestens auf der sprachlichen Ebene als unmöglich erweist.

Köblers *Etymologisches Rechtswörterbuch* führt „Sühne" und damit einhergehende synonyme Begriffe wie „Versöhnung" auf das althochdeutsche Femininum „suona", mittelhochdeutsch „suone", zurück.[50] Aufgrund weiterer Übersetzungsmöglichkeiten bei Köbler, wie „Urteil, Entscheidung" und „Gericht" deutet sich die begriffliche Verbindung zur bereits erwähnten „westgermanische[n …] Rechtstradition"[51] an, die im *Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache* (DWDS) explizit ist:

> „*Sühne* ist ein Wort der Rechtssprache; es verlagert seinen Bedeutungsschwerpunkt von 'Gericht, Urteil' (ahd.) auf 'Beilegung, Wiedergutmachung, Versöhnung' durch Gericht, Urteil […] und 'Preis, der als Wiedergutmachung gezahlt wird'."[52]

Die Verbalformen von Sühne und Versöhnung werden im DWDS folgendermaßen beschrieben: a) sühnen: „begangenes Unrecht wiedergutmachen" und b) versöhnen: „einen Streit zwischen Gegnern schlichten, Frieden zwischen jmdm. (sich) und anderen stiften".[53] Ein direkter kontextueller Vergleich zeigt, dass der germanische Sühnebegriff als ein Terminus der Rechtssprache, samt seinen Derivaten (u. a. sühnen, versöhnen, Versöhnung) für die Derivate der Wortwurzel *kpr* in Lev (16) nicht einfach übernommen werden kann, da sich beide Begriffe voneinander verschiedenen Kategorien zuordnen lassen und damit einhergehend sich wesentlich unterscheiden; die Frage nach dem Wesen, sprich nach der οὐσία/dem εἶδος von *kpr* wird trotz ihrer Grenzen noch zu stellen sein (s. u.).

Janowski macht m. E. zu Recht auf zwei wesentliche Probleme aufmerksam, wenn es um den Versuch einer Verknüpfung von „westgermanischer Sprach- und Rechtstradition"[54] (suona/Sühne) einerseits und der hebräischen Wortwurzel *kpr* andererseits geht. Zum einen handelt es sich bei den Derivaten von *kpr* um eine „theologische Grundkategorie", welche per Rechtsbegriffe nicht zureichend erfasst werden kann und zum anderen um die „Struktur des strafrechtlichen Sühnebegriffs, der zufolge Sühne als *reaktive Tatvergeltung* bestimmt wird: ›Die absichtliche

50 KÖBLER, S. 396.

51 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 3.

52 GEYKEN, Sühne, DWDS.

53 GEYKEN, Sühne, Versöhnung, DWDS.

54 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Übelzufügung der Strafe ist die Vergeltung für die willentliche Übeltat des Normenverstoßes‹."[55]

Nun mag es naheliegen, die inhaltliche Differenz des deutschen Begriffs *Sühne*, samt seiner Derivate und der Wortwurzel *kpr* zum Anlass zu nehmen, diese im Sinne gegenseitiger Übersetzung nicht mehr zu gebrauchen. Doch genau dies soll hier nicht geschehen. Vielmehr soll die Übersetzungstradition von *kpr* mit Sühne bzw. Versöhnung ernst genommen und letztlich beibehalten werden. Wenn Kant zufolge „Gedanken ohne Inhalt" leer sind,[56] dann muss der inhaltsleere Gedanke *Sühne* bzw. *Versöhnung* mit Inhalt (erneut) angefüllt werden, denn von seiner „westgermanische[n …] Rechtstradition" her darf er mit Bezug auf die hebr. Bibel nicht begriffen und muss somit von ihr befreit, sprich anders definiert oder begriffen werden. Darüber hinaus lehne ich eine klare Trennung der Termini *Sühne* (als vom Menschen geleistet) und *Versöhnung* (als von Gott geleistet) schon aus rein sprachgeschichtlichen Gründen ab, welche bereits grob dargelegt wurden (s. o.) – eine solche Trennung scheint m. E. vielmehr ein Produkt antijüdischer Rezeption der Bibel und des (rabbinischen) Judentums zu sein.[57] Dass die Relation *kpr-Sühne/Versöhnung* mitnichten und niemals innerhalb der postexilischen Priesterschrift ein aktives Sühnehandeln des Menschen, sprich ein Sühnehandeln vom Menschen ausgehend, den Menschen als Urheber des Sühnehandelns meint, hat Janowski klar herausgearbeitet (s. u.). Der Mensch ist vielmehr Begünstigter, gewissermaßen das Ziel von *kpr* im priesterschriftlichen Kontext.

---

55 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5.

56 KANT, KrV, B75.

57 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 6: „›Sühne leistet der Mensch, Versöhnung aber kommt nicht aus seiner Leistung, sondern aus dem freien Entschluß Gottes‹". Das Faktum, dass der Mensch niemals der tatsächliche Urheber von *kpr* bzw. der Sühnehandelnde ist, soll nicht grundsätzlich als Negation besänftigenden Handelns durch den Menschen in Form von Opferkulten verstanden werden, nur eben nicht in der priesterlichen Form der *Religion des Alten Israel*, wie sie sich in der hebräischen Bibel darstellt. „Much discussion has […] taken place over whether Jewish sacrifice […] should be regarded as 'propitiatory' (i.e., averting the anger of a personal deity) or 'expiatory' (i.e., nullifying the effects of sin). The idea of appeasing an angry god by sacrifice is certainly present in some non-Jewish ideas of sacrifice" (TUCKETT, p. 519). TUCKETT, p. 519, stellt folglich unter Bezugnahme eines Essays von Dodd aus dem Jahre 1935 heraus, dass „Jewish and Christian usage [Anm. er bezieht sich auf die Wortwurzel *kpr* und das Griechische „*hilaskesthai*" (ἱλάσκεσθαι) in der hebr. Bibel und dem NT] differs from that decisively. Here, almost uniformly, the words are used in such a way that God (or His representative) is always the subject, not the object of the action in question".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Doch noch einmal zurück zur Übersetzungstradition von *kpr* und deren Derivate mit den deutschen Wörtern *Sühne* und *Versöhnung*, samt den begrifflichen Variationen von diesen: Wie bereits dargelegt findet sich die sprachliche Verknüpfung von *kpr* und „sühnen/versöhnen" in Gesenius' Standardwerk zur Übersetzung des biblischen Hebräisch und Aramäisch ins Deutsche.[58] Doch keineswegs nur dort oder in Janowskis Werk *Sühne als Heilsgeschehen*, dessen Einsichten zum *Versöhnungsbegriff* bzw. zur Wortwurzel *kpr* in der hebräischen Bibel hier vielfach grundlegend sind. Vielmehr durchziehen Derivate von „Sühne/sühnen" bzw. „Versöhnung/versöhnen" die deutsche Rezeptionsgeschichte der Derivate von *kpr* und dies gilt sowohl für die a) jüdischen als auch b) christlichen Bibelübersetzungen. Anhand des für die jüdische Interpretationstradition so wichtigen sechzehnten Kapitels des biblischen Buches Levitikus soll dieser Sachverhalt in aller Kürze unter Heranziehung einiger Beispiele verdeutlicht werden.

a) Die vom gebürtigen Dessauer und in Berlin ansässigen Philosophen und Begründer der *jüdischen Aufklärung* (השכלה) Moses Mendelssohn (1729-1786) angefertigte Übersetzung der Tōrāh, welche im Jahr 1783 unter dem Titel ספר נתיבות השלום (wörtl. „Buch der Pfade des Friedens") erschien,[59] überträgt ausnahmslos, folglich in Lev 16,6.10f.16-18.20.24. 27.30.32-34, die Derivate von *kpr* mit „versöhnen".[60]

Die Übersetzung der Tōrāh in fünf Bänden (1867-1878) des in Hamburg geborenen orthodoxen Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808-1888)[61] gibt hingegen *kpr* nahezu ausschließlich substantiviert wieder, nämlich als „Sühne" mit beigeordnetem *Verbum* und lediglich in zwei Fällen, der Grammatik des Hebräischen entsprechend in verbaler Form („sühnen"): *Sühne erstreben* (Lev 16,6.10f.), *Sühne vollziehen* (Lev 16,16.17f.24. 27.32f.), *Sühne vollbringen* (Lev 16,17), *sühnen* (Lev 16,20.33), *Sühne bringen* (Lev 16,30), *Sühne erwirken* (Lev 16,34).[62]

Ein weiterer jüdischer Gelehrter, Naftali Herz Tur-Sinai (gebürtig: Harry Torczyner, 1886-1973), ein bedeutender Philologe für semitische

58 GESENIUS[17], S. 359; GESENIUS[18], S. 566f.

59 BÖCKLER, Einleitung, in: BÖCKLER (Hg.), Judentum – Die Tora. Nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang, in: Hans Küng (Hg.), Die heiligen Schriften der Welt, Kreuzlingen/München 2005, S.17.

60 BÖCKLER (Hg.), Die Tora. Nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn, S. 218ff.

61 Vgl. AMIR/KATZ, p. 129ff.

62 HIRSCH, S. 324-352.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Sprachen, übertrug 1935-37/²1954[63] die einzelnen Derivate variationsreicher als Mendelssohn und mit Parallelen zu Hirschs Übertragung. Tur-Sinai umschreibt nahezu ausnahmslos die Derivate von *kpr* in Lev 16 auf folgende Weise: *Sühne erwirken* (Lev 16,6.10f.16f.24.27.30.32. 33f.), *Sühne vollziehen* (Lev 16,18) und *Sühne vollenden* (Lev 16,20); die einzige Ausnahme bildet das Verb *entsühnen* (Lev 16,33).[64] Versucht man Tur-Sinais Vorgehen zu beschreiben, so lag seine Absicht möglicherweise wohl weniger im Bewahren der grammatischen Struktur des Hebräischen, wie es beispielsweise die Übersetzer der *Septuaginta* (LXX) im Falle von Lev 16 sehr eindrücklich taten (s. u.), als vielmehr im Betonen des Objekts, des letztendlichen τέλος des jeweiligen Tuns, nämlich des Zustands der „*Sühne*" selbst.

Einen gänzlich anderen Weg als Mendelssohn, Hirsch und Tur-Sinai schlugen – zumindest was die sprachliche Übertragung von *kpr* in Lev 16 anbelangt – die Philosophen Martin Buber (1878-1965) und Franz Rosenzweig (1886-1929) in ihrer *Verdeutschung der Schrift* (1954) ein. Vergleichbar mit Mendelssohn übertrugen Buber/Rosenzweig die Derivate von *kpr* konsequent auf eine Weise, allerdings anders als Mendelssohn mit „bedecken"[65] – wahrscheinlich in direkter Verbindung mit dem Tempelritual, welcher die *kapporæt* (כפרת) betrifft (Lev 16,2.13-15) und durch Buber/Rosenzweig wiederum mit dem eher zweifelhaften Terminus „Verdeck"[66] übertragen wurde und dies in relativer grammatischer

---

63 SKOLNIK/BERENBAUM, Tur-Sinai, p. 204; TUR-SINAI, S. 5.

64 TUR-SINAI, S. 202ff.

65 BUBER/ROSENZWEIG, S. 316-319. Sowohl GESENIUS[17/18], S. 359/566 als auch JASTROW, p. 661 („cover"), bieten eine solche Übersetzungsmöglichkeit, welche der Bedeutung von *kpr* im Arabischen entspricht (s. Fn. 40).

66 Das *kapporæt* (כפרת) wohl kein „Verdeck" bzw. „Deckel" im Sinne eines Verschlusses war, legte JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 275, unter Berücksichtigung der in diversen semitischen Sprachen bezeugten Wortwurzel *ʾrn* für ein stets allseitig geschlossenes Behältnis, nachvollziehbar dar. Trotz der weitestgehend übereinstimmenden Maße (vgl. Ex 25,10 und Ex 25,17), werden „Lade/Kasten" (ארון) und „Verdeck/Deckel" nicht als ein Objekt des Inventars des משכן aufgezählt (s. Ex 31,7; 35,12; 39,35), noch aus einem Material gefertigt. Der „Deckel" mag sich zwar über der „Lade" befunden haben, war allerdings mit den *kərūḇīm* (כרובים) und nicht mit der „Lade" verbunden: „Und ich will dir dort begegnen und zu dir reden von der *kapporæt* herab, von zwischen den zwei *kərūḇīm*, welche über der Lade des Zeugnisses sind" (ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת). Daher heißt es in der hebräischen Bibel, wie JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 275, herausstellt auch nie: *kapporæt ha-ʾārōn*/כפרת הארון („Deckel der Lade"). Vielmehr ist die *kapporæt* „Ort der Gegenwart Gottes in Israel" (JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 347), der Ort an dem Gott Versöhnung wirkt. Somit ist die

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Nähe zum hebräischen Text, der Bedeutung nach allerdings dem Arabischen entsprechend.

Mit dem Wagnis eines erheblichen Zeitsprunges zurück von mehr als 2000 Jahren in das 3. oder 2. Jh. v. d. Z. und damit in vorrabbinische Zeit, soll die *Septuaginta* als eine weitere jüdische Rezeption der Tōrāh,[67] wenn auch keine deutschsprachige, sondern im *Koine-Griechischen* – zu jener Zeit „im gesamten Mittelmeerraum bis weit in die Gebiete Persiens [die] allgemeine Verkehrssprache“[68] – verfasst, im Hinblick auf eine traditionelle Verbindung von *kpr* und *Sühne/Versöhnung* berücksichtigt werden. Die Gründe für eine Übersetzung vom Hebräischen ins *Koine-Griechische* können hier nicht diskutiert werden,[69] vielmehr ist die tradierte Übersetzung selbst entscheidend. Bei genauem Vergleich des hebräischen Textes von Lev 16, wie er in der BHS abgedruckt ist, beruhend

---

kapporæt der konkrete (innere) Ort der Versöhnung am „Tag der Versöhnung(en)“ als (äußerem) Ort bzw. Rahmen von Versöhnung (vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 362).

67 DE TROYER, S. 11; Laut TILLY, S. 17, 19, der die Entstehungszeit der *Septuaginta* in das 3. Jh. v. d. Z. datiert, verstand das „hellenistische Judentum“ unter *Septuaginta* lediglich die ins Griechische übertragene Tōrāh und nicht die Gesamtheit biblischer Schriften in griechischer Sprache unter Ausschluss neutestamentlicher Texte, wie dies die Standardausgabe von Alfred RAHLFS nahelegen könnte. „Erst der frühchristliche Schriftsteller Justin (gest. 165) verwendete den Begriff zur Bezeichnung der von ihm zitierten gesamten Übersetzung von Tora und Propheten“.

FISCHER setzt den Beginn der Übersetzung der Tōrāh bereits für das frühe 3. Jh. an (FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 121).

68 FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 118; das *Koine-Griechische* wird vergleichbar mit FISCHER von TILLY, S. 43, als die „allgemeine Verkehrs- und Standardsprache des gesamten östlichen Mittelmeerraums zur Zeit der griechischen Bibelübersetzung im ptolemäischen Ägypten“ bezeichnet.

69 Was den Grund für die Übersetzung anbelangt, so vertritt TILLY, S. 46, die These, dass „ein großer Teil der Juden in der ägyptischen Diaspora bereits im 3. Jahrhundert v.Chr. nicht mehr genug Hebräisch konnte, um die Lesung der Tora zu verstehen und ihre Aussprache- und Verständnistradition zu konservieren, stand in einem krassen Mißverhältnis zu der immensen Bedeutung des Pentateuchs als Gesetzbuchs und Trägers der gefährdeten religiösen und kulturellen Gruppenidentität der alexandrinischen jüdischen Gemeinschaft. Das altehrwürdige ‚väterliche Gesetz‘, das Gott dem Moses am Sinai geoffenbart hatte, war den Juden in der Hauptstadt des Ptolemäerreichs im hebräischen Original nicht mehr verständlich. Um die Tradition dennoch zu bewahren, mußte das Grunddokument der jüdischen Religion zur Überwindung der Sprachbarriere ins Griechische übersetzt werden.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

auf dem sogenannten *Codex Leningradensis/Petropolitanus*[70] – eine Abschrift aus dem Jahre 1008, welche den „einzigen vollständig erhaltenen [hebräischen] Bibeltext […] bietet“[71] – oder auch gemäß der Signatur der russischen Nationalbibliothek als B 19^{A}[72] bezeichnet wird und dem griechischen Text gemäß Rahlfs, dem hier gefolgt wird und welcher „in der Hauptsache auf drei großen Bibelhandschriften“, nämlich den *Codices Vaticanus*, *Sinaiticus* und *Alexandrinus* beruht,[73] stechen die grammatische Genauigkeit und Einheitlichkeit des griechischen Vokabulars zur Übertragung des Hebräischen heraus. Das in Lev 16,6.11.16.17.18.24.32.33 auftretende וכפר (*wə-ḵippær*), ein *Perfectum consecutivum*, welches „zum Ausdruck von Handlungen und Zuständen, die zum Vorhergehenden als *zeitliche oder logische Folge* in Beziehung gesetzt werden sollen“[74] dient, sowie das in vergleichbarer Funktion in Lev 16,30 auftretende יכפר (*jəḵapper*) wurden in Lev 16 der LXX konsequent mit ἐξιλάσεται, ein medialer Indikativ des Futurs in der 3. Person im Singular stehend, übersetzt.[75] Ἐξιλάσεται stammt vom Verb ἱλάομαι, welches

---

70 FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 53, gebraucht die traditionelle Form: *Codex Leningradensis*; andere Forscher, wie TOV, S. 5 und BECKER, S. 22f. *Codex Petropolitanus*.

71 FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 53; BECKER, S. 22: Der *Codex Leningradensis* ist „die älteste erreichbare Abschrift der vollständigen hebräischen Bibel.“

72 Es sind mehrere Schreibweisen geläufig. Ich folge der Zitation der Signatur, wie sie BECKER, S. 22, angibt: B 19^{A}; Alternativen: TOV, S. 5: B19^{A}; FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 53: B 19a.

73 BECKER, S. 23.

74 NEEF, S. 106.

75 Zieht man MURAOKAs Analysen (MURAOKA, A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index tot he Septuagint, Leuven/Paris 2010, p. 44) zu Rate, so wird man schnell gewahr, dass die enge Verbindung von *kpr* und ἐξιλάσκομαι für die gesamte LXX zu gelten scheint. Die Übersetzung mit Formen von ἐξιλάσκομαι für *kpr* erfolgt ca. sieben Mal häufiger, als die Addition aller (!) sonstigen hebr. Wortwurzeln, welche in der LXX mit ἐξιλάσκομαι übertragen wurden. Auf die enge Relation von *kpr* und ἐξιλάσκομαι verweist auch SPIEKERMANN, Expiation, EBR, Vol. 8, Berlin/Boston 2014, col. 536: „In LXX, the *kpr*-terminology is almost always rendered through ἐξιλάσκομαι ‘to make atonement, expiate’ (medium voice), ‘to be atoned, expiated’ (passive voice), and ἐξιλασμός ‘atonement, expiation.’“ S. a. LANG, כָּפַר *kippær*, ThWAT, Bd. 4, Stuttgart 1984, Sp. 306.

Angemerkt sei auch, dass MURAOKA (A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven/Paris 2009, p. 251) ἐξιλάσκομαι mit „to perform the rite of the atonement of sins“ überträgt (vgl. LIDDELL/SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, p. 594), womit auch die bereits berücksichtigte englische Spra-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

u.a. mit „versöhnen“ und „sühnen“ wiedergegeben werden kann und die epische Nebenform ἱλάσκομαι ausbildet, von der sich wiederum die präfigierte Verbform ἐξιλάσκομαι herleiten lässt, welche eine Intensivierung von ἱλάσκομαι darstellt.[76] Klassische Übersetzungen, wie die von Pape (1842/[3]1880)[77] und Passow (1847)[78] gebrauchen ebenso u.a. „versöhnen“ für ἐξιλάσκομαι, aber auch im Falle von Papes Übersetzung „mit sich aussöhnen“ und für ἱλάσκομαι „mit sich versöhnen“. Hierbei wird vor allem die mediale Dimension des Verbs betont, sprich es wird etwas getan oder es geschieht etwas *für* einen Einzelnen oder eine Gruppe, vergleichbar der Zielgerichtetheit von *kpr*, welche bereits anklang.

Die angesprochene grammatische Genauigkeit der griechischen Übersetzung des hebräischen Textes trifft ebenso auch für den suffigierten *Infinitivus absolutus* לכפר (*ləḵapper*) zu, welcher in Lev 16,10.17.27.34 vorkommt. לכפר wird in Lev 16,10.17.27 mit dem medialen Infinitiv des *schwachen Aoristen* ἐξιλάσασθαι und in Lev 16,34 mit dem medialen Infinitiv des Präsens ἐξιλάσκεσθαι wiedergegeben. Der Gebrauch zweier grammatisch verschiedener Infinitive belegt das präzise Verständnis des hebräischen Textes durch die israelitisch-jüdischen Übersetzer, denn die Nutzung des Aoristen dient lediglich der Unterstreichung der „Vergangenheitsbedeutung“[79], welche jene wohl im Kontext von Lev 16,10.17.27 für *kpr* ausmachten.

Die letztlich zu nennende Verbalform von *kpr* innerhalb von Lev 16 lautet מכפר. Sieht man von der m.E. fragwürdigen masoretischen Vokalisierung ab, welche eine Lesart „von“ + „versöhnen“ (מן + כפר) nahelegt, liegt nämlich in Lev 16,20 ein singularisches, maskulines Partizip im D-Stamm vor: */mkppr/* → *məḵapper* (מְכַפֵּר ← מכפר), welches dann auch im

che (s.o.; vgl. JASTROW, p. 661; LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, p. 160) in die Verbindung von *kpr-ἐξιλάσκομαι-versöhnen/Versöhnung* eingeht: *kpr-ἐξιλάσκομαι-versöhnen/Versöhnung-to atone/atonement*. Im biblischen Kontext lässt sich folglich *kpr* durch jeweils eines der genannten Worte übertragen und diese wiederum entsprechen jeweils einander.

76 GEMOLL, München 2012, S. 305, 410; s.a. STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 104: „Adding ἐκ [zu ἱλάσκομαι] usually indicates an intensification.“

77 PAPE, S. 882.

78 PASSOW, S. 983; so auch KAEGI, Benselers Griechisch-Deutsches Wörterbuch, S. 267: „versöhnen“, aber auch: „sich geneigt machen“; vgl. auch MENGE, S. 251.

79 STOY/HAAG/HAUBECK, S. 128.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Griechischen treffend mit dem singularisch-maskulinen und medial-präsentischen Partizip ἐξιλασκόμενος wiedergegeben wurde.

Trotzdem das Wesen von *kpr* noch immer unbekannt bleibt, kann wohl mindestens aufgrund der zeitlichen Nähe der griechischen Übersetzung zu dem den Übersetzern zur Verfügung gestanden habenden hebräischen Text und der durchweg stringenten Übertragung der Derivate von *kpr* mit Derivaten von ἐξιλάσκομαι ein genaues Wissen der Übersetzer um die inhaltliche Dimension von *kpr* angenommen werden.[80] Die Bedeutung von *kpr* war für die Übersetzer (in Lev 16) offenbar nicht kontextabhängig, sprich meinte nicht mal dieses oder jenes (z. B. „to wipe", „to cover", „to purify", „zu sühnen" etc.). Andernfalls würden die gebrauchten Verben der Zielsprache (Koine-Griechisch) wohl ähnlich stark variieren, wie dies bei Übersetzungen von *kpr* ins bspw. Deutsche oder Englische nicht selten der Fall ist.

Ob das Verständnis von ἐξιλάσκομαι, wie es in außerbiblischen Texten vorliegt (versöhnen/aussöhnen → sich mit einer Gottheit ver-/aussöhnen) mit dem von *kpr* für die Übersetzer übereinstimmte, lässt sich heute natürlich nicht mehr verobjektivieren. Für die Übersetzer hinter der LXX mag dies jedoch der Fall gewesen sein, wenn auch mit einem Subjekt-Objekt-Wechsel. Breytenbachs Aussage, nämlich dass „davon auszugehen [sei], daß der jeweilige Übersetzer in der LXX sein Verständnis des hebräischen Urtextes festhielt"[81], hat grundsätzlich etwas für sich, darf dabei allerdings nicht die Notwendigkeit, den übersetzten Text auch gebrauchen zu können, außer acht lassen. Die griechischsprachigen Juden waren des Hebräischen nicht mehr ausreichend mächtig, daher mussten

---

80 STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 104, macht auf zwei für die hiesige Untersuchung wichtige Phänomene aufmerksam. So 1) betont auch er eine wörtliche Übersetzung der „Hebrew syntax of כפר" in der LXX und 2) stellt er heraus, dass Gott das Subjekt der Sünde sühnenden/versöhnenden Tat ist („*God* expiates sins"), sprich Gott ist der eigentliche *Agens* des Versöhnungsaktes. Insbesondere letzteres ist bemerkenswert, denn die inhaltliche Dimension von ἱλάσκομαι (versöhnen, beschwichtigen) wird in den paganen Quellen in der Regel auf die Götter angewandt, sprich sie sind mehrheitlich Objekt der versöhnenden Handlung, selten ihr Subjekt. Aber gerade dies ist in Lev 16 der LXX nicht der Fall. STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 106, betont daher auch, dass „atonement as a divine act of expiation" merkwürdig für griechischsprachige Leser gewesen sein muss und zwar nicht zuletzt aufgrund der Schreibweise von ἱλάσκομαι mit dem Präfix ἐκ: ἐξιλάσκομαι, sondern ebenso auch aufgrund des theologischen Konzeptes, welches damit in der LXX ausgedrückt werde sollte, nämlich die Umkehrung von Subjekt und Objekt im Versöhnungsgeschehen.

81 BREYTENBACH, Versöhnung, S. 86.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

die Übersetzer Worte gebrauchen, welche jene verstehen konnten, somit für die Rezipienten einen Inhalt hatten. Es war nun einmal das Ziel, die Verständnistradition und damit die inhaltliche Dimension der hebräischen Bibel im Allgemeinen und der Tōrāh im Speziellen zu bewahren;[82] eine bewusste Irreführung von Seiten der Übersetzer ist dabei kaum wahrscheinlich. Das Verb ἐξιλάσκομαι, welches samt seinen Derivaten als Übersetzung für Formen von *kpr* und selbst gängig mit „versöhnen" und „aussöhnen" ins Deutsche übertragen wird, sollte bzgl. deutscher Übersetzungen von *kpr* folglich wenigstens indirekt berücksichtigt werden.

b) Zum Vergleich mit den hier herangezogenen jüdischen Übersetzungen der hebr. Bibel seien vier populäre deutschsprachige christliche Übersetzungen als Beispiele zur Illustrierung des Umgangs mit der Wortwurzel *kpr* angeführt, welche bis auf die revidierte Luther-Übersetzung für ihre philologische Genauigkeit bekannt sind. Die *Lutherbibel*, deren „alttestamentlicher" Teil zuletzt 2017 revidiert wurde, verbindet in Lev 16 ausnahmslos *kpr* mit „Sühne" oder „Entsühnung": *Sühne schaffe* (Lev 16,6), *Sühne schaffen* (16,17), *Sühne zu schaffen* (16,17), *Sühne vollzogen* (Lev 16,10), *entsühnen* (Lev 16,11.16.18.24.33), *entsühnt* (16,34) und *Entsühnung* (Lev 16,20.27.30.32).[83]

Die *Jerusalemer Bibel* von 1968, welche durchaus als „sehr genaue katholische Übersetzung"[84] gilt, greift den Sühnebegriff in Lev 16 im Gegensatz zur evangelischen *Lutherbibel* an nur drei Stellen auf, stattdessen gebraucht sie das Verbum „entsündigen" oder deren Nominalform „Entsündigung": *entsündigen* (Lev 16,6.11.16.18.24.27.33f.), *Entsündigung vornehmen/vollenden* (Lev 16,17.20.32) und *Sühne vollziehen/erwirken* (Lev 16,10.17.30).[85]

Hingegen gebraucht die *Elberfelder Bibel*, eine „auf Wortgenauigkeit achtende Übersetzung aus der Tradition der evangelischen Gemeinschaft"[86], in ihrer revidierten Fassung von 2006 ausnahmslos „Sühnung", eine Ableitung von Sühne. Folglich werden innerhalb der *Elber-*

82 Vgl. TILLY, S. 46.

83 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung – Lutherbibel revidiert 2017 mit Apokryphen, S. 118-120.

84 BECKER, S. 162.

85 ARENHOEVEL/DEISSLER/VÖGTLE, S. 152f.

86 BECKER, S. 163.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

felder Bibel sämtliche hebräischen Verbalformen von *kpr* in Lev 16 substantiviert: *Sühnung erwirken* (Lev 16,6.10.16.17f.24.27.30.32.33), *Sühnung tun* (Lev 16,11.34) und *Sühnung vollenden* (Lev 16,20).[87]

Vergleichbar mit der Übertragung von *kpr* in der *Elberfelder Bibel* ist diese in der revidierten Fassung der *Zürcher Bibel* von 2007. Auch hier wird ausschließlich ein substantivierter Sühnebegriff zur Übertragung von *kpr* gebraucht und die Handlungsdimension durch Verben ergänzt: *Sühne erwirken* (Lev16,6.11.16.17.24.30.33f.), *Sühnehandlung vollziehen* (Lev 16,10.17f.27.32) und *Sühne beenden* (Lev 16,20).[88]

Auch wenn von den hier exemplarisch aufgeführten Beispielen jüdischer und christlicher Übersetzungstradition von *kpr* jeweils eine jüdische und eine christliche Übersetzergruppe den Sühnebegriff oder eine Ableitung davon, gar nicht, wie im Falle Buber/Rosenzweig oder fast gar nicht, wie im Falle der *Jerusalemer Bibel* gebrauchten, so lässt sich doch anhand der übrigen Beispiele eine lange und populäre Übersetzungstradition von *kpr* und dessen Derivaten mit „Sühne" oder wiederum deren Derivaten ausmachen. Hierbei handelt es sich um eine Übersetzungstradition ins Deutsche, welche sich bereits in Luthers eigener Bibelübersetzung von 1534, letztmalig von eigener Hand 1545 überarbeitet, findet und im Folgenden beibehalten werden soll. Luther – dies sei an dieser Stelle nicht unerwähnt gelassen – gebrauchte in Lev 16 ausschließlich „versünen" und „versünung" (1534) bzw. „Versünung" (1545),[89] sprich Derivate vom Althochdeutschen „suona" in Komposition mit dem Präfix „ver-". Das Verb „versöhnen" lässt sich bereits für das 9. Jh. n. d. Z. belegen: „firsuonen",[90] und ist somit keine Erfindung Luthers.

Selbstverständlich dürfen sich auch Traditionen – in diesem Falle Übersetzungstraditionen –, welche man bzgl. ihrer Sinnhaftigkeit ernst nehmen sollte, nicht der wissenschaftlichen Prüfung entziehen oder gegenüber dem wissenschaftlichen Anspruch auf Genauigkeit und Vorurteilsfreiheit den Vorrang haben. Doch m. E. ist es unter Berücksichtigung des bisher Konstatierten durchaus legitim, an der deutschen Übersetzungstradition der hebräischen Wortwurzel *kpr* festzuhalten, sprich an den Termini *Sühne* und *Versöhnung* samt ihren Derivaten. Und zwar inso-

87 SCM R. Brockhaus/Christliche Verlagsgesellschaft, Elberfelder Bibel, S. 154ff.

88 Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürcher Bibel, S. 157f.

89 LUTHER, Biblia (1534), Lev 16; LUTHER, Biblia Germanica (1545), Lev 16.

90 GEYKEN, Versöhnung, DWDS.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

fern, als dass der Sühnebegriff 1) im Deutschen nicht auf seine ursprüngliche Semantik (Sühne als Terminus der germanischen Rechtssprache) reduziert werden darf, im priesterschriftlichen Kontext sogar vollständig unberücksichtigt bleiben muss; sowie dass 2) der Sühnebegriff im Hebräischen nicht vom Menschen her, sondern ausschließlich von Gott her zu verstehen ist, welcher der biblischen Tradition gemäß der tatsächlich Sühnehandelnde war, ist und sein wird. Sind sowohl die ursprüngliche Rechtssprachlichkeit und der Mensch als handelndes Subjekt vollständig ausgeklammert, zeigt sich der traditionelle deutsche Sühnebegriff von der inhaltlichen Altlast befreit und bedarf folglich einer inhaltlichen Neubestimmung für den priesterschriftlichen Kontext, genauer für den Kontext des Jōm Kippūr, welche durch das Erfragen des Wesens von *kpr* in genanntem Kontext erfolgen soll.

Auch wenn es (noch) nicht möglich ist aus dem bisher Erhobenen das Wesen von *kpr* zu ermitteln, so lässt sich doch zweierlei festhalten. Erstens besaßen die jüdischen Übersetzer der Tōrāh ins Griechische vor der Zeitenwende ein nicht nur genaues grammatisches Verständnis des Hebräischen, sondern mutmaßlich auch der inhaltlichen oder eidetischen Dimension von *kpr*. Und zweitens, wenn zum einen die Derivate von *kpr* und zum anderen auch die Derivate von ἐξιλάσκομαι mit denen von *sühnen/versöhnen* übersetzt wurden und werden, und zwar sowohl traditionell in Bibelübersetzungen als auch im wissenschaftlichen Kontext,[91] und darüberhinaus *kpr* und ἐξιλάσκομαι im Kontext jüdischer Tradition und jüdischen Denkens einander entsprechen, so scheint es vollkommen gerechtfertigt zu sein, an den Termini „sühnen" und „versöhnen", samt allen Ableitungen festzuhalten – nicht jedoch am ursprünglichen Inhalt des ahd. Begriffs „suona".

Für die folgenden Betrachtungen hat m. E. Janowski das τέλος von *kpr* entscheidend herausgearbeitet, insbesondere in Abgrenzung zum germanischen Rechtsbegriff *Sühne*, nämlich dass „aus der Sühne […] der schuldige Mensch als Entsühnter, nicht als Bestrafter hervor[geht], denn Sühne impliziert kein göttliches Unwerturteil über den Menschen, sondern ist die von Gott gewirkte Aufhebung des von menschlicher Seite nicht aufhebbaren Sünde-Unheil-Zusammenhangs"[92]; Sünde wird dabei als Schuld begriffen, die der Mensch aufgrund des dem göttlichen

91 S. a. KRAUS/KARRER, S. 117f.

92 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5; später wird JANOWSKI, Sühne, RGG⁴, Bd. 7, Sp. 1843, noch immer zusammenfassend festhalten, dass Sühne „[n]ach dem AT […] kein Strafakt, sondern ein Heilsgeschehen, nämlich die Unterbrechung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs [ist]".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Willen Zuwiderhandelns „als selbstverantwortliche Lebenstat“[93] vollführt und somit einen „Bruch des Gottesverhältnisses durch den Menschen“[94] anzeigt. Aus dem Zustand des „Sünder-*Seins*“ im Sinne eines „peccatum personale“[95] kann sich der Mensch *nicht* aus eigener Kraft befreien, ist somit auf Gottes Vergebung, sprich auf die Aufhebung des „Sünde-Unheil-Zusammenhangs“, die Wiederherstellung des Gott-Mensch-Verhältnisses angewiesen.[96] Mindestens ab der frühen rabbinischen Zeit wird es allerdings terminologisch hilfreicher und präziser sein, den Fokus vom Begriff des „Sünde-Unheil-Zusammenhangs“, der natürlich nicht im eigentlichen Sinne verschwindet, auf die „Überschreitungen“ (עברות) der von Gott gegebenen *Lebensordnung* – in welche es für den Einzelnen gilt zurückzukehren (s. Kap. 3.1) – zu legen.

Der Mensch, welcher „Nutznießer“ des Sühnekultes ist, ist also Objekt des Ritus, aber gleichsam in Gestalt des Hohepriesters auch das – zumindest scheinbare – Subjekt der Sühnehandlung,[97] was die Frage aufwirft, wer nun tatsächlich die Sühne bzw. Versöhnung wirkt, der Hohepriester oder Gott (s. u.)?[98]

---

93 KRÖTKE, Sp. 1868.

94 KRÖTKE, Sp. 1867.

95 HÄRLE, S. 490: „Das Sünde-Tun des Menschen ist Ausdruck seines Sünder-Seins, und dies ist der Grundschaden des Menschen. […] Das Sünder-Sein ist demzufolge nicht (substanzontologisch) zu denken als eine negative Verwandlung der menschlichen Natur [siehe: peccatum originale = Erbsünde], sondern (relationsontologisch) als ein Bestimmtwerden des menschlichen Personenzentrums durch die Macht der Sünde.“

96 Vgl. KRÖTKE, Sp. 1868; s. a. GRUND, Sp. 1875: „V[ergebung] ist nach dem AT die nur von JHWH her mögliche Unterbrechung des S[ünde]-Unheil-Zusammenhangs, die Heilung, neues Leben und Wiederherstellung der Gottesbeziehung ermöglicht.“

97 Vgl. MILGROM, Kipper, EJ², Vol. 12, p. 180.

98 S. a. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S.7f: „als eine besondere Form der Weltauslegung und Weltgestaltung ist der Kult in exzeptioneller Weise *Werk* des die Wirklichkeit wahrnehmenden und erkennenden Menschen. Dieses Werk ist aber nur insofern wahrhaft Werk des *Menschen*, als es transparent ist für die Wirklichkeit dessen, was es im kultischen Vollzug repräsentiert: ›Kulthandlung … ist Bildhandlung des Menschen, die auf eine Gründungshandlung der Gottheit verweist‹. Die im sakralen Vollzug auf die göttliche Wirklichkeit *verweisende* und diese Wirklichkeit *zeichenhaft abbildende* Kulthandlung ist in dem Maße nicht eine anthropomorphe Verzeichnung göttlicher Wirklichkeit, als sie ›jene Wirklichkeit ‚durchscheinen läßt‘, die so wirkt, daß sie jede Gestalt ihrer Vermittlung, so unentbehrlich diese auch sein mag, zugleich überholt und als vorläufig erweist. (…) Das Erkennen in Philosophie und Wissenschaft will der Wirklichkeit ‚angemessen‘ sein; der Kult will sich

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Mit Gen 32,21 (s. o.) wurde bereits eine von vier Passagen innerhalb der hebräischen Bibel genannt, welche jeweils zwischenmenschliche Versöhnung zum Thema haben und dabei auf die Wortwurzel *kpr* zurückgreifen, um die Sühnehandlung auszudrücken.[99] Die drei weiteren Stellen finden sich in 2Sam 21,3[100] und Prov 16,6[101].14[102]. Diese Textbelege für eine definitive inhaltliche Verbindung von *kpr* und der Versöhnung auf zwischenmenschlicher Ebene sind ausschließlich vorexilisch.[103] Zusammengefasst lässt sich konstatieren, dass im Falle von Gen 32,21 und Prov 16,14 – trotz aller inhaltlichen und kontextuellen Differenzen – *kpr* inhaltlich „ein Besänftigen, Freundlich- oder Gnädigstimmen des erzürnten menschlichen Gegenübers" meint. Im Kontext von 2Sam 21,3 wird Sühne/Versöhnung hingegen auf *materieller* Ebene (per Schadensersatz „und/oder durch die rituelle Tötung der (stellvertretend) Schuldigen") erlangt; und im Falle von Prov 16,6 liegt eine Transformation der prophetischen Überlieferung durch weisheitliches Denken vor.[104] Bemerkenswert ist dabei, dass die soeben genannten Belege für zwischenmenschliche Versöhnung gerade nicht „im kultischen Bereich beheimatet"[105] sind. Dies wirft die Frage auf, welche im nächsten Abschnitt (2.3) erneut aufgegriffen wird, warum mJom 8,9 nun gerade auch Versöhnung zwischen Menschen im Kontext des Jōm Kippūr zum Thema hat, obwohl dieser Aspekt der Versöhnung, nämlich der zwischenmenschliche, nachweislich nicht explizit im (Tempel-)Kult – wie ihn die Tōrāh schildert – verortet werden kann? Es kann abschließend mit Janowski festgehalten werden:

---

und die Welt offenhalten für eine Wirklichkeit, die bei ihrer je neuen Ankunft beweist, daß sie größer ist als er‹."

99 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 110, listet darüber hinaus weitere Belege für zwischenmenschliche Versöhnung auf, die allerdings ohne *kpr* bzw. ohne Derivate von *kpr* auskommen; somit wäre zu hinterfragen ob es sich bei solchen Belegen nicht eher um zwischenmenschliche Versöhnung im übertragenen Sinne handelt.

100 2Sam 21,3: ויאמר דוד אל הגבענים מה אעשה לכם ובמה אכפר

„Und es spricht Dawid zu den Gibeonitern: ›Was soll ich für euch tun? Und womit soll ich *versöhnen*?‹"

101 Prov 16,6: בחסד ואמת יכפר עון

„Mit Güte und Wahrheit wird ein Vergehen versöhnt."

102 Prov 16,14: חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה

„Der Zorn des Königs sind Boten des Todes und ein weiser Mann *versöhnt*/wird *versöhnen* jenen."

103 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 110.

104 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 114.

105 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 114.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> „Wo immer das Verb כפר […] verwendet wird, begegnet die Wurzel כפר – und zwar von Anfang an – im *Kontext menschlicher Schulderfahrung*. [Da] aufgrund rechtlicher, moralischer oder religiöser Verschuldung die individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz verwirkt ist und der *Mensch zwischen Leben und Tod* steht, wird die *Errettung aus Todesverfallenheit*, die *Ermöglichung neuen Lebens durch ein Sühnehandeln* bewirkt, das der Mensch erbittet […] und Gott gewährt […]. Nirgends meint כִּפֶּר ein Versöhnen, Gnädigstimmen oder Beschwichtigen Gottes."[106]

Einen solchen Fehlschluss hat es in der Interpretationstradition des Sühnegeschehens tatsächlich gegeben und könnte es unter Berücksichtigung von Darstellungen wie der des *Oxford Dictionary of the Jewish Religion* von 2011 weiterhin geben, denn dort heißt es: „Forgiveness depends on people's expiation of their sin, and it is that expiation that constitutes atonement."[107] Ebenso kann folgende Aussage missverstanden werden: „Repentance is a prerequisite for divine forgiveness: God will not pardon man unconditionally but waits for him to repent."[108]

Aussagen wie diese suggerieren in unangemessener Weise den Eindruck, dass es sich letztlich doch um eine „Selbsterlösung des Menschen" handele, die „auf der Logik eines *do ut des*" beruht, was soviel bedeutet wie: „ich gebe, damit du gibst", sprich das *Ich* – der Mensch, z. B. ein Hohepriester – gibt, so dass das *Du* – die Gottheit – reaktiv, quasi antwortend, gibt.[109]

Das Unvermögen Gott zu versöhnen, gnädig zu stimmen und zu beschwichtigen, sowie das *Nicht-die-Initiative-Ergreifen* des Menschen bezüglich des Sühnegeschehens, gilt auch für jene Passagen, welche ein anderes „Subjekt des Sühnehandelns" kennen als Gott, nämlich einen Mittler, welcher im Falle einer Verschuldung des Menschen wider Gott einschreitet und durch seine stellvertretende Sühnehandlung Vergebung der „Verfehlungen/Sünden" (חטאת) oder (später) „Überschreitungen" (עברות) zu erwirken versucht.[110] Tatsächlich steht jedoch Gott hinter jeder Sühnehandlung, welche ritualtechnisch der Mittler (bspw. Moses

---

106 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 175f.

107 WERBLOWSKY/WIGODER, Atonement, ODJR², p. 82.

108 MILGROM, Repentance, EJ², Vol. 17, p. 221.

109 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 361.

110 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176; Ex 32,30:

> ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדלה ועתה אעלה אל יהוה אולי אכפרה בעד חטאתכם
>
> „Und es sprach Mose zum Volk: Ihr, ihr habt gefehlt/gesündigt (begangen) eine große Verfehlung/Sünde und jetzt werde ich aufsteigen zu JHWH; vielleicht will/kann ich doch *versöhnen* für eure Verfehlung/Sünde."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(Mošæh), Aaron (’Aharon), ein Hohepriester etc.) vollführt und welche zur „göttlichen Vergebung der Sünde“ führen soll, „die ihrerseits Anlaß für die Darbringung des Sünd- oder Schuldopfers war. Sühne ist deshalb kein vom Menschen ausgehender Akt der ›Selbsterlösung‹ (oder gar der Versöhnung, Beschwichtigung Gottes), sondern die von Gott *her ermöglichte*, im kultischen Geschehen Wirklichkeit werdende und hier dem Menschen zugute kommende *Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs*.“[111] Daher lässt sich mit Janowski auch vielmehr von einem „*do quia dedisti*“ sprechen.[112] Gemeint ist hierbei, dass das *Ich* – der Mensch – überhaupt nur geben kann, weil das *Du* – Gott – bereits gegeben hat: die (gegebene) Anweisung zum Tempelbau bzw. zum Bau des Zeltes der Zusammenkunft, die (gegebene) Anweisung zur Einsetzung von Mittlern – verkörpert durch die Priesterschaft –, die (gegebene) Anweisung zum richtigen Versöhnungsritual, das (gegebene) Blut etc. Mit Bezug auf Versöhnung befindet sich der (israelititsche) Mensch gegenüber Gott stets in einer reaktiven Position.

Nachdem nun letztlich die sprachliche Relation von *kpr* und sühnen/versöhnen mithilfe des Griechischen erhellt und einzelne inhaltliche Aspekte der hebräischen Wortwurzel *kpr* in aller Kürze erfasst werden konnten, bleibt einzig das Wesenhafte/Eidetische von *kpr* ungeklärt. Allerdings bot Janowski m. E. auch hier schon eine Hilfestellung in „die richtige Richtung“, wenn er nämlich der „Sühne“ bzw. *Versöhnung* im alttestamentlichen Kontext den „*Charakter der Vergebung*“[113] attestiert und wie bereits dargestellt von der „göttlichen Vergebung der Sünde“[114] im Kontext stellvertretender Sühnehandlung spricht (s. o.). Diese Verbindung von *kpr* (*Versöhnung*) und *Vergebung*, trat bereits eingangs mit Verweis auf die von Gesenius gemachte Unterscheidung zwischen einem nicht-priesterlichen und einem priesterlichen Kontext von *kpr* hervor (s. o.). Konkret handelt es sich um Ps 78,38, bei dem, insofern man Gesenius’ Vorschlag (*kpr* = „vergeben“) folgen mag, יכפר עון mit: „er vergibt (wörtl. *versöhnt*) ein Vergehen“, übersetzt werden müsste. Über diese „formelhafte Verbindung“ von Gott als Handelndem, als Subjekt der Handlung, mit dem „*direkte[n] Sachobjekt*“ Vergehen (עון) spekuliert auch Janowski als vom kultischen Kontext zu unterscheiden. Es handele sich um eine Begrifflichkeit, welche „in besonderer Weise das Gott-Mensch-Verhältnis umschreibt *(J[HWHs] Sühnehandeln als ›Vergebung‹*

111 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 359.

112 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 361.

113 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5.

114 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 359.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

menschlicher Schuld)".[115] Doch zeigt Janowski letztlich das Gegenteil, nämlich „daß der *Vergebungs- und Versöhnungscharakter der Sühne* im kultischen Raum nicht nur nicht aufgegeben, sondern vertieft wird"[116], folglich die oben aufgeführte Unterscheidung, welche Gesenius trifft *ad acta* gelegt werden muss.

Nachfolgend soll anhand einer religionsphilosophischen Erörterung des Wesens von *kpr* in Levitikus Janowskis These, nämlich ob *Sühne* bzw. *Versöhnung* den „*Charakter der Vergebung*" hat, nachgegangen und idealerweise ein weiterer Zugang zur Wortwurzel *kpr* ermöglicht werden. Da, soviel sei hier bereits vorweggenommen, noch oder besser gerade in rabbinischer Zeit eine enge Verbindung von *Versöhnung* (*kpr*) und *Vergebung* (*slḥ*), sowie *Verzeihung* (*mḥl*) aufscheint (s. u.), wird eine Verhältnisbestimmung der beiden zuerst genannten Konzepte in Lev für notwendig erachtet. Inwiefern hat Versöhnung den „*Charakter der Vergebung*"? Sind *Versöhnung* und *Vergebung* in Levitikus zwei voneinander klar abgrenzbare Begriffe bzw. Konzepte? Diese Fragen werden der folgenden Darstellung zugrunde liegen.

2.2 *Vergebung*: Über das Wesen der hebräischen Wortwurzel *kpr*

Versteht man die Frage nach dem Wesen – die deutsche Übertragung des umgangssprachlichen griechischen Terminus οὐσία (lat. *essentia*), „eine Substantivierung des Verbs εἶναι (sein)" – als Frage nach der *Washeit* (lat. *quidditas*) einer beliebigen Sache, sprich „was ein jegliches als es selbst ist (αὐτὸ καθ' αὐτό)", so ist das Wesen (οὐσία) das, was gemäß Platon (427-347[117] v. d. Z.) als εἶδος und ἰδέα bezeichnet wird, „der W[esen]-Bestand und W[esen]-Anblick, der ein jegliches als das, was es ist, in seiner ihm eigenen Sachhaltigkeit bestimmt. […] Das W[esen] ist das Unwandelbare und Unauflösliche, das sich stets in derselbigen Weise gemäß demselben verhält (ἀεί κατὰ ταύτὰ ὡσαύτως ἔχει). Es ist so allem entgegengesetzt, was den Grundcharakter des Werdens (s. d.) aufweist, d. h. allem Einzelnen als bloß Einzelnem."[118] Es ist daher vielmehr das Allgemeine, dasjenige, was der Sache (x_1) und deren verwandten

115 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 108f.

116 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 360.

117 Die Datierung der Lebensdaten erfolgt für Platon nach KUNZMANN/BURKARD, S. 39; so auch für Aristoteles (KUNZMANN/BURKARD, S. 47).

118 BORSCHE/DIERSE/GABRIEL, Sp. 621f; vgl. HUSSERL, Ideen I, S. 13; er beschreibt das „Wesen"wie folgt: „Zunächst bezeichnet ‚Wesen' das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann aber‚in Idee gesetzt' werden."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Sachen (x_n) zugrunde liegt. Es ist folglich „[x] an sich". Die soeben angeführte Definition von Wesen (οὐσία/εἶδος) trifft m. E. mit Bezug auf *kpr* *nicht* zu und es kann an dieser Stelle auch nicht näher auf die nach Platon einsetzende kontroverse Diskussion um den Begriff des Wesens eingegangen werden, denn schon „*Aristoteles* [(384-322 v. d. Z.) – Schüler Platons –] hat das selbstständige Sein der Ideen entschieden geleugnet und es in immer erneuten Bemühungen als unmöglich zu erweisen gesucht, aber mit anderer Deutung ihrer Seinsweise und ihres Verhältnisses zu den Dingen hat er sie doch […] übernommen."[119]

Die hiesige Suche nach dem Wesen von *kpr* ist und wird niemals eine Suche nach etwas Unwandelbarem, Unauflöslichen oder Allgemeinem sein können. Das ist schon deshalb nicht möglich, da a) der Kontext des hier zu betrachtenden *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) die Priesterschrift, genauer der biblische „Tag der Versöhnung(en)" (יום הכפרים) ist, wie er sich in Lev darstellt, somit etwas Kontingentem entspricht und b) eine alle Zeiten und (semitische) Kulturen umfassende etymologische und semantische Untersuchung der Wortwurzel *kpr* notwendig machen würde, die hier nicht geleistet werden kann und mit Verweis auf Janowski (s. a. Fn. 40) wenig Erfolg versprechend zu sein scheinen würde. Ein metaphysischer Wesensbegriff im Sinne Platons für die semitische Wortwurzel *kpr* – das Wesen von *kpr* wäre als Idee (εἶδος) somit in der platonischen Ideenwelt anzutreffen – soll, insofern überhaupt existent, hier nicht gemeint sein. Die Frage nach dem Wesen von *kpr* in Lev kann also lediglich die Suche nach der konkreten inhaltlichen Dimension einer Verbalwurzel zu einem oder mehreren bestimmten Zeitpunkten, nämlich die der (jeweiligen) abgefassten Quelle sein, aus welcher *kpr* extrahiert werden kann.

Dem deutschen Wort „Wesen", welches sich „von der indogermanischen Wurzel ‹*ves›" herleitet und soviel wie „verweilen/wohnen" meint, „eignet ein stärkerer verbaler und damit aktivischer Charakter als den entsprechenden griechischen und lateinischen Termini" an.[120] Auf den hebräischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) übertragen und unter der Prämisse, dass es sich dabei tatsächlich um einen Akt der Gabe bzw. Vergebung handelt, wäre unter Wesen von *kpr* folglich die Vergebung als inhaltliche Einwohnung zu verstehen. Tatsächlich muss sich die Suche nach dem Wesen von *kpr* gemäß dem bisher Gesagten, aber auch um einer Verstrickung in die ca. zweitausendvierhundertjährige Debatte abendländischer Philosophie über das „Wesen" (οὐσία/εἶδος/

119 STEIN, S. 61f.

120 BORSCHE/DIERSE/GABRIEL, Sp. 621.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ἰδέα/*essentia*) wenigstens teilweise zu entgehen, auf eine bloße Worterklärung begrenzen.

> „Das Problem des W[esens] reduziert sich so auf die Form einer identischen Aussage, die für den, der die Bedeutung der in ihr verwendeten Termini versteht, keine neue Information enthält."[121]

Dies klingt weit weniger positiv, als es *de facto* ist, denn die Suche nach dem Wesen des hebräischen *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) hat gerade die (ambitionierte) Aufgabe die inhaltliche Dimension von *kpr* – samt seinen Derivaten – zu begreifen und somit letztlich einen Begriff (*kpr*/Versöhnung) bzw. „Gedanken" zu haben, der gerade nicht „leer" ist.[122]

2.2.1 *Versöhnung* vs. *Vergebung*?: Zum Verhältnis von כפר und נסלח am Beispiel von Lev 4,26b

Zweifellos kann es hier nicht darum gehen auf die scheinbar freie, fast willkürlich anmutende Verwendung der Worte „vergeben/Vergebung" und der englischen Entsprechungen: „to forgive/forgiveness", für zahlreiche hebräische Termini innerhalb der Sekundärliteratur näher einzugehen. Dies würde nämlich mindestens philologische Untersuchungen diverser hebräischer Termini samt ihrer Übersetzungen nach sich ziehen. So vor allem für: טהר („(kultisch) reinigen"), מחה („abwischen, auslöschen, tilgen"), כבס („(Wäsche) waschen"), רחץ („baden", „(Körper) waschen"), כפר („versöhnen", Milgrom, EJ², Vol. 7, p. 127: „purge" (säubern/reinwaschen/wegwischen)) und schließlich סלח („vergeben"; von akkadisch *salāḫu*: „besprengen"/„to sprinkle" etc.[123]) – das „most common verb for forgiveness".[124] In rabbinischer Zeit käme noch מחל (verzeihen; häufig auch: „to forgive"/zurückschicken/verzichten; s. u.) hinzu, dem der gemeinsame Aspekt der oben genannten Verben nicht zu eigen ist, nämlich (ursprünglich) Teil einer „cultic terminology of cleansing"[125] zu sein. Solche Untersuchungen würden zweifellos vom eigentlichen hier angestrebten Ziel, nämlich was dem Begriff *kpr*, welcher mit Derivaten von „versöhnen" wiedergegeben wird, in Levitikus inhaltlich zugrunde liegt, wegführen.

---

121 FRANK/STEGMAIER, Sp. 643.

122 Vgl. KANT, KrV, B75.

123 SODEN, salāḫu, AHW, Bd. 2, S. 1013; REINER/BIGGS, salāḫu, CAD, Vol. 15, Chicago 2000, p. 85f.

124 Vgl. LAVY, S. 150, 193, 195, 375; vgl. MILGROM, Forgiveness, EJ², Vol. 7, p. 127; vgl. JASTROW, S. 761.

125 MILGROM, Forgiveness, EJ², Vol. 7, p. 127.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Es muss stattdessen festgehalten werden, dass unter „Vergebung" in der hebräischen Bibel gängig die *Entfernung von Sünde* (Verfehlung) durch Gott verstanden wird. Dies zeigt sich besonders durch die enge Verbindung der bereits genannten Wortwurzeln (s.o.) mit der Idee *kultischer Reinheit*, welche wiederum notwendig ist, um mit Gott in einem Verhältnis bestehen zu können. Und es ist die „Verfehlung/Sünde" eines jeden Menschen, welche kultisch verunreinigt, somit das „Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer" schädigt.[126] Wenn also aufgrund von „Verfehlungen/Sünden" das Gott-Mensch-Verhältnis geschädigt ist und somit der *Versöhnung* bedarf – dies ist es bekanntlich, was der „Tag der Versöhnung" ermöglichen soll –, müsste es gemäß dem zuvor Konstatierten der *Vergebung Gottes* als notwendiger Maßnahme zur *Entfernung von Sünde* bedürfen. Dies zeigt nach klassischer Betrachtungsweise eine Nähe von *Versöhnung* und *Vergebung* an, jedoch keine genaue Verhältnisbestimmung dieser beider Konzepte. Dazu bedarf es eines genaueren Blicks auf Lev 4*.

Die Annahme, dass im Zentrum von *kpr* der Begriff der „Vergebung" zu finden sei, liegt mit Blick auf die Konstruktion *kpr* + *(*ל + נסלח*)* wie beispielsweise in Lev 4,26b und weiteren Belegstellen,[127] keineswegs fern. Gemäß Nihan findet diese Konstruktion lediglich im Kontext moralischer Verfehlungen Verwendung und verlangt allerdings wie auch im Falle physischer (kultischer) Unreinheiten das „Sündopfer" (חטאת/*ḥaṭṭāʾt*), da beide Kategorien (moralisch und physisch) von Verfehlungen ihrer Wirkung gemäß identisch sind.[128] Anzufragen wäre allerdings, ob eine solch klare Unterscheidung, gewissermaßen ein dualistisches Verständnis der Verfehlungen des Menschen und somit quasi auch des Menschen als Urheber dieser, für die post-exilische[129] Zeit nicht einen Anachronismus darstellt und somit vielmehr auf eine moderne Dichotomie von Physischem (Körper, Materie) und Metaphysischem (Geist, Seele, Moral) zurückzuführen ist.

---

126 MILGROM, Forgiveness, EJ², Vol. 7, p.127; SKOLNIK/BERENBAUM, Atonement, p. 644: „Both the Bible and rabbinical theology reflect the belief that as God is holy, man must be pure in order to remain in communion with Him. Sin and defilement damage the relationship between creature and Creator […]."

127 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 358, listet folgende Belegstellen für die Konstruktion *kpr* + *(*ל + נסלח*)* innerhalb von Lev auf: Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22.

128 NIHAN, The Templization of Israel in Leviticus, in: David J.A. Clines/J. Cheryl Exum (Eds.), Text, Time, and Temple, HBM, Vol. 64, Sheffield 2015, p. 110.

129 NIHAN, The Templization of Israel in Leviticus, HBM, Vol. 64, p. 129, datiert die Komposition von Lev 4 in das 5. Jh. v.d.Z (persische = post-exilische Zeit).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Um die (vorerst) angenommene Verbindung von Begriff (*kpr*) und Inhalt („Vergebung“) zu erläutern, soll die erwähnte hebräisch-biblische Passage Lev 4,26b im Folgenden genauer betrachtet werden. Dort heißt es:

וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו

> „Und er, der Priester, wird *versöhnen* über ihn von/wegen seiner Verfehlung/Sünde und es wurde *vergeben für ihn/ihm* wurde *vergeben*.“

Ein erster relativ oberflächlicher Blick auf Lev 4,26b suggeriert zwar eine vom Rezipienten zu vollziehende Trennung beider im Satz enthaltenen Verben (*kippær*/כפר und *nislaḥ*/נסלח) aufgrund der orthografischen Separierung durch die Konjunktion -ו (und), jedoch hätte auf der inhaltlichen Ebene נסלח, die 3. Pers. Sgl. von סלח (vergeben; s. o.) im *nifʿal* (N-Stamm), keinen Bestand ohne die Sühnehandlung (כפר), welche dem Text zufolge vom Priester (הכהן) als handelndem Subjekt gewirkt wird – der Priester agiert als der von Gott eingesetzte Mittler. Beide Verben stehen also in einem inhaltlichen Verhältnis zueinander, zumindest ist *nislaḥ* (נסלח) von *kippær* (כפר) abhängig. Auf grammatischer Ebene ist das Verhältnis ungleich schwieriger zu bestimmen.

In Lev 4,26b scheint zwar grammatisch erneut das *Perfectum consecutivum* zu begegnen, welches wie bereits erwähnt eine „*zeitliche oder logische Folge*“ anzeigt bzw. anzeigen würde, doch lautet meine These Lev 4,26b – sowie alle weiteren Passagen, welche die Formel נסלח + ל enthalten (s. Fn. 127) – gerade nicht im Sinne einer einfachen Folge gleich einem Kausalzusammenhang zu begreifen, sprich: erst muss x (כפר) geschehen sein, damit y (נסלח) geschehen kann, sondern als *Perfectum explicativum*[130]: x (כפר) ist geschehen/gewirkt, das bedeutet y (נסלח) ist geschehen. Folglich expliziert נסלח inhaltlich, was aufgrund von כפר schon längst Realität ist, nämlich die Vergebung der „Verfehlung/Sünde“ (חטאת) bzw. die „*Errettung aus Todesverfallenheit*“ durch den eigentlich Handelnden: Gott, der durch das grammatische Subjekt, den Priester

130 Vgl. NEEF, S. 106; gemäß NEEF kann das „*Perfekt explicativum*“ als Spielart des „Perfekt consecutivum“ begriffen werden. Selbst wenn dies tatsächlich der Fall ist, so geht es mir hier ausdrücklich um die Betonung der explizierenden Funktion des *Perfectum* (*explicativum*), somit um eine klare Abgrenzung zur Bedeutung des *Perfectum consecutivum* im klassischen Sinne, nämlich der *zeitlichen oder logischen Folge* des Verbs auf ein vorhergehendes Verb – so wie es auch von NEEF beschrieben wird. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 252, hingegen begreift /*wə-ḵippær*/ – Teil der נסלח-כפר-Formel – als *Perfectum consecutivum*.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(הכהן) repräsentiert wird.[131] Es scheint mir zum Verständnis dieser These beachtenswert, dass der *nifʿal*, das Paradigma für den N-Stamm im Hebräischen, kein echtes Passiv ausbildet,[132] folglich auch nicht als solcher begriffen werden sollte, sondern medio-passivisch, was auf der semantischen Ebene einen nicht unbedeutenden Unterschied ausmacht, sich aber im Deutschen nur unzureichend wiedergeben lässt. Hier sei angemerkt, dass sich für das sogenannte *rabbinische Hebräisch* aufgrund der häufigen Pleneschreibung mit Gewissheit sowohl der *nifʿal* als auch sein (echtes) passivisches Gegenstück *nufʿal* nachweisen lässt.[133] Die Differenz zwischen einem echten Passiv und der medio-passivischen Funktion des N-Stamms lässt sich darüber hinaus am Arabischen besser illustrieren als am Hebräischen, da das Arabische sowohl echte Passive im G-Stamm (Paradigma: *fuʿila*) als auch echte Passive im N-Stamm (Paradigma: *unfuʿila*) ausbildet und im Gegensatz zum Hebräischen aufgrund der ununterbrochenen Sprachtradition in seiner grammatischen Funktion mit größerer Gewissheit nachvollzogen werden kann.

Anhand des arabischen Verbs *ġfr* („verzeihen, vergeben")[134] ließe sich die Bildung folgendermaßen darstellen, allerdings nur theoretisch konstruiert, da *ġfr* keinen N-Stamm ausbildet:[135]

G-Stamm (passiv):	*ġufira lahu*	Ihm *wurde* vergeben;
N-Stamm (medio-passiv):	*ʾinġafara lahu*	*Ihm* wurde *vergeben*.

---

131 Einen gewissen Interpretationsspielraum bietet die Aussage JOHANSSONs, col. 441, der die blutigen Tempelriten anhand von Lev 4,31 folgendermaßen beschreibt: „the priest made atonement for the sinner, who was now forgiven". Unklar bleibt JOHANSSONs Verständnis des Verhältnisses beider Verben (כפר und נסלח). Da der Priester als handelndes Subjekt durch Gott ersetzt werden muss (s. o.), müsste JOHANSSONs Aussage so gedeutet werden, dass Gott כפר macht/wirkt und dem Objekt (Mensch) nun vergeben wurde. Ist der כפר-Akt nun auch für JOHANSSON im eigentliche Sinne Vergebung bzw. eine bestimmte Art von Vergebung (eine göttliche Vergebung), wie es m. E. der Fall ist, oder versteht auch er jenen als eine „Art Hendiadyoin" (s. u.), wie im Falle von JANOWSKI? Dies muss wohl offen bleiben.

132 Für gewöhnlich wird נסלח, sprich die Verbalwurzel *slḥ* im N-Stamm als Passivform und somit konträr zur hiesigen Position begriffen, so z. B. bei MAASS, כפר *kpr* pi. sühnen, THAT³, Bd.1, München 1978, Sp. 847.

133 Vgl. PÉREZ FERNÁNDEZ, Rabbinic Hebrew, Leiden/Boston 1999, p. 7, 95f.

134 WEHR, S. 920.

135 Vgl. THACKSTON, p. 139:

G-Stamm:	*quṭiʿa raʾsuhu*	Sein Kopf wurde abgeschlagen.
N-Stamm:	*ʾinqaṭaʿa raʾsuhu*	Sein Kopf wurde abgeschlagen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Der tatsächliche Unterschied zwischen einem echten Passiv – bspw. im G-Stamm – und dem Medio-Passiv des N-Stammes besteht darin, dass jener die Tätigkeit des Ausführenden oder mindestens das Instrument zur Ausführung der Tat in das Bewusstsein ruft. Wohingegen dieser, nämlich die medio-passive Form, die Diathesen aktiv und passiv nicht betrifft. Stattdessen geht es bei der Anwendung des N-Stammes für ein semitisches Verb um das Resultat einer Handlung. Im Falle von *ġfr* geht es folglich um die stattgefunden habende *Vergebung* (wörtl. „*ihm* wurde *vergeben*“/*’inġafara lahu*) oder gemäß Thackstons Beispiel (s. Fn. 135) darum, dass ein *Kopf abgeschlagen* wurde (wörtl. „sein *Kopf* wurde *abgeschlagen*“/*’inqaṭaʿa raʾsuhu*).[136] Die Verwendung des N-Stammes zeigt immer nur eine (neue) Tatsache an, jedoch keinen aktivisch oder passivisch gearteten Handlungsverlauf und somit auch keine „*zeitliche oder logische Folge*“[137]. Dies spricht m.E. dafür die Formel נסלח + ל, welche gleich mehrfach im Buch Levitikus belegt ist (s. Fn. 127), bzw. das perfektische Verb סלח im N-Stamm als die Erhebung einer Tatsache und damit folglich als Explikation von *kpr* zu begreifen, insofern es auf *kpr* bezogen ist. Angewendet auf die bisher betrachtete Passage Lev 4,26b muss נסלח לו – die morphologische Parallele zum imaginierten N-Stamm von *ġfr*: *’inġafara lahu* – mit „*ihm* wurde *vergeben*“ (Vergebung für ihn) übertragen werden; mit Verzicht auf die passivische Diathese von „werden“ ergibt sich inhaltlich aus נסלח לו: Vergebung für ihn.

Gemäß der soeben erfolgten Ausführung ist es m.E. nachvollziehbar, warum sich auch gerade *keine* „Art Hendiadyoin“[138] aus כפר und נסלח gleich einem dialektischen Prozess ergibt, welcher sich in „ein *Wechselgeschehen* zwischen dem die Entsühnung vollziehenden Priester und dem die Vergebung gewährenden Gott“ aufhebt. „Das priesterliche

136 Vgl. THACKSTON, p. 139. Die in diesen beiden Beispielen kursiv gesetzten Worte zeigen das Resultat an.

137 NEEF, S. 106.

138 „Hendiadyoin“ setzt sich aus den griechischen Worten „ἓν διὰ δυοῖν “ („eins durch zwei“) zusammen und meint soviel wie: zwei Begriffe bilden eine „die Ausdruckskraft stärkende Verbindung“. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 358, sieht in der Verbindung von כפר und נסלח ein solches „Hendiadyoin“ und bezeichnet es als „*Wechselgeschehen*“ (s.o.). Zuvor schon (S. 251) spricht er von einem „deutlichen Unterschied“ zwischen Sühne (*kpr*) und Vergebung (*slḥ*), stellt dann aber heraus, dass man bei „›richtig vollzogene[r] Sühne die Zusicherung der Vergebung hat‹ [und] dies um so mehr, als die Sühneriten nach priesterschriftlicher Anschauung von J[HWH] eingesetzt sind (›Und J[HWH] sprach zu Mose‹: Lev 4,1f.; 5,14; 12,1; 16,1 u.ö.) und die zentralen Sühnemittel Blut/Sündopfertier dem Volk Israel und dessen kultischen Repräsentanten von J[HWH] für den Sühnevollzug ›gegeben‹ wurden (Lev 10,17; 17,11!).“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Sühnehandeln führt" gerade *nicht* „zur göttlichen Vergebung der Sünde",[139] vielmehr *erfolgt* die Sühnehandlung – zeichenhaft vollführt im Ritus durch den Priester – und bei dessen richtigem Vollzug ist die (neue) Tatsache die Vergebung, welche letztlich von Gott kommt, von Gott gegeben wurde, somit reine Gabe – „ein rein Gegebenes (*‚un pur donné'*)"[140] – Gottes ist. Daher sollte sie auch von der vom Menschen gewirkten Vergebung – was auch immer darunter *en détail* zu verstehen sei – geschieden werden.[141] Janowskis ursprüngliche Intuition, dass „Sühne altestamentlich gesehen […] den *Charakter der Vergebung*"[142] hat, zeigt sich gerade in der inhaltlichen Identität von כפר und נסלח, wie sie in Lev 4,26b vorliegt.[143] Janowski darf folglich mit Recht gegen Janowski

---

139 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 359.

140 NEGEL, Welt als Gabe, JThF, Bd. 26, S. 127.

141 Die Scheidung göttlicher von menschlicher Vergebung hat auch MILGROM, Leviticus, p. 245, im Sinn, allerdings bezogen auf die Verbalwurzel *slḥ*, welche er mit „forgive" überträgt. Er merkt an, dass „in the entire Bible only God dispenses *sālaḥ*, never humans" und fügt hinzu, „[that] it [concept of divine forgiveness] does not convey the pardon or forgiveness that humans are capable of extending."

142 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5.

143 Bemerkenswerterweise hat JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 76f., bereits darauf aufmerksam gemacht, das die hebräische Wortwurzel *kpr* im samaritanisch-aramäischen nahezu ausnahmslos (bis auf Gen 32,21 und Dtn 32,43) mit Derivaten von *slḥ* (סלח) wiedergegeben wird, so wird הכפרים mit „*slḥwyh*" und der Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים) mit „ywm slwḥym" wiedergegeben, sprich der „Tag der Versöhnung" ist im samaritanisch-aramäischen somit der „Tag der Vergebung" (wörtl. „Tag der Vergebungen"), was wohl auf seine Funktionalität hindeutet: an diesem Tag wird dem Menschen vergeben werden.

STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 15, verweist darauf, dass auch in frühen liturgischen Dichtungen (*pijjūṭīm*/פיוטים) der Name *jōm səlīḥāh*/יום סליחה (wörtl. „Tag der Vergebung") anstelle von Jōm hak-Kippurīm auftaucht, sich diese Terminologie (Vergebung (*slḥ*) als Synonym für Versöhnung (*kpr*)) folglich nicht ausschließlich auf samaritanisches Schrifttum beschränkt.

JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 77: „Daß dieser Vorgang nicht auf das Aramäische als Übersetzungssprache zurückgeführt werden kann – *slḥ* ist gerade kein spezifisch aramäischer Terminus, und die palästinischen sowie die in Babylonien redigierten Targume geben bibl.-hebr. כפר in der Regel mit jüd.-aram. *kpr*, aber nie mit jüd.-aram. *slḥ* wieder –, sondern in der samaritanischen Theologie begründet zu sein scheint, ergibt sich schon daraus, daß סלח im masoretischen Text des Alten Testaments ausschließlich vom Vergebungshandeln Gottes ausgesagt, nie jedoch auf einen Menschen (auch nicht auf einen Priester!) als Subjekt der Vergebung bezogen wird."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

gelesen werden, sprich: „*Charakter der Vergebung*“ vs. „*Wechselgeschehen*“. Er überstrapaziert m.E. die hebräischen Formen כפר על und נסלח hinsichtlich ihrer jeweiligen Diathese; jene wird als aktiv, diese als passiv, folglich beide, wenn auch miteinander verbunden, so doch letztlich wie im Verhältnis von These-Antithese als einander gegenüberstehend betrachtet. Und eben dieses Gegenüberstehen führt dazu, dass das eine (כפר על) zeitlich-logisch vor dem anderen (נסלח) gesehen wird und beides in einem *Wechselgeschehen* aufgehen zu lassen, bei dem Janowski zwar ausdrücklich betont, dass es letztendlich von Gott ausgeht, aber das Wesen von *kpr* – welches wohl Vergebung ist – durch ihn nicht nur nicht explizit genug herausstellt wurde, sondern *kpr* aufgrund des postulierten *Wechselgeschehens* als der Vergebung gegenüberstehend missverstanden werden könnte. Die semantische Entsprechung von כפר und סלח ((kultische) Versöhnung = (göttliche) Vergebung) wird für die postexilische Zeit durch die jeweilige Übertragung ins *Koine-Griechische* mit ἱλάσκομαι gestützt.[144]

Zwischen der zweiten Hälfte des 2. Jh. und der ersten Hälfte des 1. Jh. v.d.Z. findet sich mit den Textzeugen aus Qumran bzw. denen des Jaḥad, in allerdings nur sehr wenigen Belegen, eine enge semantische

Im Kontext von P, sprich in P und unter Einfluss von P, kann m.E. *Summa summarum* gerade nicht behauptet werden, dass „Atonement and forgiveness have little in common“, wie es SPIEKERMANN, Forgiveness, EBR, Vol. 9, Berlin/Boston 2014, col. 436, für die hebr. Bibel tut und noch viel weniger für die weitere jüdische Religionsgeschichte. Jedoch existiert für SPIEKERMANN gemäß seinen Ausführungen zur „Expiation“ (SPIEKERMANN, Expiation, col. 536), welche mit „Sühne“ und „Entsühnung“ übertragen werden kann, eine Ähnlichkeit von כפורת-ἱλαστήριον und dem vergebenden Handeln Gottes bei dem in der LXX ἱλάσκομαι und deren Derivate zur Übertragung von *slḥ*/סלח samt deren Derivaten dient. Wenn also in postexilischer Zeit *kpr*/כפר und ἱλάσκομαι, sowie *slḥ*/סלח und ἱλάσκομαι einander entsprachen, dann liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch *kpr*/כפר und *slḥ*/סלח in dieser Epoche einander auf semantischer und damit auch theologischer Ebene entsprachen.

144 SPIEKERMANN, Expiation, col. 536: „With regard to semantics and theology this translation [ἱλαστήριον] for atonement (*kappōret*) mediated through the cult resembles post-exilic texts which express God's forgiving actions through the terms *slḥ* 'forgive' (2 Kgs 24:4; Ps 25:11; Lam 3:42 et al.; LXX ἱλάσκομαι) and *sĕlîḥâ* 'forgiveness' (Ps 130:4; Dan 9:9 et al.; LXX ἱλασμός) without cultic mediation.“ Beispielhaft sähe dies für die ersten von SPIEKERMANN aufgeführten Belege folgendermaßen aus: 2Kön 24, 4: לסלח/ἱλασθῆναι; Ps 25,11 (LXX: Ps 24,11): סלחת/ἱλάσῃ; Klgl 3,42: סלחת/ἱλάσθης.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Beziehung von Derivaten der Wortwurzeln *kpr* und *slḥ*. In der *Damaskusschrift* (CD A ii 4-5)[145] findet sich so zum einen die Konstruktion: „und mannigfache Vergebungen *zu versöhnen* für Umkehrende von Auflehnung“ (ורוב סליחות לכפר בעד שבי פשע)[146] und zum anderen in der sogenannten *Gemeinschaftsregel* (1QS II 8 und dessen ca. 50 Jahre später verfassten Paralleltext in 4Q256 3 iii 2 (4QS^{b}))[147] die Konstruktion: „und nicht wird er vergeben *zu versöhnen* deine Vergehen“ – ולוא יסלח לכפר עוניך.[148] Insofern der Kontext beider Konstruktionen berücksichtig wird, ist jeweils unbestreitbar Gott das Subjekt, sprich der *Agens* des Vergebungsaktes und somit auch der gewirkten Versöhnung – dies ist insbesondere mit Blick auf Lev 4,26 ein wichtiges Detail. Der jeweils nachgestellte Infinitiv „*zu versöhnen*“ (לכפר) zeigt dann die Nähe zum Verb „(er wird) vergeben“ (יסלח) und Substantiv „Vergebungen“ (סליחות). Insbesondere 1QS II 8 bzw. 4QS^{b} sind insofern für das Verständnis des nachexilischen Verhältnisses von *Vergebung* und *Versöhnung* von Bedeutung, als dass nun mit Blick auf Lev 4,26 eine Umkehrung dessen erfolgt, was der *Agens* – gemäß des Textverlaufes – zuerst zu leisten hat. Während in Lev 4,26 der Priester (הכהן) bzw. Gott (erst einmal) „*versöhnen*“ (כפר) sollte und die Konstruktion „es wurde *vergeben für ihn*“ (נסלח לו) auf textueller Ebene nachgeordnet war, so soll der *Agens* (Gott) in 1QS II 8 oder 4QS^{b} „vergeben“ (יסלח) und der Infinitiv „*zu versöhnen*“ (לכפר) folgt nach. Dies zeigt m. E. die semantische, wenn auch nicht etymologische Nähe beider Begriffe (*kpr* und *slḥ*). Deutlich wird hier nun, dass es sich beim Verhältnis von *kpr* und *slḥ* (Lev 4,26) bzw. *slḥ* und *kpr* (1QS II 8/4QS^{b}) – insofern man keine Transformation im Verständnis des Verhältnisses beider Begriffe annimmt – nicht um eine „*zeitliche oder logische Folge*“ handeln kann, da die Reihenfolge der Handlung austauschbar zu sein scheint. Im Falle einer „*zeitlichen oder logischen Folge*“ würde stets y auf x ($x \rightarrow y$) folgen, nicht aber auch ein- oder mehrmals x auf y ($y \rightarrow x$); insofern also am *Perfectum consecutivum* in Lev 4,26 festgehalten wird, endet eine Ver-

145 Gemäß STÖKL BEN EZRA, Qumran, Tübingen 2016, S. 242 sei CD zwischen 150 und 60 v. d. Z. zu datieren. Er merkt allerdings an, dass „[d]ie meisten Forscher […] die Redaktion der *Damaskusschrift* zwischen 130 und 90 v. Chr. [datieren.] Die Quellen der *Damaskusschrift* sind älter.“

146 BAUMGARTEN/SCHWARTZ, DSS, Vol. 2, p. 14.

147 Zur Datierung beider Textzeugen siehe STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 246.

148 QIMRON/CHARLESWORTH, DSS, Vol. 1, p. 10. Im Vergleichstext 4Q256 3 iii 2 (4QS^{b}; s. ALEXANDER/VERMES, DJD 26, Oxford 1998, p. 51) divergiert die Schreibung von עוניך („deine Vergehen“), welche ohnehin nicht recht passen will, denn עון bildet für gewöhnlich einen femininen Plural aus und so steht dort *plene* עוונכה („dein Vergehen“).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

bindung mit 1QS II 8/4QS^{b} unweigerlich in der Aporie und spräche somit deutlich gegen das *Perfectum consecutivum*. In Analogie zu Lev 4,26 (נסלח) ist darüber hinaus bemerkenswert, dass das nachgestellte Verb (לכפר) grammatisch nicht ohne den eigentlichen Akt, der sich im finiten Verb ausdrückt, nämlich dass Gott vergibt (יסלח), bestehen kann. Folglich ist das infinite Verb „*zu versöhnen*" (לכפר) grammatisch abhängig vom finiten Verb „vergeben" (יסלח) und somit vermutlich auch inhaltlich; dies entspricht gemäß meinem Verständnis in gewisser Weise der grammatischen und inhaltlichen Abhängigkeit der medio-passiven Form נסלח als *Perfectum explicativum* vom finiten Verb כפר in Lev 4,26.[149] Schematisiert würde sich Folgendes ergeben:

1) Lev 4,26: Priester (i. ü. S. Gott) versöhnt → (neue) Tatsache: Vergebung (wörtl. „es wurde *vergeben für ihn*");

2) 1QS II 8/4QS^{b}: Gott vergibt → (neue) Tatsache: Versöhnung (wörtl. „*zu versöhnen*").

Hier sei angemerkt, dass Grund Vergebung im Kontext der hebr. Bibel in erstaunlicher Nähe zu Janowskis Ausführungen beschreibt – ohne ihn jedoch ausdrücklich zu nennen –, wenn Vergebung durch Grund als die „nur von JHWH her mögliche Unterbrechung des S[ünde]-Unheil-Zusammenhangs" beschrieben wird, „die Heilung, neues Leben und Wiederherstellung der Gottesbeziehung ermöglicht."[150] Nur muss ausdrücklich betont werden, dass Janowski eine solche Definition nicht dem Begriff der Vergebung, sondern dem der Sühne/Versöhnung bzw.

---

149 Bereits GARNET, Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls, Tübingen 1977, p. 71, nahm an, dass das Verhältnis beider Verben (*kpr* und *slḥ*) in 1QS II 8 „should be considered to be in the same relation" wie dies in Lev 4,26.31 der Fall ist. Allerdings sah GARNET Versöhnung („atonement") als Mittel („means") der Vergebung („forgiveness"). Ungeklärt bleibt bei GARNET warum und inwiefern es überhaupt möglich sein kann, dass die Handlungen (versöhnen-vergeben/vergeben-versöhnen) ihre jeweilige Position diametral wechseln können, wenn die eine Handlung Mittel zur anderen als Zweck sein soll und sich daher beide Konzepte/Begriffe semantisch deutlich voneinander unterscheiden müssten – das Festhalten am *Perfectum consecutivum* führt in der Verbindung von Lev 4,26 und 1QS II 8/4QS^{b} unweigerlich in die Aporie.

Wie auch immer das tatsächliche Verhältnis von kultisch/göttlich gewirkter *Versöhnung und Vergebung* oder *Vergebung und Versöhnung* sei, nimmt man ein vergleichbares Verständnis in Lev 4,26 und 1QS II 8/4QS^{b} an, so lässt sich zumindest konstatieren, dass (göttliche) Vergebung auf der semantischen Ebene nicht von der *Versöhnung* von und mit Gott zu lösen ist.

150 GRUND, Sp. 1875.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der Wortwurzel *kpr* zukommen lässt. Werden folglich (kultische) *Versöhnung* inhaltlich gemäß Janowksi (Sühne) und *Vergebung* inhaltlich gemäß Grund verstanden und zusammengeführt, so fallen nach dem jeweiligen Verständnis beide Begriff auf semantischer Ebene innerhalb der hebr. Bibel in eins zusammen. Die von Gott gewirkte Versöhnung entspricht folglich Gottes Vergebung oder anders ausgedrückt: Es liegt eine inhaltliche Identität von *Versöhnung* und *Vergebung* vor (s. o.). Eine Distinktion von *Versöhnung* und *Vergebung* könnte bei Ernstnahme dieser definitorischen Parallele daher lediglich innerhalb der deutschen Sprache aufgrund divergierender Orthografie und Etymologie bestehen bleiben, nicht aber wenn diese auf die hebr. Bibel, genauer auf den Terminus *kpr* (Versöhnung) im Kontext des nachexilischen Tempelkults angewendet werden. Es ist nach dem soeben Konstatierten in besonderem Maße schwierig nachzuvollziehen, warum Grund trotz dieser Nähe zu Janowski, sowie aufgrund ihrer Feststellung, dass die Vorstellungen und Begriffe, welche Vergebung innerhalb der hebr. Bibel ausdrücken wollen, vielfältig sind und ihre Realisation, dass die Verbindung von Vergebung und *kpr* (Sühne/Versöhnung) auf der Bedeutungsebene zwar vorhanden ist, allerdings nicht von ihr auf den Kern der Tōrāh, nämlich das Buch Levitikus, ausgedehnt wird.[151] Dass es eine Verbindung bzw. einen „Zusammenhang von S[ühne] und Vergebung" gibt, stellte Janowski später in der RGG (2004) erneut heraus, ohne diesen allerdings zu konkretisieren.[152] Daher ist anzunehmen, dass seine in der RGG dargelegte Position nicht wesentlich von der oben Beschriebenen abweicht. Wie dem auch sei, aus dem bisher Konstatierten kann m. E. lediglich folgen, dass die kultische Sühne(-handlung) bzw. Versöhnung als „[k]ultische Vergebung" zu begreifen ist.[153] Für den Jōm Kippūr bedeutet dies mit den Worten Baneths aus der jüdisch-theologischen Innenperspektive, dass „[d]er Tag […] dazu bestimmt [ist], von unsern

151 Vgl. GRUND, Sp. 1875f.

152 JANOWSKI, Sühne, RGG[4], Bd. 7, Sp. 1844.

153 SCHENKER, Vergebung der Sünden, TRE 23, S. 663; gemäß SCHENKER, S. 663, ist „[d]ie vergebende Funktion des Kultes […] die Sühne", was der hier aufgestellten These zu entsprechen scheint, nur im Unterschied zur hiesigen Betrachtungsweise, die ihren Ausgang beim *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) nimmt, zielt SCHENKER von der Vergebungstat auf den *Versöhnungsbegriff*. Trotz dieses Unterschieds in der Herangehensweise, dürfte es jedoch nicht verwundern, dass „[d]er große *Versöhnungstag*" – gemeint ist natürlich der Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים) – durch SCHENKER direkt mit der Vergebung der Sünden verknüpft wird und er von einem „Ritus der Vergebung am Versöhnungstag" spricht.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Sünden uns zu reinigen, deren Vergebung jedem zugesichert ist, der sich durch ernste Ein- und Umkehr dieser Gnade würdig macht."[154]

Die anfängliche Suche nach dem Wesen bzw. einem inhaltlichen Verständnis des *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) in der *Religion des Alten Israel*, genauer in Levitikus, und hier sei ausdrücklich die Betonung auf den Begriff samt dem notwendigen Inhalt gelegt – erinnert sei noch einmal an Kants allgemeingültige Aussage in der KrV: „Gedanken ohne Inhalt sind leer"[155] –, neigt sich einem Ende zu. Wenn also *kpr* im Kontext der hebr. Bibel mit Derivaten von „Sühne/Versöhnung" übertragen wird, dann sollte der Begriff stets im Sinne einer dem Menschen von Gott gewährten bzw. zukommenden Vergebung verstanden werden. Der Mensch wird dabei resultativ in einen Zustand mit Gott versetzt, in welchem er vor Gott bzw. in dessen *Lebensordnung* existieren kann und somit das die eigene Existenz oder die des Volkes bedrohende „Unheil" als Strafe ausbleibt.

Nach der Betrachtung des angeblichen *Versus* von *Versöhnung* (*kpr*) und *Vergebung* (*slḥ*) im Buch Levitikus unter Berücksichtigung der sich direkt daran anschließenden Religionsgeschichte (s. a. Fn. 143f.), steht allerdings noch eine religionsphilosophische Erörterung des Begriffs *Vergebung* aus.

2.2.2 *Vergebung* aus religionsphilosophischer Perspektive

Es durfte bei der bisherigen Betrachtung natürlich niemals die Absicht bestehen einen inhaltsleeren Begriff, nämlich *Sühne* bzw. *Versöhnung* (*kpr*), durch einen anderen inhaltsleeren Begriff, nämlich *Vergebung* (*slḥ*), zu ersetzen. Daher muss auch der Begriff *Vergebung*, wenn auch nur in aller Kürze, auf seine inhaltliche Bedeutung hin betrachtet werden. Um dies zu ermöglichen, werden im Wesentlichen zwei Fragen unterschwellig die Betrachtung leiten: zum einen „[w]as bewirkt Vergebung […]?" und zum anderen „[w]er bewirkt Vergebung?"[156]

Das deutsche Wort *Vergebung*, welches sich aus dem Verb „geben", von althochdeutsch „*geban*"[157] und der Vorsilbe „ver-", was soviel bedeutet wie „über hinaus", zusammensetzt, meint folglich „ein Geben über hinaus".[158]

---

154 BANETH, S. 294.

155 KANT, KrV, B75.

156 Diese beiden entscheidenden Fragen stellte GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 16, deren Werk von 2013 hier als überaus wichtiger Bezugspunkt gilt.

157 GEYKEN, Vergebung, DWDS.

158 GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 149.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Es sei hierbei der Vollständigkeit halber angemerkt, dass die bisher um *Vergebung* im Hebräischen auszudrücken gebrauchte Wortwurzel *slḥ* (סלח) ihrer Etymologie gemäß nichts mit der hebräischen Wortwurzel *ntn* (נתן), welche für gewöhnlich mit „geben" übertragen wird, zu tun hat.[159] Hier kann es nun nicht darum gehen, eine vollständige Rekonstruktion der Bedeutungsentwicklung von *slḥ* oder Gründe für die deutsche und englische Übersetzungstradition aufzuzeigen, vielmehr wird letztere für *slḥ* axiomatisch begriffen.

Wenn *Vergebung* aufgrund seiner Zusammensetzung als „ein Geben über hinaus" verstanden wird, so ist *Vergebung* gemäß seiner verbalen Dimension ein Handeln „aus Überschuß, einer einseitigen Vorgabe in großzügiger, unberechenbarer Geste – sie gibt aus eigenem Reichtum mehr als den Ausgleich"[160], wie Gerl-Falkovitz konstatiert. Auch wenn „[i]m religionswiss. Kontext […] G[abe] überwiegend nicht im Sinne eines Geschenks verstanden"[161] wird, so ist doch *Vergebung* als Gabe genau dies, nämlich ein Geschenk. So versteht auch Marion die Gabe bzw. „Donation" als Gebung im Sinne einer Schenkung[162], die „[i]m Moment des Gebens [als das] erscheint […] was sie ist: ein rein Gegebenes (‚*un pur donné*') und weiter nichts."[163] Andernfalls würde es sich bei der Vergebung um einen „Tausch" bzw. eine „Reziprozität" handeln, ganz im Sinne des *do ut des* – ich gebe, damit du gibst –, welches bereits aus der Handlungsperspektive von Gott her und damit Janowski folgend (s. o.) verworfen wurde.[164] Tatsächlich muss *Vergebung* als Gabe, welche die Struktur des *do ut des* durchbricht, verstanden werden.[165] Dem Schuldner wird im Akt der *Vergebung* etwas Vorausgehendes zuteil, welches einen bloßen Tausch transzendiert – ein Geben „über hinaus". Von Seiten des (absolut) Anderen – im Kontext des Jōm Kippūr ist dies Gott

159 Zum Verständnis der Etymologie von *slḥ* s. o. (2.2.1).

160 GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 150.

161 MÜRMEL, Gabe. I. Religionswissenschaftlich, RGG⁴, Bd. 3, S. 445.

162 ALFERI, »Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann … «, Phänomenologie. Texte und Kontexte, Bd. 15, S. 22.

163 NEGEL, Welt als Gabe, JThF, Bd. 26, S. 127.

164 S. a. GONDEK/TENGELYI, S. 170, zitieren Derrida, welcher behauptete: „Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld." Dies widerspricht zweifelsfrei der Tauschstruktur des „do ut des", welches ebenso für das Sühnegeschehen, wie es JANOWSKI (s. u. a. S. 361) herausgearbeitet hat, unzutreffend ist. MARION, Rückkehr, S. 35, stellt heraus, das „Verzeihen [als Vergebung (pardon)] unterscheidet sich von einem bloßen und einfach ungerechten Tausch nur durch eine Hermeneutik, welche es von der Gabe her denkt […]."

165 Vgl. BAYER, Gabe. II. Systematisch-theologisch, RGG⁴, Bd. 3, S. 445.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

selbst – ist *Vergebung* ein Geben aus einem „mehr als erforderlich" heraus, „dem auf der Seite des Schuldners keine Gegengabe entspricht und entsprechen muß".[166] Angewandt auf das Versöhnungsgeschehen während der Kulthandlung am Jerusalemer Tempel bzw. dem Zelt der Zusammenkunft, wie es sich gemäß Levitikus darstellt, ist die vom Priester als Mittler Gottes vollführte Tat (Gabe) nur überhaupt möglich, weil ihm bereits gegeben wurde, nämlich alles zur Tat nötige, einschließlich der Möglichkeit der Tat und der Möglichkeit für die Möglichkeit der Tat *ad infinitum*. Die *Vergebung* Gottes, welche sich unter Berücksichtigung der vorhergehenden Betrachtung in der hebräischen Wortwurzel *kpr* ausdrückt, ist immer schon erfolgt, stets uneinholbar vorausgehend, vorzeitlich. Hier bestätigt sich Janowskis Blick auf die am Tempel vollführte Sühnehandlung (*kpr*) und die damit notwendigerweise einhergehende Verwerfung der Struktur eines Tauschgeschäftes (*do ut des*). Stattdessen muss von einem „do quia dedisti"[167] gesprochen werden, welches nicht allein wesentlich trefflicher die kausale Dimension des Handlungsablaufs herausstellt, sondern ebenso die Vorzeitlichkeit der Gabe Gottes, genauer der *Vergebung* Gottes, welche dem Menschen zuteil wird. Gerl-Falkovitz konstatiert, dass nur im „Zusammenspiel von Gott und Mensch" Vergebung erfolgen kann.[168]

Vergebung – dies sei abschließend bemerkt – „bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens." Vielmehr „lenkt die Vergebung auf die Vergangenheit […] um sie vergangen sein zu lassen. […] Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen."[169] Die Metapher „Leiche des Gewesenen" darf m. E. im Kontext von Levitikus als Sinnbild für die „aufgrund rechtlicher, moralischer oder religiöser Verschuldung [verwirkte] individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz" stehen, wie es Janowski[170] ausdrückt, da es sich hierbei um eine in der Vergangenheit liegende Missetat – eine das Leben nehmende Tat – handelt, welche zukünftiges neues Leben nicht nur nicht ermöglicht, sondern das Bestehende bereits verwirkt hat. Ohne die dem Menschen, welcher nun „*zwischen Leben und Tod* steht", durch Gott gewährte *Vergebung* ist „die *Errettung aus Todesverfallenheit*, die *Ermöglichung neuen Lebens*"[171] nicht möglich. Hier zeigt sich auf in-

166 GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 150.

167 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 361.

168 GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 194.

169 GERL-FALKOVITZ, Verzeihung, S. 190f.

170 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

171 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

haltlicher Ebene erneut die Identität von *Sühne/Versöhnung* und *Vergebung*, wie sie anhand von Lev 4,26b aufgezeigt wurde: „Und er, der Priester, wird *versöhnen* über ihn von/wegen seiner Verfehlung/Sünde und es wurde *vergeben für ihn/ihm* wurde *vergeben*" – וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו. Und darüber hinaus zeigt sich, dass *Versöhnung* oder *Vergebung* stets vom Anderen ausgeht, im Kontext des postexilischen Tempelkultes, konkret am „Tag der Versöhnung" (Jōm Kippūr), vom *absolut Anderen*, nämlich Gott. Versöhnung darf daher in besagtem Kontext niemals als vom *Ich*, dem menschlichen Subjekt, initiiert begriffen werden.

Die hier gewonnenen Einsichten in den kultischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) in postexilischer Zeit und dessen Relation zur *Vergebung* ist mit Blick auf das Verständnis des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum, in welches Teile der priesterschriftlichen Tradition (transformiert) integriert wurden und somit in einem gewissen Sinne fortbestanden,[172] von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn gerade die *Versöhnung* des Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Verhältnisses lässt sich in rabbinischer Zeit, wie noch zu zeigen sein wird, nicht mehr von Konzepten wie *Vergebung* und *Verzeihung* lösen, welche sich durch die Derivate von *slḥ* und *mḥl* ausdrücken – letztere Wortwurzel ist der hebräischen Bibel allerdings unbekannt. Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass die Rabbinen auf eine bereits existente sprachliche wie inhaltliche Verknüpfung von *Versöhnung* (*kpr*) und *Vergebung* (*slḥ*) aufbauen konnten, welche offenbar bis in die Zeit des postexilischen Tempelkults zurückreicht.

2.3 Der Jōm Kippūr als *Ort der Versöhnung*: Kontext, Entwicklung und Bedeutung

> „An einem Tag im Jahr unternehmen wir diese Reise [– ‚die Reise eines jeden und einer jeden von uns' –] in Gemeinschaft mit der gesamten Gemeinde Israels – wir alle zusammen und doch jede und jeder von uns allein. Dieser Tag ist der Tag, der Versöhnungstag, der Todestag mitten im Leben."[173]

Der Versöhnungstag bzw. Jōm Kippūr (hebr.-bibl. (Lev 23,27.28; 25,9): Jōm hak-Kippurīm/יום הכפרים; wörtl. „Tag der Versöhnungen"; rabb. Jōm Kippūr/יום כפור, wörtl. „Tag der Versöhnung"), welcher bereits zu den biblischen Festtagen zählte, wurde – typisch für den israelitisch-jüdischen Kalender, welcher ein Lunisolarkalender ist – mit einem festen Datum verknüpft, nämlich dem 10. Tišrī (תשרי), sprich mit dem 10.

172 Vgl. STEMBERGER, Judentum, S. 17.

173 MAGONET/HOMOLKA, S. 283.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Tag des siebten Kalendermonats[174] bzw. mit dem 10. Tag nach dem jüdischen Neujahrstag Rōš haš-Šānāh (ראש השנה); Lev 23,27aα.28:

אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא

(וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה)

כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני יהוה אלהיכם

„Fürwahr, am zehnten zu diesem/dieses siebten Monat ist der ‚Tag der Versöhnung(en)'. […] (Und alle Arbeit sollt ihr nicht tun am selben, diesem Tag.) Denn *ein* ‚Tag der Versöhnung(en)' ist er, *zu versöhnen* über euch vor JHWH[175], eurem Gott."

---

174 Lev 16,29f:

והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש […] ביום הזה יכפר עליכם

„Und es soll für euch zur ewigen Satzung sein: Im siebten Monat [Tišrī], am Zehnten des Monats […] an diesem Tag wird über euch versöhnt." oder auch Lev 23,27:

אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים

„Fürwahr, am Zehnten zu diesem siebten Monat ist der ‚Tag der Versöhnungen'." und Lev 25,9a*.bα:

בחדש השבעי בעשור לחדש ביום הכפרים

„[…] im siebten Monat, am Zehnten zum Monat, am ‚Tag der Versöhnungen' […]"; zum Lunisolarkalender, GALLEY, S. 18: „Die Berechnung der Monate orientiert sich am Mond; die des Jahres am Sonnenumlauf."; GALLEY, S. 20, verweist darauf, dass vermutlich zwei Kalender parallel existiert haben, ein theologischer (1. Monat des theologischen Jahres ist gleichzeitig der 1. Monat der herkömmlichen Zählung: Nīsān/'Aḇīḇ – ניסן\אביב) und ein agrarischer (1. Monat des agrarischen Jahres ist gleichzeitig der 7. Monat der herkömmlichen Zählung: Tišrī – תשרי).

175 Hier wird nicht der Versuch einer Vokalisation des Namens des israelitischen Gottes unternommen, wie dies in der christlichen Theologie häufig erfolgt; auch eine Orientierung an der platzhaltenden Vokalisation der Masoreten (siehe *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) ist hier nicht hilfreich. Daher wird allein das Tetragrammaton, sprich das Konsonantengerüst des Gottesnamens wiedergegeben: JHWH (im Englischen: YHWH); vgl. SCHMITZ, Religion des Alten Israels, S. 39: „Da die hebräische Schrift bis gegen Ende des 1. Jahrhunderts u.Z. nur die Konsonanten, nicht aber die Vokale schrieb und ab jener Zeit als einziges Wort der Bibel diesen Namen unvokalisiert ließ, ist bis heute die korrekte Aussprache des israelitischen Gottesnamens nicht mit Sicherheit anzugeben."

Jüngst nahm sich RÖMER, The Invention of God, Cambridge (MA)/London 2015, p. 30ff., einer Auflistung und Auswertung der biblischen und vor allem außerbiblischen Befunde an, p. 31: „This investigation leads to the conclusion that the ancient pronunciation of the name of the god of Israel was 'Yahô', which amounts to saying that the tetragrammaton was originally a trigrammaton. The *w* in 'Yhwh' was not a consonant, but a *mater lectionis* indicating

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Dieses „höchste Fest“[176] – als solches deklarierte der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig den Jōm Kippūr in seinem philosophischen Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* – ist Teil des jüdischen Herbstfestkreises und „der Höhepunkt und die Krönung des religiösen Jahres.“[177] Den von Rosenzweig beschriebenen Status im jüdischen Festkalender hatte der Jōm Kippūr allerdings gemäß Stökl ben Ezra schon in den ersten Jahrhunderten n. d. Z.

> „In this epoch [gemeint sind die ersten fünf Jahrhunderte], Yom Kippur was doubtless the most important Jewish festival in the diaspora and in Palestine.“[178]

Im mittelalterlichen aggadischen Midrāš (מדרש; Pl. Midrāšīm/מדרשים; wörtl. „(das) Forschen“; übertragen: Schriftauslegung) *Pirqej də-Rabbī ʾĒlīʿæzær* (PRE 46:3), welcher von der modernen Forschung ins 8. oder 9. Jh. datiert wird,[179] wird die Bedeutung des Jōm Kippūr sogar so sehr herausgehoben, dass er als einziger aller Feiertage auch in der kommenden Welt existent sein wird:

יום הכפורים מכפר בעולם הזה ולעולם הבא

שנאמר שבת שבתון היא שבת העה"ז שבתון העה"ב

ואפי' כל המועדות עוברים יום הכפורים אינו עובר

> „Der ‚Tag der Versöhnung‘ (Jōm hak-Kippūrīm) *versöhnt* in dieser Welt und für die kommende Welt, weil gesagt wurde: *Eine Ruhe von Ruhen* (i. e. ein vollkommener Ruhetag) *ist er* (vgl. Lev 23,32). Eine Ruhe (ein Ruhetag) – das ist diese Welt, von Ruhen (von Ruhetagen) – das ist die kommende Welt. Und selbst wenn alle Festzeiten vergehen/vorübergehen (in dieser Welt), der ‚Tag der Versöhnung(en)‘ – nicht vergeht er.“[180]

---

the sound ‘o.’ The letter *h* at the end of the tetragrammaton Yhwh should be understood as indicating a lengthening of the preceding *o*.“

176 ROSENZWEIG, S. 399; vgl. HERR, Day of Atonement, EJ², Vol. 5, p. 488; für die Zeitenwende und außerhalb des jüdischen Kernlandes, „bezeugt Philon [für Ägypten], daß sie [die Juden] den ganzen Tag [= Jōm Kippūr] mit Beten zubrachten“, in: TREPP, S. 205.

177 PLAUT, S. 151.

178 STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 2.

179 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 366.

180 Hierbei drängt sich natürlich die Frage auf, welche Funktion dem Jōm Kippūr in der kommenden Welt (עולם הבא) zukommen soll oder überhaupt nur zukommen kann? Insofern der Tag seine Funktion nicht verliert, kann wohl davon ausgegangen werden, dass „Überschreitungen“ der von JHWH (Gott) gegebenen *Lebensordnung* auch in der kommenden Welt stattfinden können.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Und tatsächlich ist der „Tag der Versöhnung(en)“ nicht erst seit dem Existieren des (proto-)rabbinischen Judentums und exklusiv für dieses das „höchste Fest“. Der Jōm Kippūr hatte bereits in biblischen Zeiten – wenn auch im Neuen Testament (NT) namentlich unerwähnt – eine herausgehobene Stellung, gemäß Liss „der wichtigste und in seinem rituellen Ablauf auch der am ausführlichsten beschriebene Feiertag in der Tora.“[181] In Lev 16,31 wird der 10. Tišrī als „Ruhetag der Ruhetage“ bzw. als Šabbat Šabbātōn (שבת שבתון)[182] oder mit Liss als „Schabbat vollkommener Ruhe“[183] bezeichnet.

Vor allem aber geht der Jōm Kippūr in rabbinischer Zeit eine inhaltliche Verknüpfung mit Rōš haš-Šānāh (ראש השנה) ein, der nicht nur das neue Jahr, sondern darüber hinaus auch die „Tage der Furcht/des Erschauerns“ bzw. die „schrecklichen Tage“ (ימים נוראים) einleitet,[184] welche wiederum auch weniger negativ konnotiert als die „zehn Tage der Umkehr“ (עשרת ימי תשובה)[185] bezeichnet werden – „a whole season open to penitence“[186] –, deren abschließender Höhepunkt der Versöhnungstag, der Jōm Kippūr, selbst ist.

Folglich wäre die kommende Welt kein Ort ewigen Friedens oder dergleichen, sondern „dieser Welt“ (עולם הזה) mindestens bezüglich der Möglichkeit von „Überschreitungen“ gleich. Versöhnung am „Tag der Versöhnung“ wäre folglich ein notwendiges Ziel um mutmaßlich in dieser „kommenden Welt“ verbleiben bzw. leben zu können, folglich auch dort in ein Buch des Lebens eingeschrieben zu werden (vgl. bT RH 16b).

Möglicherweise ist die Wiederauferstehung bzw. das Dasein gemäß PRE in der „kommenden Welt“ (עולם הבא) als ein weiteres Leben des zuvor in „dieser Welt“ (עולם הזה) verstorbenen Menschen zu begreifen, was hier allerdings nicht näher erörtert werden kann.

181 LISS, S. 118.

182 Das Konsonantengerüst /*Šbbtwn*/ weist eine Pluralendung auf (/*wn*/: */*-ūn*/, */*-ōn*/), die dem klassischen Hebräischen nicht eigen ist und an andere Zweige semitischer Sprachen wie bspw. dem Arabischen erinnert.

183 LISS, S. 119.

184 GALLEY, S. 60, 63; TREPP, S. 203; ימים נוראים war auch der Titel eines von AGNONs Werken, in dem er Aussagen aus rabbinischen Quellen zusammenstellte, die sich mit Inhalten (z.B. „Buße“) dieser Tage befassten (s. a. GOLDIN, XXII).

185 TREPP, S. 109; HERR, Day of Atonement, EJ², Vol. 5, p. 488: im Englischen werden die „zehn Tage der Umkehr“ als „Ten Days of Penitence [= Buße]“ bezeichnet.

186 LAMBERT, How Repentance Became Biblical, p.171.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Das Neujahrsfest des rabbinischen Judentums Rōš haš-Šānāh ist biblisch als solches nicht fassbar. Nur wenige Textstellen[187] der hebräischen Bibel belegen, dass der 1. Tišrī kein gewöhnlicher Tag gewesen war, zeigen darüber hinaus aber auch, dass dieser Tag keine inhaltliche Homogenität besaß. Neben dem Verständnis des 1. Tišrī als Neujahrsfest, wird Rōš haš-Šānāh durch die Rabbinen auch als „Gerichtstag“[188] interpretiert. Die positive Dimension des Neujahrs, „dem ‚Geburtstag der Welt‘“[189], verstanden als Anfang von etwas Neuem, fällt somit mit dem „Tag des Gerichts“ (יום הדין)[190], dem „Weltgericht“ – „denn alle Schreitenden der (wörtl. einer) Welt werden vor dir vorüberziehen, wie die Kinder/Nachkommen einer Herde“ (כל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון)[191] – mit der Möglichkeit einen negativen Richtspruchs zu erhalten, zusammen. Dessen Folge wäre die sofortige Einschreibung und Besiegelung zum Tode (vgl. bT RH 16b: נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה). Mit Trepp in Anlehnung an bT RH 16b lässt sich das (gerichtliche) Geschehen an Rōš haš-Šānāh also folgendermaßen zusammenfassen:

---

187 Lev 23,24; Num 29,1; Neh 7,72f.; Neh 8,9.

188 Vgl. mRH 1,2, in: FIEBIG, S. 76:

בארבעה פרקים העולם נדון […] בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון

„An vier Abschnitten (Festzeiten) wird die Welt gerichtet […] Am Neujahrstag alle Kommenden der Welt (, welche in die Welt kommen,) ziehen vorüber vor ihm wie Lämmer (?).“

189 NAVÈ LEVINSON, Einführung in die rabbinische Theologie, 2. Aufl., Darmstadt 1987, S. 48.

190 SCHERMAN, p. 530. Die Konstruktion *jōm had-dīn* (יום הדין) des *pijjūṭ* (פיוט; liturgische Poesie) *Ū-nətanæh toqæf* (ונתנה תקף), welche der Legende gemäß dem mittelalterlichen Rabbī Qalōnīmūs (auch: Kalonymus) bæn Məšūllam im Traum durch den ihm erschienen Rabbī ʾAmnōn von Mainz eingegeben wurde (vgl. NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 48f.; SKOLNIK/BERENBAUM, U-Netanneh Tokef, p. 247f.; SCHERMAN, p. 530), entstammt bT RH 16b und findet sich in arabisierter Form (*/ywm al-dyn/ → yaumu d-dīn*; s. u. a. ASAD, S. 25) auch mehrfach im Koran: Sure 1:4; 15:35; 26:82; 37:20; 38:78; 51:12; 56:56; 70:26; 74:46; 82:9.15.17f.; 83:11.

191 SCHERMAN, p. 532; die hier zitierte Phrase aus ונתנה תקף ist in Anlehnung an den talmudischen Traktat Rōš haš-Šānāh verfasst worden, bT RH 18b: כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון („alles Schreitende der Welt zieht vor dir herüber, wie die Kinder von Lämmern/Nachkommen einer Herde“). Die schwierige Etymologie des Wortes מרון und die damit einhergehende semantische Ebene, welche im Talmud (bT RH 18b) diskutiert wird und sich gemäß diesem entweder auf Schafe bzw. Lämmer (אימר/אימרא/אימרנא; s. a. JASTROW, p. 51; SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 117) oder auf das Dorf Marōn oder gar auf (marschierende/gemusterte Rebellen-)Truppen zurückführen lässt (vgl. JASTROW, p. 839; COHEN, Regen und Auferstehung, Göttingen 2005, S. 116f.), darf hier unberücksichtigt bleiben.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> „Die Bücher werden geöffnet. Vollkommen gute und vollkommen schlechte Menschen erhalten ihren Urteilsspruch sofort. Der Rest hat bis zum Jom kippur [sic!] zu warten. Bewähren sie sich, so werden sie ins Buch des Lebens eingeschrieben und eingesiegelt. Wenn nicht, ins Buch des Todes […]."[192]

„Bewähren" meint selbstverständlich die willentliche und korrekt ausgeführte „Umkehr" (תשובה; s. u.) des sich verfehlt habenden bzw. die „Überschreitungen" (עברות; s. u.) begangen habenden Menschen. Die „Umkehr" ist zweifellos notwendig, denn auch wenn der Jōm Kippūr mit seinen Blutapplikationsriten und der Entsendung des Bockes zu ʿAzāzel als liturgischen Höhepunkten am Jerusalemer Tempel seit seiner Zerstörung im Jahr 70 n. d. Z.[193] nicht mehr begangen werden kann, so bleibt doch das offerierte Ziel des Versöhnungstages, wie es Lev 16,30 darlegt, bestehen:

> כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו
>
> „Denn an diesem Tag wird Er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein."

Und in rabbinischer Zeit geht der potentiell von Gott gewährbaren *Versöhnung* notwendigerweise eine erwartete willentliche und korrekt vollführte „Umkehr" zu diesem (Gott) voraus.

Es liegt folglich somit auch ein Stück weit am Einzelnen, in welches Buch er eingetragen wird; noch ist der verfehlt/gesündigt habende Mensch seinem Schicksal nicht ausgeliefert, vielmehr können Trennungen aufgrund der Verfehlungen/Sünden (חטאת) wider Gott und den Mitmenschen versöhnt werden. Die „Umkehr" (תשובה) des Menschen – zu der ein jeder Einzelne durch das Blasen eines Widderhorns, des *šōfārs*/שופר an Rōš haš-Šānāh symbolisch aufgerufen wurde bzw. wird[194] – ist seinem Wesen nach ein Antworten, welches sich nicht auf Verbalität begrenzen lässt. „Umkehr" ist eine Antwort des Tuns bzw. Handelns, nämlich kontextbedingt auf eine Weise zu handeln, die der Erwartung entspricht. „Umkehr" kann daher u. a. das an Gott adressierte Gebet um

---

192 TREPP, S.109.

193 Vgl. STEMBERGER, Judentum, S. 16; vgl. GALLEY, S. 71.

194 Vgl. NAVÈ LEVINSON, Einblicke in das Judentum, Paderborn 1991, S. 189; GALLEY, S. 58, vergleicht „das Blasen des Schofar" mit dem „‹Gedächtnislärm›" aus Lev 23,24; vgl. Lev 23,24b:

> בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש
>
> „Im siebten Monat, am Ersten des Monats, sei für euch ein Ruhe, eine Erinnerung des Signals/Lärms, eine heilige Einberufung".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Vergebung bedeuten, aber auch das (notwendige) Besänftigen des Genossen/Nächsten (vgl. mJom 8,9). Erfolgt die erwartete Antwort, sprich die „Umkehr" *nicht* durch den sich verfehlt habenden Menschen, so wird die „*Errettung aus Todesverfallenheit*, die *Ermöglichung neuen Lebens durch ein Sühnehandeln*"[195] Gottes wohl ausbleiben und die „*Todesverfallenheit*" wird unumkehrbare Realität. Das Prinzip „der Mensch erbittet […] und Gott gewährt"[196], nämlich Sühne bzw. Versöhnung, wie es Janowski für das Versöhnungsgeschehen der hebräischen Bibel herausgearbeitet hat, bleibt auch für das rabbinische Verständnis des Jōm Kippūr – und somit für das Judentum in seiner maßgebenden Form – bestehen.

Trotz der sich gleichenden äußeren Bedingungen für Versöhnung und der damit einhergehenden „*Errettung aus Todesverfallenheit*"[197], darf der in der hebräischen Bibel beschriebene Jōm Kippūr nicht einfach mit dem nach 70 n. d. Z. sich (innerlich) transformiert habenden, dem quasi *rabbinischen* Jōm Kippūr, gleichgesetzt werden. Insbesondere die Liturgie – die auch innerhalb des rabbinischen Judentums je nach Epoche und Strömung divergiert[198] – erfährt einen gravierenden Wandel, der nicht beim blutigen Opferritual, wie es am Tempel ausgeführt wurde (s. Lev 16,11.15), stehen bleibt.

Für die weitere Betrachtung des Verhältnisses von Versöhnung und Versöhnungstag ist insbesondere die *Ethisierung* dessen von zentraler Bedeutung. Janowski hat gezeigt, dass gerade zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr innerhalb der hebräischen Bibel keine Rolle spielte. Allerdings ist P eine ethische Dimension im Opferkult nicht vollkommen fremd, denn Lev 5,20-26 führt die Notwendigkeit an, etwas widerrechtlich Genommenes und dem tatsächlichen Besitzer Vorenthaltenes, zurückzuerstatten oder eine andere Art von Missetat (Unter-/Bedrückung) zu entschädigen und zwar jeweils bevor dieser vor Gott ein Schuldopfer (אשם) zu bringen hat:

195 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

196 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

197 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

198 Vgl. zur Entwicklung und liturgischen Diversität des Jōm Kippūr: GALLEY, S. 71ff; vgl. TREPP, S. 127ff.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

וידבר יהוה אל־משה לאמר

נפש כי תחטא ומעלה מעל ביהוה וכחש בעמיתו בפקדון או־בתשומת יד או בגזל או עשק את־עמיתו

או־מצא אבדה וכחש בה ונשבע על־שקר על־אחת מכל אשר־יעשה האדם לחטא בהנה

והיה כי־יחטא ואשם והשיב את־הגזלה אשר גזל או את־העשק אשר עשק או את־הפקדון אשר הפקד אתו או את־האבדה אשר מצא

או מכל אשר־ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשתיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו

ואת־אשמו יביא ליהוה איל תמים מן־הצאן בערכך לאשם אל־הכהן

וכפר עליו הכהן לפני יהוה ונסלח לו על־אחת מכל אשר־יעשה לאשמה בה

„Und es redete JHWH zu Moses, zu sprechen: Ein Leben/Lebendiges, wenn es verfehlt/sündigt und sie veruntreut, eine Untreue an JHWH und leugnet seinem Volksgenossen durch ein *Depositum* oder durch ein Gelegtes (in die) Hand (scil. etwas Anvertrautes) oder durch ein Geraubtes oder er unter-/bedrückt seinen Volksgenossen oder er findet ein Verlorenes und leugnet es und schwört über/auf eine Lüge über eines von allem, welches er macht – der Mensch – zu verfehlen/sündigen mit/durch diese. Und es sei wenn er fehlt/sündigt und sich-schuldig-macht: und er soll zurückführen das Gestohlene, welches er stahl oder das Unter-/Bedrückte, welches er unter-/bedrückte oder das *Depositum*, welches er deponierte mit ihm oder das Verlorene, welches er fand. Oder von allem er schwor über ihm zur Lüge und bezahle ihm *mit seiner (vollen) Summe* und sein Fünftel hinzufügend über ihm; zu welchem es ist (wem es gehört) für ihn soll er es geben am Tag seines Schuldopfers. Und sein Schuldopfer komme vor JHWH, ein untadeliger/ fehlerfreier Widder vom Kleinvieh, in deinem (Schätz-)Wert, für ein Schuldopfer zum Priester. Und er *versöhne* über ihm – der Priester vor JHWH – und es wurde *vergeben für ihn/ihm* wurde *vergeben* über eines von allem, welches er macht, sich-schuldig-zu-machen durch jenes/mit jenem."

Es ist anzunehmen, dass die in Mt 5,23f. Jesus von Nazareth zugeschriebene Anweisung sich erst mit seinem Bruder zu versöhnen und dann sein Opfer zu bringen (καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου) in Lev 5,20-26 seinen religionsgeschichtlichen Vorläufer hat. Gleiches gilt vermutlich auch für mJom 8,9. Es ist zumindest nicht unwahrscheinlich, dass Lev 5,20-26 als Inspiration für die Rabbinen, nämlich zwischenmenschliche Versöhnung zur

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Voraussetzung für die Versöhnung mit Gott am Jōm Kippūr festzuschreiben, gedient haben könnte.[199]

Wie war nun aber Versöhnung am Versöhnungstag denkbar im Angesicht der „Verfehlungen" (חטאת) bzw. „Überschreitungen" (עברות) wider den Mitmenschen und nicht allein gegenüber Gott?

> „Die Rabbinen dachten intensiv über die Möglichkeiten des Jom Kippur nach, Sühne für die Sünden des Volkes zu erreichen. Der Versöhnungstag sollte nicht zu einem billigen Vorwand dafür werden, sich den Rest des Jahres hindurch achtlos gegenüber seinen Mitmenschen und nachlässig gegen die Tora zu verhalten. Wer, auf die Möglichkeit späterer Buße [„Umkehr" – תשובה] vertrauend, vorsätzlich sündigte, dem sollten die Tore der Buße [„Tore der Umkehr" – שערי תשובה] verschlossen bleiben. Wer sich gegen seine Mitmenschen rücksichtslos verhalten hatte, mußte schon mit diesen selbst ins Reine kommen, bevor er Gott um Versöhnung bat."[200]

Plaut sieht den Anstoß für diese allmähliche Veränderung hin zu einem mehr und mehr *ethischen* Jōm Kippūr in der „traditionellen Haftara" Jes 57,14-58,14.[201] In dieser Passage der hebr. Bibel wird u. a. das ethische Verhalten des Einzelnen mit dem Ritus zusammengedacht.

Auch im Mittelalter schritt die *Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr weiter voran:

> „Man sandte Geschenke zu den Armen und mühte sich intensiv um Aussöhnung mit seinen Mitmenschen. Auf den Straßen und Plätzen jüdischer Wohnviertel fanden allenthalben intensive Gespräche statt. Mitunter vollzog sich die Aussöhnung zwischen den Menschen in aller Öffentlichkeit. Die Erneuerung des Verhältnisses zu Gott am Jōm Kippūr konnte ja nur dann gelingen, wenn Zank und Streit unter den Menschen beigelegt, wenn Unrecht und Schuld in Israel zur Sprache gekommen waren."[202]

---

199 Auch SPERLING, Day of Atonement, EJ2, Vol. 5, p. 493, sieht in Lev 5,20ff. einen Vorläufer von mJom 8,9 und sieht daher in diesem Passus keine „innovation of the rabbis". Tatsächlich aber ist m. E. die Rückbindung der ethischen Anweisungen an den „Tag der Versöhnung" und die erwartete Vollführung dieser Anweisungen der Versöhnung mit Gott bzw. dessen Vergebung explizit voranzustellen, welche auch nach Lev 5,26 das eigentliche Ziel in der Darbringung des Schuldopfers ist, innovativ.

200 GALLEY, S. 74; s. a. GRÖZINGER, S. 41.

201 Vgl. PLAUT, S. 151.

202 GALLEY, S. 74.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Im vierten Kapitel soll diese *Ethisierung* zwischenmenschlicher Verhältnisse im Kontext des Jōm Kippūr anhand ausgewählter Texte nachvollziehbar illustriert werden.

Der Versöhnungstag ist, obwohl bereits Teil eines neuen Jahres, Höhepunkt des Alten. Das bedeutet, dass der Jahreswechsel nicht einfach den *Schleier des Vergessens* über die vom Einzelnen gewirkten Verfehlungen legt. Vielmehr haftet die existenzielle Bedrohung des Menschen durch seine „Verfehlungen/Sünden" bzw. „Überschreitungen" – gegenüber Gott und seinem Mitmenschen – an diesem, so dass sie fortwährend durch das Leben, welches noch verbleibt, getragen werden und zwar bis in das neue Jahr, insofern jener nicht zuvor verstirbt. Das Neujahr wäre als „Reset" vollkommen missverstanden und ist somit kein unbedingter Neubeginn. Vielmehr leitet das neue Jahr, wie bereits dargelegt, mit den „Tagen der Furcht" (ימים נוראים), welche von Rōš haš-Šānāh bis Jōm Kippūr, teilweise bis zum 21. Tišrī[203] (Hōšaʿ-nāʾ Rabbāh/הושענא רבה), dem Abschluss des „Laubhüttenfestes" Sūkkōt/סוכות andauern, eine Gerichtszeit ein, die gemäß rabbinischem Verständnis abhängig vom göttlichen Urteil den „Sünde-Unheils-Zusammenhang"[204] aufheben und folglich Leben im neuen Jahr gewähren kann oder aber zum Verhängnis für den Betroffenen wird, folglich den nun nicht mehr abwendbaren Tod festschreibt.[205]

Zwar scheint die jüdische Tradition vereinzelte Alternativen zur Versöhnung am Jōm Kippūr zu kennen, zumindest was die Versöhnung auf

---

203 Vgl. GRÖZINGER, S. 41. Die Verknüpfung von Jōm Kippūr und Sūkkōt bezüglich der Versöhnung mit Gott thematisierte auch EINHORN, Sukkothfestpredigt, S. 255. So hängt gemäß EINHORN die Freude des Menschen vor Gott an Sūkkōt von der Versöhnung mit Gott (am Jōm Kippūr) ab, welcher der Ort des vom Menschen zu erstrebenden Friedens ist.

204 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5 (u. a.). Das die „Sünde" oder besser: die (hebr.-bibl.) „Verfehlungen" (חטאת) oder die (rabb.) „Überschreitungen" (עברות) sich unheilhaft auf den diese vollführt Habenden auswirken wird, gilt auch im Kontext von Rōš haš-Šānāh und Jōm Kippūr in rabbinischer Zeit: der Täter solcher „Verfehlungen"/„Überschreitungen" kann – wie bereits dargelegt – kontextbedingt entweder in das Buch des Lebens oder aber zum Tode eingeschrieben werden.

205 Eine vergleichbare Einschätzung zur zeitlichen Besonderheit des Jōm Kippūr gibt auch GREEN, VIII, allerdings für die *„Yamim Noraim*" im Ganzen: „[…] the *Yamim Noraim* do not quite belong exclusively to the yearly cycle. They partake of the life cycle as well, and this is their secret. They are the Jew's annual confrontation with mortality, a time to pinch oneself and say, "Thank God I'm still alive!" The Days of Awe become a yearly time to contemplate our past, to wonder about the future, and to pray that we will still be here a year hence, to do the same thing all over again."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der Ebene Gott-Mensch anbelangt, wie beispielsweise den „minor day of atonement“[206] (יום כפור קטן), ein vor allem bei den Kabbalisten auftretendes Phänomen, welches erstmals für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bezeugt ist und an einem jeden ersten Monatstag stattfindet; sowie die Vorstellung einer individuellen „Umkehr“ an jedem einzelnen Tag des Jahres insofern es sich lediglich um die Verletzung eines positiven Gebotes handelt (vgl. bT Jom 85b), oder letztlich der *Tod* des Einzelnen selbst (mSan 6,2: „es sei mein Tod eine *Versöhnung* über alle meine Vergehen“ – תהא מיתתי כפרה על כל עונותי). Doch einzig der Jōm Kippūr, der zehnte Tag des Monats Tišrī, offeriert dem sich verfehlt habenden Menschen umfassend Versöhnung mit Gott und hat darüber hinaus das religiöse und kulturelle Bewusstsein jüdischer Menschen, ganz gleich ob fromm oder säkular, herausragend geprägt. Dies zeigt sich beispielsweise anhand der Werke von Franz Kafka,[207] Samuel Agnon,[208] wie auch an der existentiellen Entscheidung Franz Rosenzweigs im Jahre 1913, als er sich in Folge der Partizipation am Jōm Kippūr für die Elternreligion und gegen das Christentum entschied, dem er zuvor sehr nahe stand und zu dem er eine Konversion erwog.[209] Der Jōm Kippūr hat sich aufgrund des nachhaltigen Einflusses auf das kulturelle und religiöse Bewusstsein als „höchste[r] jüdische[r] Feiertag“ fortwährend behaupten können. Weiterhin rückte mit dem Jōm Kippūr sein Thema, nämlich Versöhnung, welches bereits in der Tōrāh im buchstäblichen Sinne eine zentrale Position inne hat – allerdings weitestgehend auf die Ebene Gott-Mensch beschränkt – und seit mJom 8,9 eine fortwährende *Ethisierung* erfuhr (s. o. Galley, S. 74), ins Zentrum jüdischen Bewusstseins.

Es muss festgehalten werden, dass sich die Bedeutung des Jōm Kippūr wohl kaum überschätzen lässt. Rosenzweig schrieb im bereits erwähnten Werk *Der Stern der Erlösung*:

---

206 SCHOLEM, Yom Kippur Katan, EJ², Vol. 21, p. 382; s. a. AGNON, Days of Awe, p. 25.

207 Dargelegt durch: GRÖZINGER, Karl Erich, Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka, Berlin 2003.

208 Der Versöhnungstag als Motiv tritt, nicht nur wie im Falle KAFKAS implizit, bei AGNON des Öfteren auf. Vor allem die Kurzgeschichte *Als der Tag begann* (im Original: עם כניסת היום) zeigt die starke kulturelle und religiöse Bindung des Protagonisten an den Jōm Kippūr, was durch die dramatische Entwurzelung bzw. *Herausgerissenheit* dieses Charakters aus seinem – in der Erinnerung noch immer normalen (jüdisch-frommen) und allzeit gegenwärtigen – Alltag noch verstärkt wird.

209 Vgl. GALLEY, S. 65; MAYER, S. XVIII; HAYOUN, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004, S. 269f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> „Der Versöhnungstag wurde, was seine Einsetzung kaum ahnen läßt, zum höchsten Feiertag, an dem schon zu Zeiten Philos des Alexandriners (20 v. d. Z. – 50 n. d. Z.)[210] genau wie heute auch die sonst Lauen, die sich selten dort sehen ließen, scharenweise ins Haus Gottes strömten und sich mit Beten und Fasten wieder zu ihm zurückfanden."[211]

Dies vielleicht gerade deshalb, weil aufgrund des wenigstens partiellen Wissens um das eigene (israelitisch-jüdische) kulturell-religiöse Erbe ein Bewusstsein dafür bestand und besteht, dass „an jenem Tag", wie es Agnon einen seiner Protagonisten sagen lässt: „das Gebet des Menschen beliebter, willkommener und […] eher erhört [wird], als an allen anderen Tagen"[212].

Janowski stellte heraus, wie bereits dargelegt, dass sich „der Einzelne oder das Volk als in einem die individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz umgreifenden Unheilsgeschehen befindlich erfährt, [somit] betrifft das Problem der Aufhebung dieses Sünde-Unheil-Zusammenhangs nie einen Teilaspekt menschlichen Seins, sondern das Sein des Menschen selbst."[213] Selbstverständlich können weder epistemologische Fragen, noch Fragen zum (Selbst-)Bewusstsein des Menschen und die damit verbundene Problematik des *freien Willens* differenziert im Rahmen dieser Untersuchung dargestellt und erörtert werden, aber es muss festgehalten werden, dass der Mensch nachweislich ein Bewusstsein dafür besitzt, was er selbst getan hat.[214] Dieses Bewusstsein für die eigene

---

210 NIEHOFF/AMIR, Philo Judaeus, EJ², Vol. 16, p. 59.

211 ROSENZWEIG, S. 409; s. a. PLAUT, S. 151: Die Bedeutung, die Jōm Kippūr im Leben des jüdischen Volkes einnimmt, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Selbst Menschen, die sonst nicht religiös sind, fühlen sich durch dieses Fest angesprochen und füllen an diesem Tag die Synagogen in Scharen."

212 AGNON, S. 142.

213 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 358.

214 Vgl. RAVVEN, p. 419: „'Don't we need free will so that wrongdoers can be held responsible for their actions?' My answer is no, we don't, and here's why. One of the surprising findings of the new brain sciences is that the selfconscious sense of self – selfiness, as I have dubbed it – is simply attached to things that we are self-consciously aware of doing and being, even as un(self-)conscious selfiness is of course still driving the actions. It does not depend on a sense of free will. We have all been embarrassed by a faux pas, whether an unfortunate slip of the tongue or a clumsy accident on a first date. None of these things has anything to do with free will, but we feel intensely that these experiences are our own and that we are responsible for them. Moreover, the new brain sciences tell us that this sense of selfownership – of personal responsibility – is weakened in key instances: for example, in un(self-)conscious actions, in actions where some other person holds authority, and also, especially, in

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Tat ist kein Außerhalb bzw. steht nicht als *Sein* außerhalb des sich über die Tat bewussten Menschen, vielmehr ist die Tat ganz Teil seines eigenen Bewusstseins, gehört folglich zum Täter, ist Teil seines Seins. Diesem „sense of responsibility“[215] kann sich das Subjekt nicht entziehen. Im Kontext jüdischer Kultur, deren Code festlegt was als *gut* und *schlecht* zu gelten hat und das *Woher* des Menschen von Gott aus bestimmt (vgl. Gen 1,27; 2,7.22), liegt es daher nahe, dass das betroffene Subjekt ein Bewusstsein für den „Sünde-Unheil-Zusammenhang“ erlangt bzw. erlangt hat und die Existenz seines ganzen Seins vor Gott betroffen, letztlich bedroht sieht.

Aufgrund des Bewusstseins für diese prekäre Lage, in der sich der verfehlt habende Mensch befindet, verlangt es ihn nach einem Ausweg, so dass das „individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz umgreifende[] Unheilsgeschehen“[216] nicht Realität wird. Denn auch wenn bereits an Rōš haš-Šānāh ein göttliches Urteil über den Einzelnen gesprochen wurde, so besteht nach rabbinischem Verständnis noch immer die Möglichkeit einer zehn Tage währenden Umkehr (עשרת ימי תשובה), bis letztlich am Jōm Kippūr ein finales Urteil unabänderlich „eingeschrieben und eingesiegelt“ festgehalten wird (vgl. bT RH 16b)[217]. Dies geschieht während *nəʿīlāh* (נעילה), was soviel wie „(das) Abschließen“,

---

group actions. […] Even ex post facto we can claim actions as our own and come to feel their selfiness, which is our sense of responsibility for them.“; Auch NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 59, betont die Verantwortlichkeit des Menschen als „ethischer Persönlichkeit“ für dessen Entscheidungen und Handeln. Allerdings setzt gemäß NAVÈ LEVINSON gerade die Entscheidungs- bzw. Wahlmöglichkeit die Willensfreiheit voraus, welche sie bereits durch die „biblischen Autoren“ und Rabbinen vorausgesetzt sieht, jedoch jüngst durch RAVVEN als „Western cultural myth“ – und auf den lateinischen Kirchenvater Augustinus zurückgehend – entlarvt wurde (p. 3f., 148ff., 412).

215 RAVVEN, p. 419.

216 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 358.

217 bT RH 16b:

א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה

„Es sprach Rabbī Krūspedāj, es sprach Rabbī Jōḥānān: ›Drei Bücher werden geöffnet am Neujahrstag: eines der vollständig Bösen und eines der vollständig Guten und eines der dazwischen Liegenden. Vollständig Gerechte werden sogleich eingeschrieben und eingesiegelt zum Leben. Vollständig Böse werden sogleich eingeschrieben und eingesiegelt zum Tod. Dazwischen Liegende werden aufgeschoben und halten aus vom Neujahrstag und bis zum

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„(das) Schließen“ oder „(die) Schließung“ bedeutet.[218] Somit ist *nəʿīlāh* der Höhepunkt des Versöhnungstages, so wie dieser wiederum den Höhepunkt der „zehn Tage der Umkehr“ (עשרת ימי תשובה) darstellt, denn *nəʿīlāh* „is virtually the last opportunity for sincere repentance [i. e. תשובה] to reverse the judgement from death to life, from poverty to prosperity, from suffering to contentment.“[219]

„Umkehr“ ist somit die notwendige Einsicht und Tat, die das sich verfehlt habende Subjekt vollziehen muss, so dass der Jōm Kippūr seinem Namen, nämlich der „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippurīm – יום הכפרים) zu sein, gerecht werden kann und das Verhältnis Gott-Mensch durch Gott versöhnt wird.

Die Überzeugung des umkehrenden Einzelnen oder auch des „umkehrenden Rests“ (vgl. Jes 7,3: שאר ישוב) auf ein Fortbestehen, sprich der „*Errettung aus Todesverfallenheit*“ aufgrund der Einschreibung und Einsiegelung in das „Buch des Lebens“ (ספר חיים) nach vollbrachter „Umkehr“ (תשובה) durch jenen Einzelnen bzw. Rest, drückt sich im Brauchtum aus mit dem *Ausgang des Jōm Kippūr* (מוצאי יום כפור) „den ersten Nagel zum Hüttenfest unter freiem Himmel einzuschlagen.“[220]

Da nun eine begrifflich-konzeptuelle Grundlage geschaffen wurde, nämlich sowohl für den hebräischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*/כפר) als auch für den Jōm Kippūr bzw. Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים), welche kaum voneinander trennbar sind und jener am Jōm Kippūr seinen stärksten Ausdruck findet, soll nun in zwei separaten Teilen den Dimensionen von Versöhnung im rabbinischen Judentum nachgegangen werden. Begonnen wird mit dem äußersten Rahmen, nämlich der Gott-Mensch-Versöhnung, welche das eigentliche Ziel des Versöhnungstages

---

Versöhnungstag. Werden sie für wert befunden, (so) werden sie eingeschrieben zum Leben, werden sie nicht für wert befunden, (so) werden sie eingeschrieben zum Tod.‹“)

218 Vgl. JASTROW, p. 919; LAVY, S. 258. Über die Ursprünge dieses liturgischen Abschnitts des Jōm Kippūr informieren MALINOWITZ/SCHORR/MARCUS, jT Ber 45a (4,1): hier wird „das Schließen“ (נעילה) je nach rabbinischer Position auf das Schließen der Himmels- oder Tempeltore bezogen (die erste Position wird von Raḇ vertreten und die zweite von Rabbī Jōḥānān).

Wenn TREPP, S. 147, die „Versiegelung“ als „Leitgedanke von Neʿila [sic!]“ bezeichnet, dann weil die Betenden während *nəʿīlāh* dreimal um Versiegelung in das Buch des Lebens „flehen“ (vgl. SCHERMAN, p. 712, 720, 758: נחתם לפניך/חתמנו בספר החיים […] בספר חיים; vgl. bT RH 16b).

219 SCHERMAN, p. 706.

220 NAVÈ LEVINSON, Judentum, S. 196; SCHERMAN, p. 848

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

darstellt. Voraussetzungen dafür kann die Mensch-Mensch-Versöhnung sein, welche darauffolgend betrachtet werden wird, aber auch die Versöhnung mit *sich selbst* bzw. dem *Sich-Selbst*, welche gewissermaßen einen Sonderstatus inne hat und zuletzt betrachtet werden wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Teil I
Gott-Mensch-Versöhnung

3 Versöhnung zwischen Gott und Mensch im Kontext des Jōm Kippūr

In mehreren Schritten soll das Versöhnungsgeschehen im Kontext des Jōm Kippūr zwischen Gott und dem Menschen, welches den Zweck hat „das Verhältnis zu dem als persönlich verstandenen Gott […] von aller trennenden Sünde“[221] zu reinigen, im (rabbinischen) Judentum dargestellt werden. Wenn hier im Folgenden von Versöhnung zwischen Mensch und Gott bzw. Gott und Mensch und dementsprechend von einem Mensch-Gott- bzw. Gott-Mensch-Verhältnis gesprochen wird, dann soll letzterem aufgrund der alphabetischen Reihenfolge der Vorzug gegeben werden. Tatsächlich werden aber der gebotenen Neutralität halber beide Schreibweisen bzw. Reihenfolgen als gleichwertig erachtet und dürfen daher nicht als irgendwie geartete Wertung oder Bevorzugung von einer der beiden Parteien des hier gemeinten Verhältnisses missverstanden werden. Die Voranstellung des Begriffs „Gott“ durch den Autor, darf ebensowenig als Affirmation der Existenz des aus jüdisch-theologischer Perspektive gemeinten Gottes missverstanden werden, welcher zeitlich-logisch bereits vor dem Menschen existiert und letzteren geschaffen haben soll, sondern ist einzig der alphabetischen Reihenfolge geschuldet. Außerdem soll weder mit dieser (Gott-Mensch) und ebensowenig mit der alternativen Reihenfolge (Mensch-Gott) eine Aussage oder Bewertung des Ursprunges oder der Natur dieses Verhältnisses gemacht werden. Die mJom 8,9 – der schriftlich fassbare religionshistorische Ausgangspunkt für die Ermittlung des Versöhnungsverständnisses im rabbinischen Judentum – setzt ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch voraus. Andernfalls könnte der Mensch (אדם) keine „Überschreitungen“ (עברות) „zu/wider Gott“ (למקום; wörtl. „zu/wider dem Ort“) begehen.

221 SCHMITZ, Tempelkult, S. 129.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Der religionshistorische Ausgangspunkt zum Begreifen des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch ist hier erneut Lev 16, eine Passage der hebräischen Bibel, welche auch einen wesentlichen Bestandteil der morgendlichen Tōrāhlesung am Jōm Kippūr darstellt; Endpunkt ist die orthodoxe, besser *orthopraxe* Liturgie des rabbinisch-jüdischen Versöhnungstages der Gegenwart.[222] Das in Lev 16 beschriebene Tempelritual und wie sich das Jōm Kippūr-Ritual in liturgischen Büchern, quasi Leitfäden des rabbinischen Judentums zu den „Hohen Feiertagen" – Maḥzōrīm (מחזורים; Sgl. מחזור) gennant –, noch heute darstellt, bilden somit den Rahmen der Darstellung; hier wird sich freilich auf den Maḥzōr zum Jōm Kippūr beschränkt. Oder anders ausgedrückt beginnt und endet die Darstellung der *Versöhnung* des Verhältnisses Gott-Mensch mit der Darstellung von Riten, welche sich zur Zeit des Tempels eher an physischen Akten orientierten, im rabbinischen Judentum, sprich gegenwärtig, hingegen eher verbalorientiert sind. Im Zentrum der Untersuchung wird dabei neben dem Konzept der *Versöhnung* (*kpr*) und wie diese erreicht werden kann, auch das Verständnis des Menschen im rabbinischen Judentum stehen, sowie das rabbinisch-jüdische Konzept der „Umkehr" (תשובה), ebenso die Begriffe „vergeben"/„Vergebung" und „verzeihen"/„Verzeihung", bei denen es sich jeweils um die Übertragung von Derivaten der Wortwurzeln *slḥ* und *mḥl* handelt.

3.1 Das Versöhnungsritual gemäß Lev 16

Das in Lev 16 beschriebene Tempelritual[223] am Jōm Kippūr bzw. Jōm hak-Kippurīm, welches das elaborierteste des gesamten Jahres ist, und

222 Der Fokus auf die orthodoxe/orthopraxe Tradition darf nicht als Bevorzugung der Orthodoxie über die progressiven und konservativen Strömungen des rabbinischen Judentums verstanden werden, welche „mehr als zwei Drittel des religiös geprägten Judentums" (ROSENTHAL/HOMOLKA, Das Judentum hat viele Gesichter, Berlin 2014, S. 6) ausmachen, sondern dient lediglich dazu, die in seiner Gesamtheit umfangreichste liturgische Ausführung, aus welcher wiederum auch die nicht-orthodoxen Strömungen im Wesentlichen ihr Material beziehen bzw. darauf aufbauen, exemplarisch heranzuziehen.

223 Hier sei zweierlei bemerkt: 1) Das vom Lateinischen *Templum* abgeleitete Wort Tempel wird hier vornehmlich als Kultstätte zur rituellen Verehrung – vornehmlich in der Darbringung von Opfern – einer Gottheit, nämlich des israelitischen Gottes JHWH und als dessen (mindestens temporale) Wohnstätte begriffen (vgl. MAIER, Tempel. Religionswissenschaftlich, RGG⁴, Bd. 8, Sp. 131ff.; vgl. STEIMLE, Tempel. Römische Tempel und Tempelausstattung, RGG⁴, Bd. 8, Sp. 142). Die hebräische Sprachtradition fasst den bzw. die Tempel zu Jerusalem, sowie das Zeltheiligtum (משכן) als Prototyp des Tempels, für gewöhnlich als a) „Haus" (בית):

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

a[1]) „Haus JHWHs“ (בית יהוה): Ex 34,26; Dtn 23,19; Jos 6,24; Judges 19,18; 1Sam 1,24 (nicht in Jerusalem, sondern in/von (?) Šilō); 3,15; 2Sam 12,20; 1Kön 3,1; 6,37; 7,12.40.45.48.51; 8,10.11.63.64; 9,1.10.15; 10,5; 14,26.28; 15,15.18; 2Kön 11,3.4.7.13.15.18.19; 12,5.10.11.12.13.14.15.17.19; 14,14; 15,35; 16,8.14.18; 18,15; 19,1.14; 20,5.8; 21,5; 22,3.4.5.9; 23,2.11.12.24; 24,13; 25,9.13; Jes 2,2; 37,1.14; 38,20.22; 66,20; Jer 7,2; 17,26; 19,14; 26,2.10; 27,16.21; 28,3.6; 29,26; 33,11; 35,2.4; 36,5.6.10; 41,5; 51,51; 52,13; Ez 8,14.16; 10,19; 11,1; 44,4.5 (als בית יהוה bezeichnet, sowie auf הבית reduziert); 45,5 (nur: הבית); Hos 8,1; 9,4; Jo 1,14; Mi 4,1; Hag 1,2; Sach 8,9; 11,13; Ps 116,19; 122,1.9; 135,2; Esr 1,3.5.7; 3,8.11; 7,27; 8,29; 1Chr 6,16.17; 22,1.11; 23,4.24.28.32; 25,6; 26,22; 28,12.13.20; 29,8; 2Chr 3,1; 5,1.13; 7,2.7.11; 8,1.16; 9,4; 12,9.11; 16,2; 20,28; 23,5.6.12.14.18.19.20; 24,4.7.8.12.18.21; 26,21; 27,3; 28,21.24; 29,3.5.15.16.17.18.20.25.35; 30,15; 31,10; 33,5.15; 34,8.14.30; 35,2; 36,7.10.14.18;

a[2]) „ein Haus für JHWH“ (בית ליהוה): 1Chr 22,6; 2Chr 2,11;

a[3]) „Haus für den Namen JHWHs“ (בית לשם יהוה): 1Kön 3,2; 5,17.19; 8,17; 1Chr 22,7; 2Chr 1,18; 2,3; 6,7;

a[4]) „(ein) Haus für deinen heiligen Namen“ (בית לשם קדשך): 1Chr 29,16;

a[5]) „Haus für meinen Namen“ (בית לשמי): 2Sam 7,13; 1Kön 5,19; 8,18; 1Chr 22,8.10; 28,3; 2Chr 6,8;

a[6]) „Haus (des) Gottes“ (בית האלהים; wörtl. Haus der Götter): Ri 18,31; Koh 4,17; Dan 1,2; Esr 3,8; 6,22; 8,36; 10,1.6.9; Neh 6,10; 8,16; 11,11.22; 13,7.9.11; 1Chr 6,33; 9,11.13.26.27; 22,1 („Haus JHWHs, des Gottes“); 22,2; 23,28; 25,6; 26,20; 28,12.21; 29,7; 2Chr 3,3; 4,19; 5,1.14; 7,5; 15,18; 23,9; 24,7.13.27; 25,24; 28,24; 31,13.21; 35,8; 36,18.19;

a[7]) „Haus unseres Gottes“ (בית אלהינו): Ps 135,2; Esr 8,25; 9,9; Neh 10,33.34.38.40; 13,4;

a[8]) „ein Haus für unseren Gott“ (בית לאלהינו): Esr 4,3;

a[9]) „Haus seines Gottes/seiner Götter“ (בית אלהיו): Dan 1,2; Esr 1,7; 2Chr 32,21;

a[10]) „Haus des Gottes Jakobs“ (בית אלהי יעקב): Jes 2,3; Mi 4,2;

a[11]) „das heilige Haus“ (בית הקדש): 1Chr 29,3;

a[12]) „das Haus des Allerheiligsten“ (בית קדש הקדשים; das Haus des Heiligen/Heiligsten der Heiligen): 2Chr 3,8.10;

a[13]) „unser heiliges Haus“ (בית קדשנו): Jes 64,10;

a[14]) „zu bauen für ihn [i. e. JHWH] ein Haus in Jerusalem“ (לבנות לו בית בירושלם): Esr 1,2; 2Chr 36,23.

Das Gebäude wird allerdings auch als b) „Tempel/Palast“ (היכל; zur Etymologie s. u.) bezeichnet:

b[1]) „Tempel/Palast JHWHs“ (היכל יהוה): 1Sam 1,9; 3,3; 2Kön 18,16; 23,4; 24,13; Jer 7,4; 24,1; Ez 8,16; Hag 2,15.18; Sach 6,12.13.14.15; Esr 3,6.10; 2Chr 26,16; 27,2; 29,16;

b[2]) „ein Tempel/Palast für JHWH“ (היכל ליהוה): Esr 4,1;

b[3.1]) „dein [scil. JHWHs] heiliger Tempel/Palast“ (היכל קדשך): Jon 2,5.8; Ps 5,8; 79,1; 138,2;

b[3.2]) „heilig ist dein [scil. Gottes (אלהים)] Tempel/Palast“ (קדש היכלך): Ps 65,5;

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

b[4]) „sein heiliger Tempel“ (היכל קדשו): Mi 1,2; Hab 2,20; Ps 11,4;

b[5]) „dein [scil. Gottes (אלהים)] Tempel/Palast“ (היכלך): Ps 48,10; 68,30;

b[6]) „sein [scil. JHWHs] Tempel/Palast“ (היכלו): 2Sam 22,7; Jer 50,28; 51,11; Mal 3,1; Ps 18,7; 27,4; 29,9;

b[7]) „(Vor-)Halle des Hauses“ (היכל הבית; wörtl. „Tempel/Palast des Hauses“; meint wohl den großen Raum vor dem Allerheiligsten/קדש הקדשים bzw. dieses einschließend): 1Kön 6,1;

b[8]) „(der) Tempel/Palast [JHWHs]“ (היכל/ההיכל; häufig lediglich als (Vor-)Halle des gesamten Tempelgebäudes verstanden (siehe b[7])): 1Kön 6,5.17.33; 7,21.50; Jes 6,1; 44,28; 66,6; Ez 41,1.4.15.20.21.23.25; 42,8; Am 8,3; Sach 8,9; Neh 6,10.11; 2Chr 3,17; 4,7.8.22;

b[9]) „Tempel/Paläste [fremder/anderer Götter]“ (היכלות): Hos 8,14; sowie c) als eine heilige Stätte bzw. als ein heiliger Ort (gebildet aus dem Morphem m- (kennzeichnet eine Verbalwurzel als Nomen des Ortes) und der Verbalwurzel *qdš*):

c) „(das) Heiligtum“ (מקדש/המקדש): Lev 12,4; 21,12; Num 3,38; 10,21; 18,1; Jos 24,26; Jes 8,14; Ez 11,16 (Gott als heiliger Ort); 43,21; 44,1.5; 45,3.4.18; 47,12; 48,8.11(?); Klgl 2,20; Dan 11,31; Neh 10,40; 1Chr 28,10; 2Chr 26,18; 29,21.

Als Kombination aus ersterem (a: בית) und letzterem (c: מקדש) wird es häufig in der rabbinischen Tradition (s. v. a. m und t) gebraucht: mMSh 5,2; mSuk 3,12; mRH 1,3; 1,4; 4,1; 4,3; 4,4; mTaan 4,8; mMQ 3,6; mNaz 5,4; mSot 9,12; 9,15; mAv 6,10; mMen 10,5; mTam 1,1; mMid 1,1; tBer 3,16; tJom 2,5; 2,6; 2,8; tRH 2,7; tNed4,6; tSot 13,3; 15,1; 15,2; tBM 2,6; tSan 13,1; tShevu 1,3; tAZ 1,3; tNeg 6,1. Somit wird der Tempel und dies auch noch im kontemporären rabbinischen Judentum als „Haus des Heiligtums“ (בית המקדש) bezeichnet.

Hierbei handelt es sich um ein Phänomen, welches für den semitischen Sprachbereich des Vorderen Orients weit verbreitet ist. Auch die *kaʿbah*, das Zentralheiligtum des Islam in Mekka, wird im Koran (Sure 5:97) als „Haus“ (*bayt*) bzw. als „das (verbotene) Haus“ (*al-bayta* (*l-ḥarām*)) bezeichnet. Bereits im Sumerischen – die älteste, schriftlich vielfach bezeugte, nicht-semitische Sprache des Vorderen Orients – werden Bauwerke, welche hier als Tempel gefasst werden als „Haus“ (sumerisch É) oder „großes Haus“ (sum. É.GAL) bezeichnet; von É.GAL leitet sich das akkadische Substantiv *ekallu(m)*, „(der) Palast“, ab. Letzteres wurde im Hebräischen wohl zu *hejḵal* (היכל) und im Arabischen zu *haykal*.

2) Das definitorische Verhältnis von Ritus und Ritual ist nicht immer ganz leicht auseinanderzuhalten. Hier soll dem Ritus-Ritual-Verständnis von STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 6, gefolgt werden. Dieser bestimmte, dass „Ritual and rite are repeated religious behavior. The difference between ritual and rite is the subordination of the latter to the former, i.e. a ritual is composed of several rites.“; s. a. KLINGBEIL, Ritus / Ritual, 1.1: „Ritus und Ritual beschreiben soziales Verhalten, das oft (aber nicht exklusiv) in einem religiösen Kontext erscheint. ‚Ritus‘ soll als die kleinere Sinneinheit verstanden werden, während ‚Ritual‘ die größere, aus vielen Einzelriten bestehende Sinneinheit meint, die in ihrer Ganzheit eine spezifische Botschaft kommuniziert.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

hier inhaltlich als Versöhnung („reconciliation") zwischen oder als das *Zu-Eins-Werden* („atonement" → *at-one-ment*) von Mensch und Gott bzw. Gott und Mensch begriffen wird,[224] ist gemäß Schmitz der (alt-)israelitische „Zentralsymbolkomplex, in dem durch rituelle Gestaltung an dem prinzipiell allerheiligsten Ort durch die allerheiligste Gestalt zur Wiederherstellung des optimalen Gottesverhältnisses ein Opfer zelebriert wird"[225]; nachfolgend soll jenes anhand seines (rekonstruierten) Ablaufes dargestellt werden.

Ausgangspunkt für das in Lev 16 beschriebene Gott und Mensch versöhnende Tempelritual am Versöhnungstag ist der Tempel selbst, auch wenn von „Tempel" in Lev 16 keine Rede ist. Vielmehr werden dort die Termini „das Heilige" (הקדש) und „Zelt der Zusammenkunft" (אהל מועד) gebraucht.

> „Auf den Tempel selbst wird zwar innerhalb der Tora nur hingewiesen, denn die Tora endet mit dem Tod des Mose in der Wüste beim Anblick des verheißenen Landes, und der Tempel wurde erst innerhalb dieses Landes durch den dritten König, Salomon, gebaut. Dennoch bilden die Vorschriften der Stiftshütte das spätere Tempelritual idealiter so sehr ab, dass sie direkt auf den Tempel übertragen werden können."[226]

Diese in Lev 16 beschriebene Wohnstatt (hebr. Miškān/משכן) Gottes darf daher auch als der biblische Archetyp des Tempels begriffen werden. Dabei handelt es sich um die Idealisierung des Tempels, welche in die vorstaatliche Zeit projiziert wurde:

> „Das Zelt […] ist zweifelsohne Retrojektion des Jerusalemer Tempels in die sogenannte Mosezeit. Sie ist mühsam dem in der Erzählung vorausgesetzten Aufenthalt in der Wüste angepaßt – Zelt statt Haus – und zugleich über das inzwischen 587/86 [v. d. Z.] zerstörte Heiligtum hinaus idealisiert und abgeändert.

---

224 LEWIS, Torah of Reconciliation, p. 195, sieht darüber hinaus das Jōm Kippūr Ritual selbst als „atonement", sprich als das *Zu-Eins-Werden* zweier Parteien, nämlich dem Volk Israel und Gott oder in der Sprache LEWIS: „between the Jew and God". Was dabei gemäß LEWIS eigentlich geschieht, ist die Versöhnung bzw. „reconciliation" dieser beiden Parteien, nämlich „reconciliation between the Jew and God".

225 SCHMITZ, Tempelkult, S. 129. Ein Opfer zur „Erlösung der Gemeinde von ihrer Schuld" in einem absoluten, überzeitlichen Sinne, kennt das Judentum nicht (vgl. NEUWIRTH, Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation, Beirut 2002, p. 61; NEUWIRTH, Gewalttexte und Versöhnungsliturgien, Berlin 2006, S. 54).

226 SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 54.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> Klar ist, daß es ein Zelt dieser Art während der Wüstenwanderung nie gegeben haben kann."[227]

Die Bedeutung des Tempels kann für die *Religion des Alten Israel* wohl kaum überschätzt werden, denn er hat „die Religion Israels zentralisiert und kultisch, ideell, lokal und in Bezug auf die Gebetsorientierung getragen"[228] und kann aus altisraelitischer/jüdischer Perspektive als „der Mittelpunkt des Kosmos"[229] begriffen werden. Wenn das Volk Israel die von Gott bestimmte „Lebensordnung"[230] – in rabbinischer Zeit findet diese in dem (rechtlichen) *Terminus technicus* ***halāḵāh*** (הלכה; wörtl. „(das) Gehen/(die) Gehung (durch das Leben)"; sinngemäß: der richtige Lebensvollzug in einem ganzheitlichen Sinn)[231] ihren Ausdruck – oder auch „(Lebens-)Weisung" (Tōrāh/תורה; leitet sich von der hebräischen Verbalwurzel *jrh* ab: weisen, leiten),[232] welche ihm am Berg Sinai (Sināj) via Moses als Mittler zwischen Gott und Volk vorgelegt wurde,[233] jene daraufhin freiwillig annahm (Ex 24,3)

> ויבא משה ויספר לעם את כל דברי יהוה ואת כל המשפטים
>
> ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר יהוה נעשה

> „Und es kam Moses und er erzählte dem Volk alle Worte JHWHs und alle Rechtssprüche. Und es antwortete das Volk – eine Stimme – und sie sprachen: ›Alle Worte, welche redete JHWH, werden wir tun.‹"

---

227 GUNNEWEG, S. 99.

228 SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 45.

229 SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, S. 196.

230 SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 35.

231 Vgl. LANGER, Midrasch, Tübingen 2016, S. 54, definiert *halāḵāh* als „Lebensordnung des Alltags". Hier stellt sich allerdings die Frage, was LANGER unter Alltag versteht. Eine Scheidung in dasjenige, was Alltag ist und Nicht-Alltag ist, ist m. E. anachronistisch. Die Rabbinen versuchten vielmehr ausnahmslos die Gesamtheit menschlichen Lebens in der *halāḵāh* umfassend zu diskutieren und niederzulegen. Bereiche menschlichen Lebens, die davon ausgenommen wären, wie eine Scheidung in Alltag und was nicht diesem entspricht, gab es aus rabbinischer Perspektive nicht.

232 BROCKE, Judentum, S. 14, bezeichnet die Tōrāh „als Blaupause der von Gott gebotenen Lebensweise".

233 Zur tendenziell ablehnenden Haltung der Rabbinen gegenüber einem Mittler der Tōrāh (Gott → Mittler → Volk) s. STEMBERGER, „Moses received Torah …" (mAv 1,1) – Rabbinic Conceptions of Revelation, in: Judaica Minora II, Tübingen 2010, p. 347-359 und STEMBERGER, Mose in der rabbinischen Tradition, Freiburg i. Br. 2016, S. 111f., 114f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und dann überschritten hat bzw. aus ihr herausgetreten ist, sprich diese von Gott verkündete *Lebensordnung* verlassen hat, konnte Israel als Bundespartner in dieses Ordnungsgefüge (aus der Perspektive von P) nur anhand des im und am Zelt der Zusammenkunft – die vorstaatliche Idealisierung des Tempels – zu vollziehenden kultischen Versöhnungsrituals wieder eintreten bzw. in jenes zurückkehren.

Doch reduzierte sich die Bedeutung des Tempels keineswegs auf die für das Volk so notwendige alljährliche Versöhnung mit ihrem Gott. So subsumiert Aslan mit Recht unter dem Begriff Jerusalemer Tempel für die Zeit des 1. Jh. n. d. Z. – das Ende der Ära des Tempels und Anfang der rabbinischen Ära –, ein ganzes Bedeutungsspektrum:

> „Er dient den Juden als Kalender und Uhr; seine Rituale prägen den Jahreslauf ebenso wie die alltäglichen Tätigkeiten jedes einzelnen Bewohners Jerusalems. Er ist das Handelszentrum von ganz Judäa, dessen wichtigste Finanzinstitution und größte Bank. Der Tempel ist nicht nur die Wohnstatt des Gottes Israels, sondern auch der Mittelpunkt der nationalistischen Sehnsüchte Israels; er beherbergt neben den heiligen Schriften und Gesetzesrollen, die den jüdischen Kult regeln, auch die wichtigsten Rechtsdokumente, historische Aufzeichnungen und genealogische Urkunden der jüdischen Nation."[234]

Zusammengefasst kann man den Tempel bis zu seiner Zerstörung im Jahre 70 n. d. Z. wohl als Mitte und Garanten für die Existenz einer israelitischen Kultur, sowie Religion und letztlich des israelitischen Volkes begreifen.

Wenn die Bedeutung des Tempels auf die zuvor genannte Weise begriffen wird, ist die folgende Einschätzung von der Zerstörung dieses einzigartigen Gravitationszentrums israelitischer Kultur, israelitischer Religion und des israelitischen Volkes durch Neusner – wenn auch zugespitzt – nicht abwegig, welcher konstatiert:

> „Das einzige herausragende Ereignis in der Geschichte des Judentums von der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier im Jahre 587 v.u.Z. bis zur Eroberung Palästinas durch die Araber um 640 u.Z. war die Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahre 70 u.Z."[235]

---

234 ASLAN, S. 37f.

235 NEUSNER, Judentum in frühchristlicher Zeit, S. 52. Nach dem Tode Mohammeds 632 n. d. Z. begann der Vorstoß der Araber in Richtung des byzantinisch – vor 628 persisch (sassanidisch) – beherrschten Palästina. Bis 640 belagerten und eroberten die Araber bedeutende Zentren dieser Region; Jerusalem ergab

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Warum Neusner gerade die Eroberung Palästinas durch die (islamischen) Araber als *Terminus ad quem* für seine Einschätzung gebraucht, führt dieser nicht weiter aus; tatsächlich befindet sich das rabbinische Judentum mit der Eroberung des Vorderen Orients, Nordafrikas und des größten Teils der iberischen Halbinsel durch die Araber, nunmehr nicht wie zuvor in zwei primären Einflusssphären, nämlich einer römischen im Mittelmeerraum (Westen) und einer bis nach Zentralasien reichenden persischen (Osten). Die häufig auf antiken Quellen beruhende und sich seit dem 8. Jh. rasch entwickelnde islamische Gelehrsamkeit – bestehend aus Sprachwissenschaft (Grammatik, Lexikografie), Rechtswissenschaft (*fiqh*), Theologie (*kalām*), Philosophie, Medizin, Mathematik, Astronomie etc. – stellt eine neue Herausforderung für das Judentum dar, welches die überkommene Tradition anhand der mittelalterlichen Wissenschaften geistig durchdringt.[236]

Die Bedeutung der beiden erstgenannten Zäsuren, nämlich die Zerstörungen des ersten und zweiten Tempels scheint evident. Jeweils muss sich die *Religion des Alten Israel* transformieren und geht daraus verändert hervor – nach 70 n. d. Z. löst das rabbinische Judentum (und auch das Christentum) aufgrund von Transformationsprozessen die auf den Tempelkult zentrierte *Religion des Alten Israel* ab. Die Folgen der Katastrophe von 70 n. d. Z. fast Neusner wiederum folgendermaßen zusammen:

> „Es [Anm. das Ereignis der Zerstörung des Tempels] war nicht nur entscheidend, weil die politische Grundlage des Lebens der Juden auf der Tempelherrschaft ruhte, sondern auch, weil das religiöse Leben des Volkes sich um den Opferkult drehte. Sicher neigten kleine Gruppen dazu, ihr Leben ohne Tempel oder gegen ihn einzurichten. Aber für die Masse stellte sich doch der Tempel als Verbindung von Himmel und Erde dar. Gott hatte seinen Willen in der Tora, der Offenbarung an Mose am Sinai, kundgetan. Darin waren zahlreiche kultische Gesetze enthalten. Diese wurden im Tempel eingehalten. Da stellten die täglichen Opfer und die genauen Opferungsabläufe ein wesentliches Mittel dar, womit Israel seinem himmlischen Vater diente. Die Zerstörung des Zweiten Tempels war daher ein Streitpunkt für alle Beteiligten, die in der Folge versuchten, den Juden die gerade durchlebte

sich im Jahre 638 (Vgl. STEMBERGER, Das klassische Judentum, München 2009, S. 38; SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, Tübingen 2010, S. 234).

236 Vgl. RUDOLPH, Islamische Philosophie, S. 11f.; HALM, Der Islam, S. 36f., 44ff.; LANGER, Midrasch, S. 243.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> Katastrophe zu deuten und ihnen fürs Leben Verhaltensregeln zu geben."[237]

Das die in Lev 16 beschriebene Versöhnung zwischen Gott und Mensch nicht mehr vollführt werden kann, steht aufgrund der Zerstörung und der daraus resultierenden Nichtexistenz des Jerusalemer Tempels, welche bis zum heutigen Tage anhält, außer Frage. Drastischer ausgedrückt darf wohl konstatiert werden, dass das in Lev 16 beschriebene Ritual für die tatsächliche Vollführung des Versöhnungsaktes zwischen Gott und dem Menschen am Jōm Kippūr seit beinahe 2000 Jahren innerhalb des rabbinischen Judentums, sowie für andere jüdische Strömungen (z. B. Karäer/Qārāʾīm), nicht von Belang ist, zumindest was die praktisch Umsetzung anbelangt. Mit der Tempelzerstörung besteht *de facto* eine Zäsur zwischen dem in Lev 16 beschriebenen Tempelritual und dem sich ab 70 n. d. Z., sprich nach der Zerstörung des Tempels, in Transformationsprozessen befindlichen Jōm Kippūr, wie er im rabbinischen Judentum „funktioniert".

Da nun Lev 16 – aufgrund der dort verwendeten Terminologie (*kpr*) und dem Konzept des Jōm Kippūr als *Versöhnungsort* – als Ausgangspunkt für die Suche nach den Dimensionen von Versöhnung im (rabbinischen) Judentum begriffen wird, kann das dort beschriebene Ritual nicht einfach übergangen werden. Auch wenn die Zäsur zwischen der *Religion des Alten Israel* und dem rabbinischen Judentum, welche die Zerstörung des Tempels hinterließ, nicht unterschätzt werden darf,[238] drückt sich in

---

237 NEUSNER, Judentum, S. 52.

238 Gemäß SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, S. 158f., dürfe wiederum die Bedeutung des Tempels für die *Religion des Alten Israel*, aufgrund seines Bedeutungsverlustes unter den Hasmonäern und Herodes, sowie aufgrund bereits parallel existierender tempelkritischer Bewegungen, auch nicht überschätzt werden. SCHÄFER konstatiert aber auch, dass mit der Zerstörung des Tempels es „eine[s] radikalen Neuanfang[s]" bedurfte. Zweifelsfrei ist SCHÄFER bezüglich der Diversität der „jüdischen Religion" bzw. der *Religion des Alten Israel* um die Zeitenwende zuzustimmen, welche teilweise nicht nur tempelkritisch, sondern den Jerusalemer Tempel gar in Gänze ablehnend eingestellt war und als politische Institution zunehmend an Bedeutung verlor, doch stellte der Tempel bis zu seiner Zerstörung noch immer die kultische Mitte der *Religion des Alten Israel* dar; zu fragen wäre auch wie signifikant die Größe der den Tempel ablehnenden Gruppen überhaupt war.

Was die Funktion des Jōm Kippūr, sprich den „Tag der Versöhnung" anbelangt, ist die Bedeutung des Tempels offensichtlich. Ohne den kultischen Versöhnungsakt, vollführt durch den Hohepriester am Jerusalemer Tempel, ist die Versöhnung des Volkes mit Gott unmöglich – zumindest gilt dies für die Versöhnung all jener mit Gott, welche sich noch nicht in Gänze vom Tempelkult losgesagt und bereits eine (theologische) Transformation des kultischen

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

den zum religiösen Überleben notwendigen und vom Tempel zwangsläufig wegführenden Transformationsprozessen (z. B. Tempel → Synagoge; Hohepriester vor Gott → jeder Einzelne vor Gott; Hohepriester weiß gewandet → jeder Einzelne weiß gewandet) eine gewisse Kontinuität aus. Kontinuität deshalb, weil etwas bereits Bestehendes transformiert wird. Es wird nicht einfach etwas Altes durch etwas Neues ersetzt, wozu das Alte aufgegeben werden müsste. Das Kontinuierliche in den Transformationen sei hier verstanden als eine religionsgeschichtliche Bewegung: von 1) Lev 16 zu 2) den wesentlich umfangreicheren Beschreibungen des Tempelrituals in der Mišnāh und deren Ausdeutung im *Jerusalemer* und *Babylonischen Talmud*, welche als idealisierte Darstellungen und Interpretationen die Gesamtheit des am Tempel vollführten Jōm Kippūr für die Zeit eines in der Zukunft erwarteten 3. Tempels festzuhalten bestrebt sind, hin zur 3) gegenwärtigen Orthopraxie des Jōm Kippūr-Rituals im rabbinischen Judentum. Was in gewisser Weise mit Lev 16 seinen Ausgang nahm, findet im auch noch gegenwärtig vollführten Jōm Kippūr-Ritual ein vorläufiges, jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach kein absolutes Ende; hinter Lev 16 zurückzufragen ist m. E. dem Zweck die Dimensionen des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum zu untersuchen, abträglich und muss daher ausgeklammert werden – dass das Jerusalemer Tempelritual altorientalische Vorläufer hat, soll damit allerdings nicht negiert werden.

Versöhnungsaktes vollzogen haben. Meines Erachtens zeigt sich die Signifikanz des Jōm Kippūr in seiner kultischen Ausgestaltung am Tempel noch fast 200 Jahre nach dessen Zerstörung in der Mišnāh (Traktat *Jōmā*). Zwar mögen die Beschreibungen zum Ablauf in mJom 1-7 rabbinisch gefärbt sein, den Tempelkult des „Tages der Versöhnung" (aus rabbinischer Perspektive) in der Mišnāh bewahrt zu haben, spricht jedoch dafür, dass man sich seiner (einstigen) Bedeutung noch bewusst war und im Falle einer Wiedererrichtung des Tempels erneut praktizieren könnte (vgl. SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, S. 196: die Aufzeichnung und das Studium der „Kulthalakhah" sei laut SCHÄFER der eigentliche Zweck, nicht der praktische Vollzug. SCHÄFER negiert allerdings die These zur Bewahrung der kultischen Verordnungen zu dessen Vollzug an/in einem dritten Tempel nicht – hält sie aber auch nicht für entscheidend.). Die Transformation vom Tempelkult des „Tages der Versöhnung" hin zu seiner rabbinischen Ausprägung zeigt sich in mJom erst in Kapitel acht (von acht).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Kontinuität bieten eindeutig der *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) und *Versöhungsort* (Jōm Kippūr). Sonstige einst am Tempel vollführten Riten, welche *transformabel* waren, mögen sich in gewisser Weise erhalten haben – wie beispielsweise das „Bekenntnis" (*widdūj*; s. u.) –, wenn auch in anderem Gewand (s. o.). Aber der eigentliche Rahmen von Versöhnung im (rabbinischen) Judentum, welcher sich aus *Versöhnungsbegriff*, der das eigentliche Versöhnungsgeschehen bzw. den Akt der Versöhnung ausdrückt und dem Ort dieses Geschehens (*Versöhnungsort*) zusammensetzt, bleibt mindestens auf der begrifflichen Ebene unangetastet, im Wesentlichen auch auf der semantischen. *Versöhnungsbegriff* und *-ort* haben also als zentrale Elemente des Versöhnungskomplexes die oben erwähnte Zäsur zwischen der *Religion des Alten Israel* (bis 70 n. d. Z.) und dem rabbinischen Judentum (nach 70 n. d. Z.)[239] überwunden und bilden damit gleichzeitig eine Verbindung zwischen der *Religion des Alten Israel* und dem rabbinischen Judentum. Dies läßt sich mit Schmitz folgendermaßen zusammenfassen:

> „Nachdem der Tempel zerstört war, konnte die eigentliche Bestimmung des Festes über den Festtermin beibehalten werden: Dieser Tag war es, der […] auf alle Zeiten für den Akt der Versöhnung [= *Versöhnungsbegriff*] festgelegt war. Auf diese Weise konnte das so sehr auf den Tempel bezogene Jom-Kippur-Fest schließlich vollständig in das Judentum integriert werden, obwohl der Tempel zerstört war. Dieser Tag an sich, der Zehnte des siebten Neumonds (Monats), ist als Zeitpunkt im Jahr [= *Versöhnungsort*] selbstverständlich erhalten geblieben und von der Existenz des Tempel unabhängig."[240]

Der Übersicht halber, wird der in Lev 16 beschriebene rituelle Ablauf nachfolgend in Stationen[241] gegliedert aufgeführt (im Anhang findet sich eine vollständige Übersetzung des der folgenden Darstellung zugrunde liegenden Rituals (Lev 16,3-28), samt dem hebräischen Text). Angemerkt sei hier noch, dass die hebräische Wortwurzel *kpr* durchweg

---

239 Zur Entwicklung des Judentums nach 70 n. d. Z. siehe STEMBERGER, klass. Judentum, S. 14ff.

240 SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 57.

241 Gemeint sind hierbei Stationen im Sinne distinkter Punkte innerhalb eines Vorganges, welche das Tempelritual in seinem (rekonstruierten bzw. (biblisch) idealisierten) Ablauf nachvollziehbar machen soll.

Eine inhaltliche Einteilung des Tempelrituals nahm auch STÖKL BEN EZRA, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, p. 28, vor und schied dieses nach inhaltlichen Gesichtspunkten in vier Teile: „(1) the preparation rites, (2) the entrances to the holy of holies with incense burning, prayer and blood sprinkling, (3) the sending away of the scapegoat and (4) the closing rites."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

mit dem deutschen Verb „versöhnen“ in seinen jeweiligen – sich strikt am Hebräischen orientierenden – Konjugationsformen übertragen und niemals mit beigeordnetem Verb substantiviert wird, wie dies nicht selten in der deutschen Übersetzungstradition der Fall war (s. o.). Damit soll keineswegs die Schwierigkeit der Übertragung dieser Wortwurzel sowie die kontroverse fachwissenschaftliche Auseinandersetzung verschleiert oder einseitig aufgelöst werden. Vielmehr wird fortfolgend am Ergebnis des vorhergehenden Kapitels (Prolegomena) implizit festgehalten: Das Wesen der *Versöhnung* im Kontext des Jōm Kippūr ist die von Gott gewährte *Vergebung*. Die dortige Interpretation von *kpr* als von Gott gewirkte Vergebung führt allerdings nicht zum Ersetzen des deutschen Begriffs „Versöhnung“ durch „Vergebung“. Die zuvor gewonnene Einsicht, dass der göttliche Vergebungsaktes dem hebräischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*), welcher weiterhin anhand der deutschen Derivate von „versöhnen“ Ausdruck findet, zugrunde liegt, soll dem jeweiligen Rezipienten *nicht* die Möglichkeit nehmen, den eigentlichen Akt der *kpr* bzw. die *kpr*-Handlungen zu reflektieren und sich essenziellen Fragen, wie bspw. *Was meint Versöhnung bzw. kpr im Kontext des Jōm Kippūr?*, auszusetzen; Fragen also, mit denen sich m. E. eine jede Erörterung des *Versöhnungsbegriffs* im Judentum konfrontiert sehen muss.

Daher sei dem Leser angeraten der Übersetzung von *kpr* ins Deutsche im Folgenden zumindest gedanklich die Formel „*kpr*-zu-tun“ nachzustellen und auf eine unhinterfragte Übernahme der Termini „Versöhnung“ und „versöhnen“ zu verzichten; nur so bleiben die Übertragungsschwierigkeit und die aktive Diathese der Verbalhandlung gleichzeitig bedacht.[242] Dies scheint m. E. unablässig zu sein, um einen phänomenologischen Blick auf den hebräischen Text zu gewährleisten, der nicht durch bereits erfolgte oder übernommene Interpretationen getrübt wurde. Um einen solchen Zugang, wie auch einen zum gesamten Tempelritual am Jōm Kippūr nicht von vornherein zu verunmöglichen, wird

242 Da es sich bei der Wortart von *kpr* im Hebräischen stets um ein Verbum, sprich um ein Tätigkeitswort mit aktiver *Diathese* handelt, kann bei Übersetzungen wie bspw. „erwirke Sühne“ (TUR-SINAI), „Sühne schaffen“ (PHILIPPSON, Die Tora), „Sühnung erwirken“ (ELBERFELDER BIBEL, ZÜRCHER BIBEL), „Sühne schaffen“ (EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), Lutherbibel revidiert 2017, S. 119), „Sühne vollziehen“ (JERUSALEMER BIBEL, 1968/69), rasch die im linguistischen Sinne verbale Dimension der durch einen *Agens* aktiv ausgeführten Handlung aus dem Blick geraten und somit zum Schluss führen, dass der Text lediglich ein zu erreichendes Ergebnis präsentiert.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

auf Zugänge wie die von Milgrom, die nämlich Konzepte oder Begriffsverständnisse aus der rabbinischen oder gar nachrabbinischen Zeit auf Lev 16 zurückprojizieren, verzichtet.[243]

3.1.1 Lev 16,3-28: Der rituelle Ablauf des Jōm Kippūr in seiner redaktionellen Endgestalt

Während in Lev 16,3 – welches als eine Art (zweite) Einleitung des Kapitels (Lev 16) oder eigentliche Einleitung zum Tempelritual des Jōm Kippūr verstanden werden kann – nicht etwa das eigentliche Ziel, sondern bereits ein Teil des Rituals (siehe Station 2) des biblischen Jōm Kippūr angekündigt wird, nämlich „mit einem Stier, Junges vom Rind" (בפר בן בקר) und einem Widder (איל) in das Heilige/Heiligtum zu kommen: den Stier zum Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*), sowie den Widder zum „Aufstiegsopfer" bzw. „Brandopfer" (עלה/*ʿolāh*), müssen Lev 16,1f. als „Fortsetzung" zu Lev 10,1ff. und Lev 16,29-34a als „*Schlußredaktion*" begriffen werden.[244] Folglich beginnt die 1. Station des in Lev 16 beschriebenen Rituals mit Vers 4; das Ritual in seiner Gesamtheit endet mit Vers 28. (Eine vollständige Übertragung von Lev 16,3-28 findet sich in Anhang C.1.)

Station 1: Lev 16,4

Bevor Aaron (ʾAharon), der in Lev 16 paradigmatisch für alle ihm nachfolgenden bzw. aus seiner Linie stammenden Hohepriester (כהן הגדול; wörtl. „großer Priester")[245] steht,[246] zur Tat schreiten kann, muss er ein den Tempeldienst vorbereitendes Ritual an sich selbst ausführen. Zum einen soll der Hohepriester bzw. Aaron wörtlich „sein Fleisch in Wasser waschen" (רחץ במים את בשרו) und sich nachfolgend anziehen, genau genommen etwas ganz Bestimmtes und zwar die zuvor beschriebenen Gewänder: Leibrock (כתנת), Hüftkleider (מכנסים), Schärpe (אבנט) und Kopfband (מצנפת), welche allesamt als heilig beschrieben werden (בגדי קדש הם) und jeweils aus dem pflanzlichen Stoff Leinen (lat. *linum*) bzw. Flachs (בד) gefertigt sind.

Dies impliziert, dass Aaron zuvor andere Gewänder trug, welche er noch vor dem Waschen „seines Fleisches" abzulegen hat. Diese anderen, offenbar für den sonstigen Priesterdienst vorgesehenen Gewänder werden ausführlich in Ex 28,4ff. beschrieben. Im direkten Vergleich fällt auf, dass die für Aaron angedachten Gewänder weit luxuriöser und detailverliebter sind, als jene für den Jōm Kippūr vorgesehenen (vgl. Lev 16,4). Allein das in Ex 28,6f. beschriebene „Brustkleid" *ʾēfōd* (אפוד) soll aus Garn in den Farbtönen Gold/Gelb (זהב), purpur-blau (תכלת), purpurrot (ארגמן), karmesinrot (תולעת שני), sowie aus gezwirntem Byssus (שש משזר)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

verfertigt werden; auf die in Ex 28,9ff. beschriebene aufwendige Bearbeitung der zwei Steine aus Šoham (שתי אבני שהם) und die ebenso anzubringenden zwei Ketten aus reinem Gold (שתי שרשרת זהב טהור), sowie die übrigen Teile des hohepriesterlichen Gewandes soll hier nicht näher eingegangen werden. Auch Baneth betont diesen gravierenden Unterschied in der äußeren Erscheinung des Hohepriesters, wenn er konstatiert, dass er die „kostbaren, goldstrotzenden Gewänder seiner Amtskleidung […] nur an[legte], um das tägliche und das Festopfer darzubringen; so oft er aber zu dem besondern Dienste des Versöhnungstages

---

243 Vgl. STÖKL BEN EZRA, Atonement, EBR, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 43: „It is debated whether rabbinic conceptions can be projected back as the main interpretation of priestly circles in the Second Temple (Milgrom; Kraus) or not (Land).“; so sieht bspw. MILGROM, Leviticus, p. 232, 253ff. im für den Versöhnungsritus innerhalb des Tempels bzw. Zeltes der Zusammenkunft so wichtigen Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) ein „purification offering“ (Reinigungsopfer) und bezieht sich mit dieser Übersetzung auf Saʿadjāh Gāʾōn und versteht *kpr* (*kippær*) in dessen Kontext als „purgation rite“, sprich als Reinigungsritus und bezeichnet daher den Jōm Kippūr bzw. Jōm hak-Kippurīm auch als „Day of Purgation“, sprich als *Tag der (kultischen) Reinigung* (p. 1014).

244 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 266f.

245 Der Terminus Hohepriester (כהן הגדול) lässt sich für die hebr. Bibel lediglich 21mal belegen:

Tōrāh (Weisung): Lev 21,10; Num 35,25.28 (zweimal belegt in Vers 28);

Nəḇiʾīm (Propheten): Jos 20,6; 2Kön 12,11; 22,4.8; 23,4; Hag 1,1.12.14; 2,2.4; Sach 3,1.8; 6,11;

Kətūḇīm (Schriften): Neh 3,1.20; 13,28; 2Chr 34,9.

OESCH, S. 31, hingegen führt 22 Belege auf. Allerdings kommt die Formel כהן הגדל in der von ihm zusätzlich angeführten Stelle (2Chr 24,11) nicht vor. 2Chr 24,11 nennt stattdessen einen „ersten“ oder „obersten“ Priester, sprich den Kopf der Priesterschaft: כהן הראש. Es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, dass die Bezeichnung כהן הגדל und כהן הראש synonym zu verstehen sind und somit dasselbe Amt meinen und daher der terminologische Unterschied auf voneinander separate Traditionslinien oder Redaktoren zurückzuführen ist. Es ist wohl bemerkenswert, dass sich die Konstruktion כהן הראש in der Tōrāh überhaupt nicht findet und ansonsten gemäß OESCH, S. 31, insgesamt lediglich neunmal belegt ist, selbst allerdings nur sieben aufführt (Nəḇiʾīm: 2Kön 25,18; Jer 52,24; Kətūḇīm: Esr 7,5; 2Chr 19,11; 24,11; 26,20; 31,10); bei den nicht genannten Stellen handelt es sich wahrscheinlich um Neh 12,7 (ראשי הכהנים) und 1Chr 27,5 (הכהן הראש ← ראש הכהן).

Hier sei der Vollständigkeit halber noch angemerkt, dass in LISOWSKIs Konkordanz der Beleg für כהן הגדל in 2Kön 12,11 fehlt.

246 Nach SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 47, ist Aaron „der Archetypus des Hohepriesters“.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

überging, vertauschte er den prunkenden Ornat mit einem schlichten Gewande aus weissem Linnen."[247]

Ohne also weiterhin auf die Details der in Ex 28 beschriebenen hohepriesterlichen Gewänder eingehen zu müssen, wird offenbar, dass es einen beachtlichen Unterschied zwischen beiden Gewändertypen gibt – bunte, detailliert verzierte Gewänder (Ex 28; ganzjährig vom Hohepriester im Tempel zu tragen, mit Ausnahme des Jōm Kippūr) *versus* unverzierte Leinengewänder (Lev 16,4; wird nur am Jōm Kippūr angelegt). Ob die Schlichtheit der vermutlich naturweißen Leinengewänder (Lev 16,4) eine kultische und/oder theologische Bedeutung hat, kann anhand des biblischen Textes nicht ermittelt werden.[248]

Station 2: Lev 16,3.5f.11

Station 2 setzt sich nun auf verbaler Ebene (Handlungsebene) aus a) dem Kommen (יבא) des Hohepriesters bzw. Aarons mit einem Stier, Junges vom Rind (פר בן בקר), „zum Sündopfer" (לחטאת) und einem Widder zum

247 BANETH, S. 294.

248 Gemäß Ex 28,42 sollen für Aaron und seine Söhne (בניו) linnene Hüft- bzw. Beinkleider (מכנסי בד) gefertigt werden, welche zur Bedeckung des Fleisches der Schamgegend (לכסות בשר ערוה) dienten und somit wohl unter dem gewirkten Rock (כתנת תשבץ) getragen wurden, sprich nicht sichtbar, daher wohl auch nicht eingefärbt, wie die übrigen in Ex 28,4-37 beschriebenen Gewänder.

Auch MILGROM, Leviticus, p. 1016f., fragt: „Why these simple linen vestments?", kann diese allerdings nur unter dem Aufgreifen späterer Interpretationen zu erklären versuchen: „Three answers are given in the early sources. (1) 'Like the ministration on high so was the ministration below' (*y. Yoma* 7:2; cf. Ramban). For biblical evidence that the angels were dressed in linen, see Ezek 9:2-3, 11; 10:2; Dan 10:6; cf. Mal 2:7. (2) The clothing should indicate that the high priest is humble, stripped of all pretense (y. Yoma 7:3) […] (3) 'The accuser cannot act as defender. It was in order that no opportunity might be given to Satan to bring accusations […]'(*Tg. Ps.-J.; Midr. Lev. Rab.* 21:10). Hence the high priest wears the garments of an ordinary priest (Rashi)." Sowie unter Anführung zweier weiterer Argumente, praktischer Natur: „(4) […] His rites of purgation required clothes different from those required by his rites on the altar […]. Had he worn his ornate garments in the adytum he would not have been able to complete the rites that required him to wear them during the execution, of the burnt offering (v 24). Because he had to wear different clothes in the adytum, it was therefore logical that he be fitted with garments of the same material worn by the angels; like them he was being given access to the divine presence. (5) […] The reason for the change of clothes may simply be to remove the soiled clothes and put on the clean, regular high priestly clothing." MILGROM selbst erachtet die Erste (1) der Interpretationen als „the most plausible".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Brandopfer (ואיל לעלה) [Lev 16,3], b) dem Nehmen (יקח) von zwei Ziegenböcken (שני שעירי עזים) „von der Gemeinde der Söhne Israels" – מאת עדת בני ישראל –, sowie zusätzlich einem Widder (איל אחד) [Lev 16,5] und c) aus dem Heranbringen (הקריב) eines Stieres (פר) zusammen [Lev 16,6].

Die Tiere lassen sich in zwei Kategorien von Opfern scheiden. Die Ziegenböcke und der Stier werden nämlich als Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) deklariert, wohingegen der in Lev 16,3.5 erwähnte Widder als Brandopfer (*'olāh*) dient. Dabei fällt auf, dass nicht allen der quasi versammelten Opfertiere ein Zweck zugewiesen wird, wenn von der Deklarierung der jeweiligen Opferart einmal abgesehen wird. Lediglich der Stier (פר), das Sündopfer,[249] wird direkt mit einem Zweck versehen, nämlich dem Zweck der *Versöhnung* bzw. Teil einer versöhnenden Handlung (כפר) zu sein, ausgeführt von Aaron für sich selbst (בעדו) und für sein Haus – בעד ביתו.

In Lev 16,11b – Lev 16,11a „is identical to v 6. It can be explained as a repetitive resumption"[250] – wird letztlich ausgeführt, was mit dem Stier (פר), dem Sündopfer (*ḥaṭṭā't*), geschehen soll, nachdem dieser herangebracht wurde (s. Lev 16,6.11a): „und er soll den Stier schlachten" – ושחט

249 Diese Weise der Übersetzung wird hier durchgehalten (s. a. Übersetzung im Anhang). Der naheliegende *Status constructus*, welcher aufgrund fehlender Kasusvokale für das Hebräische stets Interpretation bleibt, wird folglich als *Genitivus explicativus* begriffen, allerdings nicht genitivisch übersetzt, da m. E. das explikative Element der Konstruktion genitivisch nicht frei von Missdeutung ausgedrückt werden kann.

250 MILGROM, Leviticus, p. 1024; des Weiteren legt MILGROM dar, dass der Text nach der Abschweifung zu den Ziegenböcken „now returns to the procedure with the bull […]. This stylistic device is frequently attested (e.g., Num 5:16b, 18a, 7:1; 13:3a; 17a; 21:25b, 31; 22:21a, 35b; 33:3a, 5a)."

KOCH, der wohl einen weitestgehend linear komponierten Ablauf in Lev 16* auszumachen schien, ging bei der nochmaligen Erwähnung des Versöhnungsaktes in Lev 11b unter Berücksichtigung von Lev 16,6 von einem „Abschreibeversehen" aus (vgl. KOCH, Die israelitische Sühneanschauung, Erlangen 1956, S. 44). Berücksichtig man allerdings das Verhältnis von Grund- und Ergänzungsschicht (G: Lev 16,11b; E: Lev 16,6) lässt sich die Dopplung m. E. auch ohne Abschreibefehler nachvollziehen.

Anders als KOCH konstatiert HARTENSTEIN, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, S. 127f. „Nicht in einliniger Abfolge, sondern ineinander gefügt werden dann die beiden großen Ritualsequenzen geschildert, aus denen der יום הכפרים besteht: a) Die primär nach ‚innen' zur Kapporet gerichteten Handlungen des Sündopfers im engeren Sinn. b) Die primär nach ‚außen' in die Wüste gerichteten Handlungen des Sündenbockritus."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

את פר. Das mit dem Akt des Schlachtens gewonnene Blut wird unter Berücksichtigung von Lev 16,14a aufgefangen und für einen späteren Zeitpunkt im Ritualablauf (s. *Station 6*) bewahrt.

Station 3: Lev 16,7f.

In der darauffolgenden Station des Tempelrituals nimmt Aaron die beiden Böcke, welche gemäß Lev 16,5 als Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) dienen und „stellt" sie im *Sensus litteralis* vor JHWH (לפני יהוה) – dem Gott des Volkes Israel – „auf" oder „hin" (העמיד). Gemeint ist damit – und das fügt Lev 16,7b nonverbal, quasi explizierend an – das Aufstellen bzw. Hinstellen (העמיד) vor den Eingang des Zeltes der Zusammenkunft (פתח אהל מועד).

Sind die beiden Böcke einmal vor dem Gott Israels aufgestellt worden, ist es gemäß Lev 16,8 Aarons, des Hohepriesters Aufgabe Lose (גרלות) über oder auf (על) beide Böcke zu „geben" (נתן). Und zwar ein Los für JHWH – der Gott Israels – und eines über ʿAzāzel (עזאזל; möglich wären auch die Lesarten: ʿAzāzēl/ʿAzā'zel/ʿAzā'zēl?), ein *Hapaxlegomenon*[251], welches weder im Kontext von Lev 16, noch an einer anderen Stelle der hebr. Bibel beschrieben wird; somit bleibt die Bedeutung von ʿAzāzel innerhalb der *Religon des Alten Israels* im Dunkeln.[252] Auch eine Herleitung der Bedeutung über den Namen muss spekulativ bleiben. Möglich wären Kombinationen aus der Verbalwurzel ʿzz (עזז) für „stark", oder dem adjektiv „hart/grausam" (עַז)[253], sowie dem Begriff für Ziege (עֵז) selbst und dem Gottepitheton (אל), welche möglicherweise als Metathesis zu עזאזל zusammengefügt worden waren;[254] warum dabei allerdings gerade das theophore Element אל mit der Verbalwurzel ʿzz metathetisch wechselwirken soll, bleibt offen. Jüngst hat Knohl den Ursprung des Namens von der horitischen Religion (von hebr. חרי) herleiten wollen:

---

251 Ein *Hapaxlegomenon* (ἅπαξ λεγόμενον) ist ein, wie der Begriff sagt, nur einmal belegtes Wort innerhalb eines *Corpus*, sprich „ʿAzāzel" ist ein Wort, das „nur einmal im AT [hebr. Bibel] vorkomm[t]" (BECKER, S. 61).

252 Gemäß MILGROM, Leviticus, p. 1021, soll es sich bei ʿAzāzel um einen wahrhaftigen Dämon („true demon") gehandelt haben, „vielleicht ein Satyr", was nicht abwegig ist, wenn man ʿAzāzel (עזאזל) von עַז (Ziege) herleitet. Dieser soll in der Wildnis geherrscht haben, zur Zeit des priesterlichen Rituals jedoch keine Person, vielmehr nur noch ein Name gewesen sein und den Ort bezeichnet haben, an welchen (kultische) Unreinheiten und Sünden bzw. Verfehlungen verbannt wurden.

KOCH, Die israelitische Sühneanschauung, S. 48, der hinter ʿAzāzel ebenfalls einen Dämon als personales Wesen vermutete, verweist auf parallele arabische Opferkulte: „Noch heute opfern die Araber den haarigen, bocksgestaltigen Dämonen der Wüste Ziegen."

253 Vgl. GESENIUS[17], S. 575f.; vgl. GESENIUS[18], S. 941, 945.

254 Vgl. MILGROM, Leviticus, p. 1021.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„*Azashum*“ – die zugrunde liegende Verbalwurzel wäre gemäß Knohl ebenfalls *ʿzz* („meaning anger and wrath“).[255] Gemäß der vorherrschenden Meinung in der Midrāš-Literatur, verbirgt sich hinter ʿAzāzel ein Dämon,[256] welcher nach Janowski als „depotenzierte Gottheit, als Wüstendämon“ zu verstehen ist und der „durch die Darbringung eines Bockes (שָׂעִיר) geehrt (beschwichtigt?) wurde“.[257]

Im Gegensatz zur Bedeutung des Namens sowie der Person oder Gestalt ʿAzāzels scheint der Grund für das Geben der Lose wesentlich plausibler zu sein: Gemäß Milgrom liegt der Zweck in dieser Handlung, Gott selbst das Tier wählen zu lassen, da andernfalls die Gefahr, dem ominösen ʿAzāzel zu opfern bestünde, was zweifelsfrei vermieden werden sollte.[258]

Station 4: Lev 16,9f.15a

Nachdem die Lose über die beiden Böcke gegeben wurden – in Lev 16,9 heißt es: gestiegen über ihn (עלה עליו)[259] – und sich herausgestellt hat, welcher Bock für welchen Adressaten ist – einer für (ל-) JHWH, den Gott Israels und einer für (ל-) ʿAzāzel –, soll Aaron, der Hohepriester, den Bock, über den das Los für JHWH kam, „heranbringen“ – והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל ליהוה – und als Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) „gemacht“

255 Vgl. KNOHL, P and the Traditions of Northern Syria and Southern Anatolia, in: David J.A. Clines/J. Cheryl Exum (Eds.), Text, Time, and Temple, HBM, Vol. 64, p. 65.

256 Vgl. MILGROM, Leviticus, p. 1020: „it could be the name of a demon. This is the dominant view in midrashic literature, dating back to the early postbiblical period (3 *Enoch* 4:6; *Pirqe R. El.* 46; cf. Ibn Ezra, Ramban).“

257 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 269, Fn. 447: „Eine *ursprüngliche* Verbindung des ›Bockes für Azazel‹ mit irgendeiner Art von ritueller Sündenbeseitigung wird auch von *Wefing* […] – ebenso wie bereits *Elliger* und *Otto* […] – in Frage gestellt. Erst die Bearbeitungsschicht Lev 16,21*.22a […] verleiht der Entlassung des Azazelbockes – in Wiederaufnahme der von der Grundschicht zurückgedrängten Thematik der Sündenbeseitigung – eliminatorische Funktion“.

258 MILGROM, Leviticus, p. 1020: „The purpose of the lots is clearly to leave the selection of the animals to the Lord. Otherwise, if the high priest chose the animals, it would appear that he and the people he represented were offering an animal to Azazel. Thus the text takes pains to state that both animals were placed 'before the Lord' (v 7; Ramban; Zohar, Aḥare 63:1), that both were designated a purification offering (v 5), and that the goat of Azazel will be placed alone 'before the Lord' (v 10). Here is clear evidence of the Priestly efforts to alter what was most likely in its original form a pagan rite“.

259 MILGROM, Leviticus, p. 1022, bietet mit „upon whom the lot was raised“ (אשר עלה עליו הגורל) eine vergleichbare Übersetzung, allerdings setzt er die Verbalhandlung in den Passiv, somit wider die grammatische Form von עלה.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(עשהו חטאת <= עשהו) werden. Hier tritt der Hohepriester bzw. Aaron in seiner Funktion als Mittler auf, denn wie Milgrom bemerkt, bringt der Opfernde normalerweise das Opfer selbst herbei.

> „But as the people are guilty of 'iniquities and transgressions' (vv 16, 21) they fall into the category of brazen, presumptuous sinners and are therefore barred from the sanctuary (Num 15:30-31 […]). Hence the high priest must act on their behalf"[260].

Vergleichbar mit Lev 16,11, in dem das bereits in Lev 16,6 Gesagte aufgegriffen und expliziert wird, nämlich dass der Stier (פר), das Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) für den Hohepriester und seine Nachkommen, geschlachtet (שחט) und sein Blut unter Berücksichtigung von Lev 16,14 aufgefangen werden muss, nimmt Lev 16,15a einen vorhergehenden Vers, nämlich Vers 9 auf. Der Bock (שעיר), das Sündopfer für das Volk (לעם), über den das Los für JHWH gestiegen ist (אשר עלה עליו הגורל), muss folglich geschlachtet (שחט) werden. Und damit *Station 6* des Tempelrituals stattfinden kann (s. u.), muss auch des Bockes Blut – ebenso wie das des Stieres – aufgefangen werden.

Der Bock über den das Los für ʿAzāzel gestiegen ist, soll hingegen lebendig vor JHWH stehen (יעמד חי לפני יהוה), sprich vor den Gott Israels gestellt werden. Und zwar mit dem Zweck *kpr* zu tun oder wörtlich: „*zu versöhnen* über ihn" (לכפר עליו), womit gemäß dem Kontext allein JHWH gemeint sein kann – eine sühnende bzw. versöhnende Handlung, welche JHWH um- bzw. einschließt, sprich Versöhnung mit Gott auszudrücken scheint.

Sich direkt an die Konstruktion „*zu versöhnen* über ihn" (לכפר עליו) anschließend, ohne dabei eine Konjunktion zu verwenden, somit einer Aufzählung gleich, endet dieser Vers (Lev 16,10) mit der indirekten Aufforderung den Bock (השעיר) zu senden (לשלח) und zwar zu ʿAzāzel zur/in (wörtl. nach) die Wüste (המדברה).[261] Dieser Akt des Wegschickens des Bockes zu ʿAzāzel wird aber erst zu einem späteren Zeitpunkt realisiert (s. *Station 8*). Dort (s. Lev 16,21.22) lässt sich das Wegschicken des Bockes definitiv nicht mehr in den Kontext einer durch *kpr* ausgedrückten versöhnenden Handlung rücken. Allerdings lässt sich auch für Lev

---

260 MILGROM, Leviticus, p. 1022.

261 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 268, Fn. 447: „Nach *Elliger* […] ist die Azazelgestalt dem Ritus der Entlassung des lebendigen Bockes nicht immanent, sondern eher ein sekundäres, wohl am Motiv der ›Wüste‹, der ›abgelegenen Gegend‹, in die der Bock entlassen wird […], orientiertes Überlieferungselement, mit dessen Hilfe der ursprüngliche, von der Grundschicht v.20b.22b nur fragmentarisch überlieferte Eliminationsritus […] zu einer Abgabe an den Wüstendämon (?) Azazel umgedeutet wurde […]."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

16,10 nicht mit Sicherheit klären ob die Verbalwurzeln *kpr* (versöhnen) und *šlḥ* (senden) in einer (inhaltlichen) Beziehung zueinander stehen oder ob es sich beim Versöhnen und Wegschicken um zwei voneinander unabhängige Handlungen handelt.

Station 5: Lev 16,12f.

Im darauffolgenden Schritt bringt Aaron die volle Feuerkohlenpfanne (מלא המחתה), welche sich auf dem bzw. über dem Altar befindet, und bringt sie samt feinem Räucherwerk von Spezereien (קטרת סמים דקה), welche er in seinen Händen (חפניו) hält,[262] zum Vorhang (לפרכת) im Inneren.[263] Um daraufhin dieses Räucherwerk über das Feuer zu geben, sprich im Feuer aufgehen zu lassen und zwar vor JHWH. Der nun aufsteigende Rauch bedeckt die *kapporæt* (כפרת)[264]. Hierbei handelt es sich

262 MILGROM, Leviticus, p. 1025, verweist auf die logistische Schwierigkeit mit nur zwei Händen, diese beiden gefüllt zu haben und gleichzeitig eine Feuerkohlenpfanne zu tragen. Die Lösung könnte sich in der Mišnāh finden, zumindest verweist MILGROM auf diese: „The rabbis maintain that the incense was emptied into a ladle *(kap)* and the high priest carried the pan of coals in one hand and the ladle of incense in the other (*m. Yoma* 5:1)."

263 Gemäß MILGROM, Leviticus, p. 1013, bezeichnet die Konstruktion מבית לפרכת den Innenraum hinter dem äußeren Vorhand und wird von ihm mit „*inside the veil*" übertragen: „An alternate expression for the adytum […]."

264 Da der Begriff scheinbar unübersetzbar ist (vgl. MILGROM, Leviticus, p. 1014), und zur Ermittlung des (rabbinischen) *Versöhnungsbegriffes* nichts beiträgt, muss diesem hier nicht weiter nachgegangen werden. Was die *kapporæt* tatsächlich war, wurde und wird in der Forschung ganz unterschiedlich gedeutet (siehe dazu auch JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 279ff.). Gemäß JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 347, ist sie zusammengefasst „kein ›Deckel‹ für die Lade, sondern – jenseits vordergründiger Dinglichkeit – der in Form einer ›reinen Ebene‹ gefaßte Ort der Gegenwart Gottes in Israel. Entscheidend ist weder ihre äußere Gestalt und deren exakte bautechnische Deskription noch ihre Position ›auf der Lade‹, die sie als ›Deckel‹ zu qualifizieren scheint, sondern ihre als symbolische Veranschaulichung eines theologischen Inhalts: als Grenzmarkierung zum Transzendenzbereich und deshalb als Ort der Kondeszendenz Gottes [Anm. der Terminus ist stark christlich konnotiert und muss wohl phänomenologisch gesprochen als *Phänomenwerdung* Gottes, vergleichbar der Dornbuscherfahrung des Mose (Ex 3,2), begriffen werden und die *kapporæt* wäre somit im Tempel der eigentliche *Ort der Phänomenwerdung Gottes*;…], bestimmte Funktion, die sie u. a. ihrer […] Verbindung mit den Keruben verdankt und die sich im kultischen Sühnegeschehen des großen Versöhnungstages konkretisiert." Aus dieser Darstellung lässt sich entnehmen, dass die *kapporæt* keine bedeckende und auch keine sühnende Funktion inne hat (so auch MILGROM, Leviticus, p. 1013: „the *kappōret* never served an expiatory or covering function"), allerdings auch „nicht von dem Vorgang der Sühnung (kippaer)" getrennt werden dürfe (JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 266).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

um eine Notwendigkeit vor allen weiteren rituellen Handlungen auf oder vor der *kapporæt* und diente offenbar auch zum Schutz des Hohepriesters bzw. Aarons. Denn in Lev 16,13 heißt es in der Folge des Bedeckens der *kapporæt* durch Rauch: „und er wird nicht sterben" (ולא ימות). Höchstwahrscheinlich durfte selbst der Hohepriester, obwohl er sich zuvor waschen und bestimmte Gewänder anlegen musste, quasi nicht ungefiltert vor die *kapporæt* treten.[265]

Station 6: Lev 16,14-16

Nun kommt das bereits aufgefangene Blut des Stieres (פר) zum Einsatz, welches beim Schlachten (שחט) des Stieres freigesetzt worden ist (s. Lev 16,11b) – das Auffangen des Blutes wird auf textueller Ebene nicht explizit genannt. Wäre dem nicht so, sprich hätte Aaron (der Hohepriester) nicht zuvor das Blut (דם) des Stieres mit einem Gefäß aufgefangen, wäre es unmöglich dieses Blut (דם) mit seinem Finger (אצבע + ו) über/auf das Antlitz der *kapporæt* (על פני כפרת) zu sprengen (הזה). Aaron sprengt das Blut wahrscheinlich über/auf der nach Osten gerichteten Seite (קדמה), muss damit selbst nach Westen geblickt haben.[266] Und er tat dies noch weitere sieben Mal, allerdings vor (לפני) der *kapporæt*.

Sobald Aaron das Blut über/auf die *kapporæt* und vor sie gesprengt hat, wird in einem zweiten Schritt dieser Vorgang mit dem Blut des zuvor geschlachteten Bockes (s. *Station 4*) wiederholt (Lev 16,15bα): „und er mache (mit) sein(em) Blut, wie er tat (mit) dem Blut des Stieres" – ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר.

Der eigentliche Zweck dieser Blutbesprengungsriten findet seinen Ausdruck in Lev 16,16a (berücksichtigt seien auch Lev 16,16b.17b):

וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל

ומפשעיהם לכל חטאתם

> „Und er *versöhne*[267] über dem Heiligen/Heiligtum die (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels und von ihren Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden."

---

265 Vgl. MILGROM, Leviticus, p. 1030: „the purpose of the incense was to shield the Ark from the view of the high priest." Vgl. Ex 3,6.

266 Zum Problem der Ausrichtung und dem Verständnis von קדמה siehe MILGROM, Leviticus, p. 1032.

267 MILGROM, Leviticus, p. 1033, welcher *kpr* als reinigen („to purge") begreift, sieht in כפר […] טמאת ein Auslöschen der Unreinheiten: „once it is determined that the verb kippēr literally means 'purge,' that is, to expunge impurity […], then the function of all of the blood manipulations becomes clear: to purge the sanctuary of its accumulated pollution."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Station 7: Lev 16,18.19a

Nachdem der Hohepriester die zur Versöhnung mit Gott notwendigen Blutbesprengungsriten im Inneren des Tempels bzw. im Zelt der Zusammenkunft (אהל מועד), dem Heiligtum, vollführt hat, verlässt er dieses und setzt den „Blutritus" am Altar (מזבח) fort, welcher auch vor JHWH ist. Dort soll er nun zweierlei tun:

a) Der Hohepriester soll nun erneut vom Blut des Stieres und vom Blut des Bockes nehmen (לקח מדם הפר ומדם השעיר). Daraufhin soll jener das Blut beider Tiere auf die Hörner des Altar ringsherum „geben" (נתן על קרנות המזבח סביב).

b) Im Anschluss daran soll der Hohepriester sieben Mal (שבע פעמים) von demselben Blut mit seinem Finger (באצבעו) über/auf ihn, den Altar, sprengen (הזה) – somit in gleicher Weise verfahren, wie er mit dem Blut über/auf der *kapporæt* und dem Inneren des Heiligtums vor der *kapporæt* tat.

Der Zweck dieses Gebens und Besprengens von Blut über die Hörner des Altars und den Altar selbst wird in Lev 16,19b.20a dargelegt, denn dort heißt es:

וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל

וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח

> „Und er reinige ihn (den Altar) und heilige[268] ihn von den (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels. Und er soll vollendet *sühnend-sein*[269] das Heilige/Heiligtum und das Zelt der Zusammenkunft und den Altar."

---

268 Warum, so darf gefragt werden, wird einzig der sich außerhalb des Heiligtums befindende Altar geheiligt? Gemäß MILGROM, Leviticus, p. 1040, sei der Altar das von Israels endlosen Verunreinigungen am meisten gefährdete Ziel: „[the altar] would be so polluted that its very holiness was endangered." Daher musste eine periodisch wiederkehrende Heiligung vorgeschrieben werden.

269 Die Konstruktion וכלה מכפר את הקדש ist nur schwer ins Deutsche zu übertragen. M. E. nach muss dabei von der masoretischen Vokalisation abgesehen werden und der reine Konsonantenbestand gepaart mit der griechischen Übertragung des hebräischen Textes (Καὶ συντελέσει ἐξιλασκόμενος τὸ ἅγιον), welche wesentlich älter (wahrscheinlich 3. oder 2. Jh. v. d. Z.) als der *Codex Leningradensis* (1008 n. d. Z.) ist, berücksichtigt werden. Der masoretische Text (s. BHS) liest nämlich מכפר als *Infinitivus constructus* /*kapper*/ mit der Präposition מן (/*min*/ + /*kapper*/ => *mikkapper*). In Anbetracht der in Lev 16 ansonsten sehr genauen grammatischen Übertragung aller Derivate von *kpr* ins Griechische ist es fragwürdig, warum ausgerechnet in Lev 16,20 eine Abweichung erfolgt, sprich ein angeblicher Infinitiv (siehe masoretische Vokalisation) durch ein

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Nun soll der Hohepriester Aaron den zweiten, lebendigen Bock herbeibringen (הקריב את השעיר החי) und seine beiden Hände auf dessen Kopf stützen („und es stütze Aaron zwei seiner Hand/Hände[270] über/auf den Kopf des Bockes" – וסמך אהרן את שתי ידו על ראש השעיר). Während dieses physischen Aktes soll der Hohepriester, sprich Aaron, die Vergehen der Söhne Israels bekennen[271] und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden – התודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם – und wörtlich „gibt sie" (נתן אתם) über/auf den Kopf des Bockes (על ראש השעיר). Hier nun kommt erstmals eine andere Person als Aaron

griechisches Partizip Präsens Mediopassiv, welches „i.d.R. [in der Regel] gleichzeitig zum übergeordneten Prädikat" (KOCHS, Susanne, Partizipien. Das Partizip Präsens Mediopassiv, Jena 2014 (unveröffentlicht)) ausgedrückt wird. Sieht man allerdings von der masoretischen Vokalisation ab, ergibt sich ein Konsonantengerüst, nämlich /*mkp(p)r*/, welches ohne weitere Mühe als hebräisches Partizip begriffen werden kann und somit die griechische Übertragung verständlich macht.

PÉREZ FERNÁNDEZ, p. 144, spricht ausschließlich von drei bibl.-hebr. Formen des *Infinitivus constructus*, von denen wiederum zwei (-בְּ und -כְּ) im rabbinischen Hebräisch (RH) nahezu, und der *Infinitivus absolutus* vollständig wegfallen. Allerdings kann im RH der *Inf. constr.* mit -לְ durch מִן präfigiert werden: -מִלְּ. Evtl. führte dieser Umstand dazu, dass die Masoreten eine Form für Lev 16,20 erfanden, nämlich den *Infinitivus absolutus* mit präfigiertem מן.

270 Ohne die masoretische Vokalisation, welche eine defektive Schreibweise des Plurals bietet (eigentlich (*plene*): ידיו → masoretische Schreibweise: יָדָו), kann „Hand" (יד) im Singular stehend gelesen werden, somit würde es sich (unvokalisiert) bei ידו wörtlich um „seine Hand" handeln.

271 Der Inhalt dieses Bekennens der Auflehnungen und Verfehlung/Sünden der Söhne Israels wird in der hebräischen Bibel nicht überliefert, ebensowenig ein bestimmtes Formular. Die Mišnāh ist hierin allerdings weniger schweigsam und überliefert den folgenden Text, mJom 6,2 (BANETH, S. 320; vgl. WEINREB, p. 318: bT Jom 66a):

וכך היה אומר אנא השם עוו פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל

אנא בשם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעוו ושפשעו ושחטאו לפניך עמך בית ישראל

ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכול חטאתיכם לפני ה' תטהרו

„Und so wird er sein sagend: ›O haš-Šem (Gott/JHWH), sie haben sich vergangen, sie haben sich aufgelehnt, sie haben sich verfehlt/versündigt vor dir, dein Volk, das Haus Israel. O bei haš-Šem (Gott/JHWH), *versöhne* doch für die Vergehen und für die Auflehnungen und für die Verfehlungen/Sünden, durch welche sie sich vergangen und durch welche sie sich aufgelehnt und durch welche sie sich verfehlt/versündigt haben vor dir, dein Volk, das Haus Israel‹; wie geschrieben steht in der Tōrāh des Mose, deines Dieners: *Denn an diesem Tag wird er* versöhnen *über euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor h[aš-Šem] werdet ihr rein* (vgl. Lev 16,30)."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(der Hohepriester) handelnd vor, nämlich ein nicht näher spezifizierter „(zeitlich) bereitstehender Mann" (איש עתי)[272], durch (ביד) welchen der Bock in die bzw. zur (wörtl. nach) Wüste (המדברה) geschickt (שלח) wird. Mit sich (wörtl. über/auf ihm) soll der Bock alle ihre, der Söhne Israels, Vergehen tragen (ונשא השעיר עליו את כל עונתם) und zwar zu einem – parallel zum nicht näher spezifizierten „bereitstehenden" und in seiner Tätigkeit schickenden Mann (s. o.) – nicht näher beschriebenen unfruchtbarem Land (אל ארץ גזרה).[273]

> „The hand-leaning, so to speak, is the vehicle that conveys the verbal pronouncement of the people's sins onto the head of the goat. A transfer thus takes place—not from the high priest, who is personally immune from the contamination produced by the sins he confesses—but from Israel itself; its sins exorcised by the high priest's confession, are transferred to the body of the goat"[274].

Hier sei ausdrücklich betont, dass es sich beim Bock für ʿAzāzel – שעיר לעזאזל – nicht um eine „Ersatzgabe" für das Volk, welches sich gegenüber Gott verfehlt hat, handelt und somit im eigentlichen religionswissenschaftlichen Sinne auch *nicht* um ein Sühneopfer, sondern aufgrund des Eliminationsritus' um ein *eliminatorisches Sühneritual*.[275]

---

272 Eine Adjektivierung von עת (Zeit), wie es GESENIUS[17], S. 630 (s. a. GESENIUS[18], S. 1029) vorschlägt, ist m. E. naheliegend.

MILGROM, Leviticus, p. 1045: „the etymology of this hapax remains unsolved. Perhaps it implies someone who could find his way in and out of the wilderness so that he, but not the goat, would be able to return".

273 Im Ritual des sogenannten „Sündenbockes" (engl. „scapegoat"), der zu ʿAzāzel, dem „satyr-demon", in unfruchtbares oder wüstes Land geschickt wird, welches bis auf ʿAzāzel unbewohnt war, sieht MILGROM, Leviticus, p. 1042 eine Verbindung zur Tempelreinigung am babylonischen Neujahrsfest. An diesem wischte der Offiziant die Mauern des dortigen Heiligtums mit dem Tierkadaver eines Schafbocks und warf diesen nachfolgend in den Fluss. MILGROM konstatiert: „Thus the same animal that purges the temple impurities carries them off".

Das im altisraelitischen Tempelkult jedoch gerade nicht ein und derselbe Bock zum Benetzen bestimmten Tempelinventars oder Teilen des Tempels selbst gebraucht wurde und dann per Eliminationsritus „entfernt" wurde, wohin auch immer – Fluss (babylonischer Ritus) vs. Wüste (altisraelitischer Ritus) –, sollte anhand des oben dargestellten Tempelrituals gemäß Lev 16 klar geworden sein.

274 MILGROM, Leviticus, p. 1043.

275 Vgl. SITZLER-OSING, Sühne, TRE, Bd. 32, S. 333f; auch SCHENKER, Sühne, TRE, Bd. 32, S. 336, konstatiert, dass es sich beim „Ziegenbock für Azazel" nicht um ein Opfer handelt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Nachdem der Bock zu ʿAzāzel durch den „bereitstehenden“ Mann weggeschickt worden ist, soll dieser sowohl seine Gewänder reinigen (יכבס בגדיו) als auch sich selbst – wörtl. sein Fleisch – im Wasser waschen (ורחץ את בשרו במים). Erst nach diesem zwiefältigen Reinigungsritual ist es dem den Bock geschickt habenden Mann gestattet, ins Lager zurückzukommen (ואחרי כן יבוא אל המחנה).

Station 9: Lev 16,23.24

Nun soll Aaron zum Zelt der Zusammenkunft kommen – ובא אהרן אל אהל מועד – und seine linnenen Gewänder ausziehen, welche er in seinem Kommen zum Heiligtum anzog – ופשט את בגדיו הבד אשר לבש בבוא אל הקדש. Daraufhin soll er sein Fleisch waschen und wörtlich „sich in seine Gewänder kleiden“ (לבש את בגדיו). Gemeint sind mit großer Wahrscheinlichkeit jene Gewänder, welche in Ex 28,4ff. beschriebenen werden (s. o.).[276]

Gewaschen und in die neuen-alten Gewänder gekleidet, soll er aus einem/dem (?) „heiligen Ort“ (במקום קדוש; das Heilige?)[277] hinausgehen

---

276 Vgl. MILGROM, Leviticus, p. 1049: „These cannot be a new set of linen garments […] but instead his ornate ones, which he always wore while officiating at the altar.“

277 Gemäß MILGROM, Leviticus, p. 1049, ist dieser „heilige Ort“ nicht im Zelt der Zusammenkunft, da der Ort nicht einfach nur „heilig“, sondern der „Heiligste“ war. Daher schließt er, dass dieser heilige Ort im Vorhof des Zeltes der Zusammenkunft gelegen haben muss. Allerdings kann entgegengehalten werden, dass das Zelt der Zusammenkunft aus zwei Bereichen besteht, nämlich dem Vorraum: das „Heilige“ (holy), welches vom dahinter liegenden Raum, dem „Allerheiligsten“ (most sacred) geschieden ist und unterschieden werden muss. Der „Grundriß des priesterschriftlichen Begegnungszeltes nach Ex 25-30“ für das Zelt der Zusammenkunft samt Vorhof nach JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 223, illustriert die Trennung innerhalb des Zeltes eindrücklich. Allerdings unterscheidet Lev 16 begrifflich nur zwischen Zelt der Zusammenkunft (אהל מועד) – die Idealisierung des Tempels (בית המקדש) – und das Heilige (הקדש) – in der späteren Tradition häufig als Allerheiligstes/Heiliges der Heiligen (קדש הקדשים) bezeichnet.

Hätte MILGROM, Leviticus, p. 1049, recht, nämlich dass die Stelle zum Waschen des Körpers außerhalb des Zeltes der Zusammenkunft gelegen haben muss, so hätte der Hohepriester entweder nackt das Heiligtum verlassen müssen oder halbnackt, lediglich mit seinem linnenen Beinkleid bekleidet. Da Milgrom in seinen Überlegungen von Zeugnissen ausgeht, welche sich auf den herodianischen Tempel beziehen, dessen Existenz zweifellos in die Zeit nach der Abfassung von Lev 16 zu datieren ist, darf dieser Position mit einer gewissen Skepsis begegnet werden. Wie dem auch sei, Lev 16,23.24a scheint ziemlich eindeutig zu sein:

1. der Hohepriester (Aaron) geht zum Zelt der Zusammenkunft,

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(יצא). Er muss also zuvor im Zelt der Begegnung gewesen sein. Außerhalb des Zeltes soll er nun sein Brandopfer (*ʿolāh*) und das des Volkes verrichten bzw. „machen" (ועשה את עלתו ואת עלת העם) – gemeint sind der Widder zum Brandopfer, mit welchem Aaron zu Beginn des Rituals in das Heiligtum kommen sollte (Lev 16,3) und der eine von der Gemeinde der Söhne Israels genommene Widder zum Brandopfer (s. Lev 16,5) – und zwar mit dem Zweck, dass er sowohl für sich als auch für das Volk *versöhne* (וכפר בעדו ובעד העם).

Station 10: Lev 16,25.27.28

An die Brandopfer (*ʿolāh*) – die beiden Widder für den Hohepriester bzw. Aaron und das Volk – schließt sich in einem letzten Akt das Verbrennen bzw. das in Rauch aufgehen lassen (יקטיר) „des Fettes des Sündopfers" (חלב החטאת) an. Da sowohl der Stier (פר) als auch der Bock (שעיר), über welchen das Los für JHWH gefallen war, als Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) bezeichnet wurden (s. Lev 16,3.5), kann angenommen werden, dass Aaron auch das Fett von beiden Tieren in Rauch aufgehen ließ. Sieht man von der masoretischen Vokalisation einmal ab, könnte es sich bei החטאת in Lev 16,25 auch um einen femininen Plural in defektiver Schreibung handeln (*/ha-ḥaṭṭ[ə/a]ʾot/* → */ha-ḥaṭṭ[ə/a]ʾōt/*), sprich auf die ansonsten häufig verwendeten *Matres lectiones* zum Ausdrücken der maskulinen und femininen Pluralendungen teilweise verzichtet worden sein – ein Phänomen, welches übrigens in Lev 16 mehrfach vorkommt.[278] Hinzu kommt, dass nachdem das Fett in Rauch aufgegangen ist, in Lev 16,27 explizit sowohl der Stier als auch der Bock – die beiden Sündopfer – aufgeführt werden und zwar jeweils mit der nachgestellten Erläuterung: „das Sündopfer" (*ha-ḥaṭṭāʾt*). Diese beiden Sündopfer, genau genommen die Kadaver beider Opfertiere, sollen nun nämlich außerhalb des Lagers geführt werden (יוציא אל מחוץ למחנה) und von einer nicht näher beschriebenen Menschenzahl – das Verb steht nämlich im Plural – im Feuer verbrannt werden (ושרפו באש), konkret: ihre Häute und ihr Fleisch und ihren Gedärminhalt (את ערתם ואת בשרם ואת פרשם).

---

2. legt seine linnenen Gewänder ab,

3. wäscht sein Fleisch an dem/einem heiligen Ort,

4. kleidet sich in seine (normalen) Gewänder (s. Ex 28,4ff.), und

5. soll er hinausgehen.

Von einem weiteren Ortswechsel zwischen den aufgezählten Handlungen ist in Lev 16 keine Rede.

278 Vgl. Lev 16,7 (השעירם); Lev 16,8 (השעירם); Lev16,16 (מטמאת, חטאתם, טמאתם); Lev16,21 (עונת, חטאתם); Lev16,22 (עונתם); Lev 16,27 (ערתם).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Parallel zu Lev 16,26[279] soll der die beiden Sündopfer verbrannt Habende bzw. der Verbrennende (השרף) – das Partizip des Verbs steht nun im Singular – seine Gewänder reinigen, „sein Fleisch in Wasser" waschen und danach soll er zum Lager kommen – והשרף אתם יכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה.[280]

3.1.2 Analyse des Versöhnungsgeschehens in Lev 16,3-28

Janowski scheidet aus historisch-kritischer Perspektive das levitische Jōm Kippūr-Ritual bzw. die „Sühnefeier", wie sie sich in Lev 16,3-28 präsentiert, in „zwei ursprünglich selbständige Sühnefeiern, eine Feier zur Entsühnung von Priesterschaft und Volk (Grundschicht) und eine (möglicherweise ezechielische Tradition [Ez 45,18ff] aufnehmende) Feier zur

---

279 Dort hieß es, dass der den Bock für ʿAzāzel in die Wüste geführt Habende bzw. der Schickende (המשלח) seine Gewänder reinigen und „sein Fleisch in Wasser waschen" solle. Und erst danach soll dieser wieder zum Lager kommen (והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה).

280 MILGROM, Leviticus, p. 1053, vergleicht den für den Jōm Kippūr vorgeschriebenen Reinigungsritus nach dem erfolgten Brandopfer mit dem Reinigungsritus nach dem Verbrennen der *Roten Kuh* (פרה אדומה) in Num 19,8. Dort heißt es:

והשרף אתה יכבס בגדיו במים ורחץ בשרו במים וטמא עד הערב

„Und der sie verbrennende reinige seine Gewänder im Wasser und wasche sein Fleisch im Wasser. Und er ist unrein bis zum Abend."

MILGROM leitet aus dem Status des unrein Seins des die Rote Kuh verbrannt Habenden den selben Status für den das Brandopfer gebracht Habenden ab: „the burnt purification offering […] always contaminates the one who handles it".

Es ist wohl bemerkenswert, dass es einen Unterschied, sowohl in Lev 16 als auch in Num 19,8 zwischen dem Reinigen der Gewänder und dem Status des „unrein" Seins gibt. In Num 19,8 bleibt der seine Gewänder gereinigt und sein Fleisch gewaschen Habende „unrein" bis zum Abend. In Lev 16 gibt es dazu keine Angaben, vielmehr scheint es beim Reinigen der Gewänder und dem Waschen des Fleisches um eine bestimmte Ordnung zu gehen, welche eingehalten oder wiederhergestellt werden muss, nicht aber um die Opposition von „rein" und „unrein". Hierbei könnte es sich um eine Nähe zum mesopotamischen Reinheitskult handeln: „die perfekte Ordnung ist die Voraussetzung für R[einheit]; ihre Störung […] muß in Reinheitsritualen zur Herstellung von R[einheit] behandelt werden, ohne daß die Störung aber als ‚Verunreinigung' oder ‚Unreinheit' bezeichnet würde" (SALLABERGER, S. 297). In Mesopotamien unterschied man ebenso zwischen kultisch „rein" und alltäglich „sauber, gereinigt" (SALLABERGER, S. 296). Diese Opposition liegt wohl auch in Num 19,8 vor, tritt allerdings nicht in Lev 16 auf. Dort werden allerdings die (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels (מטמאת בני ישראל; V. 16) über/auf dem Heiligtum gesühnt (כפר על הקדש).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Entsühnung von Heiligtum und Altar (Bearbeitungsschicht)“[281]. Beide „Feiern“ wurden „zusammengelegt und redaktionell verklammert“. Nimmt man diese Scheidung von Grund- und ergänzender Bearbeitungsschicht (Anm. diese wird fortfolgend als Ergänzungsschicht bezeichnet) für Lev 16,3-28 auf, so bilden Lev 16,(3a*).4*.11.14.15.17.20b. 22b-24 die Grundschicht des Kapitels und Lev 16,3*.5-10.16.18-20a.21. 22a.25-28 ihre Ergänzungsschicht.

Grundschicht: Inhaltlich bedeutet dies, dass die Grundschicht das Ankleiden des Hohepriesters bzw. Aarons mit den linnenen Gewändern, das Heranbringen und Schlachten des Stieres – das Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) – für Aaron selbst, das Nehmen vom Blut des Stieres, sowie das Besprengen des Blutes auf und vor die *kapporæt*, das Schlachten eines Bockes, das Sündopfer, für das Volk und das Besprengen mit des Bockes Blut auf und vor die *kapporæt*, das Senden eines zweiten Bockes in die Wüste, das Ausziehen der linnenen Gewänder, das Waschen seines Fleisches und Ankleiden in seine Gewänder, das „machen“ zweier, bisher in der Grundschicht noch nicht erwähnter und auch nicht weiter konkretisierter Brandopfer (*ʿolāh*; um welche Tierart es sich handelt, kann aus der Grundschicht allein nicht entnommen werden) vorsieht – eines für ihn selbst und eines für das Volk.

Ergänzungs-/Bearbeitungsschicht: Die Ergänzungsschicht sieht hingegen das Kommen Aarons zum Heiligtum mit einem Stier – das Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) – und einem Widder – das Brandopfer (*ʿolāh*) –, sowie das Nehmen zweier Böcke zum Sündopfer (יקח שני שעירי עזים לחטאת) und eines weiteren Widders zum Brandopfer (ואיל אחד לעלה) von der Gemeinde der Söhne Israels (מאת עדת בני ישראל) vor. Teil dieser Schicht ist das Nehmen und das Stellen der zwei Böcke vor den Eingang des Zeltes der Zusammenkunft/Tempels, um über jeden Bock jeweils ein Los zu geben. Der Bock über welchen das Los für JHWH fiel, wird zum Sündopfer. Daraufhin nehme der Hohepriester vom Blut des Stieres, sowie vom Blut des Bockes und „gebe es über die Hörner des Altars ringsherum“. Er soll danach sieben Mal Blut mit einem seiner Finger über den Altar spritzen. Auf den noch lebenden Bock stütze der Hohepriester beide Hände, bekenne die Vergehen und Auflehnungen zu den Verfehlungen der Söhne Israels. Jener wird dann durch einen „bereitstehenden“ Mann in die Wüste geschickt. Das Fett des Sündopfers soll auf dem Altar in Rauch aufgehen, der den Bock in die Wüste geschickt Habende seine Gewänder reinigen und sein Fleisch waschen und ins Lager zurückkommen, die Kadaver von Stier und Bock – die beiden Sündopfer – außerhalb des

281 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 268.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Lagers geführt und verbrannt werden. Abschließend soll der die Verbrennung durchgeführt Habende ebenfalls seine Gewänder reinigen und sein Fleisch waschen.

Die Derivate der hebräischen Wortwurzel *kpr* verteilen sich dabei auf die Grund- und Ergänzungsschicht nahezu ausgewogen. So entfallen vier von zehn der (verbalen) Derivationen von *kpr* auf die Grundschicht; die *kapporæt*, welche im in Lev 16,3-28 beschriebenen Tempelritual nahezu ausschließlich in der Grundschicht aufscheint (Lev 16,14.15; sowie Lev 16,13, welches wohl weder zur Grund- noch Ergänzungsschicht gehört), wird folglich ausgeklammert. Die Belege für die Wortwurzel *kpr* in der Grundschicht:

והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו ושחט את פר

החטאת אשר לו

> Lev 16,11 – „Und heranbringen soll Aaron den Stier, das Sündopfer, welcher für ihn ist. Und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus und schlachten den Stier, das Sündopfer, welches für ihn ist."

וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו

> Lev 16,17a – „Und ein jeder Mensch soll nicht im Zelt der Zusammenkunft sein, bei seinem Hineingehen – *zu versöhnen* – in das Heilige/Heiligtum bis zu seinem Herausgehen."

וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל

> Lev 16,17b – „Und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus und für die gesamte Versammlung Israels."

ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו

ויצא ועשה את עלתו ואת עלה העם וכפר בעדו ובעד העם

> Lev 16,24 – „Und er wasche sein Fleisch an dem heiligen Ort und kleide sich in seine Gewänder und gehe hinaus und mache sein Brandopfer und das Brandopfer des Volkes und er *versöhne* für sich und für das Volk."

Versöhnung – insofern die verbalen Derivate von *kpr* als solche, wie hier verstanden werden – in den obigen drei Versen (Lev 16,11.17a.17b. 24) steht im Kontext von vier Opfern (Lev 16,11.15.24) bzw. zweier Opferarten. Dabei bilden Lev 16,11.15 eine Einheit, in denen jeweils ein Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) genannt wird, welches zum einen in Form eines Stieres (Lev 16,11) und zum anderen in Form eines in der Grundschicht nicht näher spezifizierten Bockes (Lev 16,15) dargebracht, wörtlich ge-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

schlachtet werden soll: „und er soll schlachten einen Stier, das Sündopfer“ (ושחט את פר החטאת), „und er soll schlachten einen Bock, das Sündopfer“ (ושחט את שעיר החטאת).

Dem gegenüber nennt die Grundschicht in Lev 16,24 zwei weitere Opfer, welche wie zuvor die beiden Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) zur selben Opferart, nämlich dem Brandopfer (*ʿolāh*) gehören. Zu den beiden Brandopfern werden in der Grundschicht keine Explikationen angeführt. Lediglich die *Benefizianten* in Form des Hohepriesters bzw. Aarons und des Volkes finden Erwähnung. Die verbalen Derivate von *kpr* werden dabei jeweils mit den genannten Opfern in Verbindung gebracht (s. o. Lev 16,24).

Zuallererst gibt die Grundschicht von Lev 16 in Vers 11 in Bezug auf Versöhnung ein erstes Ziel an, nämlich dass Aaron sühnen bzw. versöhnen soll und zwar konkret für sich und sein Haus (וכפר בעדו ובעד ביתו). Ohne dass dies weiter ausgeführt werden muss, erscheint es evident, dass der Hohepriester und seine ihm unterstellte Priesterschaft – alle Priester entstammen bekanntlich dem Hause Aarons, sprich seiner Linie, somit entstammt auch jeder Aaron nachfolgende Hohepriester dessen Haus[282] – sich in einem konträr zur Versöhnung existierenden Zustand befinden. Wäre dem nicht so, müsste der in Lev 16,11 an den Hohepriester Aaron gerichtete Auftrag als überflüssig gelten oder wenigstens mit Einschränkungen versehen sein. Weder das eine, noch das andere trifft zu, daher kann davon ausgegangen werden, das Versöhnung (*kpr*) notwendig war und zwar ausnahmslos für die gesamte Priesterschaft. Somit erscheint der angestrebte Zustand des *Versöhntseins* und damit auch der Akt der Versöhnung als solcher, in welche sich der Aaron zu verstricken hat, als notwendige Voraussetzung für alle weiteren die Versöhnung betreffenden Tempelrituale. Das Wirken von *kpr* bzw. der versöhnende Akt ermöglicht etwas, gewissermaßen einen Zustand, der offenbar innerhalb der vorangegangenen zwölf Monate des Jahres auch für den Priester – nicht allein das Volk – verloren ging.

---

282 Vgl. Ex 28,1a und Lev 6,15a.bα:

ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי

„Und du sollst heranbringen zu dir Aaron, deinen Bruder und seine Söhne aus der Mitte der Söhne Israels zu amten als Priester (s. LISOWSKI, S. 665; vgl. GESENIUS[17/18], S. 336/529) für mich.“

והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אתה חק עולם

„Und der Priester – der Gesalbte an seiner (scil. Aarons) Stelle von seinen Söhnen – mache es (Anm: ein Opfer am Tag der Salbung zum Priester); eine ewige Satzung.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gemäß der Erzählstruktur des Textes folgt auf die Aufforderung zur Versöhnung direkt die Anweisung zum Schlachten des Stieres (Lev 16,11b) – das erste der zwei Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) –, dem *Wie* der Versöhnung der Priesterschaft, welche natürlich der Versöhnung als neuer *Istzustand* vorausgeht. Oder anders ausgedrückt und zwar gegen die Erzählstruktur des Textes: Um Versöhnung erzielen zu können bzw. sich in eine versöhnende Handlung zu begeben, muss geschlachtet werden. Schlachten bedeutet das Freisetzen von Blut, von welchem der Hohepriester gemäß Lev 16,14 nehmen, mit einem seiner Finger nachfolgend über das Antlitz der *kapporæt* sprengen und dies danach weitere siebenmal vor dieser vollführen soll:

ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפרת קדמה

ולפני הכפרת יזה שבע פעמים מן הדם באצבעו

> „Und er (scil. Aaron, der Hohepriester,) nehme vom Blut des Stieres und sprenge mit seinem Finger über/auf (?) das Antlitz der *kapporæt* nach Osten und vor der *kapporæt* soll er sprengen sieben Mal vom Blut mit seinem Finger."

Die Umsetzung des an Aaron bzw. an alle Hohepriester nach ihm ergehenden Auftrages Versöhnung (*kpr*) zu wirken, besteht folglich aus zwei aufeinander folgenden Handlungen: 1) aus dem Schlachten (שחט) des Stieres, welchen Aaron zuvor heranbringen musste und 2) aus dem Besprengen (הזה) des Blutes über die *kapporæt* und dem Besprengen des Areals vor der *kapporæt*.

Im Zustand des *Versöhntseins*, welcher während des zuvor vollführten Rituals erzielt werden konnte, ist es nun gemäß Lev 16,15 Aufgabe des Hohepriesters bzw. Aarons ein zweites Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) im Ablauf parallel zum ersten zu verrichten, sprich ein weiteres Tier – den bereits erwähnten Bock (s. o.) – zu schlachten und dessen Blut zum Besprengen über und vor der *kapporæt* zu gebrauchen:

ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרכת

ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת

> „Und er (scil. Aaron, der Hohepriester) soll schlachten, einen Bock, das Sündopfer, welches für das Volk ist. Und er soll bringen sein Blut vom Haus zum Vorhang und er soll sein (mit seinem?) Blut machen, wie er machte dem Blut des Stieres. Und er soll es sprengen über/auf die *kapporæt* und vor der *kapporæt*."

Dass auch das Schlachten des Bockes – dieses zweite Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) – und das darauffolgende Besprengen über/auf und vor die *kapporæt* als konstitutive Bestandteile eines weiteren Versöhnungsritus zu begreifen sind, macht Lev 16,17b deutlich:

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל

„Und er (scil. Aaron, der Hohepriester) soll *versöhnen* für sich und für sein Haus und für die gesamte Versammlung Israels."

Wie oben dargestellt, sollte Lev 16,17 selbst noch einmal in Lev 16,17a und 16,17b geschieden werden. Während Lev 16,17a als kommentierender Nachtrag zu den äußeren Umständen der beiden Sündopfer zu verstehen ist – „ein jeder (Mensch) soll nicht im Zelt der Zusammenkunft sein, bei seinem Hineingehen *zu versöhnen* im Heiligtum bis zu seinem Herausgehen" (כל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו) –, stellen die Teilverse Lev 16,17bα und 16,17bβ Ziel des Ritus dar, nämlich den Zustand des *Versöhntseins* zu erreichen, welcher implizit die Folge des an den Hohepriester bzw. Aaron annual ergehenden Auftrages *zu versöhnen* oder rituell *Versöhnung/kpr-zu-tun* ist. Lev 16,17bα („und er soll *versöhnen* für sich" – וכפר בעדו) bezieht sich dabei auf das in Lev 16,11.14 aufgetragene Sündopfer, bestehend aus dem Schlachten des Stieres, sowie der Besprengung über/auf und vor der *kapporæt* mit dessen Blute. Demgegenüber bezieht sich Lev 16,17bβ („und er soll *versöhnen* […] für die gesamte Versammlung Israels" – וכפר […] בעד כל קהל ישראל) eindeutig auf Lev 16,14 – auch wenn in Lev 16,17bβ von „Versammlung" (קהל) und nicht wie in Lev 16,14 von „Volk" (עם) die Rede ist –, welche die Darbringung des zweiten Sündopfers zum Inhalt hat, wiederum bestehend aus einer Schlachtung und zwar der des Bockes, sowie der Besprengung über/auf und vor der *kapporæt* mit dessen Blute.

Stilistisch werden die beiden zu schlachtenden Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) der Grundschicht – unter Ausklammerung der Ergänzungsschicht –, von deren Blut zum Besprengen genommen wird (Lev 16,11b.14.15), durch den in Lev 16,11aβ erfolgten Auftrag den Versöhnungsakt zu vollführen („und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus" – וכפר בעדו בעד ביתו) und dessen teilweise identischer Wiederholung in Lev 16,17b („und er soll *versöhnen* für sich und sein Haus und für die gesamte Versammlung Israels" – וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל) gerahmt.

Der nach der Grundschicht nun herbeizubringende und darauffolgend zu entsendende Bock (Lev 16,20b.22b), lässt sich mit der Wortwurzel *kpr* anhand des überlieferten Textes nicht oder besser noch nicht zusammenbringen. Dieser Ritus des Wegschickens, welcher lediglich unter Berücksichtigung der Ergänzungsschicht als Eliminationsritus (s. u.) begriffen werden kann, denn von etwas zu eliminierendem sprechen weder Lev 16,20b („und er bringe herbei den lebendigen Bock" – והקריב את השעיר החי), noch Lev 16,22b („und er sende den Bock fort in die Wüste" – ושלח את השעיר במדבר) – es wird lediglich ein Bock fortgeschickt, nicht aber explizit „eine räumliche Entfernung des stofflich Bösen, der *materia*

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

peccans“[283] (s. a. Fn. 292, 294) genannt –, steht allerdings buchstäblich im Zentrum der Grundschicht von Lev 16,[284] nämlich zwischen den anhand oder während der beiden Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) vollführten Versöhnungen – für den Hohepriester Aaron, die Priesterschaft und das Volk – und den mit den beiden Brandopfern (*ʿolāh*) verbundenen Versöhnungen (Lev 16,24) – wiederum für den Hohepriester bzw. Aaron und das Volk.

Nach dem Umkleiden und Waschen Aarons, soll dieser die zweite Opferart, nämlich das eben bereits erwähnte Brandopfer (*ʿolāh*) „machen“ (עשה), welches selbst wiederum aus zwei Opfern besteht, nämlich aus einem Brandopfer für sich, Aaron, für den Hohepriester – diesmal wird sein Haus, sprich die Priesterschaft, nicht explizit erwähnt –, und eines für das Volk[285]. Dem „Machen“ (עשה) dieser beiden Opfer ist der Auftrag sowohl für sich als auch für das Volk *kpr* zu leisten, sprich versöhnend zu wirken („und er *versöhne* für sich und für das Volk“ – וכפר בעדו ובעד העם), innerhalb des Textes chronologisch nachgeordnet. Es ist jedoch wohl nicht zu bezweifeln, dass die beiden zuvor aufgetragenen Opferdarbringungen mit der Versöhnung bzw. den Versöhnungen für sich selbst aus der Sicht des agierenden Hohepriesters und für das Volk zu verknüpfen sind. Daher muss der Auftrag *kpr* zu leisten bzw. versöhnend zu wirken als Explikation dessen begriffen werden, was der Hohepriester Aaron leistet oder was währenddessen geschieht, wenn er die Brandopfer für sich und das Volk macht (ועשה את עלתו ואת עלת העם). Anders ausgedrückt liegt der Akt der Versöhnung im „Machen“ (עשה) der Brandopfer oder begleitet das „Machen“ der Brandopfer als paralleles Geschehen. Der dem „Machen“ dieser Opfer nachgestellte Auftrag Versöhnung zu leisten bzw. versöhnend zu wirken scheint ein stilistisches

283 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 211f.

284 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 270: „Ist jener Eliminationsritus nach Ausweis der Grundschicht integrierender Bestandteil einer Feier zur Entsühnung von Priesterschaft und Volk, ja möglicherweise sogar der Überlieferungskern, von dem die Ritualbildung des großen Versöhnungstages ihren Ausgang genommen hat, so ist doch zu beachten, daß sich im Zuge dieser Ritualbildung schon innerhalb der Grundschicht das Schwergewicht deutlich von der Überlieferung eines Eliminationsritus zugunsten einer neuen theologischen Einsicht verschoben hat, die in der Ausgestaltung des kultischen Sühnegeschehens v. 3*.4.11.14f.17.23f. ihren Ausdruck fand.“

285 Welches Volk gemeint ist, setzt der überlieferte Text offenbar voraus. In der gemäß JANOWSKI rekonstruierten Grundschicht von Lev 16, findet sich die Verbindung von Volk und dem Terminus „Israel“ überhaupt nicht. Lediglich in Lev 16,17b wird von „der ganzen Versammlung Israels“ gesprochen. In der Ergänzungsschicht hingegen erscheint der Terminus „Volk“ überhaupt nicht. Stattdessen wird von den „Söhnen Israels“ gesprochen um all jene Betroffenen zu beschreiben, welche nicht zur Priesterschaft gehören.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Mittel zu sein, wie es bereits in Lev 16,17b in Bezug auf Lev 16,14.15 begegnet und kann daher wahrscheinlich als Explikation dessen gelten, was ein Brandopfer im Kontext eines bestimmten in Lev 16 thematisierten Tages, der dort allerdings noch nicht als Jōm Kippūr, sprich als „Tag der Versöhnung" deklariert wird, bedeutet.

Da die bisherige Darstellung des in der Grundschicht von Lev 16,3-28 beschriebenen Versöhnungsgeschehens in die Kategorie der Versöhnung von Gott und Mensch eingeordnet wird, ist es in besonderem Maße bemerkenswert, dass in der von Janowski und seinen Vorgängern rekonstruierten Grundschicht eines nie geschieht, nämlich Gott bzw. das Tetragrammaton JHWH zum Ausdruck von Gottes Namen als Gegenüber Erwähnung findet. Die Absenz eines explizit erwähnten Gottes, darf m. E. nicht als Adressatenlosigkeit der vom Priester vollführten versöhnenden Kulthandlungen begriffen werden. Der Auftrag zur Versöhnung, zur Opferdarbringung, verlangt einen Beauftragenden. Dass es sich bei der Rolle des ursprünglich Beauftragenden auch in der Grundschicht von Lev 16 um JHWH handelt, lässt sich aus der Verknüpfung von Lev 16,1ff. mit Lev 10,1ff. schließen. Jene Passage verweist auf diese zurück und stellt damit „die Fortsetzung der priesterlichen Geschichtserzählung in Lev 8-10"[286] dar. Wenn also Lev 16,1ff. tatsächlich an Lev 10,1ff. anknüpft und wenigstens „fragmentarisch" die Grundschicht in sich bewahrt hat,[287] ist das Gegenüber des Menschen Gott bzw. JHWH, welcher gemäß Lev 16,1f. „zu Moses redete" (וידבר יהוה אל משה), „und zu Moses sprach" (ויאמר יהוה אל משה) und gemäß Lev 10,3 Moses zu Aaron sprechen ließ, was er (Gott/JHWH) redete – ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר יהוה.

Die übrigen sechs ausschließlich verbalen Derivate von *kpr* in Lev 16,3-28 entfallen damit auf die Ergänzungsschicht:

והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו

> Lev 16,6 – „Und heranbringen soll Aaron den Stier, das Sündopfer, welches für ihn ist und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus."

והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני יהוה

לכפר עליו לשלח אתו לעזאזל המדברה

> Lev 16,10 – „Und der Bock, auf welchen das Los für ʿAzāzel gestiegen ist, lebendig stehe er vor JHWH *zu versöhnen* über ihn, ihn zu senden zu ʿAzāzel zur/in (wörtl. nach) die Wüste."

---

286 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 266f.

287 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם

וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם

Lev 16,16 – „Und er *versöhne* über dem Heiligen/Heiligtum die (kultische) Unreinheit der Söhne Israels und von ihren Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden. Und so soll er tun für das Zelt der Zusammenkunft; es ist wohnend mit ihnen, inmitten ihrer (kultischen) Unreinheiten."

ויצא אל המזבח אשר לפני יהוה וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר

ונתן על קרנות המזבח סביב

Lev 16,18 – „Und er soll herausgehen zum Altar, welcher vor JHWH ist und er soll *versöhnen* über ihn und er soll nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des Bockes und er soll (es) geben über/auf die Hörner des Altars ringsherum."

וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח

Lev 16,20a – „Und er soll vollenden *versöhnt-sein* das Heilige/Heiligtum und das Zelt der Zusammenkunft und den Altar."

ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקדש

יוציא אל מחוץ למחנה ושרפו באש את ערתם ואת בשרם ואת פרשם

Lev 16,27 – „Und den Stier, das Sündopfer und den Bock, das Sündopfer, von welchen gebracht wurde ihr Blut *zu versöhnen* im Heiligen/Heiligtum, führe er hinaus nach außerhalb zum Lager und sie sollen verbrennen im Feuer ihre Häute und ihr Fleisch und den Inhalt ihres Gedärms."

Der der Schicht gegebene Name – Ergänzungsschicht – ist Programm, verschiebt dabei allerdings auch ein Stück weit den Rahmen der vom Ritual abhängigen Versöhnung. Denn während in der Grundschicht Lev 16,11a und 16,17b mit der jeweiligen Betonung auf Versöhnung (*kpr*) einen Bedeutungsrahmen um die in das Versöhnungsgeschehen involvierten beiden Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) legten, wird die Kernaussage von Lev 16,11a, nämlich dass der Hohepriester Aaron versöhnen soll mit Lev 16,6 in der Chronologie des Textes vorverlegt. Inhaltlich fügt Lev 16,6 dem Ritualkomplex nichts hinzu, da beide Verse (Lev 16,6 und 16,11a) identisch sind.[288] Lev 16,6 stellt lediglich dem hinzugekommenen Losritual – ein Bock für JHWH und einer für ʿAzāzel – den Auftrag zur Versöhnung mit Hilfe des Stieres voran. Warum nun allerdings dem Losritual der Versöhnungsauftrag mit dem Stier als Sündopfer vorangestellt,

288 Auf den Umstand das Lev 16,6 und 16,11a identisch sind, verweist auch MILGROM, Leviticus, p. 1018.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

im Losritual jedoch nicht aufgegriffen wird, bleibt ein Geheimnis. Möglicherweise sollte der ursprüngliche literarische Rahmen bzgl. dem Versöhnungsgeschehen beibehalten werden, welcher nämlich mit dem Auftrag in Lev 16,10 „*zu versöhnen*" (לכפר) gesprengt wurde; der Stier als erstes versöhnungsrelevantes Sündopfer, wie in Lev 16,11 beschrieben, würde ohne den repetitiven Vers 6 (Ergänzungsschicht) aufgrund von Lev 16,7-10 (Ergänzungsschicht; Inhalt: Losritual) diese Position im Ritus verlieren. Das Lev 16,6 eine Ergänzung zu Lev 16,3 darstellt, welche erläutern soll, dass die Priesterschaft Benefiziant des Stieres als Sündopfer ist, wie es Milgrom annimmt,[289] ist m. E. wenig plausibel, da nämlich Lev 16,11a erhalten blieb und ritualtechnisch mit Lev 16,11b eine Ausführung findet, die Lev 16,6 nicht kennt, und im Ritualablauf wohl situiert ist. In Lev 16,6 wird lediglich die Verbindung von Versöhnung und Sündopfer hergestellt. Zumal Milgrom nicht erklären kann, warum sich der Inhalt von Lev 16,6 nicht sofort an Vers 3 anschließt. Vielmehr stellt Lev 16,6 eine unvorteilhafte, aber aufgrund des zuvor Gesagten notwendige Unterbrechung des schriftlich dargelegten Ritualkomplexes für den Rezipienten dar. Zur Frage nach dem *Versöhnungsbegriff* trägt Lev 16,6 ohnehin nicht mehr bei, als zu Lev 16,11a bereits dargelegt wurde.

Sieht man Lev 16,27 mit Bezug auf *kpr* als schließende Klammer innerhalb des in Lev 16,3-28 beschriebenen Ritualkomplexes, verhält es sich ähnlich wie mit Lev 16,6. Zur semantischen Durchdringung des *Versöhnungsbegriffs* oder dem rituellen Versöhnungsgeschehen, trägt Lev 16,27 nichts bei. Auf der inhaltlichen Ebene wird lediglich ein Rückbezug zu den beiden Sündopfern (*ḥaṭṭā't*) hergestellt, welche in das Versöhnungsgeschehen involviert waren und konstatiert, was nun mit den Überresten der beiden Opfern zu geschehen hat – ihre Häute, ihr Fleisch und die Gedärminhalte sollen im Feuer verbrannt werden – ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם. Damit bleiben auch unter Berücksichtigung der Ergänzungsschicht und somit in endredaktioneller Gestalt die beiden gemäß Lev 16,24 (Grundschicht) darzubringenden Brandopfer innerhalb des Versöhnungskomplexes von Lev 16,3-28 die das eigentliche Versöhnungsgeschehen beschließenden rituellen Handlungen.

Das tatsächlich Neue innerhalb der Ergänzungsschicht mit Bezug auf Derivate von *kpr* bzw. neue rituelle Phänomene in Verbindung mit Versöhnung, sind der in Lev 16,10.21.22a beschriebene Eliminationsritus (die Entsendung des Bockes zu ʿAzāzel in die Wüste) und der in Lev 16,16 (unter Berücksichtigung von 16,14.15.18.19) beschriebene Blutritus, welcher die Versöhnung im/über das „Heilige/Heiligtum" (הקדש) bzw. im/über dem „Zelt der Zusammenkunft" (אהל מועד) und am bzw.

289 MILGROM, Leviticus, p. 1018f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

über „den Altar“ (המזבח) betrifft. Gemäß Lev 16,16 – das die (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels versöhnende Handlung über dem Heiligen/Heiligtum (וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל) zum Inhalt hat – und Lev 16,18 – dort wird die versöhnende Handlung über dem Altar (וכפר עליו […] המזבח) beschrieben – sind *nicht* Priesterschaft und Volk die Benefizianten der jeweiligen Versöhnungsriten (vgl. Lev 16,17), vielmehr erfolgt die Versöhnung über/auf Gegenständen (Heiligtum/Zelt der Zusammenkunft und Altar) bzw. umschließt diese.[290] Im Unterschied zu Lev 16,18 liegt in Lev 16,16 jedoch kein zusätzlich beschriebener Versöhnungsritus vor. Daher ist anzunehmen, dass Lev 16,16a als Explikation oder Erweiterung von Lev 16,14.15 dienen soll: die in Lev 16,14.15 beschriebenen Blutbesprengungsriten über/auf und vor der *kapporæt* haben nun (auch) den Zweck über das/auf dem Heiligtum/Zelt der Zusammenkunft (Tempel) zu versöhnen und zwar von den (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israel (מטמאת בני ישראל).[291]

---

290 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 268.

291 Vgl. JANOWSKI, Das Geschenk der Versöhnung, in: Hieke/Nicklas (Eds.), The Day of Atonement, Leiden/Boston 2012, p. 11, 14; gemäß diesem „ist die traditionelle Unterscheidung zwischen einem Textstrang mit *dinglichen* von einem Textstrang mit *personalen* Sühne- und Reinigungsobjekten nicht mehr aufrecht zu erhalten“.

Anders als HARTENSTEIN, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, S. 129, wird hier davon ausgegangen, dass die in Lev 16,16b gebrauchte Konstruktion „und so soll er tun“ (וכן יעשה) nicht meint, dass der Hoheriester bzw. Aaron einen weiteren versöhnenden Blutritus vollführt und zwar im *hejkal* (היכל), dem Vorraum des Heiligen/Heiligtums (הקדש), um das *hejkal* selbst zu versöhnen. Vielmehr fasst Lev 16,16b m. E. das zuvor Gesagte zusammen. Der hier relevante Teil der Grundschicht (Lev 16,14.15 und 16,17) zeigt sehr deutlich wo und womit der Versöhnungsakt vollführt wird; Lev 16,16 (Teil der Ergänzungsschicht) erklärt nun nachträglich – aus Perspektive der Endgestalt des Textes jedoch eingeschoben – wofür JÜRGENS, Heiligkeit und Versöhnung, Freiburg i. Br./Basel/Wien (u. a.), S. 77, der sich nicht positioniert, mutmaßt, dass es sich bei Ex 30,10 um den „missing link“ zu Lev 16,16b handele. Nach Ex 30,10 soll Aaron einmal im Jahr auf dem Räucheraltar (מזבח מקטר קטרת) versöhnen:

וכפר אהרון על קרנתיו אחת בשנה מדם חטאת הכפרים

אחת בשנה יכפר עליו לדרתיכם קדש קדשים הוא ליהוה

„Und es soll *versöhnen* – Aaron – über/auf seinen [scil. des Altares] Hörnern, einmal im Jahr, vom Blut des Sündopfers der Versöhnungen; einmal im Jahr soll er *versöhnen* über ihm für eure Generationen; das Heilige/Heiligtum des Heiligen (i. e. das Allerheiligste) ist er für JHWH.“

JÜRGENS fügt allerdings zu Recht an, dass „[v]on solchen Riten […] in Lev 16 […] nicht ausdrücklich die Rede“ ist. Warum gerade ein solch wichtiges De-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Die in Lev 16,10 erwähnte Entsendung des Bockes für ʿAzāzel in die Wüste vermittelt nahezu keine Einsichten in den rituellen Akt, noch was die Versöhnung bewirkt oder wie sie wirkt. Unter Heranziehung von Lev 16,5 (Ergänzungsschicht) wird deutlich, dass dem Bock für ʿAzāzel, wie auch im Fall des zu schlachtenden Bockes (s. Lev 16,15), der Status

---

tail in Lev 16,16b ausgespart sein soll, mag doch verwundern. Abgesehen davon wird in Ex 30,10 nicht erklärt wie die Versöhnung ritualtechnisch funktioniert: wird das Blut auf die Hörner des Altars gesprengt (*hzh*) oder gegeben (*ntn*)? Auf die offensichtlich großen begrifflichen Unterschiede kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, trotzdem müsste im Falle einer Verknüpfung von Lev 16,16b mit Ex 30,10 geklärt werden, in welchem Verhältnis sich Konstruktionen wie „Sündopfers der Versöhnungen" – חטאת הכפרים –, „für eure Generationen" (לדרתיכם) und „Heiliges/Heiligtum des Heiligen" (קדש קדשים) zum Textbestand in Lev 16 stehen.

Der Vergleich mit der späteren mJom 5,4 (vgl. Lev 16,15-17) – insofern diese aufgrund ihrer relativ späten Abfassung, nämlich nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) als Beleg für den Tempelkult am Jōm Kippūr gelten darf – zeigt, dass kein weiterer Blutritus zur Entsühnung bzw. Versöhnung des *hejḵal* durch den Hohepriester vollführt wird. Nach dem Besprengungsritus im „Heiligen der Heiligen" (קדש הקדשים), dem Allerheiligsten, soll der Hohepriester das Blut sowohl des Stieres als auch des Bockes achtmal gegen den Vorhang, welcher gegenüber der Lade war gesprengt haben und zwar von außen: „und er sprengte von ihm [scil. das Blut] über den Vorhang, welcher ist gegenüber der Lade – von draußen" (והזה ממנו על הפרכת שכנגד הארון מבחוץ). Hierbei handelt es sich m. E. nicht um einen zusätzlichen Versöhnungsakt im Hejḵal, sondern um eine letzte Blutapplikation, welche dem „Heiligen der Heiligen" zukommt. Es wirkt beinahe so, als müsse dieses, so wie es innerlich von Blut benetzt, quasi erfüllt – wenn auch nicht ausgefüllt – ist, nun von außen mit solchem versiegelt werden. Kein Kultgegenstand innerhalb des Hejḵal, noch der Raum als solcher sind jedoch Ziel des großen Blutritus bzw. der Besprengung mit dem Blut der beiden zuvor geschlachteten Tiere. Insofern kann zumindest unter Berücksichtigung der mJom 5,4 nicht von einem blutbezogenen Versöhnungsritual im *hejḵal* gesprochen werden.

Sifra (*Sifrā*/ספרא; Kap. 4:3) – vermutlich in seiner Grundschicht vor der Mišnāh entstanden und im 4. Jh. endredigiert (vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 291f.) – hingegen versteht unter „und so soll er machen für das Zelt der Versöhnung" (וכן יעשה לאהל מועד), dass der Hohepriester „in" (ב-) diesem – nicht wie in Lev 16,16b „für" (ל-) dieses – die Blutbesprengung durchführen soll („so wie er macht im Innersten, so mache er im Hejḵal" – כשם שהוא עושה לפני ולפנים כך הוא עושה בהיכל). *Sifra* nennt allerdings lediglich die Art und Weise sowie den Ort der Ausführung, nicht aber wie die Mišnāh, woran der Besprengungsritus vollzogen werden soll. Angemerkt sei hier außerdem, dass in *Sifra* Par. 3:3 sehr deutlich die *kapporæt* als Ort des Blutbesprengungsritus – *Sifra* gebraucht nicht „besprengen" (*hzh*), sondern „geben" (*ntn*), was Lev 16,14.15 zumindest begrifflich (evtl. auch konzeptuell) widerspricht – dient, welche es im *hejḵal* bekanntlich nicht gegeben haben konnte.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

eines Sündopfers (*ḥaṭṭā't*) zukommt. Dies ist bemerkenswert, da gerade innerhalb des gesamten Eliminationsritus' nichts an ein Opfer erinnert, zumindest nicht im Sinne eines religionswissenschaftlichen Sühneopferverständnisses, welches nämlich wie bereits erwähnt (s. *Station 8*) ein Sühneopfer als „Ersatzgabe" verlangen würde.[292]

---

292 Vgl. SITZLER-OSING, Sühne, TRE, Bd. 32, S. 333f. Zieht man Vergleichstexte (Lev 1,4f; 3,2a.8a.13a; 4,4b.15.24.29.33; 8,14b.18b.22b; sowie die Parallelstellen: Ex 29,10.15.19, sowie Num 8,12 und 2Chr 29,23, welche hier nicht aufgelistet werden: vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 215) der Priesterschrift heran, so zeigt sich stattdessen, dass der das Ritual vollführende *Agens* bzw. die *Agenzien* zuerst eine Hand bzw. ihre Hände auf den Kopf eines bestimmten Tieres zu legen haben und dieses im Anschluss geschlachtet wird:

וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו ושחט את בן הבקר לפני יהוה

Lev 1,4.5a: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf des Aufstiegs-/ Brandopfers und es sei wohlgefällig für ihn zu sühnen über ihm. Und er soll schlachten das Junge vom Rind vor JHWH."

וסמך ידו על ראש קרבנו ושחטו פתח אהל מועד

Lev 3,2a: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf seiner Opfergabe und er soll sie schlachten (am) Eingang des Zeltes der Zusammenkunft."

וסמך את ידו על ראש קרבנו ושחט אתו לפני אהל מועד

Lev 3,8a: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf seiner Opfergabe und er soll sie schlachten vor dem Zelt der Zusammenkunft."

וסמך את ידו על ראשו ושחט אתו לפני אהל מועד

Lev 3,13a: „Und er soll legen, seine Hand auf ihren (gemeint ist eine Ziege (עז)) Kopf und er soll sie schlachten vor dem Zelt der Zusammenkunft."

וסמך את ידו על ראש הפר ושחט את הפר לפני יהוה

Lev 4,4b: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf des Stieres und er soll schlachten, den Stier vor JHWH."

וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר לפני יהוה ושחט את הפר לפני יהוה

Lev 4,15: „Und sie, die Ältesten der Gemeinde, sollen legen, ihre Hände auf den Kopf des Stieres vor JHWH und er (ein Priester?) soll schlachten den Stier vor JHWH."

וסמך ידו על ראש השעיר ושחט אתו במקום אשר ישחט את העלה לפני יהוה חטאת הוא

Lev 4,24: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf des Bockes und er soll ihn schlachten am Ort, an welchem er das Brandopfer schlachten wird vor JHWH; ein Sündopfer sei es."

וסמך את ידו על ראש החטאת ושחט את החטאת במקום העלה

Lev 4,29: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf des Sündopfers (weibl. Ziege) und er soll schlachten das Sündopfer am Ort des Brandopfers."

וסמך את ידו על ראש החטאת ושחט אתה לחטאת במקום אשר ישחט את העלה

Lev 4,33: „Und er soll legen, seine Hand auf den Kopf des Sündopfers (weibl. Schaf) und er soll es schlachten zum Sündopfer am Ort, an welchem er das Brandopfer schlachten wird."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ויסמך אהרן ובניו את ידיהם על ראש פר החטאת וישחט

Lev 8,14b: „Und er, Aaron, soll legen und seine Söhne, ihre Hände auf den Kopf eines Stieres, das Sündopfer und er soll schlachten…“

ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל

Lev 8,18b: „Und sie sollen legen, Aaron und seine Söhne, ihre Hände auf den Kopf des Widders.“

ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל

Lev 8,22b: „Und sie sollen legen, Aaron und seine Söhne, ihre Hände auf den Kopf des Widders.“

Nirgendwo in Lev 16 wird auch nur angedeutet, dass der zu ʿAzāzel in die Wüste zu entsendende Bock geschlachtet werden soll. Darüber hinaus können die hier aufgelisteten „Opferdarbringungen“ nicht die von JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 215, angeführten „charakteristischen Elemente“ des in Lev 16,21 beschriebenen „Sündenbockritus“ vorweisen: „(a) *Aufstemmen der beiden Hände auf den Kopf des Tieres,* (b) (›Geben‹ der Verschuldung Israels auf den Kopf des Bockes =) *Übertragung der materia peccans* [s. u.] *auf den rituellen Unheilsträger* und (c) anschließendes *Wegschicken des ›Sündenbockes‹ in die Wüste*“. Einzig Lev 1,4 scheint aufgrund der Verwendung der Wortwurzel *kpr* hier mehr Probleme zu bereiten und eine Identifikation von Opferritual und Lev 16,21 nahezulegen. Doch macht JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 216ff., berechtigterweise darauf aufmerksam, dass die Auflegung der beiden (!) Hände in Lev 16,21 Voraussetzung für das Geben (נתן) bzw. Übertragen der „Vergehen der Söhne Israels und aller ihrer Auflehnungen zu allen Verfehlungen/Sünden“ – כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם – auf ein Tier inne hat, es sich folglich um eine „Objektabladung“ handelt (S. 219) und das eben das Geben bzw. Übertragen, die Beseitigung dieser Vergehen und Auflehnungen zu Verfehlungen/Sünden zum eigentlichen Zweck hat, welche durch den neuen Träger – den in die Wüste geführten Bock – „räumlich entfernt“ werden. Dies bedeutet nicht, dass das Aufstützen der Hände jenseits von Lev 16,21 nicht auch als Identifikation mit dem Tier verstanden werden kann, wie GESE (Die Sühne, München 1977, S. 96f.) herausstellte. GESE verstand das Aufstützen der Hände des Hohepriesters als „eine Identifizierung im Sinne einer delegierenden Sukzession, so dass eine Stellvertretung zum Ausdruck kommt und keine Abladung von bloßem ›Sündenstoff‹ vorgenommen wird“ (S. 97). GESE möchte in diesem Ritus eine „Subjektübertragung“ und gerade keine „Objektübertragung“ geltend machen. Der Unterschied in Lev 16,21 liegt nach GESE im Geben (!), welches dem Aufstützen der Hände hinzukommt. Das Geben erfolgt in anderen Belegen für das Aufstämmen, welches sonst als „Subjektübertragung“ (S. 97) zu verstehen sei, nicht. Das Tier als Objekt der Subjektübertragung (das Aufstämmen ohne das Geben) ist im eigentlichen Sinne des Wortes als Opfer zu verstehen (s. o. „Ersatzgabe“), der Bock für ʿAzāzel (das Aufstämmen und das Geben) ist jedoch *kein* Opfer im eigentlichen Sinne.

„Von daher ergibt sich eine wichtige *Folgerung für das Verständnis des kultischen Sühnegeschehens*: Sowenig der ›Sündenbockritus‹ Lev 16,10.21f. ein Op-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Was mit dem Bock vor seiner Entsendung *en détail* geschieht, wird erst in Lev 16,21 beschrieben. Dort heißt es, dass Aaron „seine zwei Hände auf den Kopfe des lebendigen Bockes" stützen solle – וסמך אהרן את שתי ידו על ראש השעיר החי –, um daran anschließend „alle Vergehen der Söhne Israels" – die Unabsichtlichen und die ansonsten unvergebbar Absichtlichen[293] – über diesem zu bekennen (והתודה עליו את כל עונת בני ישראל), sowie „alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden" – ואת כל פשעיהם לכל חטאתם – und er soll „sie [i. e. was bekannt wurde] auf den Kopf des Bockes (über-)geben" (ונתן אתם על ראש השעיר).

Dass es sich beim Bekennen und Geben der „Vergehen und Auflehnungen zu Verfehlungen/Sünden" um etwas ganz konkret Dingliches und nicht um etwas allein Abstraktes handelt, somit auch die Bewegungsrichtung ganz konkret gemeint ist, nämlich weg von den Tätern jener konkreten Dinge (Vergehen, Auflehnungen zu Verfehlungen/Sünden) hin zum bzw. auf den Bock, welcher nun die Funktion eines Trägers inne hat, zeigt das Verb „geben" (נתן) in Lev 16,21b an. Der Hohepriester verfügt folglich über die „Gegenstände", nämlich die besagten „Vergehen und Auflehnungen zu Verfehlungen/Sünden" der Söhne Israels. Um diese zu übertragen bzw. zu geben, muss er in einem ersten Akt seine beiden Hände aufstützen (*smk*), in einem zweiten Akt das Bekenntnis (*/*wdh*/ → *jdh*) ablegen und darauffolgend in einem dritten Akt, das was bekannt wurde, auf den Kopf des Bockes übertragen bzw. über/auf diesen geben (*ntn*).

---

fer ist, sowenig läßt sich auch die Handaufstemmung in Lev 16,21 als Stellvertretungssymbolik verstehen; vielmehr bedeutet sie, ganz im Sinne kontagiöser Magie, die magische Übertragung des Unheils auf ein Lebewesen, das als ritueller Unheilsträger in die Wüste weggeschickt wird und so das stofflich verstandene Böse räumlich entfernt. *Diese Eliminierung der materia peccans ist der Grundgehalt des ›Sündenbockritus‹, nicht aber der des kultischen Sühnegeschehens*." Die Differenz zwischen „kultischer Stellvertretung" und „Übertragung […] der materia peccans" stellt JANOWSKI (Sühne als Heilsgeschehen, S. 220f.) schlüssig dar.

Zusammengefasst ließe sich mit WRIGHT sagen, dass „the scapegoat is not really an offering according to the Priestly context of sacrifice attested elsewhere. It is merely a vehicle for carrying […] away from the temple and the people's habitation." Gemäß WRIGHT ist es die „impurity" (Unreinheit), welche es durch den Bock wegzutragen gilt, allerdings beruht diese Terminologie auf einer bestimmten Deutung von Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) und der inhaltlichen Verkürzung von Lev 16,21a (vgl. SPERLING, Day of Atonement, EJ², Vol. 5, p. 492f.).

293 Vgl. BAUTCH, The Formulary of Atonement, in: Hieke/Nicklas (Eds.), The Day of Atonement, Leiden/Boston 2012, p. 34.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Erst nach dem Akt der Übergabe wird der lebendige Bock durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste entsandt (ושלח ביד איש עתי המדברה). Anhand dieser wesentlich detaillierteren Darstellung wird deutlich, dass die in Lev 16,10 erwähnte Entsendung lediglich ein Verweis auf das eigentliche Entsenden des Bockes ist, welches chronologisch nach dem Schlachten des ersten Bockes (vgl. Lev 16,15) stattfindet und nicht bereits ein Entsenden des lebendigen Bockes vor den Blutbesprengungsriten meint – dies zeigt somit einmal mehr die Diskrepanz zwischen textueller und tatsächlich ritueller Chronologie, wie sie hier rekonstruiert wurde.[294]

Es ist auffällig, dass Lev 16,21 die in Lev 16,10 gebrauchte Wortwurzel *kpr* – wörtl. „*zu versöhnen*" (לכפר) – überhaupt nicht aufgreift. Da allerdings sowohl Lev 16,10 als auch 16,21 zur Ergänzungsschicht zählen, sollten beide auch zusammen begriffen werden. Beide Verse scheinen sich zu ergänzen. Während nämlich Lev 16,10 auf den Ritus der Entsendung des Bockes für ʿAzāzel vorverweist, sprich angibt was mit dem einen der beiden Böcke, nämlich dem Lebendigen zu geschehen hat und Lev 16,21 den eigentlichen Ritus *en détail* expliziert, führt Lev 16,10 auch zusätzlich den eigentlichen Zweck des Ritus' aus, nämlich „*zu versöhnen*" (לכפר). Die aus *kpr* (לכפר) und *šlḥ* (לשלח) bestehende Infinitivkette[295] zeigt dabei die eigentliche Wirkweise von *kpr* im Kontext der Wegschickung des Bockes in die Wüste an. Der hier stattfindende versöhnende Akt mit dem Volk als Benefizianten erfolgt folglich durch das Schicken bzw. Wegschicken des Bockes – es sei daran erinnert, dass der Bock wie auch der andere für JHWH, gemäß Lev 16,5 von der Gemeinde der Söhne Israels genommen wird (ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים) – und zwar zu ʿAzāzel in die Wüste oder während dieses Aktes.[296]

---

294 Damit sind die drei chronologisch aufeinanderfolgenden Riten dargestellt, wie sie auch JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 215 als „charakteristische Elemente" des „Sündenbockritus" auflistet: „(a) *Aufstemmen der beiden Hände auf den Kopf des Tieres,* (b) (›Geben‹ der Verschuldung Israels auf den Kopf des Bockes =) *Übertragung der materia peccans auf den rituellen Unheilsträger* und (c) anschließendes *Wegschicken des ›Sündenbockes‹ in die Wüste*". Unter „*materia peccans*" fasst JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 211f., das stofflich verstandene Böse auf. Anstelle der Wertung JANOWSKIs („Böse"), kann m.E. von stofflich-objekthaften Verfehlungen, Vergehen und Auflehnungen gesprochen werden.

295 Da beide im Infinitiv stehenden Wortwurzeln nicht durch die Konjuktion „und" (-ו) verbunden aufeinanderfolgen, werden sie hier als Kette bzw. Infinitivkette begriffen, die eine komplexe zusammenhängende Verbalhandlung anzeigen.

296 Gemäß GESE, Die Sühne, S. 102, muss der für ihn „zentrale Sühneakt", nämlich die Besprengung der *kapporæt*, des Areals vor dieser und des Altars mit

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Das Vorhergehende zusammengefasst, geschieht die Versöhnung des Volkes bzw. der „Gemeinde der Söhne Israels“ (Lev 16,5: עדת בני ישראל) mit Gott vermittelt durch ein handelndes Subjekt – den Hohepriester, der in Lev 16 durch Aaron verkörpert wird –, welcher im Zustand des *Versöhntseins* (s. Lev 16,11) für das Volk Versöhnung symbolisierende Riten verrichtet. In einem letzten Akt innerhalb des eliminatorischen Ritualkomplexes ist der Hohepriester Aaron allerdings auf die Unterstützung eines nicht spezifizierten Dritten angewiesen, welcher der die Sendung des Bockes zu ʿAzāzel Ausführende ist. Darüber hinaus fällt auf, dass jene zu eliminierenden „Gegenstände“, sprich die stofflich-objekthaft verstandenen Verfehlungen, Vergehen und Auflehnungen – mit Janowski auch als *Materia peccans* zu bezeichnen (s. a. Fn. 292, 294) – sich nicht einfach auflösen lassen oder bedeckt werden können. Versöhnung bzw. die hier gebrauchten Derivate von *kpr* meinen folglich kein Zu- oder Überdecken („to cover“) oder gar abwischen („to wipe“) der „Vergehen der Söhne Israels und aller ihrer Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden“ (עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם), wie es Sprachvergleiche mit dem Arabischen und Akkadischen nahelegen könnten.[297] Vielmehr bleibt die Realität der „Vergehen“ und „Verfehlungen/Sünden“ bestehen. Sie wurden real präsent – nämlich so real präsent, dass sie objektartig begriffen werden und übergeben werden können –, blieben real präsent, somit vergingen sie nicht und müssen daher letztlich *übergegeben* (Lev 16,21: נתן […] על), sowie *weggeschickt* (Lev 16,10.21: שלח […] ה-; Lev 16,22: שלח […] ב-) werden, um nicht mehr länger als objekthaftes Hindernis zwischen dem Volk bzw. den Söhnen Israels und dessen Gott JHWH präsent zu sein. Folglich bleibt die objekthafte Realität der „Vergehen“ und „Verfehlungen/Sünden“ bestehen, lediglich die Präsenz dieser verschwindet. Damit wird deutlich, dass Versöhnung unter Berücksichtigung des am Jōm Kippūr vollführten Eliminationsritus nicht als Annullierung von „Verfehlungen/Sünden“ oder als Begleichung von Schulden begriffen werden darf. Die „Vergehen“ und „Verfehlungen/Sünden“ können weder vergessen, noch ausgelöscht werden. Auch wenn bzgl. des beschriebenen Versöhnungsgeschehens Lev 16 in seiner schriftlichen Überlieferung keine weiteren Angaben zur immanenten Bedeutung der Wortwurzel *kpr* tätigt, kann diese zumindest im beschriebenen Kontext, welcher sich durch die notwendige Wegschickung der objekthaft verstandenen „Vergehen“ und „Verfehlungen/Sünden“ auszeichnet – beide können als tatsächliche Objekte

tierischem Blut vom „Azazel-Bock-Ritus“ getrennt werden. Letzterer habe mit „kultischer Sühne im Sinn des priesterschriftlichen Begriffs“ nichts zu tun.

297 Vgl. MILGROM, Kipper, EJ², Vol. 12, p. 180; s. a. Kap. Prolegomena (Fn. 40).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und somit Hindernisse zwischen den in einer Beziehung zueinander stehenden Parteien begriffen werden – als Ermöglichung eines Neuanfangs oder einer Wiederaufnahme des Verhältnisses zu Gott gewertet werden. Liest man Lev 16,10 und 16,21 zusammen, so hängt die Versöhnung mit Gott offenbar von der erfolgreichen Wegschickung der „Vergehen" und „Verfehlungen/Sünden" ab, welche aufgrund ihrer Existenz, genauer noch ihrer Anwesenheit im Volk das Verhältnis zu Gott belasten oder gar verhindern. Sollte das intakte Verhältnis zu Gott als eine Lebensnotwendigkeit begriffen werden, so wäre dies im Falle des Verbleibs der „Vergehen" und „Verfehlungen/Sünden" in der Sphäre des Volkes unmöglich.

Wird das zuvor dargestellte Versöhnungsgeschehen der Grundschicht – mit dem Volk als Benefizianten – berücksichtigt (s. o.), zeigt sich, dass Lev 16,3-28 von zwei sich negativ spiegelnd versöhnenden Ritualkomplexen berichtet (Lev 16,15.17b vs. 16,10.21), welche zwar gemäß der schriftlich überlieferten Darstellungen in das gesamte am Jōm Kippūr stattfindende Tempelritual integriert sind, allerdings auf der inhaltlichen Ebene im Kontext von Versöhnung selbst unverbunden bleiben. Beiden versöhnenden Ritualen steht dabei jeweils ein Bock als Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) zur Verfügung.[298] In der Grundschicht wird dieser allerdings geschlachtet (ושחט את שעיר) und dessen Blut zum Sprengen über/auf und vor die *kapporæt* (והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת) gebraucht. In diesem Opferritual, welches für das Volk (Lev 16,15a: לעם) geschieht, sprich das Volk zum Benefizianten hat, scheint gemäß textlicher Darstellung (s. Lev 16,17 (Grundschicht), sowie Lev 16,16 (Ergänzungsschicht)) Versöhnung als Geschehen auf, lässt sich m. E. allerdings *nicht* mit dem in Lev 16,10.21 beschriebenen Versöhnungsgeschehen in Einklang bringen. Beide versöhnenden Tempelrituale scheinen also grundsätzlich verschieden zu sein, auch wenn jeweils ein Bock gebraucht wird, der in beiden Fällen als Sündopfer klassifiziert wird und es ebenso jeweils um Versöhnung als erstrebtes Resultat geht (vgl. Lev 16,10 und 16,17).

Der eigentliche Unterschied liegt im jeweiligen rituellen Ablauf und somit im „Weg" zur Erreichung von Versöhnung (s. o.). Im in der Grundschicht beschriebenen Ritual wird etwas dem zu schlachtenden Bock Innerliches, nämlich sein Blut – Sitz des Lebendigen eines Lebewesens[299]

---

298 Der Stier, das Sündopfer, als Teil des Versöhnungsrituals für die Priesterschaft muss dabei ausgeklammert bleiben.

299 Die Tōrāh kennt mehrfach – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Priesterschrift – das Verbot Blut bzw. Fleisch, welches noch Blut enthält, zu verzehren:

אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

– in das Innere des Heiligtums geführt und dort zum Besprengen (הזה) über/auf und vor der *kapporæt* gebraucht (s. Lev 16,15), was die eigentliche dem Volk zugutekommende Versöhnung zum Ziel hat. Von dem zweiten Ziegenbock, welcher dem Volke durch den Hohepriester bzw. Aaron genommen wurde – ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים –, wird nichts wie bspw. Blut genommen, stattdessen über dessen Kopf die „Vergehen der Söhne Israels und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden bekannt" – והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם – und damit diese über den Kopf des Bockes gegeben (ונתן אתם על ראש השעיר). Dem zweiten Bock wird also entgegen dem ersten nicht etwas objekthaftes (Blut) genommen – analog zum Nehmen vom Blut des Stieres (Lev 16,14: ולקח מדם הפר –), sondern etwas objekthaftes („Vergehen der Söhne Israels und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden") gegeben (נתן). Ein erster Kontrast zur Erlangung von Versöhnung im Kontext dieser beiden rituellen Versöhnungsakte besteht folglich im Nehmen und Geben; beides scheint in Abhängigkeit des übrigen rituellen Kontextes Versöhnung zu ermöglichen oder zumindest anzustreben.

Des Weiteren ist auffällig, dass das vom ersten Bock genommene Blut für den Akt der Versöhnung in etwas – den Tempel bzw. in das Zelt der Zusammenkunft – geführt bzw. gebracht (והביא את דמו אל מבית) wird und zwar in das eigentliche Zentrum altisraelitischer Religion, wohingegen der zweite Bock samt dem was ihm gegeben (נתן) worden war, zwar auch in etwas gesandt wurde, nämlich in die Wüste (Lev 16,21b: ושלח […] המדברה; Lev 16,22b: ושלח את השעיר במדבר), damit aber auch aus dem genannten Zentrum altisraelitischer Religion entfernt wurde. Somit

---

Gen 9,4: „Allein Fleisch – *in* ihm ist sein Leben/Lebendiges –, sein Blut sollt ihr nicht essen."

כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו

כי נפש כל בשר דמו הוא כל אכליו יכרת

Lev 17,14: „Denn dass Leben/Lebendige allen Fleisches – sein Blut ist mit seinem Leben/Lebendigen. Und ich sprach zu den Söhnen Israels: ›Blut allen Fleisches sollt ihr nicht essen, denn das Leben/Lebendige allen Fleisches ist sein Blut; alle es Essenden, werden ausgerottet werden.‹"; *Alternative Lesart:* „Denn das Leben/Lebendige allen Fleisches – sein Blut als sein Leben/Lebendiges ist es. Und ich sprach zu den Söhnen Israels: ›Blut allen Fleisches sollt ihr nicht essen, denn Leben/Lebendige allen Fleisches ist sein Blut; alle es Essenden, werden ausgerottet werden.‹"

רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר

Dtn 12,23: „Sei allein eifrig nicht zu essen das Blut, denn das Blut, es ist das Leben/Lebendige und du sollst nicht essen das Leben/Lebendige mit dem Fleisch."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

zeichnet sich ein zweiter Kontrast ab, nämlich der zwischen hineinführen bzw. -bringen (הביא) und hinausführen bzw. wegschicken (שלח).

Dass das Blut des Stieres für den Priester (s. Lev 16,14) und das Blut des Bockes für das Volk (s. Lev 16,15) nicht allein innerhalb des Heiligen/Heiligtums, konkret über/auf und vor die *kapporæt* gesprengt (הזה) wird, sondern auch außerhalb des Heiligen/Heiligtums Verwendung findet, lässt sich Lev 16,18 entnehmen. Gemäß Lev 16,18 wird Aaron damit beauftragt das Heilige/Heiligtum zu verlassen (wörtl. „herauszugehen" – יצא) und vom zuvor durch das Schlachten beider Tiere (s. o.) gewonnenen Blut auf die Hörner des Altars – es befindet sich jeweils ein Horn an jeder der vier Ecken – zu geben (נתן), welcher sich vor dem Heiligen/Heiligtum befindet:

ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב

> „Und er (scil. Aaron, der Hohepriester) soll nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des Bockes und er soll (es) geben auf die Hörner des Altars, ringsherum."

Zweck dieses Gebens des Blutes – durch Janowski als Blutritus deklariert[300] – der beiden Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) ist natürlich ein mit dem Altar verbundenes Versöhnungsgeschehen. Auch in Lev 16,18 bleibt sich der überlieferte Text bzgl. der inhaltlichen Dimension von Versöhnung treu, denn auch hier werden außer dem Auftrag Versöhnung (*kpr*) zu wirken und wie das erreicht wird, keine weiteren Informationen diesbezüglich gegeben. Klar ist demnach lediglich, dass *kpr* gewirkt werden soll, was hier nach wie vor als Versöhnung verstanden und wie dieses Wirken von *kpr* tatsächlich rituell umgesetzt wird. Damit ist auch klar, dass *kpr* bzw. Versöhnung am Ende des korrekt ausgeführten Ritus real wird, sprich als Ergebnis des in Lev 16,18 beschriebenen Ritus zu begreifen ist.

Auf die diversen Detailunterschiede im Ritus zwischen den in Lev 16,14.15 und in Lev 16,18 beschriebenen „sühnenden Blutapplikation[en]"[301], braucht hier nicht eingegangen zu werden, sondern lediglich auf einen bemerkenswerten Unterschied, welcher auf verbaler Ebene aufscheint und das eigentliche Thema, sprich Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr betrifft. So wird nämlich innerhalb der Grundschicht des in Lev 16,3-28 beschriebenen versöhnenden Rituals zur Applikation des Blutes beider Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*), folglich das Blut des Stieres (s. Lev 16,14) und das des Bockes (s. Lev 16,15), die hebräische Verbalwurzel *hzh* (הזה) gebraucht, welche hier mit „(be-)sprengen" wiedergegeben wurde. In der Ergänzungsschicht wird zur Beschreibung der

300 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 222.

301 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 222.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

rituellen Handlung (Blutapplikation) allerdings bis auf den Beleg in Lev 16,19a auf die Wortwurzel *hzh* verzichtet. Stattdessen wird nun vom Geben (*ntn*/נתן) des Blutes und nicht mehr vom Besprengen des Blutes gesprochen. Dieses Phänomen, sprich die Blutapplikationen anhand ihrer Verbalwurzel zu kategorisieren, führt bei Janowski unter Berücksichtigung von Lev 4 zur begrifflichen Unterscheidung von „kleinem" und „großem Blutritus" – ersterer ist durch die Verbalwurzel *ntn* (נתן), letzterer durch die Verbalwurzel *hzh* (הזה) gekennzeichnet:

> „In der Sündopfertora Lev 4,1-35 wird unterschieden zwischen einem *kleinen Blutritus*, wenn ein einzelner (ein Fürst: 4,22–26; jemand aus dem Volk: 4,27–31.32–35), und einem *großen Blutritus*, wenn die Gesamtheit (die ganze Gemeinde Israel: 4,13–21; der Hohepriester als kultischer Repräsentant: 4,3–12) ein חַטָּאת-Opfer für sich darbringen."[302]

In Lev 16,18.19 vermischt sich die für Lev 4 klar zu vollziehende Trennung beider Blutriten (s. u.). Darüber hinaus ist der Zweck, nämlich Versöhnung mit Gott stets derselbe, ganz gleich ob es sich um einen kleinen oder großen Blutritus handelt und ob die Blutriten innerhalb des Tempels bzw. des Zeltes der Zusammenkunft oder außerhalb des Zeltes der Zusammenkunft vollführt werden.

Lev 4, Teil der in der Forschung häufig sogenannten „Sündopfertora" (Lev 4,1-5,13), kann bzgl. des Blutritus folgendermaßen eingeteilt werden: a) kleiner Blutritus: 4,22-26.27-31.32-35;[303] b) großer Blutritus: 4,3-

---

302 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 222.

303 Die hier gebrauchte Einteilung der „literarisch primären Abschnitte" für den kleinen (Lev 4,22-26.27-31.32-35) und großen Blutritus (Lev 4,3-12.13-21) erfolgt nach JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 227 (siehe nachfolgende Fn.);

> ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנת מזבח העלה […] וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו
>
> Lev 4,25a.26b: „Und der Priester nehme vom Blut des Sündopfer mit seinem Finger und gebe (es) über die Hörner des Altars des Brandopfers. […] Und der Priester *versöhne* über ihm von seiner Verfehlung/Sünde und es wird vergeben für ihn."
>
> ולקח הכהן מדמה באצבעו ונתן על קרנת מזבח העלה […] וכפר עליו הכהן ונסלח לו
>
> Lev 4,30a.31b: „Und der Priester nehme vom ihrem (i. e. Ziege: Sündopfer) Blut mit seinem Finger und gebe (es) über die Hörner des Altars des Brandopfers. […] Und der Priester *versöhne* über ihm und es wird vergeben für ihn."
>
> ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנת מזבח העלה […]
>
> וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא ונסלח לו
>
> Lev 4,34a.35b: „Und der Priester nehme vom Blut Sündopfer mit seinem Finger und gebe (es) über die Hörner des Altars des Brandopfers. […] Und der Priester *versöhne* über ihm über/wegen seine(r) Verfehlung(en)/Sünde(n),

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

12.13-21.[304] Hier fällt allerdings auf, dass obwohl Lev 16,18 in die Kategorie des kleinen Blutritus einzuordnen wäre – denn das Blut soll zum einen gegeben (נתן) werden und zum anderen findet das Ritual am Altar des Brandopfers (מזבח העלה) und nicht am Räucheraltar (מזבח קטרת) statt – , auch Blut vom Bock für das Volk genommen wird. Dies scheint Janowskis Unterscheidung (s. o.) von kleinem und großen Blutritus zumindest hier zu widersprechen, denn gemäß der obigen Unterscheidung müsste das in Lev 16,18 beschriebene Ritual allein zur Versöhnung eines Einzelnen dienen, doch gerade dies ist nicht der Fall; versöhnt werden nämlich Priester und Volk, was sich sowohl aus dem Kontext von Lev 16,18 ableiten lässt als auch aus der Verwendung des Blutes von Stier – für die Priesterschaft – und Bock – für das Volk – ergibt. Vielmehr scheinen Elemente beider Blutriten in Lev 16,18 zusammenzufallen. Dies wird noch deutlicher anhand von Lev 16,19. Dort wird nämlich die Anweisung zur siebenmaligen Besprengung des Altars erteilt („und er sprenge über/auf ihn vom Blut mit seinem Finger siebenmal und reinige ihn und heilige ihn von seinen (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels" – והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל), was tatsächlich typisch für den großen Blutritus ist, allerdings gerade nicht auf den Altar des Brandopfers (מזבח העלה). Stattdessen müsste gemäß

---

welche er verfehlte/sündigte (welche er beging) und es wird vergeben für ihn."

304 Siehe vorhergehende Fn.; der in Lev 4,20 beschriebene Zweck, nämlich dass der Priester versöhne und somit für das Volk vergeben wird, schließt m. E. auch den ersten (Lev 4,3-12) der beiden in Lev 4 beschriebenen großen Blutriten mit ein. Daher werden im Folgenden beide in Lev 4 dargestellten großen Blutriten berücksichtigt:

וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם שבע פעמים לפני יהוה את פני פרכת הקדש

ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים לפני יהוה אשר באהל מועד

Lev 4,6.7a: „Und der Priester tauche seinen Finger in das Blut und er soll vom Blut besprengen sieben Mal vor JHWH das Antlitz des Vorhangs des Heiligen/Heiligtums. Und der Priester soll geben vom Blut über die Hörner des Altars des Räucherwerks der Spezereien vor JHWH, welcher im Zelt der Zusammenkunft ist."

וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני יהוה את פני הפרכת

ומן הדם יתן על קרנת המזבח אשר לפני יהוה

אשר באהל מועד […] וכפר עלהם הכהן ונסלח להם

Lev 4,17.18a.20b: „Und es tauche der Priester seinen Finger (Anm. *Nota accusativi* fehlt) ein vom Blut (in das Blut?) und er soll besprengen sieben Mal vor JHWH das Antlitz des Vorhangs. Und vom Blut soll er geben über die Hörner des Altars, welcher vor JHWH ist, welcher im Zelt der Zusammenkunft ist. […] Und er, der Priester, soll über sie versöhnen und es wird vergeben für sie."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

großem Blutritus der Vorhang des Heiligen/Heiligtums (פרכת הקדש) siebenmal besprengt (הזה) und Blut auf die Hörner des Räucheraltars von Spezereien (על קרנות מזבח קטרת הסמים) gegeben (נתן) werden; beide Gegenstände befinden sich innerhalb des Tempels bzw. innerhalb des Zeltes der Zusammenkunft.[305] Lev 16,18 und Lev 16,19 vereinigen folglich Elemente beider Blutriten – einige Elemente, wie bspw. das Weggießen (שפך) des übrigen Blutes an den Sockel (יסוד) des Altars des Brandopfers (מזבח העלה),[306] werden sogar gänzlich ausgespart – und somit wird für den Jōm Kippūr ein eigener Blutritus durch die Verschmelzung voneinander fremd scheinender Elemente geschaffen. Diese Synthese aus kleinem und großem Blutritus *versöhnt* (כפר) durch das Geben (נתן) vom Blut des Stieres und Bockes (s. Lev 16,18b), sowie die sich anschließende oder (wahrscheinlicher) damit einhergehende kultische Reinigung (*ṭhr*/טהר) und Heiligung (*qdš*/קדש) des Altars des Brandopfers aufgrund der siebenmaligen Besprengung (הזה) desselben Blutes (s. Lev 16,19). Die kultische Reinigung (טהר) und Heiligung (קדש), sprich die Versöhnung als Ergebnis der beiden zuvor aufgeführten Blutapplikationen („geben" – נתן, „besprengen" – הזה) setzen den Altar zurück in den Status der für die Söhne Israels einzig wirksamen Opferstelle. Dies ist nur deshalb notwendig, weil die Söhne Israels ihre eigenen „(kultischen) Unreinheiten" (*ṭm'*; Lev 16,19: טמאת) aufgrund all ihrer Vergehen (כל עונת) und Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden (כל פשעיהם לכל חטאתם) mit ihren im Vorjahr dargebrachten Opfern auf den Altar übertragen haben und diesen somit aus seinem *reinen* (*ṭhr*) Status in einen *unreinen* (*ṭm'*) überführt haben. Diese „(kultischen) Unreinheiten" (טמאת) weichen im

---

305 MILGROM, Leviticus, p. 1036.

306 Vgl. Lev 4,7b.18b.25b.30b.34b:

ואת כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד

Lev 4,7b: „Und alles Blut (das übrige Blut), gieße er zum Sockel des Altars des Brandopfers, welches ist (am) Eingang des Zeltes der Zusammenkunft."

ואת כל הדם ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד

Lev 4,18b: „Und alles des Blutes (das übrige Blut), gieße er zum Sockel des Altars des Brandopfers."

ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העלה

Lev 4,25b: „Und sein Blut (das übrige Blut) gieße er zum Sockel des Altars des Brandopfers."

ואת כל דמה ישפך אל יסוד המזבח

Lev 4,30b: „Und alles von ihrem (Ziege; übrigen) Blut gieße er zum Sockel des Altars."

ואת כל דמה ישפך אל יסוד המזבח

Lev 4,34b: „Und alles von ihrem (weibl. junges Schaf; übrigen) Blutes gieße er zum Sockel des Altars."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

den Altar einschließenden Versöhnungsritual (Lev 16,18.19). Mit dem zurückerlangten kultischen Reinheitsstatus (*ṭhr*) kann wieder die Idealform des Opferkultes – wie sie gemäß der Tōrāh von JHWH (Gott) intendiert ist – exekutiert werden; zumindest solange, bis der Altar im auf den Jōm Kippūr folgenden Jahr aufgrund der (erneuten) Vergehen der Söhne Israels (כל עונת בני ישראל) und Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden (כל פשעיהם לכל חטאתם) seinen Status von *kultisch rein* (*ṭhr*) auf *kultisch unrein* (*ṭmʾ*) wechselt.

Aus dem in Lev 16 dargestellten engen Zusammenhang von Versöhnung und dem besprengten, sowie gegebenen Blut, muss automatisch die Frage resultieren, warum gerade der rituelle Gebrauch von Blut Versöhnung gewährt. Lev 16 selbst gibt dazu jedoch keine die Frage klärende Antwort. Im sich Lev 16 anschließenden siebzehnten Kapitel[307] findet sich allerdings die Bestimmung für das Verhältnis von Blut und Versöhnung innerhalb der Priesterschrift; Lev 17,11:

כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם

כי הדם הוא בנפש יכפר

> „Denn das Leben/Lebendige des Fleisches, im Blut ist es. Und ich, ich werde es geben für euch über/auf den Altar *zu versöhnen* über eure/euer Leben/Lebendiges. Denn das Blut, es wird im (mittels?; s. u.) Leben/Lebendigen *versöhnen*."

307 Mit Lev 17 beginnt gemäß gängiger Einteilung des Buches Levitikus das sogenannte Heiligkeitsgesetz (H; Lev 17-26); HAYES, p. 148f. „The special emphasis on holiness in chapters 17-26, as well as variations from the preceding sixteen chapters, has led scholars to the conclusion that chapters 17-26 are from a different priestly school […]. The relative dates of P and H are much debated, but increasingly the consensus is that H is later than, and a redactor or editor of, P."

Die klassische Einteilung, gemäß derer mit Lev 16 ein rituelles System enden und mit Lev 17 das Heiligkeitsgesetz beginnen soll, wird von JÜRGENS, Heiligkeit und Versöhnung, S. 186, in Zweifel gezogen. Vielmehr nehmen die Kapitel sechzehn und siebzehn des Buches Levitikus eine „*Mittelposition*" ein, „deren Funktion zunächst darin besteht, den Zusammenhang zwischen den eher rituellen und den eher ethischen Texten des Buches herzustellen." Ob eine grundsätzliche Scheidung von „eher rituellen" und „eher ethischen Texten" nicht ohnehin anachronistisch ist und damit die Lebenswirklichkeit der Israeliten (und vorrabbinischen Juden (?)) verfehlt, sei dahingestellt; eine „Mittelposition" hat Lev 16 aufgrund seiner inhaltlichen Bedeutung zweifellos inne. Tatsächlich besteht jedoch, wie JÜRGENS konstatiert ein enger thematischer Zusammenhang zwischen beiden Kapiteln und zwar „aufgrund der überragenden Bedeutung des Themas ‚Blut'" (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Lev 17,11 ist dabei gleichzeitig eine erläuternde Fortführung von Lev 17,10b. Dort spricht JHWH zu Moses und droht mit der Ausrottung eines jeden Lebens aus dem Volk, sprich jener droht mit der Ausrottung eines jeden Israeliten, welcher Blut konsumiert bzw. isst:

ונתתי פני בנפש האכלת את הדם והכרתי אתה מקרב עמה

> „Und ich werde geben, mein Antlitz in (gegen) das Leben/Lebendige, das Blut essende, und ich werde es (das Leben/Lebendige) ausrotten/abschneiden aus der Mitte ihres Volkes."

Tatsächlich ist die Argumentationskette nicht einfach zu durchdringen. Der Ausgangspunkt ist 1) das Verzehrverbot von Blut, welches 2) damit begründet wird, dass sich im Blut selbst das Leben/Lebendige (נפש) befindet. Nun aber erfolgt ein Sprung innerhalb der Argumentation von einer Speisevorschrift (Lev 17,10: Verbot des Blutverzehrs), welche in Lev 17,11aα gemäß Janowski eine „religionsgesch.-ontologische Begründung"[308] erfährt, tatsächlich jedoch wenig erhellend ist, hin zum 3) Tempelkult (Lev 17,11aβ), welcher einen Rückbezug zu den zuvor beschriebenen Blutriten (s. o. Lev 4; 16) herstellt. Auch wenn jegliche Interpretation von Lev 17,11aα („Weil das Leben/Lebendige des Fleisches, im Blut ist es." – כי נפש הבשר בדם הוא) immer auch einen spekulativen Charakter haben wird, muss das Leben/das Lebendige (נפש), welches im Augenblick des Verzehrs von Blut angetastet werden würde, m. E. im Kontext des zweiten Schöpfungsberichts (Gen 2,4-3,24)[309] gesehen bzw. begriffen werden. In Gen 2,7 wird die Schöpfung des Menschen folgendermaßen beschrieben:

וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה

ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה

> „Und es formte JHWH – Gott – den Menschen, Staub vom Erdboden. Und er blies in seine Nase Odem des Lebens. Und es wurde der Mensch zu lebendigem Leben."

Gott ist gemäß der Tōrāh nicht nur der den Menschen gestaltlich Formende, er ist auch Geber dessen, was den Menschen zu einem „lebendigen Leben" (נפש חיה) macht. Wenn folglich der Verzehr von Blut verboten ist, dann eben deshalb, weil der Verzehr von Blut ein Antasten dessen ist, was dieses in sich verwahrt, nämlich das Leben (נפש) selbst.[310] Letzt-

---

308 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 245.

309 RÖSEL, S. 8.

310 Ein alternatives Verständnis innerhalb der Tōrāh, jedoch außerhalb von P, bietet hingegen Dtn 12,23. Dort erfolgt vielmehr eine Gleichsetzung von Blut (דם) und Leben (נפש).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

lich ist Gott allein derjenige, der das Blut und somit das Leben eines jeden Lebewesens „fordert" (דרש) bzw. fordern darf – da das Leben als Gottes Eigentum im Blut ist, ist auch ausnahmslos alles Blut sein Besitz.[311] Dieses Einfordern der *Blut-Leben-Korrelation* schließt sich direkt an das in Gen 9,4, innerhalb der Tōrāh zum ersten Mal erwähnte Verzehrverbot von Blut an; Gen 9,4.5:

כי הדם הוא הנפש

„Denn das Blut, es ist das Leben."

Das Blut ist hier folglich das Leben selbst, wird sozusagen mit dem Leben identifiziert und ist somit nicht als Container für das Leben zu verstehen, wie dies m. E. in Lev 17,11 sehr wörtlich ausgedrückt werden soll. Bemerkt sei an dieser Stelle, dass bT Mak 23b die in Dtn 12,23 konstatierte Gleichsetzung von Blut und Leben aufnimmt.

Nach RENDTORFFs Interpretation (s. Another Prolegomenon to Leviticus 17:11, in: Wright/Freedman/Hurvitz (Eds.), Pomgranates and Golden Bells, Winona Lake 1995, p. 25) würde allerdings auch in P (Lev 17,11a.14) eine Gleichsetzung von Blut (דם) und Leben (נפש) vorliegen und zwar sowohl in Lev 17,11, obwohl er selbst bemerkt, dass „the *nepeš* is *within* the blood; this seems to be just another aspect of the same notion and leads again to an equation of *nepeš* and blood", als auch in dem diffiziler zu übertragenden Vers Lev 17,14:

כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו
כי נפש כל בשר דמו הוא כל אכליו יכרת

„Denn dass Leben/Lebendige allen Fleisches – sein Blut ist mit seinem Leben/Lebendigen. Und ich sprach zu den Söhnen Israels: ›Blut allen Fleisches sollt ihr nicht essen, denn das Leben/Lebendige allen Fleisches ist sein Blut; alle es Essenden, werden ausgerottet werden.‹"; *Alternative Lesart:* „Denn das Leben/Lebendige allen Fleisches – sein Blut als sein Leben/Lebendiges ist es. Und ich sprach zu den Söhnen Israels: ›Blut allen Fleisches sollt ihr nicht essen, denn Leben/Lebendige allen Fleisches ist sein Blut; alle es Essenden, werden ausgerottet werden.‹"

„'For the *nepeš* of all flesh—its blood is in its *nepeš*.' The *nepeš* in the blood—the blood in the *nepeš*—*nepeš* equals blood: all three of these formulations revolve around the same idea. They are not identical, nor do they contradict each other" (p. 25). Zweifellos behält RENDTORFF Recht, wenn er konstatiert, dass Blut (דם) und Leben (נפש) nicht identisch sind, aber inwiefern sie gleich sind bzw. einander entsprechen leuchten in P m. E. nicht ein. Lediglich die Konstruktion in Dtn 12,23 – die mutmaßlich älter ist als P – zeigt eine, auf grammatischer Ebene nachvollziehbare Äquivalenz von Blut und Leben, welche nämlich ganz und gar ohne die Präpsition bə- (-בְּ) auskommt: „denn das Blut, es ist das Leben" (כי הדם הוא הנפש).

311 SKLAR, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement, Sheffield 2005/2015, p. 166f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו

ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו

ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם

> „Allein Fleisch – in ihm ist sein Leben/Lebendiges –, sein Blut sollt ihr nicht essen. Und allein euer Blut für eure/euer Leben/Lebendiges werde ich fordern, aus der Hand allen Getiers werde ich es fordern und aus der Hand des Menschen, aus der Hand eines jeden seiner Verwandten werde ich es fordern, das Leben/Lebendige des Menschen."

Auch wenn sich Lev 17,11.14 in Schweigen darüber hüllen, warum nun gerade das Leben (נפש) im Blut der Grund für das Verzehrverbot von Blut sein soll – dies ist ohne entsprechende Kontextualisierung oder bereits in den Text getragene Vorannahmen keineswegs nachvollziehbar – und dort jeweils lediglich auf die bei einem Zuwiderhandeln folgende Bestrafung (Ausrottung der Blut Verzehrenden: Lev 17,10bβγ*: „das Leben/Lebendige, das Blut essende, und ich werde es ausrotten/abschneiden" – נפש האכלת את הדם והכרתי אתה; „alle es (das Blut) Essenden, werden ausgerottet werden" – כל אכליו יכרת) verwiesen wird (Lev 17,10b.14bβ), bietet die von Gott an Noaḥ ergehende Anweisung kein Blut zu verzehren mit der Begründung, dass allein Gott (Gen 9,1b.5aα: Gott (אלהים) […] sprach: […] „allein […] ich") das Blut fordern („euer Blut […] werde ich fordern" – […] דמכם אדרש), letztlich das Leben/Lebendige fordern wird (Gen 9,5bγ*: אדרש את נפש), einen entscheidenden Hinweis zum Verständnis des Gesamtzusammenhangs von Leben, Blut und Verzehrverbot. Und damit lässt sich auch eine verständliche Verbindung zwischen Lev 17,10b.11aα („Und ich werde geben, mein Antlitz in (gegen) das Leben/Lebendige, das Blut essende, und ich werde es (scil. das Leben/Lebendige) ausrotten/abschneiden aus der Mitte ihres Volkes. Weil das Leben/Lebendige des Fleisches, im Blut ist es." – ונתתי פני בנפש האכלת את הדם והכרתי אתה מקרב עמה כי נפש הבשר בדם הוא) und Lev 17,11aβ („Und ich, ich werde es geben für euch über/auf den Altar *zu versöhnen* über eure/euer Leben/Lebendiges." – ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם) herstellen, denn wenn *allein* Gott/JHWH derjenige ist, der das Blut bzw. das Leben einfordern und somit darüber verfügen kann und darf – für alle anderen die Antastbarkeit des Blutes verboten wird und daher auch für den Verzehr nicht freigegeben sein kann –,[312] dann ist er auch der Einzige, welcher das Blut bzw. das Leben wofür auch immer – im Falle von Lev 17,11 für den Versöhnungsakt – geben (נתן) kann; Lev 17,11aβγ.b:

---

312 Aufgrund fehlender „Verfügungsgewalt" des Menschen über das Blut eines Tieres, somit über dessen Leben, soll der Mensch gemäß HARTENSTEIN (Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, S. 136) auch das

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם

כי הדם הוא בנפש יכפר

> „Und ich, ich werde es (das Blut) geben für euch über/auf den Altar *zu versöhnen* über eure/euer Leben/Lebendiges. Denn das Blut ist es, im Leben/Lebendigen wird es *versöhnen*."

Hieraus ergibt sich als *Factum* zum einen, dass nämlich das Versöhnungsgeschehen im/am Tempel bzw. im/am Zelt der Zusammenkunft (verstanden im umfassenden Sinne, nämlich den Altar im Vorhof einschließend) nicht vom rituellen Gebrauch von Blut über/auf und vor der *kapporæt* (על הכפרת ולפני הכפרת), sowie über/auf dem Altar (על המזבח) zu trennen ist – Blut ist das (zentrale) Mittel zur kultischen Versöhnung als Zweck im/am Tempel/Zelt der Zusammenkunft –, was sich bereits anhand der Analyse von Lev 16,3-28 abzeichnete. Und zum anderen ergibt sich aus Lev 17,11aβγ.b, dass JHWH (Gott) als Geber des Blutes, dem Mittel zur Versöhnung, im Kontext von P der Geber der Voraussetzung für einen kultischen Versöhnungsakt im/am Tempel/Zelt der Zusammenkunft zur Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses ist, in welchem der einzelne Mensch bzw. die Menschen durch die kultischen Handlungen des Hohepriesters bzw. Aarons vertreten, gewissermaßen in den Versöhnungsakt mit Gott hineingenommen werden:

> „[…] God has granted the blood for a unique purpose, namely, for performing the כִּפֶּר-rite upon the altar […]. This ground acknowledges that the Lord, as the owner of the blood, has granted that it may be used by the Israelites. It immediately clarifies, however, that it has been given to them for one specific purpose: the making of atonement. For this reason, any other use of the blood (e.g. eating it) is strictly forbidden, for it falls outside of the scope of use that the Lord intended."[313]

Daher kann Schenker bzgl. des zur Versöhnung von Gott gegebenen Blutes auch mit Recht konstatieren, dass es ein „vollkommene[s] Missverständnis [wäre], wollte man die Sühneliturgie als den Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung deuten. Das ist gerade nicht der Fall. Sühnung ist das Israel unverdienterweise geschenkte Friedens- und Versöhnungsangebot von seiten Gottes."[314]

---

nach der Schlachtung und dem vollführten Blutritus (s. bspw. Lev 4,18; 17,13) anfallende Blut „weggießen" (*špk*/שפך) – an den Altar oder es mit Staub/Asche (עפר) bedecken. HARTENSTEIN sieht im Weggießen die „*Rückgabe des Lebens an seinen Geber*".

313 SKLAR, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement, p. 167.

314 SCHENKER, Versöhnung und Sühne, Freiburg (Schweiz) 1981, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Wenn – wie hier angenommen wird – die Ausführungen von Lev 17,10b.11 auch auf den Jōm Kippūr gemäß seiner ritualtechnischen Beschreibung nach Lev 16,3-28 angewendet werden müssen, dann resultiert daraus, dass Versöhnung am Jōm Kippūr zwischen Gott (JHWH) und Mensch – konkret in Form von Priesterschaft und Volk (Versammlung der Söhne Israels) – während der Ausführung von für die Versöhnung notwendigen Blutriten geschieht. Gott/JHWH ist dabei dann der tatsächlich Versöhnung stiftende *Agens* – da er das zur rituell vollführten Versöhnung am Tempel Notwendige, nämlich Blut, für die Benefizianten gibt (ואני נתתיו לכם) –, auch wenn er nicht das auf ritueller Ebene handelnde Subjekt ist, dies ist zweifellos der Hohepriester bzw. Aaron.[315]

Anhand von Lev 17,11aβγ.b lässt sich wohl auch zweifellos ableiten, dass das versöhnende Ritual am Jōm Kippūr nicht nur eines Mittlers zur Versöhnung bedarf, nämlich den Hohepriester bzw. Aaron, sondern ebenso eines Mittels im Sinne eines Containers bzw. Mediums. Es ist nämlich nicht das Blut als Substanz, nicht das Blut als solches das bei richtigem Gebrauch Versöhnung ermöglicht, sondern das Blut *versöhnt* (יכפר […] הדם) letztlich nur aufgrund dessen, was es enthält: das Leben/Lebendige (נפש). Wenn das Blut als solches demnach nicht selbst die versöhnende Substanz ist, muss es als Mittel bzw. Medium begriffen werden, vergleichbar dem Bock, welcher zu ʿAzāzel in die Wüste geschickt wird und zuvor als Medium mit den „Verfehlungen/Sünden" etc. gefüllt bzw. beladen wurde. Die *Mittelhaftigkeit* des Blutes liegt, wie oben bereits angeführt, in Lev 17,11aα ausformuliert vor: „Denn das Leben/Lebendige des Fleisches, im Blut ist es" (כי נפש הבשר בדם הוא). Jedoch verweigert sich der uns überlieferte hebräische Text noch im selben Vers (Lev 17,11b) beinahe einem Zugriff, denn was genau soll „denn das Blut ist es, im Leben/Lebendigen wird es *versöhnen*" (כי הדם הוא בנפש יכפר) meinen? Hier sollte die Präposition -בְּ (bə-), anstelle einer sehr lokal verstandenen Übertragung, m.E. als בְּ-*essentiae*, sprich als Präposition der „Seinsweise" oder „Erscheinungsform" begriffen – allerdings mit einer

315 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 247: „Daß der Laie mit der Darbringung seines Opfertieres, insbesondere aber der Priester bei dem Vollzug der sühnenden Blutriten etwas leistet, sollte nicht bestritten werden – doch gründet diese Leistung des Menschen in einer *Gabe Gottes*: in der allem kultischen Handeln des Menschen vorausliegenden, es begründenden und die übliche Opferlogik des *do ut des* außer Kraft setzenden *göttlichen Gabe des Sühnemittels Blut* (*Lev 17,11*aβγ). Erst diese Gabe des im Blut enthaltenen Lebens ermöglicht die im stellvertretenden Tod des Opfertieres zeichenhaft-real sich vollziehende Auslösung des verwirkten menschlichen Lebens, und d.h. die Sühne."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

tendenziell anderen Konnotation als dies häufig der Fall ist (s. u.) – und daher per Hilfsübersetzung mit der deutschen Konjunktion „als" wiedergegeben werden:[316] „denn das Blut ist es, *als* Leben/Lebendiges wird es *versöhnen*" und zwar nicht im Sinne einer substanziellen Transformation oder gar magischen Verwandlung. Vielmehr wird „das Blut […] *versöhnen*" (יכפר […] הדם), weil es das Leben/Lebendige enthält[317] und nicht einfach nur Blut im Sinne einer chemischen Substanz ist. Das Leben/Lebendige (נפש) ist mit seiner Existenz oder Anwesenheit im Blut (דם) die versöhnungsrelevante Essenz dessen. Da das Wesen einer Sache

316 Vgl. NEEF, S. 251; HARTENSTEIN (Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, S. 133f.) hält in Anlehnung an JENNIs Untersuchung (vgl. JENNI, Ernst, Die Präposition Beth, in: Die hebräischen Präpositionen, Bd. 1, Stuttgart 1992, S. 84f.) das בְּ-*essentiae* für „erwägenswert"; als Übersetzung schlägt er für Lev 17,11 Folgendes vor: „Denn das Leben des Fleisches/Lebewesens ist das Blut. Ich aber habe es euch gegeben auf den Altar, um euren Leben/Personen Sühne zu schaffen, denn das Blut – als Leben erwirkt es Sühne."

JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, 1982, S. 245f., hingegen vertritt eine (rein) „*instrumentale Auffassung*" und bietet damit als Übertragung von Lev 17,11b: „denn das Blut ist es, das durch das (in ihm enthaltene) Leben sühnt", an. (In der 2. Aufl. von 2000 begreift er die Konstruktion allerdings nicht mehr instrumental, sondern als בְּ-*essentiae* und zwar folgendermaßen: „Übersetzung von Lev 17,14a: ›denn das Leben allen Fleisches ist sein Blut *als* [*beth essentiae*] seine Lebenskraft = denn was das Leben allen Fleisches anlangt, so gilt sein Blut als sein Leben‹".) S. a. JANOWSKI, Schuld und Versöhnung, in: Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2017, S. 366. So auch GERSTENBERGER, Das dritte Buch Mose, Göttingen 1993, S. 215 und SCHENKER, Sühne, TRE, Bd. 32, S. 335: „Blut sühnt mittels Leben." Allerdings verweist SCHENKER auch darauf, dass die Präposition bə- (בְּ-) auch „den Ort" des Versöhnungsgeschehens bezeichnen kann, somit wäre die Versöhnung im Leben/Lebendigen (נפש), welches sich wiederum in einem Container, nämlich Blut befindet. An wieder anderer Stelle (S. 337) konstatiert SCHENKER explizit das hiesige Verständnis von Lev 17,11: „Blut sühnt, weil Leben in ihm ist".

SKLAR, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement, p.173, hat wiederum darauf verwiesen, dass sich der Bedeutungsunterschied von Lev 17,11b mit Bezug auf eine בְּ-*essentiae*-Lesart oder בְּ-*instrumenti*-Lesart nicht großartig ändert. „For this reason some scholars are content to say the בְּ could be translated either way, without producing any notable change in the meaning of the phrase. Indeed, whether one states that blood atones *by means of* the life it contains, or whether one states that the blood atones *as* life, it is clear that the atoning function of the blood is grounded in its relation to the life of the animal, that is, *the blood is able to atone because of the life it contains* [Hervorhebung apud SKLAR]."

317 Vgl. HERMANN, Die Idee der Sühne im Alten Testament, Leipzig 1905, S. 66f.; vgl. SKLAR, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement, p. 173.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nicht mit dem (stofflichen) Ding selbst identisch sein kann, ist Jennis Gleichsetzung von Blut und Leben: „[m]it Beth essentiae kann nun die Gleichsetzung [von Blut und Leben] noch ausdrücklich unterstrichen werden“[318], nicht plausibel, denn das in Lev 17,11b Versöhnende ist das Blut (דם) insofern es das Leben/Lebendige (נפש) *enthält* (s. Lev 17,11a), dieses (Leben/Lebendige) also jenem (Blut) *als* versöhnendes Mittel zugrunde liegt, folglich Leben/Lebendiges die versöhnungsrelevante Essenz des Blutes ist. Somit würde im Umkehrschluss auch Blut ohne Leben nicht versöhnen. Gemäß dem hiesigen Verständnis muss Lev 17,11 im Gesamten daher folgendermaßen übertragen werden:

כי נפש הבשר בדם הוא

ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם

כי הדם הוא בנפש יכפר

> „Denn das Leben/Lebendige des Fleisches im Blut ist es und ich, ich habe es gegeben für euch über/auf den Altar *zu versöhnen* über eure Leben/euer Lebendiges; denn das Blut ist es, als Leben *versöhnt* es.“

Diese Übertragung fügt sich direkt an den vorhergehenden Teilsatz (Lev 17,11aγ) an: „*zu versöhnen* über eure Leben/euer Lebendiges“ – לכפר על נפשתיכם. Es liegt auf der Hand, dass die Übertragung der Präposition על mit „über“ im übertragenen, den Menschen ein- bzw. umschließenden Sinne zu verstehen ist; eine kausale Übertragung ist aber ebenso denkbar:[319] „*zu versöhnen* um eurer Leben/euer Lebendiges willen“. Entscheidend scheint hierbei, was bei der Gabe des Blutes – welche, insofern das Leben/Lebendige (נפש) in ihm steckt, letztlich eine Gabe von Leben/Lebendigem ist – durch Gott/JHWH über/auf dem Altar (ואני נתתיו לכם על המזבח) versöhnt wird. Dieses ist nämlich die נפש (*nfš*), das Leben/Lebendige und zwar „eure Leben“ (נפשתיכם); gemeint ist „ein jeder aus dem Hause Israels und von den Fremden – der wohnt unter ihnen“ (Lev 17,10aα). Somit wird folglich der konkrete Mensch selbst versöhnt.

Werden nun der Zuspruch „*zu versöhnen* um eure Leben/euer Lebendigen willen“ (לכפר על נפשתיכם) und zwar aufgrund der Gabe des Blutes durch Gott über den Altar (ואני נתתיו לכם על המזבח) – getätigt durch den Hohepriester bzw. Aaron – mit dem sich im Blut befindlichen versöhnenden Element Leben/Lebendigem (נפש) verbunden, so ergibt sich für das versöhnende Ritual im/am Tempel bzw. Zelt der Zusammenkunft der folgende Sachverhalt: Das Leben/Lebendige (נפש) im Blut muss

318 JENNI, Die Präposition Beth, S. 84

319 Vgl. NEEF, S. 279.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

durch das Schlachten (שחט) klar bestimmter Tiere (Stier für die Priesterschaft, Bock für das Volk) freigesetzt werden, um dann *für* menschliches Leben im/am Tempel/Zelt der Zusammenkunft vor JHWH (לפני יהוה) in rituellen Akten gesprengt (הזה; über/auf und vor die *kapporæt*) oder gegeben (נתן; auf die Hörner des Altars des Brandopfers) zu werden. Um menschliches Leben vor und mit Gott zu versöhnen, bedarf es im Kontext des Jōm Kippūr anderen, nichtmenschlichen Lebens, welches allein von Gott dem Menschen als Benefizianten gegeben wird. Versöhnung zwischen Gott und Mensch beginnt bei ersterem und gerade nicht beim Menschen, folglich versöhnt sich der Mensch mit Gott im Blutritus nicht selbst, sondern wird letztlich *durch* ihn (Gott) *mit* ihm (Gott) versöhnt und dies aufgrund einer Gabe die dem Menschen zuteil wird. Anders ausgedrückt, ist Versöhnung im Kontext der (kultischen) Blutriten abhängig von einem zuvor erfolgten Geben Gottes. Damit rückt unter Berücksichtigung von Lev 17* der (hebräische) *Versöhnungsbegriff*, ausgedrückt durch die Wortwurzel *kpr*, im Kontext des hebräisch-biblischen „Tages der Versöhnungen" (Lev 16) in erstaunliche inhaltliche Nähe zum zuvor erlangten religionsphilosophischen Verständnis von Vergebung (s. Kap. Prolegomena), da es sich bei der von Gott ausgehenden – zur Versöhnung notwendigen – Gabe nicht einfach um ein Geben, sondern um ein „Geben über hinaus"[320] handelt, denn gegeben wird kein Ausgleich:

> „Vergebung handelt aus Überschuß, einer einseitigen Vorgabe in großzügiger, unberechnender Geste – sie gibt aus eigenem Reichtum mehr als den Ausgleich. Die Gabe tilgt nicht nur das Soll, sie eröffnet überhaupt ein neues Feld des Wirkens. […] Vergebung […] wirk[t] aus einem ‚mehr als erforderlich', dem auf der Seite des Schuldners keine Gegengabe entspricht und entsprechen muß; [sie ist] ‚asymmetrische Vorgabe'."[321]

Und in der Tat, liegt in Lev 16* und 17* ohne Zweifel eine „asymmetrische Vorgabe" als Voraussetzung für die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses vor, denn es wird (zuvor) dezidiert *nichtmenschliches* Leben für sich verfehlt habendes *menschliches* Leben gegeben. Daher darf abschließend zu Recht konstatiert werden, dass Gott das Gott-Mensch-

320 GERL-FALKOVITZ, S. 149; HARTENSTEIN, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, S. 137, spricht hingegen von einer „zusätzliche[n] Gabe des Schöpfergottes." JANOWSKI, Schuld und Versöhnung, S. 366, bezeichnet das für das Ritual gegebene tierische Blut sogar als „kostbarste Gabe" Gottes (JHWH).

321 Vgl. GERL-FALKOVITZ, S. 150.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verhältnis während korrekt vollführter ritueller Blutriten versöhnt, welches auf einem von Gott zuvor erfolgten *Geben-über-hinaus*, sprich aufgrund eines Aktes göttlicher *Vergebung*, beruht.

3.2 Versöhnung zwischen Gott und Mensch im mischnischen Traktat *Jōmā*

3.2.1 Was ist die Mišnāh?

Das feminine Substantiv *mišnāh* (משנה; Pl. *mišnājōt*/משניות) leitet sich von der hebräischen Wortwurzel *šnh* (שנה) ab, welche grundsätzlich soviel wie „wiederholen" bedeutet, aber im engeren Sinn auch das Lernen und Lehren von mündlich Überliefertem durch wiederholtes Vorsagen meint.[322] Der Terminus *mišnāh* funktioniert nach dem Muster *mifʿal*; es handelt sich dabei um die Zusammensetzung aus dem Präfix *mi-* und der jeweiligen Wortwurzel (bspw. *šnh*: *mi-* + *šnh* = *mišnāh*). Auf diese Weise bilden semitische Sprachen *Nomina der Instrumentalität*. Folglich bedeutet der Terminus *mišnāh* soviel wie „Wiederholung". Im konkreten rabbinischen Kontext meint es „das Lernen […] wie auch die mündliche Lehre".

Die Mišnāh als *Corpus* umfasst „die drei Zweige der Tradition": 1) Exegetisches bzw. midraschisches Material zur hebräischen Bibel; 2) die *halāḵōt* (הלכות), worunter das eigentliche Religionsgesetz zu verstehen ist bzw. die verpflichtenden Erweiterungen des Religionsgesetzes durch die Rabbinen zu den sechshundertdreizehn Ge- und Verboten (מצות עשה/מצות לא תעשה; wörtl. „Befehle er/man soll tun" und „Befehle nicht sollst du tun")[323] der Tōrāh; und schließlich gehören 3) aggadische bzw. erzählende, also nicht-halachische Texte zur Mišnāh.[324] Die Mišnāh als solche, wie auch als Grundlage des Talmuds (Talmūd/תלמוד; Pl. Talmūdīm/תלמודים; wörtl. „(das) Lernen") setzt sich aus sechs Ordnungen zusammen; deshalb wird der Talmud traditionell als *Šas* (ש"ס) bezeichnet, was wiederum ein Akronym für *šišāh sədārīm* (ששה סדרים; wörtl. „sechs Ordnungen") ist. Die einzelnen Ordnungen (1. Samen/*Zərāʿīm*; 2. Termin/*Mōʿed*; 3. Frauen/*Nāšīm*; 4. Schäden/*Nəzīqīn*; 5. Heiligkeiten/*Qodāšīm*; 6. Reinheiten/*Ṭohārōt*) bestehen aus jeweils sieben bis zwölf Traktaten; insgesamt sind es dreiundsechzig an der Zahl. Neben der Mišnāh als *Corpus*, gelten auch der „einzelne Lehrsatz […]

322 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 125; vgl. STEMBERGER, Talmud, München 2008, S. 30.

323 Vgl. STEMBERGER, Judentum, S. 146: 248 Gebote, 365 Verbote.

324 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 125f; STEMBERGER, Judentum, S. 21, 146.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

oder Sammlungen solcher Lehrsätze“[325] als Mišnāh; die Termini Mišnāh (משנה) und *halāḵāh* (הלכה) können in diesem Fall somit auch als Synonym des jeweils anderen verstanden werden.

Der Ursprung der Mišnāh als *Corpus* wird gemäß rabbinischer Auffassung bei Gott selbst gesehen.[326] So soll dem Moses am Sinai neben der schriftlichen Tōrāh (תורה שבכתב; wörtl. „(die) Weisung, welche ist in Schrift“), auch eine mündliche (תורה שבעל פה; wörtl. „(die) Weisung, welche ist in über/auf dem Mund“) offenbart worden sein,[327] somit beansprucht die *halāḵāh* göttliche Autorität und tritt daher im rabbinischen Judentum neben die (schriftliche) Tōrāh, mit ihren sechshundertdreizehn Geboten (*miṣwōt*/מצות/מצוות; wörtl. Befehlen).

> „Neben dieser These eines von Anfang an bestehenden Nebeneinanders von mündlicher und schriftlicher Tora findet sich in der Tradition auch die andere Meinung, dass die mündliche Tora von der schriftlichen abgeleitet und deren konsequente Auslegung ist.“[328]

Das Verhältnis beider (rabbinischer) Tōrōt (תורות) bzw. historisch-kritisch formuliert: zwischen Tōrāh (im umfassenden Sinne) bzw. hebräischer Bibel und Mišnāh ist ambivalent, denn „manche Traktate wirken wie eine bloße Paraphrase, Kommentierung und Erweiterung des Bibeltextes“, andere hingegen sind „unabhängig“ oder stehen im „Widerspruch“ zu dieser.[329]

Die jüdische Tradition datiert den Abschluss der Entstehung der Mišnāh, welche von Jəhūdāh han-Nāśīʾ – die Tradition bezeichnet diesen zur Hervorhebung seiner Bedeutung für gewöhnlich nur als Rabbī, er ist quasi der Rabbī schlechthin – redigiert worden sein soll, um das Jahr 200. Doch Stemberger verweist darauf, dass die Mišnāh „in ihrem gegenwärtigen Umfang keineswegs von Rabbi stammen [kann]. Sie hat vielmehr im Lauf der Zeit zahlreiche Zusätze erhalten.“[330] Er geht daher von einer Fertigstellung der Mišnāh erst in der Mitte des 3. Jh. aus.[331]

---

325 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 126; STEMBERGER, Judentum, S. 147.

326 In der Mišnāh-Forschung werden Ursprung und Entstehung des *Corpus'* kontrovers diskutiert und können hier nicht Teil der Untersuchung sein (s. u. a. STEMBERGER, Talmud, S. 33ff.; STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 141ff).

327 Vgl. YERUSHALMI, Zakhor, p. 19. Vgl. MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, Berlin 1994, S. 8.

328 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 144.

329 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 146.

330 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 151; vgl. STEMBERGER, S. 146.

331 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 157.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Die beiden, danach entstandenen Talmūdīm legen jeweils die Mišnāh (implizit) zugrunde (jT) oder beinhalten diese explizit (bT), stellen die einzelnen *mišnājōt* quasi voran und fügen dieser in den meisten Fällen einen diskursiv-kommentierenden *Corpus* an, der als Gəmārāʾ (גמרא; wörtl. „der Abschluss"; übertragen: „das Studium")[332] bezeichnet wird und erst für das Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung im 2. Teil dieser Untersuchung zu berücksichtigen ist. Die Gəmārāʾ folgt nicht nur innertalmudisch auf die Mišnāh, jene geht dieser auch chronologisch in ihrer Abfassung nach. Ein redaktioneller Abschluss der beiden Talmude, insofern es einen solchen jeweils überhaupt gab und damit einhergehend das Aufhören deren Wachstums, wird für den jT für gewöhnlich im 5. Jh. n. d. Z. angesetzt,[333] für den bT, wenn die Randglossen ausgeklammert werden, sogar erst bis zu 300 Jahre später: „Um etwa die Mitte des 8. Jhs. sieht man bT als abgeschlossenes Werk an; ab dieser Zeit ist auch mit Handschriften des Bavli oder von Teilen davon zu rechnen […]."[334]

3.2.2 Zur Verwendung des *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) in mJom

Der mischnische Traktat *Jōmā* (mJom), welcher der zweiten Mišnāh-Ordnung angehört, verarbeitet den zuvor betrachteten hebräisch-biblischen Versöhnungstag, der später von den Rabbinen in aramäischer Sprache schlichtweg als „der Tag" (*jōmā* (*/*jōm-ā*/)/יומא) deklariert, in mJom selbst aber noch unter seinem hebräisch-biblischen Eigennamen Jōm hak-Kippurīm/יום הכפרים (s. Lev 23,27.28; 25,9; wörtl. „Tag der Versöhnungen") geführt wird. Auch wenn der Aufbau der mJom kaum einen Zweifel daran lassen dürfte, dass ihm literarisch Lev 16 zur Vorlage diente, können diverse Unterschiede im Ritus, vor allem Ergänzungen bzw. Ausführungen zum Tempelritual des Jōm Kippūr nicht aus dem levitischen Text abgeleitet worden sein. Freilich kann es hier nicht um einen Vergleich, sowie eine Analyse der mJom unter Berücksichtigung von Lev 16 gehen, vielmehr soll hier der Fokus ausschließlich auf die Aussagen der mJom bzgl. des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch gelegt werden.

Die hier konsequent mit Derivaten von Sühne bzw. Versöhnung übersetzte hebräische Wortwurzel *kpr* ist insgesamt vierunddreißigmal für

---

332 Vgl. SOKOLOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 132.

333 Zur Datierung s. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 189f.

334 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 228; die Entstehung der beiden Talmude ist komplex und wird in der Forschung kontrovers diskutiert, teilweise wird sogar eine Endredaktion des bT bezweifelt (vgl. STEMBERGER, S. 223).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

den Traktat *Jōmā* belegt. Dabei entfallen innerhalb der acht Kapitel, welche wiederum insgesamt einundsechzig *halāḵōt* (religionsgesetzliche Abschnitte) umfassen, sechzehn der vierunddreißig Belege – dies entspricht einem Anteil von 47,06 Prozent – auf Verbalformen von *kpr*. Bei den übrigen achtzehn Belegen handelt es sich zum einen in wiederum siebzehn Fällen um den Eigennamen des höchsten jüdischen Feiertages selbst: Jōm hak-Kippurīm (יום הכפרים), welcher zur Erörterung des *Versöhnungsbegriffs* in mJom keine wesentlich neuen Einsichten bringt und daher auch keiner gesonderten Betrachtung bedarf, sowie in einem weiteren Fall um das feminine Nomen der Wortwurzel *kpr* im Singular: כפרה.[335] Diese Nominalbildung ist der hebräischen Bibel noch vollkommen unbekannt und findet auch innerhalb des Traktats *Jōmā* nur ein einziges Mal Verwendung und zwar in mJom 5,7. Eine Übersetzung und Deutung von *kappārāh* (כפרה) trägt spekulative Züge. Es liegt natürlich nahe diesen Terminus mit „Versöhnung" oder mit „expiation", sprich „Entsühnung" zu übertragen.[336] Anhand des Kontextes der mJom 5,7 scheint *kappārāh* als Oberbegriff bzw. als zusammenfassender Begriff für die versöhnenden Blutapplikationen oder allgemeiner für die versöhnenden Blutriten zu stehen.[337] Diese, so konstatiert es die mJom 5,7, „sind alle eine Versöhnung, eine Versöhnung für sich" – שכלן כפרה כפרה בפני עצמן.

Kapitel	*Verbale Belege*	*Nominale Belege*
1	–	1,1: יום הכפרים 1,3: יום הכפרים 1,4: יום הכפרים 1,8: יום הכפרים
2	–	–
3	3,8: כפר (נא); יכפר	3,10: יום הכפרים
4	4,2: כפר (נא); יכפר	–
5	–	5,7: יום הכפרים; כפרה
6	6,2: כפר (נא); יכפר	6,1: יום הכפרים

335 Verbale Belege: mJom 3,8 (2x); 4,2 (2x); 6,2 (2x); 8,8 (4x); 8,9 (6x); Nominale Belege: mJom 1,1 (1x); 1,3 (1x); 1,4 (1x); 1,8 (1x); 3,10 (1x); 5,7 (2x); 6,1 (1x); 8,1 (1x); 8,4 (1x); 8,8 (2x); 8,9 (6x).

336 JASTROW, p. 662.

337 Eine solche oder vergleichbare Deutung scheint auch JASTROW, p. 662, zu intendieren, wenn er כפרה mit „expiatory service", sprich mit „versöhnendem Dienst" oder „Sühnedienst" zu übertragen vorschlägt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

7	–	–
8	מכפרין; מכפרת; יכפר: 8,8 מכפר (6x): 8,9	יום הכפרים: 8,1 יום הכפרים: 8,4 יום הכפרים (2x): 8,8 יום הכפרים (6x): 8,9

Sechs der sechzehn verbalen Belege von *kpr* in der mJom entfallen auf insgesamt drei Bekenntnisse (hebr. „bekennen": להודות) von „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים), welche der (Hohe-)Priester (הכהן) gemäß der mJom zweimal beim Heranbringen des Stieres (vgl. Lev 16,6.11) und beim Stützen der Hände auf den Bock vor dessen Wegschickung in die Wüste zu ʿAzāzel (vgl. Lev 16,21) vorträgt.

Unter Berücksichtigung der Analysen im vorhergehenden Kapitel kann allerdings festgehalten werden, dass der Stier nicht zweimal herangebracht wurde. Eine solche Position kann lediglich die Folge einer wortwörtlichen Lesart von Lev 16,6.11 sein. Zu bemerken ist dann allerdings, dass weder Lev 16,6, noch Lev 16,11 von einem Bekenntnis beim Heranbringen des Stieres wissen. Lediglich in Lev 16,21 findet die Wurzel *jdh* (von */wdh/*) Verwendung; dort wird ausdrücklich konstatiert, dass Aaron etwas zu bekennen hat (wörtl. „und er soll bekennen" – והתודה). Hier sei bemerkt, dass die Autoren der Mišnāh mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Tōrāh als *Corpus* zurückgriffen, welches als solches wohl schon mindestens dreihundert Jahre vor der Entstehung der Mišnāh existent gewesen sein muss, was wiederum durch die Übersetzung der Tōrāh ins Griechische nahegelegt wird. Die einzelnen Aspekte und Unterschiede der in Lev 16* und mJom beschriebenen Versöhnungsrituale sollen nicht negiert werden, spielen für die Suche nach dem *Versöhnungsbegriff* im rabbinischen Judentum als solchem aber keine wesentliche Rolle. Daher wird sich wie im Falle der drei Bekenntnisse von „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים), welche im Folgenden dargestellt werden, einzig auf eine syntaktische und semantische Analyse der Wortwurzel *kpr* beschränkt. Trotz alledem ist es bemerkenswert, dass die „Vergehen", „Auflehnungen" und „Verfehlungen/Sünden" des Priesters und dessen gesamter Institution, gemeint ist natürlich die Priesterschaft bzw. das „Haus" (בית) des Priesters (mJom 3,8; 4,2), durch diesen bekannt werden sollen. Von einem solchen Akt wissen weder Grund- (Lev 16,11) noch Ergänzungsschicht (Lev 16,6) zu berichten. Lediglich in Lev 16,21 wird von einem durch den Hohepriester Aaron zu verrichtenden Bekenntnis gesprochen, aber in diesem bekennt er weder seine Verfehlungen, noch die sei-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nes Hauses. Darüber hinaus wird keine genaue Bekenntnisformel genannt, insofern es zur Zeit der Entstehung dieser Passage der Tōrāh eine solche überhaupt gab:

והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם

> „Und er soll bekennen über ihm[338] alle Vergehen der Söhne Israels und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden."

In mJom 6,2 findet sich die rabbinische Ausformulierung dieses in Lev 16,21 aufgetragenen Bekenntnisses. Im Folgenden werden – wie bereits erwähnt – die drei durch den Priester zu artikulierenden Bekenntnisse der mJom mit ihrem jeweiligen schließenden Rückbezug auf Lev 16,30 aufgelistet. Dabei ist auffällig, dass sie sich zwar geringfügig inhaltlich unterscheiden, sich jedoch bezüglich ihrer Struktur gleichen; die Einleitung (אנא השם) und der Schluss ([…] ככתוב בתורת) der in mJom aufgeführten Bekenntnisse sind stets identisch, müssen daher m. E. als durchkomponiert und einer bestimmten Intention folgend begriffen werden.

mJom 6,2	*mJom 4,2*	*mJom 3,8*
אנא השם עוו פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל אנא בשם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעוו ושפשעו ושחטאו לפניך עמך בית ישראל ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכול חטאתיכם לפני ה' תטהרו O haš-Šem, sie haben sich vergangen, aufgelehnt, verfehlt/versündigt vor dir, dein Volk, das Haus Israel.	אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושך אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושך ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו O haš-Šem, ich habe mich vergangen, aufgelehnt, verfehlt/versündigt, ich und mein Haus und die Söhne Aarons, Volk deiner Geheiligten.	אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו O haš-Šem[339], ich habe mich vergangen, aufgelehnt, verfehlt/gesündigt, ich und mein Haus.

338 Gemeint ist der zu ʿAzāzel in die Wüste fortzuschickende Bock.

339 An dieser Stelle sei notwendigerweise angemerkt, dass die Mišnāh innerhalb der hier auf geführten Bekenntnisse, welche Gott bzw. JHWH adressieren, niemals das hebräische Wort für Gott (אלהים) oder das Tetragrammaton (JHWH) gebraucht, sondern stets die Umschreibung „der Name" (השם/haš-Šem). „An dieser Stelle sprach der Hohepriester den vollen Namen Gottes aus" (KRUPP, Mischna. Festzeiten, S. 379). „haš-Šem" ist somit selbst ein Platzhalter für den Namen Gottes bzw. JHWHs.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

O haš-Šem, versöhne doch für die Vergehen und für die Auflehnungen und für die Verfehlungen/Sünden, durch welche ich mich vergangen und durch welche ich mich aufgelehnt und durch welche ich mich verfehlt/versündigt habe vor dir, ich und mein Haus;	O haš-Šem, versöhne doch für die Vergehen und für die Auflehnungen und für die Verfehlungen/Sünden, durch welche ich mich vergangen und durch welche ich mich aufgelehnt und durch welche ich mich verfehlt/versündigt habe vor dir, ich und mein Haus und die Söhne Aarons, Volk deiner Geheiligten;	O bei haš-Šem [340], versöhne doch für die Vergehen und für die Auflehnungen und für die Verfehlungen/Sünden, durch welche sie sich vergangen und durch welche sie sich aufgelehnt und durch welche sie sich verfehlt/versündigt haben vor dir, dein Volk, das Haus Israel;
wie geschrieben steht in der Tōrāh des Mose, deines Dieners: Denn an diesem Tag wird er versöhnen über euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor h[aš-Šem] [341] werdet ihr rein.	wie geschrieben steht in der Tōrāh des Mose, deines Dieners: Denn an diesem Tag wird er versöhnen über euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor h[aš-Šem] werdet ihr rein.	wie geschrieben steht in der Tōrāh des Mose, deines Dieners: Denn an diesem Tag wird er versöhnen über euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor h[aš-Šem] werdet ihr rein.

Bezüglich des in jedem Bekenntnis verwendeten *Versöhnungsbegriffs* fällt zweierlei auf. Zum einen, dass in jedem der drei durch den Priester laut mJom 3,8; 4,2 und 6,2 vorgetragenen Bekenntnisse – wie bereits erwähnt – Lev 16,30 zitiert wird, welches *kpr* in seiner imperfektischen Form der dritten Person Singular maskulin („er wird *versöhnen*" – יכפר) gebraucht. Der Funktion nach handelt es sich bei der jeweiligen Zitation von Lev 16,30 durch den Priester um eine Selbstvergewisserung. Sinngemäß bezieht sich der vor dem eigentlichen Tempelgebäude bzw. nach Lev 16 vor dem Zelt der Zusammenkunft die einzelnen Riten vollführende (Hohe-)Priester auf die Tōrāh des Mose als Rückversicherung, da diese Gottes versöhnendes Handeln am Jōm Kippūr in Aussicht stellt; Lev 16,30:

340 Wörtl. beim bzw. im Namen (Gottes).

341 In Lev 16,30 wird an dieser Stelle nicht haš-Šem, sonder das Tetragrammaton (JHWH) gebraucht, welches in der jeweiligen Mišnāh (mJom 3,8; 4,2 und 6,2) und in der klassischen und nachklassischen rabbinischen Literatur mit ה׳ abgekürzt wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם

מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו

> „Denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr (kultisch) rein."

Aus dieser überversichernden Anführung ergibt sich des Weiteren, dass der rabbinische Jōm Kippūr, wie er sich in mJom präsentiert, mit dem biblischen Jōm Kippūr – wie er sich im Buche Levitikus darstellt – identifiziert wird, sprich der *Versöhnungsort* derselbe sein soll. Beim Zitieren von Lev 16,30 in der mJom wird dabei selbstverständlich Lev 16,29 – dort wird der „Tag der Versöhnung" kalendarisch fixiert – vorausgesetzt, was sich anhand des mit der kausalen Konjunktion (כי) eingeleiteten Satzes „Denn an diesem Tag… " (…כי ביום הזה) konstatieren lässt. Darüber hinaus und dies ist m. E. mindestens ebenso wichtig zu bemerken, ist das Festhalten an der inhaltlichen Bedeutung dieses 10. Tages im Monat Tišrī (wörtl. „im siebten Monat, am zehnten des Monats") durch die Rabbinen, nämlich an der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses.

Zum anderen und dies ist für die hiesige Untersuchung von noch größerer Bedeutung, wird der biblisch-levitische *Versöhnungsbegriff* auch in den eigentlichen drei Bekenntnissen von „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים) durch den Priester gebraucht, allerdings auf eine Weise, welche die hebräische Bibel nicht kennt. So ist jeweils den Bekenntnissen von „Vergehen", „Auflehnungen" und „Verfehlungen/Sünden", welche stets auf die Gott anrufende Eingangsformel „O haš-Šem" bzw. „O *der Name* [Gottes]" (אנא השם) folgen, im Falle von mJom 3,8; 4,2 die Anrufungen „O *der Name* [Gottes], *versöhne* doch […]" (אנא השם כפר נא) und in mJom 6,2 die Anrufung „O *beim Namen* [Gottes], *versöhne* doch […]" (אנא בשם כפר נא) nachgestellt. Ob der Unterschied in mJom 6,2 (ב-) gegenüber mJom 3,8; 4,2 (ה-) intendiert ist oder auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist, muss hier nicht erörtert werden. Entscheidend ist die Anrufung bzw. Aufforderung „*versöhne* doch" (כפר נא), welche in allen drei Bekenntnissen gleich konstruiert wurde.

Tatsächlich handelt es sich bei *kappær nāʾ* (כפר נא) um eine vom (Hohe-)Priester artikulierte und an Gott (haš-Šem) adressierte Aufforderung, welche die hebräische Wortwurzel *kpr* im grammatischen Modus des Imperativs – und zwar in der 2. Person Singular maskulin – gebraucht. Verstärkt wird diese an Gott adressierte Aufforderung durch die dem Imperativ *kappær* (כפר) nachgestellte, sprich enklitische Partikel */nāʾ/* (נא). Anders als in Lev 16, dort findet sich bekanntlich eine beinahe sterile Beschreibung des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Mensch – zumindest erinnert die Art und Weise der Beschreibung an die eines inaktiven Beobachters, welcher jede persönliche Regung oder Involviertheit missen lässt –, wird in mJom 3,8; 4,2 und 6,2 aus der Perspektive des Priesters, sprich aus der Perspektive des Betroffenen (mJom 3,8; 4,2 handelt vom Bekenntnis der priesterlichen „Vergehen", „Auflehnungen" und „Verfehlungen/Sünden" gegenüber Gott und denen seines Hauses) und der Perspektive des Stellvertreters für das Volk (mJom 6,2 handelt vom Bekenntnis der „Vergehen", „Auflehnungen" und „Verfehlungen/Sünden" des Volkes durch den Priester gegenüber Gott) gesprochen.

Zweifellos muss auch die levitische Gesamtdarstellung des rituellen Versöhnungsgeschehens im Tempel bzw. im Zelt der Zusammenkunft als existentiell notwendig begriffen werden – denn ohne den Versöhnungsakt zwischen Gott und Mensch kann letzterer bekanntermaßen nicht wieder in die von Gott gestiftete *Lebensordnung* eintreten, wenn die Söhne Israels einmal aus dieser aufgrund von „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים) gefallen sind –,[342] doch bleibt sie stets ein von außen beschriebener Handlungsakt bzw. ein von außen beschriebenes Tempelritual. Hingegen erhält das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in mJom eine Innenperspektive persönlich-existenzieller Betroffenheit, welche Lev 16 so explizit nicht kennt. Eben dies drückt sich im Imperativ „*versöhne* doch" (כפר נא) aus, welcher regelrecht wie ein verzweifeltes Flehen anmutet.

In einem besonderen Maße von Bedeutung für die hiesige Untersuchung des *Versöhnungsbegriffs* ist die an Gott adressierte Anrufung „*versöhne* doch" (כפר נא) auch deshalb, weil sie mindestens aus der Perspektive des Redaktors oder der Redaktoren dieses mischnischen Traktats oder grundsätzlicher aus tannaitischer Perspektive klarstellt,[343] wer der

342 Vgl. SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 35: mit Recht verweist SCHMITZ im Kontext der von Gott gegebenen *Lebensordnung* auf Dtn 30,19aβγb:

החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה

ובחרת בחיים למען תהיה אתה וזרעך

„Das Leben und den Tod habe ich gegeben vor dich, den Segen und den Fluch. Und du sollst wählen, das (in/im?) Leben, damit du lebst, du und dein Samen."

Somit wird verständlich was es bedeutet innerhalb dieser *Lebensordnung* zu weilen, aus dieser zu fallen und wie notwendig es ist, in diese zurückkehren zu können. Die Versöhnung zwischen Mensch und Gott bzw. Gott und Mensch ist daher eine existenzielle bzw. Lebensnotwendigkeit.

343 Vgl. KRUPP, Mischna, S. 139: Die Endredaktion der Mišnāh findet der Tradition gemäß in der sogenannten „fünften Generation" statt und damit einhergehend auch der „Abschluß der Mischna", welcher nach KRUPP, Mischna, S.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

eigentliche *Agens* von *kpr* ist bzw. tatsächlich versöhnend wirkt. Während in Lev 16 der Hohepriester Aaron zumindest auf textueller Ebene das Subjekt der kultischen Versöhnungsriten war, implizit jedoch eine Mittlerfunktion inne hatte und Gott bzw. JHWH als der eigentliche Versöhnung stiftende *Agens* zu verstehen war, sind die in mJom 3,8; 4,2 und 6,2 gemachten Aussagen ganz und gar explizit: Gott ist derjenige, welcher durch den (Hohe-)Priester zu einem einzigen Zweck angerufen wird, nämlich die für einen Jeden der Söhne Israels – einschließlich der Priesterschaft – existenziell notwendige Versöhnung zu bewirken. Der (Hohe-)Priester hat aus rabbinischer Perspektive im mischnischen Traktat *Jōmā* keinerlei Macht, Versöhnung zu wirken. Ihm kommt daher die bereits für Lev 16 rekonstruierte Mittlerfunktion zu, da er das Tempelritual für sich, sein Haus und das Volk vollführt, wozu auch das Bekennen der „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים) aller gehört.

Rekapituliert man noch einmal die oben angeführte tabellarische Darstellung aller Belege für die Wortwurzel *kpr* in mJom, so fällt auf, dass das letzte bzw. achte Kapitel die Majorität aller Derivate von *kpr* beinhaltet und zwar sowohl im Falle der verbalen als auch der nominalen Bildungen. Konkret bedeutet dies, dass das achte Kapitel 58,82 Prozent aller Derivate von *kpr* beinhaltet, nämlich zehn der sechzehn Verbalbildungen von *kpr* (מכפרין; מכפרת; יכפר; מכפר) und zehn der achtzehn Nominalbildungen von *kpr* (יום הכפרים). Aufgrund der überdurchschnittlichen Verwendung von *kpr* in Kapitel acht und zwar sowohl verbal (alle übrigen verbalen Derivate in mJom 1-7 entfallen auf die drei oben auf die Wortwurzel hin analysierten Bekenntnisse) als auch nominal, sowie deren inhaltlicher Verknüpfung mit weiteren rabbinischen Konzepten, bedürfen Teile der mJom 8 einer gesonderten Betrachtung. Konkret handelt es sich dabei um drei in besonderem Maße charakteristische Phänomene der mJom 8,8.9, welche zum Verstehen der Funktionsweise des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum von grundsätzlicher Bedeutung sind, nämlich a) der *versöhnende* (*məḵapper*/מכפר) „Tag der Versöhnungen" (*jōm hak-kippurīm*/יום הכפרים), b) die „Umkehr" (*təšūḇāh*/תשובה) und c) die „Überschreitungen" (*ʿaḇērōt*/עברות)[344]. Diese

90 in das Jahr 200 n. d. Z. zu datieren ist; vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 157, setzt eine „Kanonisierung" der Mišnāh erst um etwa 250 n. d. Z. an. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 151, betont dass der „gegenwärtige[] Umfang keineswegs von Rabbi [Jəhūdāh han-Nāśīʾ; gemäß der rabbinischen Tradition der Redaktor der Mišnāh] selbst stammen [kann]. Sie hat vielmehr im Lauf der Zeit zahlreiche Zusätze erhalten."

344 Das Wort wird in der späteren rabbinischen Tradition, anders als der Mišnāh-Edition von BANETH, S. 331, häufig *plene* geschrieben: עבירות.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

drei Begriffe bzw. Konzepte sollen im Folgenden in gesonderten Darstellungen betrachtet werden.

3.2.3 Der Jōm Kippūr in der mJom 8,8.9: Der *versöhnende* „Tag der Versöhnungen"

Nirgendwo im mischnischen Traktat *Jōmā* wird die Bedeutung des Jōm Kippūr bzw. des „Tages der Versöhnungen" (יום הכפרים/Jōm hak-Kippurīm) so explizit herausgestellt, wie in mJom 8,8.9.[345] So ergibt sich bereits aus der Aufzählung in mJom 8,8, dass der Jōm Kippūr eines von drei (abstrakten) Dingen oder Konzepten ist, welche versöhnend wirken oder um die aktive Diathese herauszustellen: „versöhnen" (wörtl. „sie [scil. die aufgezählten Dinge oder Konzepte] versöhnen" – מכפרין). Die übrigen beiden versöhnenden Konzepte teilen sich auf in Opfer, nämlich das Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) und das sogenannte „Schuldopfer" (אשם/*'āšām*),[346] und den Tod (מיתה/*mītāh*) des Menschen.

Da mit der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. d. Z. der versöhnende Opferkult nicht länger vollführt werden konnte, dieser darüber hinaus anhand von Lev 16 auf seinen Versöhnungsgehalt hin bereits erörtert wurde (s. o.) und der Tod als solcher ein tatsächlich endgültiges Ereignis darstellt – und vermutlich gerade deshalb seine versöhnende Funktion in der mJom nicht näher expliziert wurde bzw. expliziert werden musste –, bedürfen diese beiden von den Rabbinen aufgeführten Phänomene an dieser Stelle keiner näheren Erörterung. Anhand der grammatischen Konstruktion „der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnt*" (יום הכפרים מכפר) – in mJom 8,8 noch in die Aufzählung der übrigen versöhnenden Konzepte, beide Opfer (Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) und Schuldopfer (*'āšām*)) und Tod (*mītāh*), eingereiht (wörtl. „[sie] versöhnen": מכפרין) –, welche sich in mJom 8,9 explizit sechsmal findet, wird dem Jōm Kippūr die Position

345 Die folgenden Ausführungen setzen bei STEMBERGERs Artikel *Yom Kippur in Mishnah Yoma* von 2011 an: „After the detailed description of the ritual in the Temple [Kap. 1-7], this chapter [Kap. 8] is nothing but an appendix that shows how in a time without Temple one can still obtain atonement. This is, of course, highly important for the theology of rabbinic Judaism" (in: Hieke/Nicklas (Eds.), The Day of Atonement, Leiden/Boston 2012, p. 135).

346 Das „Schuldopfer" (*'āšām*) kommt vor allem im Buch Levitikus vor. So heißt es u. a. in Lev 5,25:

ואת אשמו יביא ליהוה איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן

וכפר עליו הכהן לפני יהוה ונסלח לו על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה

„Und sein Schuldopfer bringe er zu JHWH, einen fehlerfreien Widder vom Kleinvieh, nach deiner Schätzung, für ein Schuldopfer zum Priester. Und es versöhne über ihm der Priester vor JHWH und es wird vergeben für ihn über (wegen) eines (irgendetwas) von allem was er getan zu verschulden mit ihm."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

des handelnden Subjekts zugeschrieben. Es ist der Jōm Kippūr der מכפר (maskulines Partizip von *kpr*) verrichtet, sprich der versöhnend wirkt und somit folglich – zumindest gemäß der grammatischen Struktur – selbst *aktiv* ist: „der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*". Damit erhält der Jōm Kippūr eine Bedeutung, die über eine kalendarische Verortung bzw. einen terminlich festgelegten Rahmen innerhalb des rabbinisch-jüdischen Kalenders für Versöhnung als Geschehen weit hinausgeht. Versöhnung wird vielmehr explizit an den „Tag der Versöhnung(en)" (Jōm hak-Kippurīm) gebunden und zwar auf eine Weise, welche zumindest auf grammatischer Ebene diesen Tag als *Agens* der Versöhnung erscheinen lässt.

Im achten Kapitel findet im Gegensatz zu den Vorhergehenden keine Erinnerung, Reflexion oder Interpretation des versöhnenden Tempelrituals mehr statt. Kapitel acht bietet keine wie auch immer geartete Rückschau – ob nun realistisch oder fiktiv –, sondern reflektiert den *Istzustand* und dieser lautet: Versöhnung ohne Tempel. Setzt Kapitel acht die Tempelzerstörung also bereits voraus und spricht über den *Status quo*, bedarf es auch keiner Erwähnung eines Versöhnungsriten vollführenden (Hohe-)Priesters mehr und tatsächlich findet dieser in mJom 8 keinerlei Erwähnung. Die hohepriesterliche Funktion während der kultischen Versöhnungsriten als handelndes Subjekt der Versöhnung (s. Lev 16,6.11.16.17.18.20.24) nimmt, zumindest auf der rein textuellen Ebene in mJom 8,8.9 der Jōm Kippūr selbst ein. Daher liegt es nahe im grammatischen Subjekt „Tag der Versöhnung(en)" (Jōm hak-Kippurīm) auf der inhaltlichen bzw. versöhnungstechnischen Ebene nicht den eigentlichen *Agens* von Versöhnung zu sehen, sondern den Mittler. Bemerkenswert ist hierbei, dass die Rabbinen den Mittler neu verhandelten – sich die Funktion des Hohepriesters auf den Jōm hak-Kippurīm übertragen ließ und sie, wie noch zu zeigen ist, weitere theologische Konzepte in den Versöhnungskomplex integrierten oder sogar integrieren mussten –, nicht aber den *Versöhnungsbegriff* als solchen auf seiner inhaltlichen Ebene neu definieren mussten und somit auch nicht näher erörtert haben. Vielmehr wurde das Verständnis eines offenbar bereits existenten *Versöhnungsbegriffs* vorausgesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

3.2.4 Das ethisch-theologische Konzept der „Überschreitungen" (עברות) und die *Zwei-Triebe-Lehre* als ihre rabbinisch-anthropologische Voraussetzung

3.2.4.1 „Überschreitungen" (עברות): Begriff und Bedeutung

> „Die exilisch-nachexilische Gemeinde hat wie kaum eine andere [G]emeinschaft[347] die Frage nach der eigenen Verflochtenheit in den Lauf der Dinge gestellt. Zwar ist die Erkenntnis, für das eigene Geschick mit verantwortlich zu sein, vermutlich uralt und reicht in die vorgeschichtliche Periode zurück. Seit Beginn schriftlicher Überlieferungen wird sie auf den verschiedenen Ebenen menschlicher und kultischer Organisation und im Laufe der Zeiten auch mit unterschiedlicher Intensität formuliert. Der Zusammenbruch Judas 587 [v. d. Z.] wühlte die J[HWH]-Gläubigen zutiefst auf. In unterschiedlichem Maß lokalisierten Gemeinden die Verantwortung für den Zusammenbruch bei sich selbst."[348]

Auch wenn der Terminus „Verantwortung", den Gerstenberger hier ins Zentrum seiner Ausführungen stellt, für die hebräisch-biblische Zeit einen Beigeschmack von Anachronismus hinterlässt, denn der Begriff „Verantwortung" (אחריות\אחראי\אחריי) ist schlichtweg für diese Zeit nicht belegbar – erst das rabbinische Vokabular kennt diesen Terminus.

---

347 Der Begriff, den GERSTENBERGER (Theologien, Stuttgart 2001, S. 194) hier verwendet lautet nicht „Gemeinschaft"; sondern „Glaubensgemeinschaft". Da dieser Begriff stark christlich konnotiert ist, wurde hier eine Modifikation als notwendig erachtet und vorgenommen. Zwar ist es richtig, dass es die Dimension Glauben innerhalb des Judentums gibt – eigentlich müsste in Anbetracht der gemeinten Periode korrekterweise von der *Religion des Alten Israel* zu sprechen sein – (siehe bspw. NAVÈ LEVINSON, Judentum, S. 11), doch kann das Judentum und auch nicht die *Religion des Alten Israel* auf den Glauben reduziert werden. Gemeinschaft in Bezug auf das Judentum muss immer auch „das Eingebundensein in das Volk Gottes – und zwar nicht nur als abstrakter Begriff, sondern in der konkreten Alltagserfahrung: Gemeinde, Volk, Nation, Land und Staat Israel [seit 1948] und Religion" (STEMBERGER, Jüdische Religion, S. 7) meinen, sprich das gesamte Leben eines jeden Teils dieser Gemeinschaft. Dass sich das Judentum nicht auf den Glauben reduzieren lässt und sich der Terminus „Glaubensgemeinschaft" daher als unhaltbar erweist, drückt STEMBERGER, Jüdische Religion, S. 9 folgendermaßen aus: die „jüdische Religion [kann] nicht als System von Glaubenswahrheiten dargestellt werden, sosehr auch Glaubensinhalte das Judentum mitprägen."

348 GERSTENBERGER, Theologien, S. 194.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

אחריי\אחראי\אחריות sind *Abstracta* der Wortwurzel *ʾḥr*, welche in rabbinischer Zeit soviel wie „hinter (etwas) sein" oder „bedecken" meinten.[349] Trotzdem ist doch dem Kern der Aussage Gerstenbergers beizupflichten. Die eigene Betroffenheit und „Verflochtenheit" aufgrund von Taten, die man selbst oder die eigene Gruppe vollführt hat, werden mit Bezug auf Relationen erkannt – seien sie nun die mit Gott (Gott-Mensch-Verhältnis) oder dem (anderen) Menschen (Mensch-Mensch-Verhältnis) –, denen man sich zugehörig weiß. Aus dieser Realisation von Betroffenheit oder „Verantwortung" wiederum resultieren Konzepte wie das Vergehen (עון), die Auflehnung (פשע) und die Verfehlung/Sünde (חטא), womit bestimmte Taten kategorisiert werden, welche gegen das jeweilige Objekt der Tat bzw. den Anderen begangen wurden und werden.

In der mJom 8,8.9 werden die zuvor aufgezählten, negativ konnotierten Taten des Menschen (Vergehen, Auflehnungen und Verfehlungen/Sünden) mit dem Terminus der „Überschreitungen" (*ʿaḇērōt*/עברות; Sgl. *ʿaḇērāh*/עברה) zusammengefasst;[350] der Begriff erscheint in beiden Versen zusammengenommen fünfmal. Das hebräische Wort für „Überschreitungen" leitet sich von der Wortwurzel *ʿbr* ab, was soviel wie vorüber- oder hinübergehen bzw. -ziehen bedeutet und tatsächlich als ursprünglich praktische Tätigkeit verstanden werden muss. So sind auch die Hebräer, die *ʿīḇrīm* (עברים) – der Wortstamm lautet ebenfalls *ʿbr* –, jene, welche vorüber- oder hinüberziehen. Die Hebräer bzw. *ʿīḇrīm* sind folglich Vorüberziehende, sprich Menschen, welche nicht sesshaft sind, sie sind Nomaden. Dies bedeutet, dass diejenigen, welche vorüber- oder hinüberziehen ein klar fassbares oder durch Grenzen definiertes Gebiet aufgrund von Überschreitung(en) – ursprünglich wohl noch ganz wörtlich zu verstehen – verlassen.

Sobald von der praktischen Tätigkeit ausgehend dieses Wort im Kontext einer von Gott gegebenen *Lebensordnung* abstrahiert wird, liegt es nahe auch all jene Tätigkeiten mit der Wortwurzel *ʿbr* zu umschreiben, welche ein vorüber- oder hinüberziehen bzw. ein Überschreiten der göttlichen *Lebensordnung* meinen;[351] es handelt sich hierbei um eine Ordnung für

---

349 JASTROW, p. 40; vgl. SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 105. Die bei JASTROW vorkommende Bedeutung scheint für die hebräische Bibel nicht belegbar zu sein: vgl. GESENIUS[17], S. 25: „zögern, säumen", „aufhalten", „verschieben" (vgl. GESENIUS[18], S. 39).

350 Grundsätzlich ließe sich mit AVEMARIE, Sünde/Schuld und Vergebung, RGG[4], Bd. 7, Sp. 1896, zusammenfassen: „עבירה/avera (›Übertretung‹) ist rabb. Oberbegriff für alle Arten von S[ünde]".

351 Vgl. NEUSNER, Rabbinic Theology, p. 262: „Sin therefore defines one important point at which God and man meet and world order is affected." Für

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Menschen, welche sich in Relation zu einem Gott und anderen Menschen begreifen. Eine solche Ordnung, wie beispielsweise die Ordnung aller Facetten alltäglichen menschlichen Lebens, ist *per definitionem* selbst eine Grenzziehung für ein bestimmtes „Gebiet" menschlicher Wirklichkeit. Es gibt folglich ein *Innen*, sprich einen mehr oder minder abstrakten Raum, innerhalb welchem der bzw. die Menschen nach vorgegebenen Regeln, Gesetzen oder wörtlich: „Befehlen" (מצוות) leben können (und gewissermaßen müssen) – die Betonung muss auf *leben* liegen – und ein *Außen*, welches demzufolge frei von diesen „Befehlen" ist und damit gleichzeitig frei von Leben, zumindest frei von (dem) Leben, welches von der Gottheit vorgesehen ist – der Tod des Subjekts wäre die logische Folge.

Während in den bereits betrachteten Bekenntnissen, welche der (Hohe-)Priester gemäß mJom 3,8; 4,2 und 6,2 in Anlehnung an Lev 16,21 für sich, sein Haus und das Volk zu artikulieren hat, die einzelnen Missetaten noch in „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים) unterschieden bzw. kategorisiert werden und schließlich in mJom 8,8.9 mit dem Terminus der „Überschreitungen" (עברות) eine Zusammenfassung erfahren, scheint es für die rabbinisch-jüdische Theologie der Neuzeit nicht selten zu einer Identifikation von „Überschreitungen" mit dem Terminus der Sünde (engl. „sin") zu kommen.[352]

Aus dem bisher Konstatierten lässt sich bereits eine gewisse Korrelation von Versöhnung, Überschreitungen und einem dritten ethisch-theologischen Konzept erkennen, welches als *təšūḇāh* (תשובה), was soviel wie „Umkehr" bedeutet, bezeichnet wird und erst noch erörtert werden muss (s. u.). Versucht man diese drei Konzepte chronologisch zu ordnen, so steht am Anfang eine von Gott befohlene (ideale oder idealisierte) *Lebensordnung* – ein klar begrenztes „Gebiet" –, aus der das aufgrund von (konkreten) „Überschreitungen" sich fehlverhaltende Subjekt tritt. Um in diese zurückkehren zu können, bedarf es einer aufrichtigen „Umkehr" – dazu später mehr –, welche mit Versöhnung am „Tag

AVEMARIE, Sünde/Schuld und Vergebung, RGG[4], Sp. 1896, ist es der göttliche Wille, der überschritten wird und welcher sich gemäß AVEMARIE in der Tōrāh ausdrückt; je nach Verständnis was der Begriff Tōrāh umfassen soll, mag es sich hierbei um ein evtl. verkürztes Verständnis der von Gott dem Volk gegebenen *Lebensordnung* handeln.

352 S. u. a. KOHLER, p. 238ff.; JACOBS, p. 243f.; NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 61f.; NUSSBAUM, Teshuvah, S. 17; NEUSNER, Rabbinic Theology, p. 260ff.; TELUSHKIN, Vol. 1, p 161.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der Versöhnung(en)“ bzw. am Jōm Kippūr beantwortet wird oder weniger absolut formuliert: beantwortet werden kann.

Versucht man folglich den *Versöhnungsbegriff* im rabbinischen Judentum zu eruieren, so bedarf es zwangsläufig der Berücksichtigung weiterer ethisch-theologischer Konzepte; beispielsweise das Konzept der „Überschreitungen“. Doch lässt sich trotz der gewonnenen Einsicht in das was vor der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses geschieht, nämlich die lebensbedrohende Störung dieses Verhältnisses aufgrund von „Überschreitungen“ weiter zurückfragen. So z. B. warum der Mensch überhaupt in der Lage ist „Überschreitungen“ zu vollführen, welche ihn nachfolgend in die Situation versetzen Versöhnung zu erstreben. Anders gefragt: Wie ist der Mensch beschaffen, so dass er „Überschreitungen“ vollführen und Versöhnung anstreben kann; wie verhält es sich mit der *Conditio humana* gemäß rabbinischer Theologie? Dies soll nachfolgend – zumindest in aller gebotenen Kürze – erörtert werden.

3.2.4.2 *Zwei-Triebe-Lehre*: Die Veranlagung des Menschen zu „Überschreitungen“

Der Ausgangspunkt für die Frage, warum der Mensch dazu in der Lage ist via „Überschreitungen“ die von Gott gegebene *Lebensordnung* zu verlassen, anders ausgedrückt: sich gegen Gottes *Lebensordnung* aufzulehnen, befindet sich im zweiten Schöpfungsbericht der Genesis (Gen 2,4b-3,24). Dort heißt es in Gen 2,7:

וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה

ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה

> „Und es formte JHWH – Gott – den Menschen, Staub vom Erdboden. Und er blies in seine Nase Odem des Lebens. Und es wurde der Mensch zu lebendigem Leben.“

Diese Passage ist ein zweifellos theologisch dichter Vers. Für die Frage nach der Möglichkeit zur Überschreitung der *Lebensordnung* ist aus rabbinischer Perspektive allein der Abschnitt Gen 2,7aα von Bedeutung: „und es formte JHWH – Gott – den Menschen“ (וייצר יהוה אלהים את האדם). Dieser Teilsatz, welcher im Vergleich zum ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) eine tatsächlich abweichende Terminologie gebraucht – dort werden nämlich die Verbalkonstruktionen „wir wollen machen“ (נעשה (Gen 1,26aβ); abgeleitet von der Wortwurzel *ʿśh*) und „(und) er schuf“ (ויברא (Gen 1,27aα); abgeleitet von der Wortwurzel *brʾ*) verwen-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

det, um den göttlichen Schöpfungsakt zu beschreiben –, ist der Ausgangspunkt für ein Konzept, welches im Anklang an Navè Levinson als „Zwei-Triebe-Lehre" bezeichnet wird.[353]

Genau genommen ist nicht der gesamte Teilsatz für die Entwicklung der *Zwei-Triebe-Lehre* von Bedeutung, sondern einzig die Verbalkonstruktion „er formte" (וייצר). Ausschlaggebend für die Rabbinen um zu dieser Lehre zu kommen, war die Schreibung des Derivats der Verbalwurzel *jṣr*, wie es sich in Gen 2,7aα zeigt. Aus hebraistischer Perspektive scheint dieses Derivat völlig unauffällig zu sein und reiht sich in die gewöhnliche Bildung des sogenannten „Narrativ" bzw. „Waw-Imperfekts von *Verba primae Jod/Waw* ein.[354] Tatsächlich aber erscheint die Verbalwurzel *jṣr* in der hebräischen Bibel an keiner weiteren Stelle mit Doppel-Jōd-Schreibung, nicht einmal in der direkten Parallelstelle Gen 2,19aαβ:

ויצר יהוה אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים

> „Und es formte JHWH – Gott – vom Erdboden alles Lebendige des Feldes und einen jeden Vogel der Himmel."[355]

Obwohl es rein grammatisch keinen Unterschied zwischen וייצר in Gen 2,7aα und ויצר in Gen 2,19aαβ gibt, wurden die beiden Akte der Formungen von Kreaturen durch Gott auf unterschiedliche Weise orthografisch ausgedrückt. Dies entging auch den Rabbinen nicht und so befasst sich das vierzehnte Kapitel des Midrāš *Bəreʾšīt Rabbāh* (BerR 14)[356] – die rabbinische Auslegung des biblischen Buches Genesis – mit eben jenem Derivat der Verbalwurzel *jṣr*.

Neben eine Vielzahl von Dingen, welche von Gott geformt wurden und sich gemäß BerR 14 quasi dialektisch gegenüberstehen, gehört auch die in BerR 14,4 genannte Formung „eines guten und des üblen/schlechten Triebes" (יצר טוב ויצר הרע).

> Auch die Schaffung der beiden Menschen Adam (ʾĀdām) und Eva (Ḥawāh) gehört dazu. So heißt es in BerR 14,2: „Und er

353 NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 57.

354 Vgl. NEEF, S. 244ff., S. 330.

355 Alternative Lesung: „alles Gevögel der Himmel"; vgl. PHILIPPSON, S. 85: „alles Gevögel des Himmels".

356 Wahrscheinlich entstand dieser Midrāš im 5. Jh. n. d. Z. (vgl. STEMBERGER, Midrasch, S. 91). Folgendermaßen datiert STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 310, den Midrāš BerR: „Da BerR pT [i. e. *Jerusalemer Talmud*] noch nicht in seiner jetzigen Form zitiert, wohl aber auch die letzten Schichten seines Inhalts kennt, ist der Midrasch wohl etwa gleichzeitig mit pT endredigiert worden, d. h. im 5. Jh. und wohl in dessen 1. Hälfte."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

formte zwei Triebe (wörtl. Formationen): Einen Trieb für Adam und einen Trieb für Eva" – וייצר שני יצירות יצירה לאדם ויצירה לחוה.[357]

Ein weiteres Beispiel sind laut BerR 14,3 die irdischen und himmlischen Kreaturen: „Und er formte zwei Triebe: Einen Trieb für die Niederen und einen Trieb für die Höheren" – וייצר שתי יצירות יצירה מן התחתונים ויצירה מן העליונים.[358]

Der Midrāš BerR 14,4 stellt darauffolgend heraus, dass es der Mensch ist, welcher mit zwei Trieben ausgestattet ist – gemeint sind dem Kontext entsprechend natürlich diese zwei (ein guter und ein übler/schlechter Trieb):

והרי אדם יש לו ב' יצרים

„Und siehe da: ein Mensch, es gibt für ihn zwei Triebe."

Diese in BerR 14,4 beschriebene Eigenheit des Menschen, nämlich im Besitz zweier Triebe zu sein, wird im *Targum Pseudo-Jonathan* (o. Targūm Pseudo-Jōnatan) zum hebräisch-biblischen Buch Genesis, welcher mutmaßlich im Mittelalter entstanden ist[359] und in aramäischer Sprache verfasst wurde, auf den von Gott vollführten Schöpfungsakt zurückgebunden; TPsJ Ber 2,7:

וברא יי אלהים ית אדם בתרין יצרין

„Und es erschuf JJ[360] – Gott – Adam[361] mit zwei Trieben."

---

357 An dieser Stelle wäre anstelle des femininen Zahlwortes (שני) eigentlich aufgrund der gebotenen *Genuspolarität* mit dem maskulinen Zahlwort (שתי) zu rechnen, da es sich bei dem gezählten Wort rein äußerlich um einen femininen Plural handeln müsste. Tatsächlich handelt es sich bei der „regulären" Form יצר jedoch um ein maskulines Wort und bildet für gewöhnlich den Plural יצרים aus. Vgl. BerR 14,3: hier findet sich der grammatisch zu erwartende *Status constructus*.

358 Abhängig vom jeweiligen Kontext, lassen sich die beiden Termini unterschiedlich übertragen. Hier werden gemäß dem (größeren) Kontext „die Niederen" (התחתונים) als irdische Kreaturen („earthly creatures") und „die Höheren" (העליונים) als himmlische Kreaturen („heavenly creatures") verstanden (vgl. JASTROW, p. 1082f., 1662).

359 Die Datierung diese Targūm (TPsJ) ist umstritten. Er wird „heute meist in das 8. oder 9. Jahrhundert datiert" (STEMBERGER, Das klassische Judentum, S. 243).

360 Das Akronym „JJ" (יי) steht für den Gottesnamen JHWH, welcher aufgrund seiner Heiligkeit und zum Schutz vor (textueller) Beschädigung nicht mehr ausgeschrieben wurde.

361 Aufgrund der *Nota accusativi* (ית) erscheint es mir sinnvoll ית אדם gerade nicht mit „(Er erschuf […]) den Menschen" zu übertragen, sondern mit dem Namen – zumal אדם als Mensch oder als ein jemand eine Determination (z.B. einen Artikel) verlangen würde. Es ist folglich das konkrete, individuelle Geschöpf (ʾĀdām/אדם) gemeint, der jedoch zweifellos als erster Mensch auch für

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gemäß dieser Interpretation, formte Gott den konkreten (ersten) Menschen und somit letztlich auch einen jeden weiteren Menschen mit zwei Trieben oder „Inklinationen“ [362], nämlich sowohl mit einem „guten Trieb“ (יצר טוב) als auch mit einem „üblen/schlechten Trieb“ (יצר הרע). Hierbei handelt es sich freilich nicht um ein Unwerturteil über den Menschen oder um eine rabbinische Version der Erbsündenlehre bzw. des „peccatum originale“[363], auch wenn dies bestimmte Verse der hebräischen Bibel, insbesondere in der Genesis nahelegen könnten; Gen 6,5:

וירא יהוה כי רבה רעת האדם בארץ

וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום

> „Und es sah JHWH, denn groß ist das Übel des Menschen im Land[364] und ein jedes Gebilde von Gedanken seines Herzens, sind allein nur übel/schlecht, alle Tage.“

Parallel dazu Gen 8,21aδ:

כי יצר לב האדם רע מנעריו

> „[…] denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist übel/schlecht von seiner Jugend[365] an.“

Dem entgegen hält die rabbinische Tradition daran fest, dass die Schöpfung des Menschen gemäß Gen 1,31 von Gott für „sehr gut“ (טוב מאד) erachtet wurde; alle vorhergehenden Schöpfungsakte [366] besah Gott zwar auch im positiven Sinne, nur hieß es danach jeweils, „dass es gut war“ (כי טוב). Tatsächlich sagt Gott erst am Ende der in Gen 1 beschriebenen Schöpfungsakte, sprich am Ende des sechsten Tages, folglich nach der Schöpfung des Menschen an selbigem und somit auch noch vor seiner Ruhe am Šabbāt, dass es „sehr gut“ (טוב מאד) war; Gen 1,31:

---

die Gesamtheit der Schöpfung des Menschen bzw. aller Menschen stehen kann.

362 JACOBS, p. 243.

363 Vgl. HÄRLE, S. 489.

364 Alternative Lesung: „Erde“.

365 Alternative Lesung: „von seinem Knaben-Dasein an“. Im modernen Hebräisch wird נעורים (*naʿūrīm*) mit „Jugend“ übertragen (s. LAVY, S. 223).

366 Gen 1,4: nach der Schöpfung des Lichts; Gen 1,10: nach der Scheidung, Sammlung und Benennung von Erde und Wasser; Gen 1,12 nach Schöpfung von Gewächsen; Gen 1,18: nach der Schöpfung von zwei Lichtern (Sonne und Mond) und den Sternen; Gen 1,21: nach der Schöpfung der Lebewesen des Wasser und der Vögel; Gen 1,25: nach der Schöpfung der Landbewohner.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד

ויהי ערב ויהי בקר יום הששי

„Und es sah Gott alles, welches er machte und siehe, es war sehr gut. Und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag."

Die Verbindung beider – auf textueller Ebene unterschiedlichen – Schöpfungsakte des Menschen (Gen 1,27; 2,7), welche nach rabbinischem Verständnis die Formung beider Triebe mit einschließt, sowie die Reflexion Gottes darüber dass dies – die Schöpfung/Formung des Menschen – „sehr gut" (טוב מאד) sei (Gen 1,31), stellt für die Rabbinen keinen Widerspruch dar. Gewissermaßen drücken beide Berichte von der Schöpfung des Menschen denselben Sachverhalt aus; die historisch-kritische Betrachtungsweise der Genesis, wie sie mit der Moderne aufkommt, ist nicht die der Rabbinen und evtl. Widersprüche auf der textuellen Ebene spielen in diesem Kontext offenbar keine Rolle. Und genau jenes, nämlich die Verbindung des Prädikates „sehr gut" (Gen 1,31) mit den beiden Trieben des Menschen, beschreibt BerR 9,7 explizit und so heißt es dort nämlich:

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר

הנה טוב מאד זה יצר טוב והנה טוב מאד זה יצר רע

„Rabbī Naḥman, Sohn des Šəmūʾēl, Sohn des Naḥman, im Namen von Raḇ Šəmūʾēl, Sohn des Naḥman, sagte: ›*Siehe, es war sehr gut!* Dies ist der gute Trieb und: *Siehe, es war sehr gut!* Dies ist der üble/schlechte Trieb.‹"

Diese sehr eindeutige Aussage, dass auch der „üble/schlechte Trieb" (יצר רע) für „sehr gut" erachtet wird, soll jedoch nicht einfach darüber hinwegtäuschen, dass die rabbinische Diskussion in BerR 9,7 weitergeht, auch wenn diese hier nicht weiter erörtert werden muss.[367]

Der für „sehr gut" (טוב מאד) erachtete „üble/schlechte Trieb" (יצר הרע), stellt das Gegenüber zum „guten Trieb" (יצר טוב) dar. Beide sind dem menschlichen Wesen eigen und keiner der beiden Triebe dominiert am Beginn der Schaffung des Menschen. Die Veranlagung Gutes zu tun, sich in der von Gott offerierten *Lebensordnung* dieser entsprechend zu

[367] Die Auseinandersetzung wird folgendermaßen fortgesetzt; BerR 9,7:

וכי יצר הרע טוב מאד אתמהא

אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן

„Und ist denn der üble/schlecht Trieb sehr gut? [Anm. die Frage erwartet eine negative Antwort] (Dies ist) befremdlich! Aber ohne den üblen/schlechten Trieb (wenn nicht der üble/schlechte Trieb wäre), nicht hätte gebaut ein Mann ein Haus und nicht genommen eine Frau und nicht (Kinder) gezeugt und nicht genommen und gegeben (Handel getrieben)."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

verhalten, ist zu Beginn des Werdens eines jeden Menschen in Balance. Wenn der Mensch als solcher nicht in eine der beiden Richtungen hin vorherbestimmt ist, so sind es auch nicht die aus des menschlichen Wesens resultierenden bzw. die von ihm hervorgebrachten Taten. So stellen die Rabbinen im Traktat *Pirqej ʾĀḇōt* (Sprüche der Väter) zwar die göttliche Vorhersehung heraus, denn dort heißt es: „alles/das Ganze ist vorhergesehen" (הכל צפוי), betonen aber darauffolgend die „Freiheit"[368] oder „freie Wahl"[369] (wörtlich: „die Erlaubnis/Genehmigung" – הרשות), welche dem Menschen gegeben wurde (נתונה); mAv 3,19:

הכל צפוי והרשות נתונה

„Alles/das Ganze ist vorherbestimmt. Und die Erlaubnis/Genehmigung (zum Handeln), sie wurde gegeben."

Die „Erlaubnis/Genehmigung" (רשות) zum Handeln schließt selbstverständlich die „Erlaubnis/Genehmigung" zur Entscheidung mit ein, ist doch alle Entscheidung bereits ein erster Handlungsakt, wenn auch noch ein rein geistiger. Bereits in der Tōrāh wird dem Menschen nahegelegt zu wählen; Dtn 30,19aβγb:

החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה

ובחרת בחיים למען תהיה אתה וזרעך

„Das Leben und den Tod habe ich gegeben vor dich, den Segen und den Fluch. Und du sollst wählen, das (in/im?) Leben, damit du lebst, du und dein Samen."

Folgt der Einzelne dem in ihm angelegten „guten Trieb" (יצר טוב), so wählt er folglich auch das Gute oder in den Worten von Dtn 30,19: „das Leben" (החיים) und somit „den Segen" (הברכה), folgt jener Einzelne hingegen dem „üblen/schlechten Trieb" (יצר הרע), so sind „Überschreitungen" (עברות) der von Gott gegebenen *Lebensordnung* und somit das Stehen außerhalb dieser *Lebensordnung* die Folge. Der dem „üblen/schlechten Trieb" Folgende wählt quasi „den Tod" (המות), welcher „der Fluch" (הקללה) ist, sprich die Verfluchung des eigenen Lebens. Gemäß dem jüdischen Theologen Jacobs wird der einzelne Mensch vom „guten Trieb" (יצר טוב) in die eine Richtung, vom „üblen/schlechten Trieb" (יצר הרע) in die andere Richtung gezogen. Die jeweilige Sünde („sin") bzw. die „Überschreitung(en)" (עברה\-ות) wären Jacobs zufolge das Resultat,

368 BAMBERGER, Sprüche der Väter, S. 55.

369 NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 60.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

wenn der Mensch es zulässt, dass sein ihm inhärenter „übler/schlechter Trieb“ (יצר הרע) die Oberhand gewinnt.[370]

Dass es nicht allein Gott in der Tōrāh ist, der dem Menschen ausdrücklich nahelegt das Leben zu wählen, sprich in der göttlichen *Lebensordnung* zu verweilen (s. o. Dtn 30,19) oder in sie zurückzukehren, wenn sie bereits verlassen wurde, verdeutlicht eine andere Passage der *Sprüche der Väter*. So wird dort grundsätzlich derjenige Mensch für einen „Helden“ (גבור) gehalten, welcher es schafft „seinen Trieb“ (יצרו) zu unterwerfen bzw. zu unterdrücken (*kbš*); mAv 4,1: „Wer ist ein Held? Der Unterdrücker seines Triebs“ (איזהו גבור הכובש את יצרו). Folglich soll der Mensch dem *in-eine-Richtung-gezogen-werden*, wie es Jacobs beschreibt, widerstehen. Jener darf gemäß der rabbinischen Position in den *Sprüchen der Väter* nicht Spielball seines Triebs sein, der hier ganz allgemein gehalten nicht durch Attribute wie „übel/schlecht“ spezifiziert, bei Jacobs hingegen mit dem „üblen/schlechten Trieb“ gleichgesetzt wird.[371]

Um letztlich nicht zum Spielball des „üblen/schlechten Triebes“ zu werden, gab Gott dem Volk Israel die Tōrāh, eine Weisung, welche die von Gott vorgesehene *Lebensordnung* in all seinen Facetten beschreibt und den der Tōrāh folgenden Menschen in eben dieser *Lebensordnung* hält oder aber im Falle von zuvor erfolgten „Überschreitungen“ (עברות), den Menschen auch wieder in die *Lebensordnung* zurückführen kann. Die Tōrāh ist mit den Worten der Rabbinen das „Gegenmittel“[372] (wörtl. „Würze“) zum „üblen/schlechten Trieb“; bT Qid 30b:

כך הקב"ה אמר להם לישראל בני בררתי יצר הרע

וברתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה

אין אתם נמסרים בידו שנאמר הלא אם תטיב שאת

ואם אין אתם עוסקין בתורה אתם נמסרים בידו שנא'

לפתח חטאת רובץ

„So, der Heilige, gepriesen sei er, spricht zu ihnen, zu Israel: ›Meine Kinder, ich habe geschaffen den üblen/schlechten Trieb. Und ich habe geschaffen für ihn eine Weisung (Tōrāh), eine

370 Vgl. JACOBS, p. 243: „Man is thought of as being pulled in two different directions; the ‘good inclination’, *yetzer ha-tov*, pulling him in the direction of the good, the ‘evil inclination’, *yetzer ha-ra*, towards evil. Sin is the result of allowing the *yetzer ha-ra* to gain the upper hand.“

371 Vgl. JACOBS, p. 245: auch wenn der Kontext m. E. nicht absolut eindeutig ist, konstatiert Jacobs, dass „[t]he hero is, for the Rabbis, one who ‘subdues’ his *yetzer ha-ra*“.

372 JACOBS, p. 245.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> Würze. Und wenn ihr euch beschäftigt mit der Tōrāh, nicht werdet ihr ausgeliefert in seine Hand, weil gesagt wurde: *Ist es nicht, wenn du gut handelst, eine Erhebung?* Und wenn ihr euch nicht beschäftigt mit der Tōrāh, werdet ihr ausgeliefert in seine Hand, weil ges[agt] wurde: *Zur Tür lagert sich die Verfehlung/Sünde.*‹"

Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis. Der Mensch wurde durch Gott (JHWH) gemäß der rabbinischen Interpretation von Gen 2,7 mit zwei „Inklinationen"[373] – einem „guten Trieben" (יצר טוב) und einem „üblen/schlechten Trieb" (יצר הרע) – geschaffen bzw. geformt (וייצר יהוה אלהים את האדם). Diese sind gewissermaßen für des Menschen Streben in die jeweils eine oder andere Richtung die Voraussetzung. Die Entscheidung für die jeweils eine oder andere Seite trifft der Mensch, die Verantwortung für sein Handeln liegt damit bei ihm; des Menschen Handeln wird nicht durch Gott vorherbestimmt. Doch Gott, welcher letztlich den Wunsch hegt, dass sich der Mensch für das Leben und somit für das Dasein in der von Gott offerierten *Lebensordnung* entscheidet (vgl. Dtn 30,19), überlässt den Menschen nicht sich selbst. Deshalb erhält der Mensch die Tōrāh, welche die quasi verschriftlichte *Lebensordnung* und ein „Mittel"[374] wider den „üblen/schlechten Trieb" (יצר הרע) darstellt (bT Qid 30b). Der Mensch kann folglich wissen wie er die „Überschreitungen" (עברות) der *Lebensordnung* umgehen kann. Wenn jedoch trotz der „(An-)Weisung" für das richtige menschliche Leben Taten verrichtet werden, welche die *Lebensordnung* überschreiten, so offeriert die mJom 8,8.9 ein ethisch-theologisches Konzept, welches den die „Überschreitungen" (עברות) vollführt habenden Menschen zurück in die von Gott vorgesehene *Lebensordnung* führen kann. Dieser Mensch vollführt dafür im *Sensus litteralis* eine „Umkehr" (תשובה), nämlich zu Gott, zurück in die *Lebensordnung*. Die vom Betroffenen zu vollführende „Umkehr" ist Grundvoraussetzung für die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Daher muss dieses ethisch-theologische Konzept[375] im Folgenden auf seine Bedeutung für das Versöhnungsgeschehen hin erörtert werden.

---

373 JACOBS, p. 243.

374 GOLDSCHMIDT, Talmud, Bd. 6, S. 606.

375 TELUSHKIN, Vol. 1, p. 153, stellt anhand des hebr.-bibl. Buches Jona den ethischen Aspekt oder genauer: die ethische Transformation, im Falle der „Umkehr" heraus. Bei „Umkehr" geht es gemäß TELUSHKIN folglich weniger um eine theologische oder rituelle Transformation, als eben um eine ethische.

NEUSNER, Rabbinic Theology, p. 277, legt die Emphase hingegen auf die theologische Dimension von תשובה, welche moralische Aspekte einschließt: „repentance forms a theological category encompassing moral issues of action and attitude, wrong action and arrogant attitude in particular."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

3.2.5 Das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr" (תשובה)

In der mJom 8,8.9 erscheint im Kontext von Versöhnung am Jōm Kippūr der Terminus „Umkehr" (*təšūḇāh*/תשובה), der sich von der hebräischen Wortwurzel *šwb* – diese ist selbst einschließlich der Nominalform *təšūḇāh* sechsmal in der mJom 8 belegt[376] – ableiten lässt. Die verbalen Derivate der Wortwurzel *šwb* können mit „zurück-" oder „umkehren" übertragen werden. Dementsprechend bedeutet das (feminine) *Abstractum təšūḇāh* soviel wie „Umkehr", im übertragenen Sinne kann der Terminus aber auch „Antwort" oder „Response" bedeuten. Die Nominalform *təšūḇāh* findet sich lediglich dreimal und ausschließlich in mJom 8,8.9, welche fünf der sechs Derivate von *šwb* enthalten. Verstanden wird „Umkehr" bzw. *təšūḇāh* als eine „Umkehr" zu Gott und zwar gemäß Neusner aus einem „Zustand der Entfremdung" („situation of estrangement").[377] Dass bei der Nominalisierung von *šwb* (i. e. *təšūḇāh*) ein stets gleichbleibendes Ziel, nämlich Gott bereits gemeint ist und es sich aufgrund der fehlenden Präposition „zu" (*ʿad*/עד) bei *təšūḇāh* nicht um ein „motion verb" handelt, hat Lambert plausibel erörtert. Eine Richtung oder auch ein Ziel, wohin sich das Individuum kehrt bzw. umkehrt, bedarf im Falle von *təšūḇāh* keiner Erwähnung mehr, somit auch keiner direktiven Präposition. Denn *təšūḇāh* meint aus rabbinischer Perspektive stets eine „Umkehr" zu Gott.[378] Folglich umfasst das ethisch-theologische Konzept „Umkehr" (*təšūḇāh*) a) den Verbalakt (umkehren),

---

Allerdings lässt sich „Umkehr" im Kontext des Gott-Mensch-Verhältnisses nicht von seiner ebenfalls theologischen Bedeutung loslösen. Vielmehr ist die dem Menschen offerierte Möglichkeit zu Gott oder in Gottes *Lebensordnung* zurückzukehren bereits eine Aussage über Gott, sprich Theologie.

376 Einer der sechs Belege für die Wortwurzel *šwb*, nämlich in mJom 8,5 bedarf hier keiner näheren Betrachtung, da er wörtlich verstanden werden kann und somit ein zu sich selbst kehren meint, nicht im Sinne psychologischer Selbstfindung, sondern im Sinne einer Normalisierung des körperlichen Zustandes. Eine wie auch immer geartete ethisch-theologische Umkehr des Menschen zu Gott oder einem anderen Menschen ist in mJom 8,5 m. E. nicht zu erkennen. Es handelt sich vielmehr um einen die Gesundheit der Schwangeren (עברה\עוברה) betreffende Anweisung, sprich eine rein ethische Anweisung der Rabbinen an (jüdische) Menschen zum Wohle schwangerer Frauen, nämlich dass man ihnen (am Fastentag Jōm Kippūr) zu essen gebe, wenn sie ein (gesundheitliches) Bedürfnis danach haben, auf dass sich letztlich der gesundheitliche Zustand der schwangeren Frauen normalisieren kann: „man gibt/veranlasst zu essen (füttert) bis dass sie kehrt zu sich selbst" (מאכילין אותה עד שתשוב נפשה; Anm. gemäß *Sefaria.org*: תשיב im Sinne von „normal werden lassen" oder „to bring back […], restore" (JASTROW, p. 1528)).

377 NEUSNER, Repentance in Judaism, p. 61.

378 LAMBERT, p. 174.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

b) die Weise der Ausrichtung (zu einem streng determinierten Objekt) und c) das eigentliche Objekt der Ausrichtung (Gott).

Im Folgenden soll dem Begriff *təšūḇāh* und insbesondere dem Konzept *Umkehr-zu-tun* in einem kurzen Überblick anhand der hebräischen Bibel, sowie darauffolgend in den Qumrantexten, welche ab 1946/47 in Höhlen „in den Berghängen auf der Nordostseite [sic.][379] des Toten Meeres unweit von Jericho“[380] gefunden wurden bzw. in den Quellen des Jaḥad – im umfassenderen Sinne – sowie in den Evangelien des NT nachgegangen werden. Die Qumrantexte bzw. Texte des Jaḥad, lassen sich religionshistorisch in die spätere Redaktionsgeschichte der hebräischen Bibel datieren, insbesondere was die hier relevanten Passagen anbelangt, welche den Terminus „Umkehr“ (*təšūḇāh*/תשובה) aufführen. Für die *Damaskusschrift* (CD) lässt sich ein Zeitraum von in etwa 150 bis 60 v. d. Z. angeben;[381] für die *Hymnenrolle* (1QH[a]) wird ein Zeitraum von 30 v. d. Z. bis 30 n. d. Z. angesetzt;[382] für *Instruction* (4Q417; 4Q418; 4Q418a) gibt Stökl ben Ezra eine Abfassung um die Zeitenwende an, ist vermutlich jedoch schon „vorjachadisch“ zu verorten;[383] die Hymne 4Q427 wird auf den Beginn des 1. Jh. v. d. Z. datiert.[384] Das NT steht dann zeitlich am Ende der Redaktionsgeschichte der hebräischen Bibel, muss dieser zeitlich bis auf wenige Ausnahmen nachgeordnet werden. Die Texte des Jaḥad und die Texte des NT – primär handelt es sich um die Evangelien – sind damit zeitlich vor oder aber auch zeitgleich zur (proto-)mischnischen Tradition der Rabbinen anzusetzen, weshalb jene religionsgeschichtlich nicht einfach übergangen werden sollen.

3.2.5.1 „Umkehr“ (תשובה) in der hebräischen Bibel

Im Kontext des levitischen Jōm Kippūr ist der hebräische Terminus *təšūḇāh* (תשובה) – „Umkehr“ – nicht belegt und erscheint darüber hinaus in der hebräischen Bibel lediglich achtmal, nämlich in folgenden Büchern: 1Sam 7,17; 2Sam 11,1; 1Kön 20,22.26; Hi 21,34; 34,36; 1Chr 20,1; 2Chr 36,10. Werden diese acht Belege von *təšūḇāh* (zweimal defektiv geschrieben) gemäß ihrer inhaltlichen oder kontextuellen Verwendung kategorisiert, so ergibt sich die nachfolgende Übersicht.

379 Tatsächlich liegt Qumran jedoch nordwestlich des Toten Meeres.

380 STÖKL BEN EZRA, Qumran, 2016, S. 8 (zur Entdeckungs- und Forschungsgeschichte der Qumranrollen (und Fragmenten) sei hier auf selbigen Autor verwiesen).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Räuml. Rück-/Umkehr	*Zeitl. Rückkehr*	*Antwort/Respons*
1Sam 7,17: *„und seine Umkehr nach Ramah“* (ותשבתו הרמתה)	2Sam 11,1: *„und es war zur Rückkehr des Jahres“*[385] (ויהי לתשובת השנה) 1Kön 20,22: *„denn zur Rückkehr des Jahres“* (כי לתשובת השנה) 1Kön 20,26: *„und es war zur Rückkehr des Jahres“* (ויהי לתשובת השנה) 1Chr 20,1: *„und es war zur Zeit der Rückkehr des Jahres“* (ויהי לעת תשובת השנה) 2Chr 36,10: *„und zur Rückkehr des Jahres“* (ולתשובת השנה)	Hi 21,34: *„und eure Antworten“* (ותשובתיכם) Hi 34,36: *„wegen der Antworten/Response in Männern der Nichtswürdigkeit“* (על תשבת באנשי און)

381 Vgl. STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 242, bemerkt: „Die meisten Forscher datieren die Redaktion der *Damaskusschrift* zwischen 130 und 90 v. Chr. Die Quellen der *Damaskusschrift* sind älter.“

382 STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 251.

383 STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 341; auf Seite S. 335 (ebd.) spricht STÖKL BEN EZRA vom „höchstwahrscheinlich vorjachadischen Text *Instruction*“, was gemäß seines Datierungsversuches (vgl. S. 276f.) eine zeitliche Verortung in das späte 3., eher noch das frühe 2. Jh. v. d. Z. bedeuten müsste.

384 STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 251.

385 Die hier bewusst gewählte, konsequent sehr wörtliche Übertragung von תשובת השנה mit „Rückkehr des Jahres“ meint tatsächlich jedoch nichts anderes als den Jahreswechsel.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Keiner dieser Belege von *təšūḇāh* erscheint – im Gegensatz zur Verwendung in mJom 8,8.9 – im Kontext von Versöhnung als konkretem Geschehen oder wenigstens im Kontext des Jōm Kippūr als *Versöhnungsort*. Insofern ist Lamberts Einschätzung mehr als gerechtfertigt: „At first glance, it [i.e. repentance][386] is most conspicuous by its absence."[387] Damit soll keineswegs verschwiegen werden, dass die Idee eines *Zurück-* oder *Umkehrens* zu Gott sehr wohl in der hebräischen Bibel – vor allem in prophetischen Texten – vorhanden ist, sowie den Charakter eines Appells hat und mit derselben Wortwurzel (*šwb*) ausgedrückt wird, worauf Jacobs explizit hinweist, auch wenn er sich bezüglich der Nominalform (*təšūḇāh*/תשובה) irrt (s.o.), die er als fehlend deklariert, möglicherweise sich jedoch auf die semantische Dimension von *təšūḇāh* und nicht ihre morphologische bezieht:

> „Although the word *teshuvah* is not found in the Bible words formed from the same root and expressing the same idea of return to God are numerous. The prophetic appeal is for Israel to give up its sins and return to God."[388]

Das nachbiblische bzw. rabbinische Konzept der „Umkehr" präsentiert sich folglich zumindest als ein etymologisches Äquivalent zur

---

386 Die englische Übertragung von *təšūḇāh* („Umkehr") lautet häufig „repentance", nicht so bei Jonathan SACKS, Teshuvah Is Not Repentance, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings, p. 232f. Nach SACKS entspricht nämlich „repentance" der Bedeutung nach nicht dem hebräischen Terminus *təšūḇāh*, denn im Falle von letzterem geht es um die „Umkehr" zu dem was schon war bzw. woher man kommt: „going back to ones roots in God" (SACKS, p. 233); wohingegen „repentance" die englische Entsprechung zum hebräischen Terminus *ḥarāṭāh* (חרטה) darstelle und nichts anderes als „Reue" oder auch „Bedauern" meint (vgl. bT Hag 5a), welche laut SACKS zukunftsorientiert ist: „Haratah (sic!; eigentlich: *ḥarāṭāh*) implies remorse or a feeling of guilt about the past and an intention to behave in a completely new way in the future. […] repentance involves dismissing the past and starting anew".

Tatsächlich, so muss man jedoch festhalten ist unter Berücksichtigung von bT Hag 5a der Effekt für die Person, welche „reut" bzw. „bedauert" (*ḥrṭ*) der gleiche (vgl. mJom 8,8); zumindest dann, wenn die nach mJom 8* zu erlangende Versöhnung (*kpr*), welche Gott gewährt und „Umkehr" voraussetzt, gleichgesetzt werden kann mit der in bT Hag 5a in Aussicht gestellten Vergebung (*mḥl*), welche wiederum von Gott dem Menschen unter Voraussetzung zuvor erfolgter „Reue" bzw. zuvor erfolgten „Bedauerns" zuteil wird.

387 LAMBERT, How Repentance Became Biblical, p. 4.

388 JACOBS, p. 247: Jacobs führt, wie bereits KOHLER, p. 246ff. vor ihm, doch wesentlich übersichtlicher als dieser die einzelnen Belege auf, welche das Umkehren zu Gott zum Thema haben. Somit sei auf jenen verwiesen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

hebräisch-biblischen Wortwurzel *šwb* [389], liegt dann innerhalb der rabbinischen Literatur allerdings als bereits entwickeltes, frequent gebrauchtes und uniformes (ethisch-theologisches) Konzept vor und wird, wie Lambert bemerkt, in bT Jom 85b-87a systematisch erörtert, was wiederum innerhalb des bT mitnichten als Selbstverständlichkeit begriffen werden darf.[390]

Doch noch einmal zurück zur hebräischen Bibel. Innerhalb dieser steht vor allem das Buch Jona – Teil der תרי עשר, der zwölf Propheten – paradigmatisch für das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr" zu Gott.[391] Gerade dies ist durchaus bemerkenswert, kommt doch die hebräische Wortwurzel *šwb*, welche eben diesen Akt beschreibt, lediglich viermal verteilt auf drei Verse innerhalb dieses Buches vor (Jon 3,8.9.10). Das feminine *Abstractum təšūḇāh* zur Bezeichnung dieser „Umkehr" kennt das Buch Jona nicht.

Zur Narrative: Jona, der Sohn des Amittai (Jōnāh bæn ʾAmittaj), ist der Hauptcharakter des gleichnamigen Buches. Nachdem das Wort des Gottes JHWH an ihn erging und dieser jenen dazu aufrief nach Ninive (hebr. Nīnəweh), der einstigen Hauptstadt des Assyrischen Reiches – im heutigen nördlichen Irak, am Ufer des Tigris gelegen – zu gehen und dort aufgrund „ihrer Übelhaftigkeit/Schlechtigkeit" (רעתם) über/gegen Ninives Einwohner auszurufen/zu verkündigen (Jon 1,2: „Erstehe, geh nach Ninive – der großen Stadt – und rufe (aus)/verkündige über sie, denn aufgestiegen ist ihre Übelhaftigkeit/Schlechtigkeit vor mir" – קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני), da beabsichtigte Jona dem Auftrag Gottes über das Meer nach Taršīš zu entfliehen. Dieser Ort bzw.

Ebenso behauptet LAMBERT, p. 4, dass das Wort „Umkehr" („repentance") in der hebräischen Bibel nicht vorkommt und kann damit allein die Abwesenheit von „Umkehr" im ethisch-theologischen Sinne, sprich im Sinne des Umkehrens eines Menschen zu Gott oder anderen Menschen hin, meinen, nicht aber „Umkehr" als ein räumliches, zeitliches oder kommunikatives Geschehen (als Respons).

389 LAMBERT, p. 153.

390 Vgl. LAMBERT, p. 171.

391 JACOBS, p. 247: „The book of Jonah is devoted chiefly to this theme."; SCHMITT, S. 390: „Das Jonabuch will als theologische Lehrerzählung darauf aufmerksam machen, dass der Gott Israels als der Schöpfergott ein Gott der Gnade [und Barmherzigkeit] ist (4,2). Er will anders als sein Prophet Jona – die Sünder zur Umkehr bewegen".

Einen kurzen Abriss zum Konzept des Umkehrens in Jon bietet auch BODA, 'Return to me', NSBT, Vol. 35, Nottingham/Downers Grove, p. 98f., welcher „repentance" in die des Propheten Jona und die des Volkes von Ninive unterscheidet.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

diese Region lag wohl im heutigen Spanien. Jona wählte folglich die Ninive entgegengesetzte Himmelsrichtung und wahrscheinlich war Taršīš, im fernen Westen gelegen, nach damaliger Vorstellung das Ende der bekannten Welt.[392] Bekanntlich gelingt Jona die Flucht nach Taršīš nicht. Vielmehr wird er Teil einer (mythischen) Odyssee, die ihn letztlich wider seinen Willen nach Ninive führt. Er kommt in einen starken Sturm (Jon 1,4), wird von den Schiffsleuten (auf eigenen Vorschlag hin) ins Meer geworfen (Jon 1,12.15) und von einem „großen Fisch" (דג גדול) verschlungen, in dem er sich drei Tage und Nächte befindet (Jon 2,1). Letztlich spuckt der Fisch Jona auf das trockene Land (Jon 2,11) und nach erneutem, von Gott ergangenem Auftrag machte sich Jona nach Ninive auf (Jon 3,1-3). Dort angekommen verkündet er letztlich doch die göttliche Botschaft, nämlich die Zerstörung der Stadt selbst (Jon 3,4). Und nachdem er die Aufmerksamkeit der gesamten Einwohnerschaft einschließlich „des Königs und seiner Großen" (המלך וגדליו) erlangt hatte, erging folgender Auftrag (Jon 3,8):

ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה

וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם

> „Und sie sollen sich bedecken (mit) Säcken, die Menschen und das Vieh. Und sie sollen rufen zu Gott mit Gewalt. Und sie sollen umkehren, ein jeder von seinem üblen/schlechten Weg und vom Unrecht, welches in ihren Handflächen ist."

Das hier beschriebene Bußritual, mit dem expliziten Aufruf, dass „sie" – die Einwohner Ninives – „umkehren sollen" (וישבו), erzeugt oder erzwingt nicht notwendigerweise eine Reaktion Gottes im Sinne der Umkehrenden, sprich zu ihrem Vorteil. Vielmehr sollen das Bußritual und die Anrufung Gottes, welche das „Umkehren" auf praktische Weise darstellen, eine bestimmte Haltung ausdrücken, welche letztlich die Hoffnung auf das Abwenden des angekündigten Schicksals durch Gott darstellt. Diese Unwissenheit über die Zukunft, beseelt von der Hoffnung auf Abwendung des Angekündigten, drückt sich im direkten Anschluss aus (Jon 3,9):

מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד

> „Wer ist wissend (wer weiß), er wird (vielleicht) umkehren und sich reuen/trösten, der Gott, und umkehren von der Glut seines Zorns und nicht werden wir zugrunde gehen."

Das „Umkehren" der Menschen hin zu Gott, lässt jene darauf hoffen, dass auch Gott von seinem Verdikt wider den Menschen (s. Jon 1,2) ablässt, gibt ihnen dafür allerdings keine Garantie. Tatsächlich aber wird

392 HAYES, p. 390.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gott aufgrund des Umkehrens der Menschen von seinem Vorhaben Ninive zu zerstören, ablassen (Jon 3,10):

וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה

וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה

(„Und er sah – der Gott – ihre Taten, wie sie umkehrten von ihrem üblen/schlechten Weg. Und er reute/tröstete sich – der Gott – über das Üble/Schlecht, welches er sagte zu tun für sie (an ihnen). Und er tat es nicht."

3.2.5.2 Zwischen hebräischer Bibel und Mišnāh: „Umkehr" (תשובה/μετάνοια) in den Texten des Jaḥad und im NT

Das feminine *Abstractum* תשובה, „Umkehr", findet sich elfmal innerhalb der Texte des Jaḥad, davon zehnmal in den in Qumran gefundenen nicht-biblischen Rollen/Fragmenten[393] und ist somit in dieser Gruppe von Texten häufiger bezeugt als in der hebräischen Bibel. Die folgende Darstellung soll, insofern möglich, dazu dienen die semantische Dimension der „Umkehr" zu erfassen.

Übersicht aller Belege von תשובה *in den Texten des Jaḥad*

CD B xix 16	בברית תשובה	„in einem/dem Bund der Umkehr"[394]
1QH^a XVIII 6	ולעפר תשובתו	„und zum Staub seine Umkehr"
1QH^a XIX 23	בדעתי יצרי גבר ותשובת אנוש	„in meinem Wissen von Trieben des Mannes und Umkehr der Menschen"
1QH^a XX 29	ותשובת עפר	„und Umkehr des Staubes"
1QH^a XXIII 31	ואין תשובת חושך	„und keine Umkehr einer Finsternis"
1QH^a C4 1	להב]ין בתשובת[	„[zu verste]hen in/als Umkehr des/von"
1QH^a C4 3	]עד קץ תשוב[ה	„bis zur (vorgesehenen) Zeit[395] der Umkeh[r]"
4Q417 5 3	עולם תשובת[כמה[396]	„ewig ist [eure] Umkehr"[397]
4Q418 69 ii 6	ולשחת עולם תשובתכם	„und zur ewigen Grube ist eure Umkehr"
4Q418a 12 3	תשובת כו[ל	„Umkehr all[en"[398]
4Q427 1 3	בדעתי יצרי ג]בר ות[שובת]אנוש	„[in meinem Wissen von Trieben des Ma]nnes und Um[kehr]der Menschen"

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Diese Übersicht zeigt, dass – der hebräischen Bibel vergleichbar – „Umkehr“ (תשובה) mehrheitlich räumlich (fünfmal: 1QH^a XVIII 6, 1QH^a XX 29, 1QH^a C4 1, 4Q417 5 3, 4Q418 69 ii 6) und zeitlich (einmal: 1QH^a C4 3) gefasst werden kann. Der Beleg 4Q418a 12 3 lässt sich semantisch nicht verorten und 1QHa XXIII 31 ist für die hiesige Untersuchung inhaltlich irrelevant. Somit bleiben drei Belege übrig, die es zu betrachten gilt: CD B xix 16, 1QH^a XIX 23 und 4Q427 1 3.

Diese drei zuvor aufgeführten Belege handeln offenbar von der „Umkehr von Menschen“ (תשובת אנוש). 1) Es gibt einen „Bund der Umkehr“ (ברית תשובה), der höchstwahrscheinlich als ein Bund zwischen Gott und einer Menschengruppe zu begreifen ist – das Wort „Bund“ (ברית) lässt an den Bund Gottes (JHWH) mit dem Volk Israel denken und darf m. E. als Anspielung darauf gewertet werden, worauf jedoch nicht weiter eingegangen werden muss – und 2) Gott weiß von der „Umkehr der Menschen“ (תשובת אנוש), welche wahrscheinlich auf den Wissenden (Gott) hin ausgerichtet sein soll.

Dass der Terminus *təšūḇāh*/תשובה in der Gott-Mensch-Relation gebraucht wird, ist wichtig zu bemerken, gleichzeitig ist die Häufigkeit der Belege für eine Gemeinschaft (Jaḥad; wörtl. „zusammen“), welche davon ausging, dass „das Ende der Zeiten“ bzw. „das Letzte“ (griech. τὸ ἔσχατον) nicht etwas rein zukünftiges ist, sondern „bereits begonnen hatte“,[399] nicht sonderlich zahlreich. „Umkehr“ als ein völlig abstrahiertes (ethisch-theologisches) Konzept, welches wörtlich „getan“ werden muss, sprich eines beigeordneten Verbes bedarf, ganz so wie dies in der

---

393 CD B xix 16 nach BAUMGARTEN/SCHWARTZ, DSS, Vol. 2, Tübingen/Louisville 1995; 1QH^a XVIII 6, 1QH^a XIX 23, 1QH^a XX 29, 1QH^a XXIII 31, 1QH^a C4 1, 1QH^a C4 3 nach STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM, DJD 40, Oxford 2009; 4Q417 5 3, 4Q418 69 ii 6, 4Q418a 12 3 nach STRUGNELL/HARRINGTON, DJD 34, Oxford 1999; 4Q427 1 3 nach SCHULLER, DJD 29, Oxford 1999.

394 Der hier vorliegende *Status constructus* ist aufgrund des fehlenden hebräischen Artikels (-ה) eigentlich indeterminiert: „in einem/dem Bund einer Umkehr“.

395 Kann auch das Ende einer Zeit (Zeiteinheit) sein (vgl. JASTROW, p. 1403f.).

396 Die Rekonstruktion des ה nach כמ- (*/-*ḵæma*/) ist unter Berücksichtigung von 4Q418 69 ii 6 nicht (unbedingt) nachvollziehbar; wohl eher כם-?

397 Wohl aber identisch mit 4Q418 69 ii 6, folglich würde die Rekonstruktion „und zur ewigen Grube ist eure Umkehr“ lauten.

398 STRUGNELL/HARRINGTON, DJD 34, p. 486, bieten in der Übersetzung folgende Lesung an: „the returning of al[l flesh“.

399 Vgl. STÖKL BEN EZRA, Qumran, S. 314.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

rabbinischen Tradition – mJom 8,9 („zu tun Umkehr" – לעשות תשובה) und tJom 4,9 (5,6-8; „und er macht Umkehr" – ועשה תשובה) – Ausdruck findet, ist für die Qumrantexte bzw. Texte des Jaḥad m. E. nicht zu belegen.

Anders sieht dies bei Belegen für Derivate in Verbalform der Wortwurzel *šwb* aus. Hier liegt, wenn auch nicht als ein geläufiges Konzept,[400] ein Umkehren zu Gott als aktive Handlung vor. So beispielhaft in der in 4Q375 1 i 1-3[401] artikulierten Aufforderung zu JHWH umzukehren:

[את כול אשר]יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא ושמרתה

[את כול החו]קים האלה ושבתה עד יהוה אלוהיכה בכול

[לבבכה ובכו]ל נפשכה

> „[Alles, welches] er befehlen wird – dein Gott – zu dir aus dem Mund des Propheten, und du sollst es bewahren [alle Sat]zungen, diese, und du sollst umkehren zu JHWH – deinem Gott – in/mit ganzem Herzen und in/mit ganzem Leben/Seele."

Der direktive Sinn, welcher anhand der Präposition *ʿad* (עד) ausgedrückt wird, nämlich zu jemand bestimmtem umzukehren, nämlich „zu JHWH" (עד יהוה), darf ganz und gar im *Sensus litteralis* verstanden werden. Es handelt sich folglich um eine räumlich-zeitliche Bewegung hin zu etwas oder im Falle von 4Q375 1 i 1-3 zu jemandem. Was eingangs bereits mit Bezug auf die hebräische Bibel Erwähnung fand, findet sich in Qumran wieder: Es handelt sich bei der oben angeführten Verbalform von *šwb* ganz eindeutig um ein – mit den Worten Lamberts gesprochen – „motion verb"[402]. Das (ethisch-theologische) Konzept der „Umkehr" (תשובה) wie es in mJom 8,9 und tJom 4,9 (5,6-8) vorliegt, kommt im Gegensatz zum zuvor angeführten Beispiel ganz ohne eine explizit genannte Richtung bzw. ohne ein explizit genanntes Ziel aus, zu welchem sich das Individuum umzukehren hat und zwar weil Gott/JHWH als Ziel der „Umkehr" (תשובה) bereits feststeht. Folglich entfällt die direktive Präposition (עד). Daher muss dasjenige, was nach rabbinischer Vorstellung „Umkehr" (תשובה) beinhaltet, durch den bzw. die Menschen getan (*ʿśh*) werden.

Die Situation für das NT stellt sich noch einmal schwieriger dar. Dort lautet die griechische Entsprechung zur hebräischen Wortwurzel *šwb*,

400 Vgl. FABRY, שוּב *šûb*, ThWQ III, Sp. 869.

401 STRUGNELL, DJD 19, Oxford 1995, p. 113.

402 LAMBERT, p. 174.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sprich „umkehren“, μετανοέω. Wortwörtlich meint es jedoch *nach-bedenken* oder (nachträglich) *umdenken*; erst im übertragenen Sinne „bereuen“/„Reue empfinden“ oder „seinen Sinn ändern“;[403] mit einer räumlich-zeitlichen Umkehr im wortwörtlichen Sinne, wie im Falle von hebr. *šwb* hat μετανοέω nichts zu tun. Neben der Verbalform, welche unter Berücksichtigung aller Derivate im NT vierunddreißigmal[404] belegt ist, weist das NT auch eine Nominalform auf, nämlich μετάνοια, welche wiederum zweiundzwanzig(plus zwei)mal[405] belegt ist.

Zwar mag der in Mt 3,2 Johannes dem Täufer zugeschriebene Ausspruch „denkt um/bereut/kehrt um (!)“ (μετανοεῖτε) – diesen soll gemäß Mt 4,17 und Mk 1,15 auch Jesus ausgerufen bzw. gesprochen haben – an die Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit zur Umkehr erinnern, mit der beispielsweise das erlassene Dekret des Königs von Ninive versehen worden sein soll, nachdem der Prophet Jona die Unheilsworte JHWHs überbracht hatte (s. Jon 3,1-8; in jenem Dekret heißt es u. a. „sie [i. e. die Gesamtheit der Bevölkerung] sollen umkehren, ein Mann (sinngemäß: jeder) von seinem üblen Weg“ – וישבו איש מדרכו הרעה). Doch hat μετανοεῖτε („denkt um/bereut/kehrt um (!)“) – gleich ob Luther 1534 wirkmächtig diesen Begriff in Mt 3,2; 4,17 und Mk 1,15 mit „Thut busse“ übersetzen sollte[406] – mindestens grammatisch nichts mit mJom 8,9 („zu tun Umkehr“ – לעשות תשובה) und tJom 4,9 (5,6-8; „und er macht Umkehr“ – ועשה תשובה) gemeinsam.

---

403 Vgl. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlin/New York 1988, Sp. 1036f.; vgl. GEMOLL, S. 530.

404 Mt 3,2; 4,17; 11,20.21; 12,41; Mk 1,15; 6,12; Lk 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3.4; Apg 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20; 2Kor 12,21; Off 2,5 (zweimal).16.21 (zweimal).22; 3,3.19; 9,20.21; 16,9.11.

405 Mt 3,8.11; 9,13* (vgl. ALAND, Novum Testamentum Graece, S. 24; ALAND, Konkordanz, S. 780); Mk 1,4; 2,17* (vgl. ALAND, Novum Testamentum Graece, S. 109 (nicht im Apparat aufgeführt); vgl. ALAND, Konkordanz, S. 780); Lk 3,3.8; 5,32; 15,7; 24,47; Apg 5,31; 11,18; 13,24; 19,4; 20,21; 26,20; Röm 2,4; 2Kor 7,9.10; 2Tim 2,25; Hebr 6,1.6; 12,17; 2Petr 3,9.

406 Eine religionshistorische Vorlage für die Übertragung von μετανοεῖτε mit „Thut busse“ (LUTHER, Biblia, 1534; s. a. LUTHER, Biblia Germanica, 1545) bzw. „Tut Buße“ mag m. E. HIERONYMUS' *Vulgata* gewesen sein (von HIERONYMUS stammt nicht die gesamte *Vulgata*, wie GRYSON, Vorwort, S. XIV, bemerkt). „Übersetzungen bzw. Revisionen des hl. Hieronymus“ werden für die Evangelien in das Jahr 383 datiert (s. GRYSON, Vorwort, S. XIV). HIERONYMUS überträgt μετανοεῖτε konsequent mit „paenitentiam agite“ und bis auf fünf Ausnahmen alle übrigen Derivate von μετανοέω mit der Konstruktion „paenitentiam“ (Akk. von *paenitentia*, was wiederum „Reue“ oder „Buße“ bedeutet) plus einem Derivat von *agere* (bedeutet u. a. „tun“, „treiben“). Folglich muss

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Insofern die Derivate der hebr. Wortwurzel *šwb* und des griech. Verbes μετανοέω als sich religionshistorisch einander entsprechend begriffen werden dürfen, kann anhand der Belege der Derivate von μετανοέω m. E. eine größere Nähe zwischen NT und der hebräischen Bibel, sowie zwischen NT und den hier berücksichtigten Textzeugen des Jaḥad konstatiert werden. Eine bemerkenswerte Parallele zum eher seltenen Phänomen eines expliziten Umkehrens zu Gott, wie es oben anhand von 4Q375 1 i 2 („und du sollst umkehren zu JHWH" – ושבתה עד יהוה) dargelegt wurde, findet sich m. E. in Apg 20,21. Dort liegt mit εἰς θεὸν μετάνοιαν (vgl. *Vulgata*: „in Deum paenitentiam") nämlich eine Konstruktion vor, welche mit „Umkehr zu Gott" übertragen werden kann. In diesem Fall wäre das Derivat von μετανοέω, nämlich das Substantiv μετάνοια aufgrund der Präposition εἰς (dt. „zu"), welches der hebräischen Präposition עד (dt. „zu") entspricht, im weitesten Sinne als „motion verb" zu begreifen, vergleichbar der auf Hebräisch vorliegenden Konstruktion in 4Q375 1 i 2. In 4Q375 1 i 2 liegt diese Konstruktion allerdings nicht in substantivischer, sondern verbaler Form vor. Inhaltlich entsprechen sich 4Q375 1 i 2 und Apg 20,21 ohnehin.

Eine Nähe zwischen NT und mJom 8,9, wie tJom 4,9 (5,6-8) mit Bezug auf „Umkehr" (תשובה), genauer mit Bezug auf das Phänomen *Umkehr-zu-tun*, ist kaum auszumachen – zumindest nicht auf der grammatikalischen Ebene. Nun mögen aufgrund des Mangels direktiver Präpositionen (z. B. εἰς im Griechischen) auch die Derivate von μετανοέω nicht als „motion verb" begriffen werden – ausgenommen des Substantivs μετάνοια + εἰς in der oben angeführten Passage in Apg 20,21 –, μετάνοια als das zu μετανοέω gehörige Substantiv ist jedoch nicht etwas Konkretes – und dies zeigen die Belege im NT deutlich –, was von einem *Agens* wortwörtlich getan (hebr. *ʿśh*/עשה) werden muss und wie dies für *təšūḇāh*/תשובה (plus ein Derivat von *ʿśh*) jeweils in mJom 8,9 und tJom 4,9 (5,6-8) der Fall ist.

Die fehlende Richtungsangabe beim Gebrauch des Verbs (μετανοέω) deutet allerdings auch daraufhin, dass das Ziel – kontextbedingt ist dies höchstwahrscheinlich Gott – im Begriff bereits enthalten ist und somit keiner weiteren Benennung bedarf. Das Substantiv μετάνοια wird wohl genauso funktionieren, denn nur in Apg 20,21 wird explizit von einer „Umkehr *zu* Gott" gesprochen.

Umkehr bzw. μετάνοια im NT lässt sich grob folgendermaßen kategorisieren: Als a) Grundlage für entweder positives menschliches Handeln bzw. dessen „würdige Frucht" oder für ein in der Zukunft liegendes

„paenitentiam agite" mit „tut Reue" oder „tut Buße" übertragen werden (Reue und Buße werden wiederum häufig synonym gebraucht).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gut; als b) Resultat von dem, was dem Menschen durch Johannes, nämlich die Taufe, oder durch Gottes Güte/Willen oder durch Paulus Aufruf zur Umkehr oder durch die Verkündigung von Jesus (als Christus) oder letztlich die Einsicht in den eigenen Irrtum zu Teil wurde. Eine c) dritte Kategorie, bei der es sich verhältnismäßig um die Kleinste handelt, stellen die an den Menschen adressierten Aufrufe und Bezeugungen zur Umkehr dar.

μετάνοια als *Grundlage* für etwas	μετάνοια als *Resultat* von etwas	*Aufruf/Bezeugung* zur μετάνοια
Mt 3,8 *(würdige Frucht)*	Mt 3,11 *(Taufe)*	[Mt 9,13 *(Aufruf)*][407]
	Mk 1,4 *(Taufe)*	[Mk 2,17 *(Aufruf)*][408]
Lk 3,8 *(würdige Frucht)*	Lk 3,3 *(Taufe)*	Lk 5,32 *(Aufruf)*
Lk 15,7 *(Freude im Himmel)*		
Lk 24,47 *(Vergebung der Sünden)*		
Apg 11,18 *(Leben)*	Apg 5,31 *(Erhöhung Jesu)*	Apg 20,21 *(Bezeugung)*
Apg 26,20 *(würdige Werke)*	Apg 13,24 *(Taufe)*	
	Apg 19,4 *(Taufe)*	
	Röm 2,4 *(Güte Gottes)*	
2Kor 7,10 *(Heil)*	2Kor 7,9 *(Brief/Aufruf des Paulus)*	
2Tim 2,25 *(Erkenntnis der Wahrheit)*		
Hebr 6,1 *(gottgefällige Werke?)*[409]	Hebr 6,6 *(Verkündigung v. Christus)*	
	Hebr 12,17 *(Einsicht in den eigenen Irrtum)*	
	2Petr 3,9 *(Gottes Wille, dass niemand verloren geht)*	

Auf der inhaltlichen Ebene muss μετάνοια, sprich Umkehr/Buße wohl als die Abstrahierung dessen verstanden werden, was dem Menschen als Chance zum Neuanfang gegeben wird und was von diesem in seiner Ausführung erwartet werden kann. Sobald das *Abstractum* „Umkehr"

407 Mt 9,13 wird in ALAND, Konkordanz, S. 780, zwar aufgeführt, erscheint im NT bei ALAND, S. 24 hingegen nur im Apparat.

408 Mk 2,17 wird in ALAND, Konkordanz, S. 780, zwar aufgeführt, fehlt jedoch im NT bei ALAND, S. 109.

409 Der Kontext macht eine genaue Zuordnung schwierig. Hebr 6,1 ließe sich auch wie Hebr 6,6 kategorisieren.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(μετάνοια) konkret umgesetzt, sprich in einem Handlungsgeschehen psycho-physisch real werden soll, gebraucht das NT Derivate von μετανοέω: der Mensch kehrt sich, soll sich kehren und zwar – zu einem bereits bekannten Ziel – *umkehren*.

Anders als in der lateinischen *Vulgata* des Hieronymus' – dieser lernte bei einem „Judenchristen" Hebräisch –,[410] in welcher ausgenommen von Mk 1,15; Lk 10,13; 17,4; Apg 3,19 und Off 2,21 an die Stelle der Derivate des griechischen Verbs (μετανοέω) das feminine Substantiv zu „paenitere" (dt. „reuen", „büßen"; entspricht μετανοέω), nämlich „paenitentia" tritt und durch Derivate von „agere" (dt. „tun") ergänzt werden (s. a. Fn. 406), wird μετάνοια niemals ein Derivat des Verbs „tun" (griech. ἄγω) beigefügt.[411] Diese Beobachtung legt auch einen (graduellen) inhaltlichen Unterschied zwischen dem Konzept der „Umkehr" im griechischen und dem im späteren lateinischen NT nahe. Festzuhalten ist, dass dem griechischen NT das aus der gleichzeitigen oder chronologisch eher nachgeordneten rabbinischen Tradition bekannte Phänomen *Umkehr-zu-tun* unbekannt ist. Sobald es darum geht, dass der Mensch (zu Gott) umkehren soll, gebraucht das griechische NT in nahezu allen Fällen ein Derivat des Verbs μετανοέω, niemals jedoch μετάνοια plus Derivate von ἄγω.

3.2.5.3 Begriff und Bedeutung der „Umkehr" (תשובה) in mJom 8,8.9

Nach diesem religionshistorischen Exkurs, kann zur rabbinischen Literatur zurückgekommen werden. Zusätzlich zu den drei Nominalformen der hebräischen Wortwurzel *šwb*, sprich *təšūḇāh* (תשובה), in mJom 8,8(zweimal).9(einmal), kommt diese noch zwei weitere Male in mJom 8,9 vor und zwar beide Male in der Verbalform: אשוב („ich werde umkehren").

Bereits zu Anfang von mJom 8,8 wird deutlich, dass „Umkehr" (*təšūḇāh*/תשובה) in tannaitischer Zeit funktional eng mit dem Jōm Kippūr verwoben ist. Daraus ergibt sich wiederum die Verbindung mit dem (theologischen) Konzept der Versöhnung im rabbinischen Judentum. Denn zum einen – wie bereits ausgeführt (s. o.) – versöhnen nicht allein das Sündopfer (*ḥaṭṭāʾt*) und das Schuldopfer (*ʾāšām*), sondern auch der Tod (*mītāh*), sowie der „Tag der Versöhnungen" (*jōm hak-*

410 FISCHER, Der Text des Alten Testaments, S. 169.

411 Vgl. ALAND, Konkordanz, Bd. 1.2, Berlin/New York 1983, S. 780.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

kippurīm). Und zwar – und dies wurde bisher ausgeklammert – im *Sensus litteralis* „mit der Umkehr" (עם התשובה):[412]

מיתה ויום הכפרים מכפרין עם התשובה

„(Der) Tod und der Jōm hak-Kippurīm (i. e. der ‚Tag der Versöhnungen') *versöhnen* mit der Umkehr."

Und zum anderen wird dem Konzept „Umkehr" die Eigenschaft zugeschrieben versöhnend zu wirken, wenn auch mit der Einschränkung, dass „Umkehr" für sich genommen lediglich „geringe Überschreitungen" versöhnt:

תשובה מכפרת על עברות קלות

„Umkehr *versöhnt* über/wegen geringe Überschreitungen."

Was die Verfasser oder Redaktoren unter „geringe Überschreitungen" verstanden haben, lässt sich aus dem Textbestand der mJom 8,8 nicht ableiten und verleitet daher zu Spekulationen. Wird der nähere Kontext allerdings berücksichtigt, insbesondere mJom 8,9, so wurden die dort genannten Überschreitungen, die jemand – wörtlich „ein Mensch" (אדם) – gegenüber Gott (למקום) oder seinem Genossen/Nächsten (לחברו) tätigt und bei denen es sich scheinbar um die Schädigung von Verhältnissen (Gott-Mensch und Mensch-Mensch) handelt, wohl als „gravierende" bzw. „schwerwiegende Überschreitungen" (עברות חמורות) begriffen. Solche müssten folglich ausgeklammert und stattdessen müsste von tatsächlich marginalen „Überschreitungen" ausgegangen werden, welche nicht in die Kategorien *Verhältnisse konstituierende und erhaltende Gebote* (מצוות עשה; wörtl. „Befehle, du sollst tun") und *Verhältnisse konstituierende und erhaltende Verbote* (מצוות לא תעשה; wörtl. „Befehle, du sollst nicht tun") einzuordnen sind. Worum es sich dabei, sprich bei marginalen „Überschreitungen" handelt, bleibt wie bereits erwähnt Spekulation. Zu denken wäre allerdings an die Gebote der Rabbānān[413] (מצוות עשה דרבנן; wörtl.

---

412 Parallel dazu überliefert ARN A 39, dass „Umkehr versöhnt" und zwar zum bzw. „bis zum Tag des Todes" der betroffenen Person –תשובה מכפרת עד יום המיתה. Im direkten Anschluss daran konstatiert der Autor/Redaktor bzw. die Autoren/Redaktoren von ARN A 39, dass ebenso „der Tag des Todes" versöhnt, insofern dieser in einem Zustand „in Umkehr" über besagte Person kommt (wörtl. „und der Tag des Todes in Umkehr" – ויום המיתה בתשובה).

413 Der Terminus *rabbānān* (רבנן) setzt sich aus den Begriffen „rabbān" (רבן), der maskuline Plural der 3. Person und dem aramäischen Suffix der 1. Person Plural communis „-ān" (ן-). KRUPP, Mischna, S. 100: „Die Bezeichnung *Rabban* [*rabbān*] ist aramäisch und bedeutet ›unser Lehrer‹, sie ist ein Hoheitstitel und bezeichnet den Patriarchen, den Vorsitzenden des Sanhedrins." Anm.: *rabbān* („(einige) Lehrer") – der unbestimmte Plural der 3. Person von rab(b) – ist von

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„Befehle, du sollst tun, nach/von den Rabbānān“) oder aber der Autor/Redaktor bzw. die Autoren/Redaktoren der mJom klassifizierten alle Ge- (מצוות עשה) und Verbote (מצוות לא תעשה), ordneten folglich ein jedes von diesen einer der beiden Klassen zu; z. B. Klasse 1: geringe Überschreitungen (עברות קלות) vs. Klasse 2: schwerwiegende Überschreitungen (עברות חמורות).

Im Falle von den zuletzt genannten, nämlich schwerwiegenden Überschreitungen von Geboten oder Verboten, stellt die mJom 8,8 klar heraus – wenn auch ohne Angabe konkreter Beispiele –, dass „Umkehr“ lediglich einen Aufschub (תולה) bis zum „Tag der Versöhnung(en)“ gewährt; an diesem findet dann die aufgrund von „Umkehr“ aufgeschobene Versöhnung statt.[414] Die aktive Tat der „Umkehr“ (תשובה) durch den die „Überschreitungen“ vollführt Habenden, schafft folglich im Falle „schwerwiegender Überschreitungen“ (עברות חמורות) für diesen noch keine Versöhnung:

תשובה מכפרת על עברות קלות על עשה ועל לא תעשה

ועל החמורות היא תולה עד שיבא יום הכפרים ויכפר

> „Umkehr *versöhnt* über/wegen geringe(r) Überschreitungen, über [Befehle] du sollst tun und über [Befehle] du sollst nicht tun. Und über (wegen) schweren [Überschreitungen], sie (i. e. Umkehr) schiebt auf; bis dass kommt der Jōm hak-Kippurīm (wörtl. ‚Tag der Versöhnungen‘) und er wird *versöhnen*.“

„Umkehr“, welche mit Bezug auf diese „geringen Überschreitungen“ (עברות קלות) gemäß mJom 8,8 versöhnend wirken soll, bedeutet, dass sich der die „Überschreitungen“ (עברות) vollführt Habende von dieser Missetat abwendet und wieder auf den Pfad zurück- bzw. umkehren muss, welchen die von Gott gegebene *Lebensordnung* bzw. „Weisung“ (Tōrāh) befiehlt (hebr. *ṣwh*). Auch um in Folge von „schwerwiegenden Überschreitungen“ (עברות חמורות) in diese *Lebensordnung* willentlich wieder eintreten zu können, wird gemäß dem bisher Konstatierten die „Umkehr“ verlangt. Nur erwirkt die „Umkehr“ in Folge von „schwerwiegenden Überschreitungen“ keine sofortige Versöhnung (mit Gott); diese erfolgt erst am Jōm Kippūr.

Der oder die Autoren/Redaktoren von mJom 8,8.9 sahen im Akt der „Umkehr“ (תשובה) offenbar eine Art Prüfung der Geisteshaltung. So durfte „Umkehr“ nicht ein bloßes, unaufrichtiges Lippenbekenntnis

---

rabbān („unser Lehrer“) – Singular (*rab*(*b*)) plus Possessivpronomen „-ān“ (-ן) –, wie er von KRUPP gemeint ist, orthografisch nicht zu unterscheiden.

414 Vgl. ARN A 39: תשובה תולה ויום הכפורים מכפר („Umkehr schiebt auf und der ‚Tag der Versöhnung(en)‘ *versöhnt*“).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sein, welches – nachdem es einmal vollführt wurde – bis zum „Tag der Versöhnungen" keine Relevanz mehr hatte. Ganz das Gegenteil war offenbar der Fall, wie mJom 8,9 verdeutlicht:

האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה

אחטא ויום הכפרים מכפר אין יום הכפרים מכפר

> „Der Sagende (wer sagt): ›Ich werde [mich] verfehlen/sündigen und ich werde umkehren, ich werde [mich] verfehlen/sündigen und ich werde umkehren!‹, nicht erreicht er[415] in seiner Hand zu tun Umkehr; ›Ich werde [mich] verfehlen/sündigen und ‚der Tag der Versöhnungen' (Jōm hak-Kippurīm) *versöhnt*!‹, nicht *versöhnt* ‚der Tag der Versöhnungen' (Jōm hak-Kippurīm)."

Hierin zeigt sich die enge Verbindung des Konzepts der „Umkehr" (תשובה) und des „Tages der Versöhnungen" (יום הכפרים) als eigentlicher *Ort der Versöhnung* bzw. als *Raum* und *konkrete Zeit*, in welchem und an welcher Versöhnung dem einzelnen Menschen/dem Kollektiv zuteil werden kann. Voraussetzung dafür ist eine aufrichtige, nicht geheuchelte „Umkehr", welche der die Überschreitung(en) begangen habende Mensch bereit ist zu leisten und zwar mit dem bewussten Vorsatz sich nicht erneut vorsätzlich zu verfehlen/zu sündigen.

Aus besagter Verbindung von „Umkehr" und dem „Tag der Versöhnungen", letztlich dem Konzept der Versöhnung selbst, welches dem Jōm Kippūr seinen eigentlichen Sinn zuschreibt, ergeben sich drei wichtige Einsichten:

1. „Umkehr" (תשובה) muss mehr als ein Lippenbekenntnis sein. Dem Umkehrenden wird nicht augenblicklich mit dem Beginn seiner „Umkehr" Versöhnung gewährt, sondern im Umkehren hin zur von Gott bestimmten *Lebensordnung*, wird jener Umkehrende auf seine Aufrichtigkeit hin geprüft. Anders lässt sich zumindest das Warten bis zum Jōm Kippūr nicht verständlich machen. Nur derjenige der ernsthaft nach Versöhnung mit seinem Gegenüber (i. e. Gott oder der Genossen/Nächsten) strebt, wird auf dem Pfad der „Umkehr" bestrebt sein zu bleiben, welcher mit der Versöhnung am Jōm Kippūr (im folgenden Jahr: am zehnten Tag nach dem jüd. Neujahr) für das jeweils aktuelle Jahr ein Ende findet.

---

415 Auch lesbar als: „nicht ist es (ihm) vergönnt in/mit seiner Hand (in der Lage sein) zu tun Umkehr" oder „nicht ist es *genug in/mit seiner Hand* (möglich) zu tun Umkehr". Vgl. JASTROW, p. 1016: „he will be given no opportunity (temptation) to sin".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Was ernsthafte „Umkehr“ umfasst, wurde von zwei bedeutenden mittelalterlichen jüdischen Gelehrten mit großer inhaltlicher Übereinstimmung folgendermaßen definiert: A) Der aus Cordoba (heute Spanien) stammende Maimonides (1138-1204) legte seine Definition in *Hilḵōt Təšūḇāh* (HT) 2:2 nieder – so heißt es dort:

ומה היא התשובה הוא שיעזב החוטא חטאו

ויסירו ממחשבתו ויגמר בלבו שלא יעשהו עוד […]

וכן יתנחם על שעבר […] ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם […]

וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בלבו

> „Und was ist sie, die Umkehr? Dies, dass er weicht/lässt – der Verfehler/Sünder – von seiner Verfehlung/Sünde und er soll sie entfernen aus seinem Gedanken. Und er soll beschließen in seinem Herzen, dass nicht er sie machen soll noch einmal […]. Und so soll er bedauern/sich trösten in Bezug auf dass er überschritten hatte […]. Und er soll aussagen über ihm – (der) Wissende von Geheimnissen –, dass er nicht umkehren wird zu dieser, der Verfehlung/Sünde, für immer […]. Und er/man muss bekennen mit seinen Lippen und sagen diese Sachen/Angelegenheiten, welche er beschlossen hatte in seinem Herzen.“[416]

B) Für den Gelehrten und Rabbiner Jōnāh Gērōndī, „der aus Gerona stammende“ (heute ebenfalls Spanien; um 1200-1263)[417] setzte sich „Umkehr“, wie er sie in seinem zur *mūsar*-Literatur[418] gehörigen Werk *Šaʿarej Təšūḇāh* (ŠT; שערי תשובה) verstand, aus drei Elementen zusammen. Diese sind „die Reue“ (החרטה), „das Bekenntnis“ (הוידוי) und „das Verlassen/Weichen von der Verfehlung/Sünde“ (עזיבת החטא).[419]

Mit einem sprachlich neuzeitlichen Anstrich versehen, drückt dies Neusner folgendermaßen aus:

> „within a system built on the dialectics of competing wills, God’s and man’s, repentance comes first in the path of reconciliation. That is because the act of will involves a statement of regret or

---

416 Hier wurden jeweils die von MAIMONIDES angeführten begründenden Rückbezüge auf die hebr. Bibel (Jes 55,7; Jer 31,19; Hos 14,4) ausgeklammert. Gemäß GOLDBERG, Atonement, EBR, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 51, versteht MAIMONIDES in HT 2:2 „Umkehr“ als „self-transformation“.

417 KUPFER, Ephraim/DEROVAN, David, Jonah ben Abraham Gerondi, EJ², Vol. 11, p. 392. Anm.: Gērōndī (גירונדי) ist kein Familienname, sondern meint den Ort seiner Geburt: „der aus Gerona stammende“.

418 Unter *mūsar*-Literatur (von hebr. מוסר) werden Werke in methodischer Form zur ethisch-moralischen, wie spirituellen Vervollkommnung verstanden.

419 Jōnāh Gērōndī, ŠT 1:19.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> remorse, resolve never to repeat the act, and, finally, the test of this change of heart or will (where feasible). Specifically, it is a trial of entering a situation in which the original sin is possible but is not repeated. Then the statement of remorse and voluntary change of will is confirmed by an act of omission or commission, as the case requires."[420]

Alle drei jüdischen Gelehrten fassen „Umkehr" als etwas, dass sich α) durch die Reue über eine begangene „Sünde" ausdrückt, welche quasi β) in Form eines Bekenntnisses der „Sünde" und des Grundes für die Reue öffentlich wird und letztlich als γ) den Vorsatz jene nicht noch einmal zu begehen – bei Neusner wird dies (idealerweise) praktisch geprüft.

2. Aus dem Umstand, dass „Umkehr" keine unmittelbare Versöhnung gewährt, sondern bis zum „Tag der Versöhnungen" ausgeharrt werden muss, lässt sich folgern, dass „Umkehr" keine Form von aktiver Selbstrechtfertigung bzw. Selbstversöhnung darstellt. Denn aus dem (ethisch-theologischen) Konzept der „Umkehr", so wie es in mJom 8,8.9 präsentiert wird, lässt sich allein kein unmittelbares *Sich-Selbst-Versöhnen* oder *Versöhntsein* – zumindest nicht im Falle „schwerwiegender Überschreitungen" (עברות חמורות) – ableiten. Versöhnung wird oder kann vielmehr demjenigen am „Tag der Versöhnungen" zukommen, der bereits auf dem Pfad der „Umkehr" ist und bleibt.421 Somit steht der Mensch, wel-

---

420 NEUSNER, Rabbinic Theology, p. 277. Zwar definiert mJom 8,8.9 nicht näher was wirkliche, vom Menschen zu vollführende „Umkehr" (תשובה) zu beinhalten hat, allerdings wird gemäß bT Hag 5a („Jeder Machende einer Sache [unter Berücksichtigung von bT Ber 12b: „Überschreitung" (עבירה)] und sie bedauert, Verzeihungen (sic.) sind für ihn von der Hand (scil. umgehend)" – כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד) von jemandem, der etwas wider Gottes Ordnung getan hat, dass dieser bereut bzw. bedauert, sprich das zu leisten hat, was NEUSNER wohl mit „statement of regret or remorse" auszudrücken versucht und als notwendiger Bestandteil authentischer „Umkehr" verstanden werden kann.

Die talmudische Parallelstelle zu bT Hag 5a ist bT Ber 12b. Dort wird allerdings nicht mehr von Bedauern (*ḥrṭ*) gesprochen, sondern von Scham (*bwš*). Folglich wird demjenigen, welcher diese eine Sache, die in bT Ber 12b im Gegensatz zu bT Hag 5a konkretisiert, nämlich als „Überschreitung" (עבירה) bezeichnet wird, vollführt hat (von Gott) verziehen, insofern er sich seiner Missetat bzw. Überschreitung schämt („Jeder Machende einer Sache – einer Überschreitung – und schämt sich in (wegen) ihr/ihrer, Verzeihungen sind für ihn über alle seine Vergehen" – כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו).

421 Dies scheint m. E. auch NEUSNER, Rabbinic Theology, p. 276, im Blick zu haben, wenn er konstatiert: „Apology does not suffice; an atoning act also is

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

cher eine Versöhnung mit Gott anstrebt, aber auch in einem Abhängigkeitsverhältnis gegenüber demjenigen, der die Versöhnung gewährt (wörtl. „der Tag der Versöhnungen"; übertragen: Gott).

3. Dass der Mensch überhaupt umkehren kann, bedeutet auch, dass ihm „Umkehr" als ein verfügbares Angebot erst einmal offeriert werden muss. Insofern ihm „Umkehr" offeriert wird, lässt sich wiederum folgern, dass der die „Überschreitungen" vollführt Habende vom *Versöhnung* Gewährenden (Gott) her zu handeln, sprich umzukehren aufgefordert ist. Denn ohne „Umkehr" kann – wie bereits dargelegt – jenem Menschen von göttlicher Seite im Kontext des Jōm Kippūr keine Versöhnung zuteil werden. Deshalb muss der Mensch ein ernsthaftes bzw. aufrichtiges Interesse daran haben von seiner zuvor willentlichen Abkehr bzw. Abwendung von der *Lebensordnung* Gottes abzulassen, somit wiederum willentlich in diese *Lebensordnung* zurückzukehren, sprich die angebotene „Umkehr" umzusetzen. Und genau dies entspricht gemäß rabbinischem Verständnis dem Willen Gottes: Aus der Perspektive Gottes sei es vorgesehen „umzukehren", auch wenn dies in mJom 8,8.9 nicht explizit ausgeführt wird. Wenn aber gemäß dem in mJom 8,8.9 dargelegten Versöhnungskonzept die „Umkehr" der gewährten Versöhnung stets als eine (erste) Notwendigkeit vorausgeht, so liegt es mehr als nahe davon auszugehen, dass auch „Umkehr" selbst gewollt sein muss. Tatsächlich wurde in der rabbinischen Tradition diskutiert, ob die „Umkehr" des Menschen schon immer vorgesehen war und somit zusätzlich zu jenen sechs Dingen gehört, die bereits vor der Schöpfung der Welt in dieser waren – diese sechs Dinge sind folgende: „die Tōrāh/Weisung" (התורה), „der Thron der Herrlichkeit" (הכסא הכבוד), „die Väter/Patriarchen" (האבות), „(das Volk) Israel" (ישראל), „der Tempel" (בית המקדש; wörtl. „Haus des Heiligtums") und „sein Name, der des Messias" (שמו של משיח). Im aggadischen Midrāš *Bəreʾšīt Rabbāh* (BerR) 1,4 heißt es dazu:

רבי אהבה ברבי זעירא אמר אף התשובה

„Rabbī ʾAhaḇah mit Rabbī Zəʿīrā sagte: ›Auch die Umkehr!‹"

Unter Berücksichtigung insbesondere der letzten Anführung, wird deutlich von welcher ethisch-theologischen Bedeutung „Umkehr" (תשובה) für die Rabbinen mindestens zur Zeit der Abfassung von BerR

required. That is why repentance is closely related to the categories of atonement and Day of Atonement, and is integral to them. The one in the cult, the other in the passage of time, respond to the change of will with an act of confirmation, on God's part, that the change is accepted, recognized, and deemed effective."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

war, sprich in der ersten Hälfte des 5. Jh. n. d. Z.[422] Und so mag es keinesfalls verwundern, wenn der spätestens im 8. Jh. redaktionell abgeschlossene *Babylonische Talmud* nicht mehr sechs, sondern sieben Dinge – שבעה דברים – aufführt, welche vor (קודם) der Schaffung der Welt – נברא העולם – bereits geschaffen wurden: die „Umkehr" hat gemäß bT Pes 54a nunmehr einen festen, indiskutablen Platz unter den anderen Dingen, welche im Gegensatz zur „Umkehr" offenbar teilweise neu verhandelt wurden; zumindest stimmen jene *sechs-plus-eins-Dinge* aus BerR 1,4 mit den sieben aus bT Pes 54a nicht überein:[423]

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן

תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח

> „Sieben Dinge wurden geschaffen, vorher(-gehend), dass geschaffen wurde die Welt. Und diese sind: Tōrāh/Weisung[424] und Umkehr und der Garten *ʿedæn* und das *gēhinnom*[425] und der Thron der Herrlichkeit und der Tempel und sein Name, der des Messias."

Das zuvor Gesagte darf jedoch nicht zur Schlussfolgerung führen, dass sich „Umkehr" (תשובה) erst in post-mischnischer Zeit bzw. in der Spätantike oder im frühen Mittelalter zu einem zentralen Konzept entwickelt hat. Schon anhand der mJom 8,8 kann zweifellos konstatiert werden, welch bedeutender Stellenwert der „Umkehr" als solcher im Kontext des Jōm Kippūr zukommt. Die immense Bedeutung der „Umkehr" in mischnischer Zeit kommt aber insbesondere in mAv 4,22 zum Ausdruck:

הוא היה אומר יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא

ויפה שעה אחת של קרת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה

> „Er (Rabbī Jaʿaqoḇ) war sagend: ›Schöner ist eine Stunde in Umkehr und sind gute Taten in dieser Welt als ein ganzes Leben in

422 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 310.

423 BerR 1,4 und bT Pes 54a stimmen überein in der Auflistung von: Tōrāh, Thron der Herrlichkeit, Tempel, Name des Messias und Umkehr. Bemerkenswerterweise werden die Väter und das Volk in bT Pes 54 nicht mehr aufgeführt. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass während „die Umkehr" (התשובה) in BerR 1,4 noch quasi an letzter (siebter) Stelle aufgeführt wird, steht „Umkehr" (תשובה) hingegen in bT Pes 54a an zweiter Stelle.

424 Tatsächlich ohne Artikel angeführt, sprich indeterminiert und somit folglich von BerR 1,4 abweichend.

425 גיהנם wurde vermutlich lediglich zur besseren Lesbarkeit *plene* geschrieben. Unter Berücksichtigung des Griechischen (γέεννα), wäre ein ungedehnter Vokal naheliegend. Im Koran findet sich die arabische Variante dieses Begriffs: *ǧahannam*, welche *defektiv* geschrieben wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der kommenden Welt. Und schöner ist eine Stunde von Zufriedenheit in der kommenden Welt als ein ganzes Leben in dieser Welt.‹"

Tatsächlich lässt sich konstatieren, dass das ethisch-theologische Konzept „Umkehr" (תשובה) im Kontext des „Tages der Versöhnungen" als das Bindeglied begriffen werden muss, nämlich zwischen den „Überschreitungen" (עברות) – das Verlassen der von Gott installierten *Lebensordnung* – und der angestrebten Versöhnung mit Gott – die tatsächliche Zurückführung in die besagte *Lebensordnung*.

Dieser Zusammenhang von „Überschreitungen", „Umkehr" und „Versöhnung" ist vergleichbar mit Neusners rekonstruiertem Kausalzusammenhang von „Sünde" („sin"), welche Strafe verursacht, die wiederum die erwartete „Umkehr" oder „Reue/Buße" („repentance") für die „Sünde" mit sich bringt und darauffolgend zur „Sühne" („atonement") der „Sünde" führt, letztlich die Versöhnung mit Gott die Folge ist;[426] oder zusammengefasst: Sünde → Strafe → Umkehr/Reue → Sühne → Versöhnung. Jedoch kann eine solche Rekonstruktion zu Schlussfolgerungen führen, welche der Textbefund der mJom 8,8.9 – an der sich die hiesige Interpretation im Falle von „Überschreitung", „Umkehr" und „Versöhnung" orientiert – nicht oder zumindest nicht in einem solch erschöpfenden Sinne hergibt. Somit ist Neusners eindimensional-kausale Rekonstruktion irreführend; dies gilt sowohl für das Verhältnis von „Umkehr" und „Sühne", als auch für eine klare Unterscheidung von „Sühne" („atonement") und „Versöhnung" („reconciliation").[427]

---

426 NEUSNER, Repentance in Judaism, p. 61: „Sin precipitates punishment, whether personal for individuals or historical for nations; punishment brings about repentance for sin, which in turn leads to atonement for sind and, it follows, reconciliation with God."

427 Diese Unterscheidung drückt sich auch in der Phrase „God forgives sinners who atone and repent" aus; allein die Reihenfolge der von NEUSNER gebrauchten Verbalhandlungen ist zu hinterfragen, denn inwiefern kann „Umkehr" bzw. die Handlung sich umzukehren nach einem sühnenden Akt bzw. nach „to atone" noch geleistet werden? Sollte die Reihenfolge nicht gar eine gänzlich andere sein? Tatsächlich muss der umkehrende Akt bereits vollzogen sein, wenn an eine Versöhnung zwischen Mensch und Gott bzw. Gott und Mensch gedacht werden soll.

An anderer Stelle (p. 63) scheint diese augenscheinliche Trennung von „Sühne" und „Versöhnung" durch NEUSNER nicht mehr durchgehalten zu werden. Dort wird „Versöhnung mit Gott" („reconciliation with God") als „at-one-ment" („Sühne"?), sprich als *Einswerdung* oder *Zu-Eins-Werden* begriffen, beide Begriffe folglich synonym gebraucht.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Was die Bedeutung des ethisch-theologischen Konzeptes „Umkehr“ (תשובה) anbelangt, ist unbedingt festzuhalten, dass diese zwar noch kein künftiges *Versöhntsein* des Gott-Mensch-Verhältnisses garantiert, aber ohne sie ist das *Versöhntsein* dieses Verhältnisses im Kontext des Jōm Kippūr gemäß rabbinischem Verständnis zweifellos undenkbar. Dieses hier konstatierte enge Verhältnis von „Umkehr“ und der am Jōm Kippūr angestrebten Versöhnung, sprich die Aufeinanderbezogenheit beider Konzepte kommt (in seiner Rezeption) auf sehr deutliche Weise in Jōnāh Gērōndīs ŠT 4:3 zum Ausdruck:

עוד התברר הענין הזה בתורה.

שנאמר (ויקרא ט"ז) כי ביום הזה יכפר עליהם לטהר אתכם וגו'.

הנה כי הוצרכה כפרת יום הכפורים אחרי התשובה כי עיקר כפרת יום הכפורים עם התשובה:

> „Noch klarer wird diese Angelegenheit [scil. dass „Umkehr“ allein nicht ausreicht, aber notwendig für die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses ist] in der Tōrāh. Weil gesagt wurde (*Wa-jiqrāʾ* 16 [i. e. Lev 16,30]): *Denn an diesem Tag wird er versöhnen über euch, zu reinigen euch*, usf. Sie denn verlangt – die *Versöhnung* des ‚Tages der Versöhnungen‘ – nach der Umkehr, weil die Wurzel (i.d. Hauptsache) der *Versöhnung* des ‚Tages der Versöhnungen‘ ist mit der Umkehr.“

3.2.5.4 *Exkurs I*: Das Konzept der „Umkehr“ (*at-taubah*) und „umkehren“ (*twb*) im Koran

Religionsgeschichtlich[428] bleibt die Wortwurzel *šwb* samt ihrer semantischen Dimension („um-, zurückkehren, Umkehr“) nicht auf den Kontext altisraelitischer, christlicher, jüdischer und rabbinisch-jüdischer Religion beschränkt. Vielmehr findet jene Wortwurzel auch einen nicht unerheblichen Niederschlag in der islamischen Tradition und zwar im Koran (arab. al-Qurʾān), sowie in der Ḥadīṯ-Literatur und in der „literature

[428] Hier sei angemerkt, dass sich eine weitere religionsgeschichtliche Parallele zum rabbinischen, genauer talmudischen und insbesondere post-talmudischen Verständnis von „Umkehr“ in der zoroastrischen Tradition des 9. und 10. Jhdts. (*Šāyist nē Šāyist*) findet, wie Yishai KIEL (The Systematization of Penitence in Zoroastrianism in Light of Rabbinic and Islamic Literature, 2008/2012) gezeigt hat. Die „penitential procedure“ (p. 119) setzt sich dabei folgendermaßen zusammen: a) Anerkennung der Sünde, b) geistige Zerknirschung, c) verbales Bekenntnis, d) Ablehnung der Sünde, e) Verpflichtung zukünftig nicht in den Zustand der Sünde zurückzufallen und f) strafende und sühnende Maßnahmen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

of piety", besonders der des Sufismus (*taṣawwuf*), der islamischen Mystik.[429]

Trotz der etymologischen Verwandtschaft der hebräischen und arabischen Fassung dieser Wortwurzel, entsprechen sie sich rein phonetisch-phänomenologisch nicht absolut. Da im Falle von *šwb* eine Lautfärbung (vom Hebräischen zum Arabischen) des ersten Radikals vorliegt, dem stimmlosen palato-alveolaren Zischlaut /š/ zum stimmlosen dentalen Verschlusslaut /t/,[430] lautet die exakte Transliteration der arabischen bzw. arabisierten Form der hebräischen Wortwurzel *šwb* folglich *twb*.

Aufgrund dessen, dass der Koran zum einen das „zentrale[] und eindeutig früheste[] Zeugnis des Islam"[431] darstellt und zum anderen als eine besondere Form der „Bibelrezeption"[432] – „[b]iblische Geschichten werden [dabei] nicht um ihrer selbst willen, sondern mit einem besonderen exegetischen Interesse neu erzählt"[433] – begriffen werden muss, soll sich hier ausschließlich auf diesen fokussiert werden, somit die spätere *Ḥadīṯ*- und sufische Literatur ausgeklammert bleiben.

Gemäß islamischer Tradition wurden über einen Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren bzw. von 610 bis 632 n. d. Z. „die koranischen Texte von ihrem Verkünder" – gemeint ist damit der Prophet Mohammed (Muḥammad), an welchen die „Offenbarungen" in klassisch-arabischer Sprache direkt von Gott oder vermittelt durch den Engel Gabriel ergingen – einer stetig anwachsenden Zuhörerschaft, mit der Zeit eine eigenständige „sozial-religiöse" Gemeinschaft (*ʾummah*), übermittelt.[434]

---

429 DENNY, p. 385.

430 Vgl. FISCHER/JASTROW, S. 3f.

431 SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 189; NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 562, bezeichnet den Koran als „das maßgebliche Dokument der islamischen Gemeindebildung".

432 NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 568.

433 NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 565.

434 NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 25; SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 197; NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 120, macht darauf aufmerksam, dass mit dem Terminus „Offenbarung" die Übernahme eines jüdisch-christlichen Begriffes auf den Islam vollzogen wird, „deren Angemessenheit noch der systematischen Prüfung bedürfte". NEUWIRTH (ebd., S. 120f) schlägt daher vor, den Blick auf die „koranische Verkündigung" zu lenken, anstatt von „islamischer Offenbarung" zu sprechen und darüber hinaus auch kritisch mit den innerkoranischen Termini „Herabsendung" (*tanzīl*) und „Eingebung" (*waḥy*) umzugehen, welche gemäß NEUWIRTH, insofern erschöpfend und synonym gebraucht, nämlich ebenso nur

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Derivate der Wortwurzel *twb* lassen sich für fünfundzwanzig (21,93 Prozent) der einhundertvierzehn Suren (arab. *sūrah*; Pl. *suwar*) des Koran nachweisen. Eine typologische und nicht streng chronologische Einteilung der einhundervierzehn Suren unternahm Nöldeke bereits 1860 ([2]1909) und diese wurde (im Wesentlichen) von Neuwirth beibehalten. Dieser Einteilung soll auch hier gefolgt werden. Es bewährt sich, so Neuwirth:

> „auch noch 150 Jahre nach dem Ersterscheinen von Theodor Nöldekes *Geschichte des Qorans*, das Textcorpus heuristisch in drei mekkanische Phasen und eine medinische Phase einzuteilen, wobei nicht an chronologisch fixierbare, absolute oder auch nur relativ datierbare Textfolgen gedacht ist, sondern an typologisch und durch gemeinsame Diskurse zusammengehaltene Textgruppen."[435]

Nöldekes Aufteilung der Suren des Koran in insgesamt vier Phasen, werden mit Neuwirth begrifflich folgendermaßen geschieden: 1. die Suren der drei mekkanischen Phasen bzw. „Perioden" lauten: frühmekka-

---

eine starke Reduktion des komplexen koranischen „Textgeneseprozesses" darstellen würden.

ASLAN, No god but God, p. 57, weist darauf hin, dass der Begriff *'ummah* seinem Ursprung gemäß nicht zweifelsfrei zu bestimmen ist: „It may be derived from Arabic, Hebrew, or Aramaic; it may have meant 'a community,' 'a nation,' or 'a people.'" Und darüber hinaus wird dieser Terminus gemäß ASLAN im Koran nach 625 n. d. Z. nicht mehr verwendet und durch den Terminus *qaum* ersetzt, was u. a. soviel bedeutet wie „Volk, Nation, Stamm" (WEHR, S. 1069; THACKSTON, p. 315: „people, nation, tribe").

435 NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 281. Zum Problem der Datierung der mekkanischen Suren schrieb NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns, Bd. 1, S. 69f., 74: „Überhaupt ist es nur bei sehr wenigen derselben möglich, einigermaßen anzugeben, wie viel Jahre vor der Auswanderung (als der festen Epoche) sie geschehen seien. Gibt ja doch der beste uns erhaltene Biograph, Ibn Isḥāq, fast gar keine chronologischen Daten bei der ganzen mekkanischen Periode. Um so weniger wird es möglich, für die mekkanischen Sūren, in denen äußerst selten auf ganz sichere geschichtliche Ereignisse Rücksicht genommen wird, eine auch nur ungefähre Zeitbestimmung aufzustellen, um darnach die einzelnen Perioden abzuteilen. [...] Daß sich unter den mekkanischen Sūren zwar einzelne Gruppen ausscheiden lassen, nicht aber eine im einzelnen irgend genaue chronologische Anordnung aufgestellt werden kann, ist mir immer klarer geworden, je genauer ich im Lauf vieler Jahre den Qorān untersucht habe."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nische, mittelmekkanische und spätmekkanische Suren, sowie 2. die darauffolgenden medinischen Suren.[436] Die drei mekkanischen Phasen entsprechen einem Entstehungszeitraum von etwa 610, dem Beginn des Wirkens Mohammeds, bis 622, dem Auszug (*hiǧrah*) aus Mekka zur Oase Yaṯrib, welche später als „Stadt des Propheten" (*madīnat an-nabī*: Medina) bezeichnet wurde und bis heute wird. Die medinische Phase schließt sich direkt an die *hiǧrah* an und währt bis zum Tode Mohammeds (632).

Werden die fünfundzwanzig Suren, welche Derivate der Wortwurzel *twb* aufweisen den vier oben genannten Phasen von Nöldekes und Neuwirths Einteilung der Koran-Genese zugeordnet, so ergibt sich folgendes Bild:

Phasen	*Anzahl der Suren*	*Suren*
*früh*mekkanisch	2	73; 85
*mittel*mekkanisch	3	19; 20; 25
*spät*mekkanisch	9	6; 7; 11; 13; 16; 28; 40; 42; 46
medinisch	11	2; 3; 4; 5; 9; 24; 33; 49; 58; 66; 110

Gemäß dieser Darstellung entfallen Derivate der Wortwurzel *twb* auf vierzehn Suren der mekkanischen und elf Suren der medinischen Phase. Dies entspricht einem Verhältnis von sechsundfünfzig Prozent (in mekkanische Suren) zu vierundvierzig Prozent (in medinische Suren). Aus dieser Darstellung lässt sich allerdings noch nichts über das tatsächliche Mengenverhältnis von Derivaten der Wortwurzel *twb* in mekkanischen und medinischen Suren aussagen, sondern lediglich konstatieren, dass zahlenmäßig mehr mekkanische als medinische Suren Derivate von *twb* enthalten. Sobald allerdings die Belege für Derivate von *twb* in den einzelnen Suren addiert werden, zeigt sich eine gänzlich andere Verteilung.

436 NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 280ff., 321ff., 327ff: 1) frühmekkanische Suren: „51-53, 55-56, 69, 70, 73, 75, 77-83, 85-102, 104-109 und 111-114" (S. 281); nach NÖLDEKE gehören zu dieser Gruppe auch die Suren 1, 68 und 74; 2) mittelmekkanische Suren: „15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 36, 37, 38, 43, 44, 50, 54, 67, 71, 72 und 76" (S. 321); 3) spätmekkanische Suren: „6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 45 und 46" (S. 321); 4) medinische Suren: „3-5, 8-9, 22, 24, 33, 47-49, 57-59, 60-61, 63, 66, 98 und 110" (S. 327). In dieser Aufzählung fehlt die 2. Sure, welche NEUWIRTH kurz darauf anführt und nach NÖLDEKE auch die Suren 64 und 65.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Phasen	*Suren & (Häufigk. d. Derivate)*	*Derivate gesamt*
*früh*mekk.	73 (1); 85 (1)[437]	2 (2,30%)
*mittel*mekk.	19 (1); 20 (2); 25 (4)	7 (8,05%)
*spät*mekk.	6 (1); 7 (2); 11 (5); 13 (1); 16 (1); 28 (1); 40 (2); 42 (1); 46 (1)	15 (17,24%)
medinisch	2 (13); 3 (3); 4 (12); 5 (5); 9 (17); 24 (3); 33 (2); 49 (2); 58 (1); 66 (4); 110 (1)	63 (72,41%)

Werden alle Derivate der Wortwurzel *twb* einzeln gezählt, so zeigt sich, dass diese in den medinischen Suren signifikant häufiger auftreten als in allen mekkanischen Suren zusammengenommen, nämlich in einem Verhältnis von 72,41 Prozent (in medinische Suren) zu 27,59 Prozent (in mekkanische Suren).[438] Darüber hinaus, und darauf verwies auch Denny, erscheinen die Termini *tawwāb* (umkehrend, reuend) und *taubah* (Umkehr, Reue) bemerkenswerterweise ausschließlich in medinischen Suren.[439] Allerdings versucht Denny keine Kontextualisierung oder Deutung dieses Phänomens, welche insbesondere für den Terminus *taubah* von Bedeutung wäre.

437 Gemäß NEUWIRTH, Der Koran, Bd. 1, S. 332, 337, hat die frühmekkanische Sure 85 einen Kern, welcher aus den Versen 1-6 und 12-22 besteht. Der entscheidende Vers 10, welcher Derivate der Wortwurzel *twb* aufweist, wird spätmekkanisch datiert (S. 332: „Mit den Versen 10-11 werden die Getadelten gewissermaßen identifiziert und religionspolitisch eingeordnet: als diejenigen, die die Gläubigen durch Repressalien auf die Probe stellten – eine spätmekkanische Wahrnehmung, allerdings mit religionspolitischer Spitze: Das Eintreffen der verdienten Höllenstrafe, die den Frevlern am Surenanfang bereits prophezeit worden war, wird nun von der verweigerten Reue abhängig gemacht.“) oder sogar noch später, nämlich als „medinische Rückerinnerung“ (S. 336). Dafür spricht laut NEUWIRTH, S. 337, „die Differenzierung zwischen den Geschlechtern der Gläubigen; sie trägt sozialen Entwicklungen Rechnung, die sich erst in Medina vollziehen.“ Diese Differenzierung der Geschlechter existiert zwar schon in mekkanischer Zeit auf der Wahrnehmungsebene, sprich man war sich um das *Factum* gläubiger Frauen bewusst, jedoch drückt sich dies sprachlich, nämlich in der Gegenüberstellung von maskulinen Gläubigen (*muʾminūn*: ein maskuliner Plural, der Männer, aber auch Frauen einschließen kann, insofern wenigstens ein Mann Teil dieser Gruppe ist) und femininen Gläubigen (*muʾmināt*: ein femininer Plural – eine so bezeichnete Gruppe kann aufgrund der grammatischen Logik des Arabischen ausschließlich Frauen inkludieren) erst einige Zeit später aus.

438 Vgl. DENNY, p. 385 „The root *twb* occurs frequently in the Ḳurʾān, mostly in Medinan passages“.

439 DENNY, p. 385.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Da das feminine Substantiv *taubah* – „[t]he primary term in the Qur'anic vocabulary of repentance"[440] – in zweifellos enger sprachgeschichtlicher Verwandtschaft mit dem hebräischen Konzept der *təšūḇāh* (תשובה) steht, ist es ratsam, sich den religiösen Kontext zu vergegenwärtigen, in welchem sich Mohammed in den 20er Jahren des 7. Jh. n. d. Z. in Yaṯrib (Medina) befand, eben jener Kontext, in dem *taubah* innerkoranisch ausschließlich erscheint:

> „Yathrib in the seventh century was a thriving agricultural oasis thick with palm orchards and vast arable fields, most of which were dominated by some twenty Jewish clans of varying sizes. Unlike the Jews who had settled throughout western Arabia (the Hijaz), most of whom were immigrants from Palestine, Yathrib's Jews were mostly Arabs who had converted to Judaism."[441]

Bei einer solchen Präsenz jüdischer Clans – auch wenn dies zugegebenermaßen noch nichts über die konkrete jüdisch-religiöse Sozialisation dieser aussagt – ist m. E. ein konkreter begrifflich-konzeptueller Einfluss sehr wohl anzunehmen („Umkehr": *təšūḇāh* (hebr., rabb.-jüd. Kontext) → *taubah* (arab., frühislamischer Kontext)), denn *taubah* als *Nomen abstractum* taucht in den mekkanischen Suren nicht auf. Zudem gab es in Mekka auch nicht einmal ansatzweise eine solche jüdische Präsenz, zumindest keine ansässigen Clans, wie dies in Medina der Fall war.

Es ist allerdings auch nicht von der Hand zu weisen – wie Ayoub berechtigterweise bemerkt –, dass „Umkehr" eine gewisse sozial-politische Rolle gespielt haben wird. Da Mohammed relativ bald nach seinem Eintreffen in Yaṯrib zum „founder and head of a religio-political and social commonwealth"[442] wird, der sogenannnten *ʾummah*. In einem sozialen und juristischen Gefüge dient dessen Gliedern die Möglichkeit, von ihren Missetaten gegenüber ihren Mitmenschen und somit letztlich gegenüber Gott „umzukehren", als ein Werkzeug in der Gemeinschaft bleiben zu können bzw. nicht aus dieser fallen zu müssen, sobald sich das Individuum gegenüber einem anderen Mitglied der Gruppe oder Gott als eigentlichem Herrscher innerhalb des theokratischen Gefüges

---

440 AYOUB, p. 97. Die übrigen existierenden arabischen Termini für „umkehren" (s. DENNY, p. 385: „*ʾ-w-b* […] *n-b-w*"; s. a. AYOUB, p. 97f. und RUBIN, p. 427f.) müssen hier nicht betrachtet werden, da keine direkte Verwandtschaft mit der hebräischen Wortwurzel *šwb* besteht.

441 ASLAN, No god but God, p. 53f. Zum Ursprung und zur Präsenz von Juden oder zum Judentum konvertierter arabischer Stämme s. a. die exzellente Darstellung von Moshe GIL (The Origin of the Jews of Yathrib, p. 145-166).

442 AYOUB, p. 98.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

vergangen hat. Funktional kann das jüdische Verständnis von „Umkehr" bzw. *təšūḇāh* genau diese Rolle einnehmen, wurde möglicherweise (ursprünglich) sogar auf diese Weise intendiert, wie sie Ayoub für *taubah* im Koran konstatiert.

Das Ayoub allerdings soweit geht, der „Umkehr" (*taubah*) seine metaphysische und theologische Bedeutung abzusprechen und es auf eine „practical attitude or state of moral and religious consciousness"[443] zu reduzieren, ist m. E. nicht nachvollziehbar. Die Aussagen, welche der Koran über Gott bezogen auf *taubah* macht (s. u. Tabelle aller koranischen Belege für *twb*), sind Erzählung, Rede, Ausspruch oder Begriff (ὁ λόγος) von bzw. über Gott (ὁ θεός), sie sind folglich Theologie (ἡ θεολογία); beispielhaft können dafür u. a. Sure 2:37 und 2:54 herangezogen werden, deren syntaktisch-semantische Ebene nahezu identisch ist:

> *fa-tāba ʿalaihi ʾinnahū huwa t-tawwābu r-raḥīmu*
>
> („Und dann kehrte er (i. e. Gott) über ihn/zu ihm zurück; denn er, er ist der Umkehrende, der Barmherzige.")
>
> *fa-tāba ʿalaikum ʾinnahū huwa t-tawwābu r-raḥīmu*
>
> „Und dann kehrte er (i. e. Gott) über sie/zu ihnen zurück; denn er, er ist der Umkehrende, der Barmherzige."

Dass (u. a.) in diesen beiden syntaktisch-semantisch parallelen Versen jeweils drei Aussagen über Gott gemacht werden („er [scil. Gott] kehrt um", Gott ist „der Umkehrende", Gott ist „der Barmherzige") und nicht (allein) über einzelne Menschen, zwischenmenschliche oder soziale Verhältnisse, verlangt keine tiefgreifende Analyse; Wortlaut, Grammatik und Kontext der Verse sind eindeutig. Es ist folglich offenbar, wer sich hinter dem Subjekt – dem *Agens* beider Verse – versteckt und wem die Attribute „der Umkehrende" (*at-tawwābu*) und „der Barmherzige" (*ar-raḥīmu*) zugeschrieben werden, nämlich Gott. Damit sind beide hier beispielhaft angeführten Verse sehr wohl Aussagen über Gott, sprich Theologie und adressieren damit das Metaphysische.

Der auffällige Anstieg der Derivate von *twb* in medinischen Suren, vor allem aber das dort erstmalige Auftreten des *Abstractums taubah* selbst grenzt m. E. den jüdischen Umgang, welchen Mohammed gehabt haben musste, näher ein. Da nämlich eine biblische Intertextualität des Korans bereits von Anfang der Wirkzeit Mohammeds an (ab 610) vorliegt,[444] die

---

443 AYOUB, p. 98.

444 Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike, S. 26; SCHMITZ, Religion des Alten Israel, S. 188, verweist darauf, dass das (rabbinische) Judentum aufgrund von Tōrāh und Talmud normiert vorliegt – zumindest weitestgehend –, wie auch „der christliche Glaube in seiner dogmatischen Fixierung durch

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

hebräische Bibel allerdings das ethisch-theologische Konzept *təšūḇāh* nicht kennt – ausgenommen der acht im *Sensus litteralis* zu verstehenden Belege, welche in den „Propheten" (נביאים) und „Schriften" (כתובים) erscheinen (1Sam 7,17; 2Sam 11,1; 1Kön 20,22.26; Hi 21,34; 34,36; 1Chr 20,1; 2Chr 36,10; Auswertung: s. o.) – muss von anderen jüdischen, nicht-biblischen oder christlichen Quellen ausgegangen werden, insofern *taubah* nicht als Zufallsprodukt verstanden werden soll.

Mit insgesamt siebenundachtzig Belegen für die Wortwurzel *twb* im Koran, kann freilich nicht von einem insignifikanten ethisch-theologischen Konzept gesprochen werden. Jene Belege lassen sich in die Wortarten Verb und Nomen aufteilen: 72,41 Prozent (dreiundsechzig von siebenundachtzig) aller Vorkommen der Wortwurzel *twb* entfallen auf Verbalformen, die übrigen 27,59 Prozent (vierundzwanzig von siebenundachtzig) sind folglich Nominalformen von *twb*. Beachtlich ist dabei, dass die Subjekte hinter den Verbal- und Nominalformen von *twb* im Koran keineswegs ausschließlich menschliche Charaktere sind. Sechsunddreißig der siebenundachtzig Derivate (41,38 Prozent) von der Wortwurzel *twb* im Koran entfallen nämlich auf Handlungen welche „(der) Gott" (arab. *al-ʾilāh* → Allāh) tätigt oder hinter denen er als eigentlicher *Agens* von *twb* steht.

Die folgende tabellarische Darstellung gewährt eine Auflistung aller Derivate von *twb* im Koran. Diese werden dabei ihrer jeweiligen Wortart gemäß, sprich nach Verbal- und Nominalformen kategorisiert und der innerkoranischen Chronologie, nicht etwa der oben angeführten typologischen Kategorisierung folgend, angeordnet. Und zwar beginnend mit dem ersten Beleg (Sure 2:37) und schließend mit dem letzten (Sure 110:3). Diese beiden Kategorien (Verbal-/Nominalformen) werden wiederum in Subkategorien geschieden, die sich aus dem bereits konstatierten Phänomen ergeben, dass nicht allein menschliche (lit.) Charaktere im Koran „umkehren" oder „Umkehr" tätigen, sondern ebenso Gott. Es werden folglich alle Derivate von *twb* im Koran nach Wortformen und den jeweils dahinterstehenden *Agenzien* kategorisiert und anhand der innerkoranischen Chronologie aufgelistet.

die verbindlichen Konzilsbeschlüsse" vorliegt. In diesem Kontext, Judentum und Christentum bestätigend und ablehnend, entsteht der Koran, auf dessen Basis wiederum entsteht „eine dritte Religion, der Islam, die den beiden anderen Religionen spannungsgeladen gegenüber tritt."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verbalformen		Nominalformen	
Mensch	Gott	Mensch	Gott
–	2:37 *tāba*	–	2:37 *at-tawwābu*
2:54 *tūbū*	2:54 *tāba*	–	2:54 *at-tawwābu*
2:128 *tub*	–	–	2:128 *at-tawwābu*
2:160 *tābū*	2:160 *ʾatūbu*	–	2:160 *at-tawwābu*
–	2:187 *tāba*	–	–
–	–	2:222 *at-tawwābīna*	–
2:279 *tubtum*	–	–	–
3:89 *tābū*	–	–	–
–	–	3:90 *taubatu(hum)*	–
–	3:128 *yatūba*	–	–
4:16 *tābā*	–	–	4:16 *tawwāban*
4:17 *yatūbūna*	4:17 *yatūbu*	–	4:17 *at-taubatu*
4:18 *tubtu*	–	–	4:18 *at-taubatu*
–	4:26 *yatūba*	–	–
–	4:27 *yatūba*	–	–
–	–	–	4:64 *tawwāban*
–	–	–	4:92 *taubatan*
4:146 *tābū*	–	–	–
5:34 *tābū*	–	–	–
5:39 *tāba*	5:39 *yatūbu*	–	–
–	5:71 *tāba*	–	–
5:74 *yatūbūna*	–	–	–
6:54 *tāba*	–	–	–
7:143 *tubtu*	–	–	–
7:153 *tābū*	–	–	–
9:3 *tubtum*	–	–	–
9:5 *tābū*	–	–	–
9:11 *tābū*	–	–	–
–	9:15 *yatūbu*	–	–
–	9:27 *yatūbu*	–	–
9:74 *yatūbū*	–	–	–
–	9:102 *yatūba*	–	–

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

–	–	9:104 *at-taubata*	9:104 *at-tawwābu*
–	9:106 *yatūbu*	–	–
–	–	9:112 *at-tāʾibūna*	–
–	9:117 *tāba* (2x)	–	–
9:118 *yatūbū*	9:118 *tāba*	–	9:118 *at-tawwābu*
9:126 *yatūbūna*	–	–	–
11:3 *tūbū*	–	–	–
11:52 *tūbū*	–	–	–
11:61 *tūbū*	–	–	–
11:90 *tūbū*	–	–	–
11:112 *tāba*	–	–	–
–	–	13:30 *matābi*	–
16:119 *tābū*	–	–	–
19:60 *tāba*	–	–	–
20:82 *tāba*	–	–	–
–	20:122 *tāba*	–	–
24:5 *tābū*	–	–	–
–	–	–	24:10 *tawwābun*
24:31 *tūbū*	–	–	–
25:70 *tāba*	–	–	–
25:71 *tāba, yatūbu*	–	25:71 *matāban*	–
28:67 *tāba*	–	–	–
–	33:24 *yatūba*	–	–
–	33:73 *yatūba*	–	–
–	–	40:3 *at-taubi*	–
40:7 *tābū*	–	–	–
–	–	42:25 *at-taubata*	–
46:15 *tubtu*	–	–	–
49:11 *yatub*	–	–	–
–	–	–	49:12 *tawwābun*
–	58:13 *tāba*	–	–
66:4 *tatūbā*	–	–	–
–	–	66:5 *tāʾibātin*	–
66:8 *tūbū*	–	66:8 *taubatan*	–

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

–	73:20 *tāba*	–	–
85:10 *yatūbū*	–	–	–
–	–	–	110:3 *tauwāban*
= 41	= 22	= 10	= 14
Gesamt: 63		Gesamt: 24	

Werden diese Belege auf ihre inhaltliche Dimension hin befragt, so zeigt sich ein sehr diverser Umgang des Korans mit der Wortwurzel *twb*, der sich keineswegs auf eine bloße Feststellung reduziert, dass sowohl der Mensch als auch Gott „umkehren" bzw. „Umkehr" vollführen. Daher soll hier der Versuch unternommen werden alle Belege der Derivate von *twb* gemäß ihrer inhaltlichen Aussage aufzuschlüsseln. Manche Belege erlauben allerdings keine einfache Zuordnung und treten daher in mehr als einer Rubrik auf. (Eine umfassende Deutung von *twb* in Sure 2:54 mit Bezug auf ein islamisches und jüdisches Versöhnungsverständnis, sowie insbesondere mit Bezug auf den jüdischen Versöhnungstag, hat Hawting 2006: *The Tawwābūn, Atonement and ʿĀshūrāʾ*, vorgelegt.)

1) Beispiele von menschlichen (lit.) Charakteren, welche sich zu Gott umkehrten: 7:143; 11:112; 46:15;
2) Menschen die sich in Anbetracht des *auf-die-Probe-gestellt-werdens* nicht zu Gott umkehren: 9:126;
3) Der Mensch soll umkehren oder es wird von ihm (explizit/implizit) erwartet, dass er sich umkehrt; auch um der (Höllen-)Strafe zu entgehen und Belohnung (z. B. die Einkehr in das Paradies (wörtl. „der Garten"/*al-ǧannah*) in Sure 19:60) zu erhalten: 2:54; 2:160; 2:279; 3:89; 4:16; 4:146; 5:34; 5:74; (6:54); 7:153; 9:3; 9:5; 9:11; 9:74; 9:112; 11:3; 11:52; 11:61; 11:90[445]; 13:30; 19:60; 20:82; 24:5; 24:31; 25:70; 28:67; 40:7[446]; 49:11; 66:4; 66:5; 66:8; 85:10;
4) Der Mensch als die „Umkehr" Wirkender/Umkehrender (zu Gott, welcher diese auch annimmt): (13:30)[447]; 25:71; 40:3;
5) Der Mensch fordert Gott auf, dass sich dieser zu ihm zukehrt (Gott soll sich zum Menschen kehren): 2:128;
6) Der Mensch soll sich nicht den *kāfirūn*[448] zuwenden: 3:128;

445 Infolge der an Gott adressierten Bitte um Vergebung.

446 Hier bitten jene, welche den Thron tragen (*allaḏīna yaḥmilūna l-ʿarša*) um die Vergebung Gottes für diejenigen, welche umkehrten.

447 Idealisierung: so soll der Mensch sein (s. a. „3)": Sure 13:30).

448 „Ungläubige"; wörtl. „jene, welche (die Wahrheit) bedecken".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

7) Der umkehrende Mensch wird von Gott geliebt: 2:222[449];
8) Gott kehrt sich dem Menschen zu/ist der sich zum Menschen Kehrende (oft als Folge von des Menschen Umkehr oder Bitte um Verzeihung): 2:37; 2:54; 2:128; 2:160; 4:16; 4:64[450]; 5:39; 9:104; 9:117; 9:118; 24:10; 49:12; 110:3;
9) Gott wendet sich von sich aus (bedingungslos) zum Menschen (und zwar zu wem *er* will): 2:187; 4:26; 4:27; 5:71; 9:15; 9:27; 9:102[451]; 9:106; 20:122; 24:10; 33:24; 73:20;
10) Gott kehrt sich dem Menschen zu, damit auch der Mensch sich Gott zukehrt (oder die von Gott bestimmten Vorgaben verrichtet): 9:118; 58:13;
11) Gottes Umkehr zum Menschen haben nur jene zu erwarten, welche in Unwissenheit Missetaten begingen und umkehrten (und sich besserten): 4:17; (6:54)[452]; 16:119;
12) Gottes Umkehr zum Menschen haben jene *nicht* zu erwarten, welche umkehren wollen nachdem sie vom Glauben abgefallen sind (wörtl. „welche bedeckten, nachdem ihr Glauben hattet“/*ʾinna lladīna kafarū baʿda ʾīmānihim*) und jene nicht, welche (absichtlich) Missetaten begehen und dann im Sterben umkehren wollen, sowie jene nicht, welche als Ungläubige sterben (wörtl. „sie sterben und sie sind ‚Bedeckende‘“/*yamūtūna wa-hum kuffārun*): 3:90; 4:18;
13) Gottes Vergebung für den Menschen haben auch jene zu erwarten, welche Böses begingen (*wa-lladīna ʿamilū s-sayyiʾāti*) und danach umkehren: 7:153;
14) Gott kehrt sich den Gläubigen zu: 33:73;
15) Gott nimmt die Umkehr des Menschen an: 9:104; 40:3; 42:25;
16) Umkehr Gottes in Folge eines zweimonatigen Fastens durch den Missetäter: 4:92.

Anhand dieser Aufschlüsselung sollte evident geworden sein, was bereits konstatiert wurde, nämlich dass das innerkoranische Verständnis von *twb* alles andere als auf einen Nenner zu bringen ist. Zukünftige

449 SCHMITZ, Der Koran, S. 278f., sieht in Sure 2:222 nicht notwendigerweise eine „ethische Komponente“ vorliegen, da die „Umkehr“ bzw. das „Umkehren“ im Kontext ritueller Reinheit eine religiöse und nicht ursprünglich ethische Bedeutung inne hat. Trotzdem weist Schmitz darauf hin, dass „‚Umkehren‘ im anderen Kontext eindeutig ethisch zu verstehen ist.“

450 Der Gesandte (i. e. Mohammed) soll für die Missetäter um Vergebung bitten.

451 Es besteht die Möglichkeit das sich Gott dem Menschen zukehrt: „*ʿasā ʾan*“.

452 Hier geht es nicht direkt um Gottes Umkehr, vielmehr um dessen reaktive Barmherzigkeit (*ar-raḥmata*) und Vergebung (wörtl. „vergebend“/*ġafūrun*) auf menschliches Umkehren infolge einer Missetat bzw. Bösem in Unwissenheit (*sūʾan bi-ǧahālatin*).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Untersuchungen, welche das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr“ (*at-taubah*) im Koran zum Gegenstand haben, werden daher unerlässlich sein. Dabei wird es vor allem notwendig sein die jeweiligen Derivate von *twb* sehr genau zu kontextualisieren. Trotzdem lässt sich aus dem hier Dargestellten bereits ableiten, dass der (gläubige) Mensch dazu aufgefordert wird sich Gott zuzuwenden bzw. zu ihm zurückzukehren. Dies wird durch positive Beispiele in mekkanischen Suren gestützt, nämlich durch die Propheten und Gesandten Moses (arab. Mūsā; Sure 7:143) und Mohammed (Sure 11:112), sowie dem idealisierten Menschen, wie er in Sure 46:15 präsentiert wird, welcher sich bekennend zu Gott kehrt:

> *ʾinnī tubtu ʾilaika wa-ʾinnī mina l-muslimīna*
>
> „Fürwahr, ich kehre (mich) zu dir und fürwahr bin ich von den (dir) Untergebenen.“

Diese Konstruktion entspricht der bekennenden „Umkehr“ des Mose zu Gott, nur dass dieser sich nicht als einer der Untergebenen (*al-muslimīn*) Gottes deklariert, sondern als den ersten von denen, die an Gott glauben:

> *tubtu ʾilaika wa-ʾana ʾawwalu l-muʾminīna*
>
> „Ich kehre (mich) zu dir und ich bin der erste der Glaubenden.“

Gott wird ausschließlich in medinischen Suren als derjenige beschrieben, welcher sich zum Menschen umkehrt bzw. substantiviert als der sich zum Menschen „Umkehrende“ (*at-tawwābu*). Und Gott erscheint wiederum mehrheitlich in medinischen Suren – ausgenommen sind die Suren 20:122 und 73:20 – als derjenige, welcher sich bedingungslos und selbstentschieden dem Menschen zukehrt; die „Umkehr“ (*at-taubah*) Gottes ist folglich allein dessen und nicht des Menschen Angelegenheit, wenn Gott das handelnde (umkehrende) Subjekt ist. Dies ist vor allem deshalb bemerkenswert, da dadurch ein möglicherweise restriktiv erscheinendes Gottesbild in medinischen Suren in Bezug auf das ethisch-theologische Konzept *twb* abgemildert erscheint, denn allein in Sure 7:153 – in einer mekkanischen und nicht etwa medinischen Sure – erscheint Gott explizit als derjenige, welcher auch jenen Menschen vergibt, die (vorsätzlich?) Böses begingen (*wa-llaḏīna ʿamilū s-sayyiʾāti*) und hernach umkehrten (*ṯumma tābū*). Wenn Gott allerdings gemäß medinischen Suren selbstentschieden – vom Menschen unabhängig – sich dem Menschen zukehren kann, so kann dies exegetisch als Abmilderung solcher Aussagen verstanden werden, welche konstatieren, dass Gott nur die Umkehr jener Menschen annimmt, die aus Unwissenheit Missetaten begingen und dann umkehrten (Sure 4:17). Hinzu kommt, dass „ihre

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Umkehr“ (*taubatuhum*) – die Umkehr von Menschen, welche zuvor „ungläubig“ wurden bzw. die göttliche Wahrheit/Botschaft wortwörtlich „bedeckten“ (*ʾinna llaḏīna kafarū*) – gemäß der medinischen Sure 3:90 nicht angenommen wird, so wenig wie die „Umkehr“ (*at-taubatu*) von denjenigen, welche – wie in Sure 4:18 beschrieben – Böses taten (*li-llaḏīna yaʿmalūna s-sayyiʾāti*) und erst beim Sterben sagen: „ich kehre um, jetzt“ (*ʾinnī tubtu l-ʾāna*) und auch jene nicht, „welche sterben und sie (dabei) ‚Ungläubige‘ sind“ (*wa-la llaḏīna yamūtūna wa-hum kuffārun*).

Eine vollständige Gegenüberstellung des ethisch-theologischen Konzepts der „Umkehr“ bzw. der Derivate von *twb* im Allgemeinen, wie sie sich im Koran präsentieren, *versus* den Belegen für dasselbe Konzept bzw. die *twb* etymologisch entsprechende Wortwurzel *šwb* im mischnischen Traktat *Jōmā* erscheint m. E. disparat, vor allem aufgrund der Unterschiede im Umfang beider *Corpora* – ein Vergleich aller Belege von *twb* mit allen Belegen von *šwb* in der gesamten Mišnāh (alle sechs Ordnungen) wäre naheliegender, kann hier allerdings nicht geleistet werden. Allerdings bietet sich m. E. eine Gegenüberstellung der mJom 8 mit Sure 9 des Koran an, welche sowohl programmatisch den Terminus „Umkehr“ zum Titel hat (*sūrat at-taubah* – „Die Sure der Umkehr“) als auch mit Abstand die meisten Belege, nämlich siebzehn, für Derivate der Wortwurzel *twb* aufweisen kann – vergleichsweise enthält die wesentlich umfangreichere zweite Sure (*sūrat al-baqarah*; „Sure der Kuh“) hingegen nur dreizehn Derivate von *twb*.

Die nähere Betrachtung von mJom 8,8 ergab drei bemerkenswerte Einsichten, nämlich dass 1) die „Umkehr“ des Menschen aufrichtig sein muss, sowie dass 2) die „Umkehr“ nicht als Form der Selbstversöhnung begriffen werden darf und dass 3) die „Umkehr“ des Menschen von Gott gewollt ist, dem Menschen quasi angeboten wird, um letztlich den Pfad zur Versöhnung mit Gott selbst zu beschreiten. Diese drei Punkte bzw. Einsichten lassen sich u. a. auch für die Sure 9 des Koran ermitteln, was im Folgenden gezeigt werden soll. In fünf Versen (Sgl. *ʾāyah*; Pl. *ʾāyāt*) dieser Sure (9:3.5.11.74.112) wird evident herausgestellt, dass die Menschen idealerweise zu ihrem Vorteil umkehren sollen; zweimal (9:3.74) wird dabei bekräftigt, dass dies für die Menschen besser sei:

> *fa-ʾin tubtum fa-huwa ḫairun lakum*
>
> „Wenn ihr umkehrt, dann ist es besser für euch.“
>
> *fa-ʾin yatūbū yaku ḫairan lahum*
>
> „Wenn sie umkehren, ist es besser für sie.“

Dieser Hinweis, nämlich dass es besser ist umzukehren als dies nicht zu tun, ist noch kein Zwang, sondern ein impliziter Wunsch. Umkehren

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

muss der Mensch selbstständig. Gott offeriert ihm aber, dass dies besser für ihn (den Menschen) bzw. sie (die Menschen) sei und zwar weil Gott selbst die Umkehr des Menschen will, so wie auch dem Menschen in der rabbinischen Tradition (s. o.) die „Umkehr" (*təšūḇāh*) offeriert wird, dort sogar bevor der Mensch geschaffen wurde und zwar weil Gott immer schon wollte, dass der Mensch umkehren kann, wenn er sich koranisch gesprochen einmal auf den ungeraden (falschen) Pfad (vgl. Sure 1:6: „der gerade Weg"/*ṣirāṭa l-mustaqīma*) begeben hat.

Folgerichtig fahren jeweils beide Verse damit fort, dass sobald sich die angesprochenen Menschen abwenden (9:3: „und wenn ihr euch abwendet"/*wa-ʾin tawallaytum* und 9:74: „und wenn sie sich abwenden"/*wa-ʾin yatawallau*), diese quasi den Pfad des Umkehrens verlassen, ihnen Strafe angedroht wird. Dies impliziert eine gewisse Geisteshaltung, welche der Umkehrende einnehmen muss. „Umkehr" ist folglich – vergleichbar dem rabbinischen Verständnis – auch im Koran *kein* einmaliger oberflächlicher Akt, der einem Lippenbekenntnis gleicht. Vielmehr bedeutet die „Umkehr" (zu Gott) das sich Befinden auf einem Pfad des Umkehrens, einem *Modus vivendi*, welcher wie auch die „Umkehr" in der mJom andauert – letztere allerdings mit dem Jōm Kippūr wenn auch nicht dauerhaften, so doch zumindest einen vorläufigen Abschluss kennt, nämlich für das zurückliegende Jahr und damit Zukunft für den (betroffenen) Menschen realiter eröffnet.

Dass dem Konzept der „Umkehr" im Koran keine Oberflächlichkeit oder simple Äußerlichkeit attestiert werden kann, legen auch die Verse fünf und elf der neunten Sure nahe. Dort wird jeweils der hypothetischen Umkehr des Menschen, welche implizit eine an diesen adressierte Erwartung darstellt, die Verrichtung des Pflichtgebets (*wa-ʾaqāmu ṣ-ṣalāta*), sowie das Geben der Almosensteuer (*wa-ʾātawu z-zakāta*) als Notwendigkeiten beigesellt. Ein einfaches „ich kehre um", ob nun hörbar oder zu sich selbst gesprochen reicht mitnichten aus, vielmehr zeigt sich „Umkehr" im Abhalten bestimmter kultisch-religiöser Praktiken, wie das Pflichtgebet (*aṣ-ṣalāh*) und ethisch-religiöser Praktiken, wie die Almosensteuer (*az-zakāh*). Diese bekräftigen den tatsächlichen Willen zur „Umkehr", können quasi als Indizien für die Aufrichtigkeit des Willens zur „Umkehr" und letztlich als Beweis dafür genommen werden, ob jemand *de facto* umkehrt. Sure 9:112 führt dies vergleichbar fort. Dort werden die Umkehrenden auch als Dienende, Lobende, (asketisch?) Wandernde,[453] (sich vor Gott Ver-)Beugende, (sich vor Gott) Niederwer-

453 Die von der Wurzel *swḥ* (*sāḥa*: „reisen, umherziehen" (wörtl. er reiste, er zog umher)) abgeleitete Form /*sāʾiḥ*/ (Pl. *sāʾiḥūn*) kann gemäß WEHR, S. 610, u. a.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

fende, als Gebietende des Anerkannten, als Verbietende von Frevelhaftem und als die Bewahrenden der Grenzen Gottes bezeichnet, denen als Glaubenden letztlich Gutes verkündet werden soll:

---

mit „Reisender" (modern: „Tourist"), aber auch mit „Wanderderwisch" oder gar als „Anachoret" (griech. ὁ ἀναχωρητής), was sich vom griechischen Verb ἀναχωρεῖν/ἀναχωρέω ableitet und soviel wie „zurückweichen" oder „sich zurückziehen" bedeutet. Der „Anachoret" ist jemand der von der Gemeinschaft zurückweicht bzw. sich aus dieser zurückzieht. Dieser „lebt in der Einsamkeit, oft sogar in der Wüste, um die Heiligkeit des Gebots der Nachfolge ernst zu nehmen und den Versuchungen der Welt zu entfliehen" (LOHSE, Anachoreten, Sp. 112).

Hier kann folglich entschieden werden, ob es sich bei *as-sā'iḥūn* um Wanderer, Wanderprediger oder eine Gruppe von Menschen handelt, welche sich aus religiösen Gründen aus der Gemeinschaft abwandten bzw. aus dieser zurückzogen. Möglicherweise wäre Mohammed vor seinem Wirken als Prophet (*nabīy*) und Gesandter (*rasūl*) Gottes, sprich vor 610 den *sā'iḥūn* zuzuordnen. Tatsächlich aber ist zu wenig bekannt über das Leben des Mannes der zum Propheten des Islam werden wird: „everything we know about the Prophet Muhammad and the rise of Islam in seventh-century Arabia, is a complete fabrication created by Arab storytellers in the eighth and ninth centuries – a fiction containing not one kernel of sound historical evidence" (ASLAN, No god but God, p. 28). Mohammed soll sich bekanntlich mehrfach auf den Berg Ḥirā' zurückgezogen haben, wo er letztlich im Zustand der Meditation im Jahre 610 n. d. Z. seine erste Offenbarung empfing (vgl. ASLAN, No god but God, p. 34). Diese „religious retreats" (wörtl. „religiöse Rückzüge"; Ebd.) erinnern durchaus an das Zurückziehen der „Anachoreten" aus der Gemeinschaft, ohne dabei die Verknüpfungen mit dieser oder einer religiösen Gruppierung vollständig zu durchtrennen. Meines Erachtens lassen sich die Beschreibung LOHSEs, nämlich dass der „Anachoret" in der Einsamkeit lebte um u. a. „den Versuchungen der Welt zu entfliehen" (s. o.) mit denen ASLANs, No god but God, p. 33, zusammenbringen und zwar was die Möglichkeit, Mohammed als einen *sā'iḥ* oder ἀναχωρητής zu begreifen, stützt: „despite his success, Muhammad felt deeply conflicted by his dual status in Meccan society. On the one hand, he was renowned for his generosity and the even-handedness with which he conducted his business. Although now a well-respected and relatively affluent merchant, he frequently went on solitary retreats of 'self-justification'[…] in the mountains and glens surrounding the Meccan valley, and he regularly gave money and food to the poor in a religious charity ritual tied to the cult of the Ka'ba. On the other hand, he seemed to be acutely aware of his complicity in Mecca's religio-economic system, which exploited the city's unprotected masses in order to maintain the incongruity between his lifestyle and his beliefs; by his fortieth year, he was an intensely troubled man." Aus dieser gemeinschaftlichen Alltagssituation zog sich Mohammed – wie bereits erwähnt – auf den Berg Ḥirā' zurück.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

at-tāʾibūna l-ʿābidūna l-ḥāmidūna s-sāʾiḥūna r-rākiʿūna s-sāǧidūna l-ʾāmirūna bi-l-maʿrūfi wa-n-nāhūna ʿani l-munkari wa-l-ḥāfiẓūna li-ḥudūdi llāhi wa-bašširi l-muʾminīna

„Den Umkehrenden, den Dienenden, den Lobenden, den Wandernden, den sich Beugenden, den sich Niederwerfenden, den Gebietenden des Anerkannten, den Verbietenden von Frevelhaftem und den Bewahrenden der Grenzen Gottes, verkünde Gutes/gute Nachricht den Glaubenden."

Anhand des Zusammenspiels von grammatischer Struktur des Satzes und dessen Semantik ist davon auszugehen, dass diese Aufzählung keinerlei Ausnahmen zulässt. Vielmehr, so scheint es, müssen diese Handlungseigenschaften zusammengenommen zutreffen. Jemand, der umkehrt bzw. die „Umkehr" verrichtet, wäre folglich auch immer ein Dienender und Lobender etc. Diese Aneinanderreihung von „richtigen" bzw. erwarteten Verhaltensweisen lässt sich nicht aufbrechen, da der betroffene Mensch nicht Umkehrender sein kann und gleichzeitig das Frevelhafte wollen oder gar tun.

Mehrfach geben Verse der Sure 9 zu verstehen, dass sich der Mensch via „Umkehr" nicht selbst versöhnen kann bzw. diese nicht als Selbstversöhnung begriffen werden darf. Auch in Sure 9:104; 9:117 und 9:118, in denen Gott jeweils als „der Umkehrende" (*at-tawwābu*) beschrieben wird, tritt Gott dabei einmal als reaktiv „Umkehr" annehmend und als sich selbst zum betroffenen, Gott als einzige Zufluchtsstätte bekennenden Menschen (zu/um-)kehrend auf, auf dass der Mensch sich wiederum zu Gott kehren bzw. zurückkehren möge. Ob sich Gott nun reaktiv (9:104) oder (semi-)aktiv (9:117.118)[454] dem Menschen zukehrt, er ist sowohl derjenige, der sich zu- bzw. umkehrt (*tāba*) oder allgemein „der

454 Abhängig vom Kontext in dem sich die Menschen („der Prophet und die Auswanderer und die Helfer") gemäß der Sure 9:117 befanden, kehrte sich Gott ihnen zu, auch obwohl diese dies vorher nicht taten. Eine Umkehr der Menschen war folglich nicht nötig. Allein die Bedingung in der sich jene befanden reichte aus, so dass sich Gott ihnen zukehrte.

Auch in Sure 9:118 handelt Gott nicht vollkommen bedingungslos. Er erbarmt sich vielmehr jener Menschen, die meinten, dass es jenseits von Gott keinen Zufluchtsorts gebe außer bei ihm. Daraufhin kehrte sich Gott zu diesen, damit auch diese sich wiederum zu Gott umkehren mögen:

wa-ẓannū ʾan lā malǧaʾa mina llāhi ʾillā ʾilaihi ṯumma tāba ʿalaihim li-yatūbū ʾinna llāha huwa t-tawwābu r-raḥīmu

„Und sie meinten, dass es keinen Zufluchtsort gibt vor Gott, außer bei ihm. Daraufhin kehrte er (Gott) sich zu ihnen, damit sie umkehren werden. Das ist Gott, er ist der Umkehrende, der Barmherzige."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Umkehrende“ (*at-tawwābu*) als auch der die menschliche Umkehr Annehmende (9:104: „wissen sie denn nicht, dass Gott es ist, er der annimmt die Umkehr von seinen Dienern“/*ʾa-lam yaʿlamū ʾanna llāha huwa yaqbalu t-taubata ʿan ʿibādihī*) und ist selbst nicht etwa abhängig von der menschlichen Umkehr. Die Entscheidung, des Menschen Umkehr anzunehmen, sich quasi dem umkehrenden Menschen zuzukehren, trifft Gott allein.

Die Machtlosigkeit des Menschen, die Umkehr Gottes zum Menschen bzw. eine Versöhnung mit Gott – im Sinne eines wiederhergestellten Verhältnisses – zu erzwingen, welche wiederum als Macht über Gott verstanden werden müsste, zeigt sich auch in besonderem Maße anhand jener Verse der Sure 9, in denen sich Gott bedingungslos dem Menschen zukehrt (9:15.27) und dabei des Menschen Tätigkeiten oder Untätigkeiten folglich völlig belanglos sind; Sure 9:15:

> *wa-yatūbu llāhu ʿalā man yašāʾu wa-llāhu ʿalīmun ḥakīmun*
>
> „Und er – Gott – kehrt um zu wem er will und Gott ist wissend, weise.“

Die Machtlosigkeit des Menschen zeigt sich auch darin, dass der Mensch nicht wissen kann, ob Gott sich zu ihm oder auch nicht zu ihm kehren wird, und zwar, weil es allein Gottes autonome Entscheidung ist, dies zu tun oder zu unterlassen (9:102.106); Sure 9:102:

> *ʿasā llāhu ʾan yatūba ʿalaihim ʾinna llāha ġafūrun raḥīmun*
>
> „Vielleicht kehrt er – Gott – um zu ihnen/über sie. Das ist Gott, vergebend, barmherzig.“

Gemäß RUBIN, p. 427, liegt insbesondere in Sure 9:118 eine Korrelation von göttlicher Barmherzigkeit („divine mercy“) und menschlicher Umkehr („human repentance“) vor. Gottes Barmherzigkeit drückt sich für RUBIN in dessen Zuwendung bzw. „Umkehr“ („return“) zu bestimmten Personen aus, woraufhin diese – wie bereits konstatiert – ihrerseits umkehren mögen. Wäre Gott hingegen nicht barmherzig, so würde er sich dem Menschen folglich auch nicht zukehren.

Den in Vers 118 beschriebenen Akt Gottes als „Verzeihung“ zu deklarieren, wie es NÖLDEKE, S. 226, einst tat, wirkt bestenfalls wie eine freie Interpretation der Wortwurzel *twb* oder aber wie das Hineintragen eines christlich-theologischen Konzeptes in die (heilige) Schrift der Muslime. Da der Koran – so auch im Kontext des hier besprochenen Verses, nämlich in 9:114 – einen eigenen Begriff für „verzeihen“ bzw. „Verzeihung“ hat, welcher sich jeweils von der Wortwurzel *ġfr* ableitet, ist eine Übertragung der Wortwurzel *twb* mit „verzeihen“ bzw. „Verzeihung“ irreführend, verschleiert quasi die ausdifferenzierte sprachlich-semantische Dimension des Koran.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Sure 9:106:

> *wa-ʾāḫarūna murǧauna li-ʾamri llāhi ʾimmā yuʿaḏḏibuhum wa-ʾimmā yatūbu ʿalaihim wa-llāhu ʿalīmun ḥakīmun*
>
> „Und Andere werden erhoffend/erwartend/ersuchend gemacht worden sein wegen des Befehles Gottes: entweder wird er quälen oder er wird umkehren über/auf sie. Und Gott ist wissend, weise."

3.3 Zum *Versöhnungbegriff* (*kpr*) in der orthodoxen/-praxen Liturgie des rabbinischen Judentums am Jōm Kippūr

Die in mJom 8,8.9 aufgeführten *Abstracta* „Tag der Versöhnungen" (יום הכפרים), „Umkehr" (תשובה) und „Überschreitungen" (עברות), die für die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, aber auch für die Versöhnung zwischen Menschen stehen, stellen auch in der orthodoxen bzw. orthopraxen Tradition des rabbinischen Judentums die relevanten Termini bzw. Konzepte dar. In deren Kontext scheinen inhaltsbezogene Begriffe wie vor allem die Derivate der Wortwurzel *slḥ*, welche für gewöhnlich mit „Vergebung" bzw. „vergeben" übertragen und die Derivate der Wortwurzel *mḥl*, welche wiederum mit „Verzeihung" bzw. „verzeihen" übertragen werden können, in teilweise solch hoher Frequenz auf, dass sich im Falle von *slḥ* („vergeben/Vergebung") der Gedanke aufdrängt, dass es sich eben bei diesem Begriff bzw. Konzept um das zentrale Motiv der Liturgie des Versöhnungstages handelt und nicht wie anzunehmen wäre *kpr* („versöhnen/Versöhnung"). Nachfolgend sollen vier zentrale Passus der Liturgie (*kol nidrej*, *widdūj*, *səlīḥōt*, und *nəʿīlāh*) auf ihre Verwendung der Wortwurzel *kpr* im Verhältnis zu den Wortwurzeln *slḥ* und *mḥl* hin näher betrachtet werden.[455]

Das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr" (תשובה) hingegen existiert vielmehr unterschwellig, fungiert folglich als eine Art ὑποκείμενον bzw. *Substratum*, sprich als etwas dem Versöhnungstag zugrundeliegendes. Dies bedeutet jedoch nicht, dass „Umkehr" als Begriff keine Verwendung innerhalb der Jōm Kippūr Liturgie findet; in den liturgischen Szenarien *səlīḥōt* (סליחות) und *nəʿīlāh* (נעילה) scheint der Begriff tatsächlich mehrfach auf.

Das *Abstractum* „Überschreitungen" (עברות) spielt als Begriff innerhalb der Jōm Kippūr Liturgie hingegen keine Rolle, allerdings soll dieser als

455 Zur Entwicklung der Liturgie des Jōm Kippūr s. LEHNARDT, *‚Seder Yom ha-Kippurim kakh hu'*, in: Hieke/Nicklas (Eds.), The Day of Atonement, Leiden/Boston 2012, p. 257-269.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Überbegriff für die Termini „Verfehlung/Sünde“ (חטאת), „Vergehen“ (עון) und „Auflehnung“ (פשע) und ihren Verbalformen begriffen werden, welche zahlreich präsent sind. Anhand dieser Wortwahl (Verfehlung/Sünde, Vergehen, Auflehnung) anstelle des in mJom 8,9 gebrauchten Terminus „Überschreitungen“ drängt sich der Verdacht auf, dass in der Jōm Kippūr Liturgie begrifflich ein Rückgriff auf Lev 16,21 und die sich auf Lev 16,21 beziehenden Bekenntnisformeln vorliegt, wie sie in mJom 3,8; 4,2 und 6,2 präsentiert werden.

3.3.1 *Kol nidrej* – „alle Gelübde“

Bereits die einleitenden Worte des liturgischen Passus *kol nidrej* (כל נדרי; wörtl. „alle Gelübde“)[456] führen zum einen die Wortwurzel *ʿbr* (עבר), welche dem Terminus „Überschreitungen“ (עברות) zugrunde liegt und zwar in der Ableitung „die Überschreitenden“ (העברינים) – gemeint sind selbstverständlich all jene, welche im zurückliegenden Jahr Überschreitungen vollführten – und zum anderen den „Tag von (der) Versöhnungen“ ([sic!] יום כפורים; s. u.) ein:

על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה

ובישיבה של מטה אנו מתירין להתפלל עם העברינים

> „Mit Zustimmung *des Ortes* (i. e. Gott)[457] und mit Zustimmung der Versammlung; in der Sitzung von Oben (i. e. der himmlische Hof)[458] und der Sitzung von Unten (i. e. der irdische Hof). Wir erlauben zu beten mit den Überschreitenden.“

Der Terminus „die Überschreitenden“, welcher in dieser *kol nidrej* einleitenden „formalen Deklaration“ auftaucht, muss universal begriffen werden, da dieser auch jene Menschen umfasst, welche von der Gemeinschaft bzw. Versammlung (הקהל), sprich der Synagoge in der Vergangenheit ausgeschlossen wurden. Folglich kann keine, wie auch immer sich vergangen habende jüdische Person vom Jōm Kippūr ausgeschlossen sein. Um gemeinschaftlich „beten und [letztlich] umkehren“[459] zu

---

456 *Kol nidrej*, sprich „alle Gelübde“, meint alle vom Menschen geleisteten Gelübde gegenüber oder vor Gott; aufgezählt werden innerhalb des liturgischen Passus allerdings nur folgende Subkategorien: Verbote/אסרי, Schwüre/שבועי, Banne/חרמי, *qōnāmej* und *qinūsej*. Letztere sind *Termini technici* der rabbinischen Literatur und stehen für das *qorbān* (Opfer).

457 Siehe Fn. 530.

458 Vgl. JASTROW, p. 600: „divine court“.

459 NOSSON, p. 58, kommentiert den angeführten Passus folgendermaßen: „This [על דעת המקום] is a formal declaration through which the elders of the congre-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

können, muss der Jōm Kippūr als ein zeitlich-örtlicher Raum verstanden werden, der sich über die Beschlüsse der Gemeinschaft, welcher für gewöhnlich ein *bejt dīn* (בית דין; wörtl. „Haus des Gerichts") vorsteht, hinwegsetzen kann. Dies zeigt einmal mehr die herausragende Bedeutung des höchsten jüdischen Festtages Jōm Kippūr.

„Beten und umkehren" verfolgt – und dies muss ausdrücklich angemerkt werden – vor allem am Jōm Kippūr keinen Selbstzweck. Wenn am Jōm Kippūr, dem „Tag der Versöhnung" niemand vom Beten und Umkehren ausgeschlossen wird bzw. ausgeschlossen werden kann – die Zustimmung zur (temporären) Aufnahme der Überschreitenden kam sowohl von Gott als auch den Menschen (wörtl. „Versammlung" – קהל) –, so bedeutet dies letztlich, dass auch niemand von der Versöhnung mit Gott und damit auch nicht der diesen vorausgehenden Versöhnung, nämlich der mit dem (jüdischen) Mitmenschen, kategorisch ausgeschlossen werden kann. Versöhnung als inhaltliches Zentrum und Zweck des „Tages der Versöhnung" transzendiert die reguläre gemeinschaftliche Ordnung, aus der sehr wohl Mitglieder durch ein „Haus des Gerichts" (בית דין) ausgeschlossen werden können.

Am Jōm Kippūr ist demzufolge etwas möglich, was ansonsten nicht der Fall ist, nämlich die potentielle Zurückführung derjenigen, welche ausgeschlossen wurden, in den Kreis der (ehemaligen) Gemeinschaft. Will man bereits hier ein versöhnendes Wirken ausmachen, auch wenn das göttliche Urteil nach rabbinisch-jüdischer Vorstellung noch nicht feststeht, somit von Versöhnung mit Gott im umfassenden Sinne noch nicht gesprochen werden darf, so ließe sich trefflich die englische Übertragung von *kpr* mit „atonement" – dem *Zu-Eins-Werden* (*at-one-ment*) – heranziehen, denn unter Berücksichtigung der einleitenden Worte von *kol nidrej* am Jōm Kippūr darf die jüdische Gemeinschaft wieder *zu-eins-werden*.

Denkt man dieses liturgische Szenario zu Ende, so scheint bereits in *kol nidrej* ein Moment der Versöhnung auf und zwar noch bevor es am Ende des Jōm Kippūr – dieser hat mit *kol nidrej* bekanntlich erst seinen liturgisch Anfang genommen – zur Realisation der möglichen, dem (jüdischen) Menschen in Aussicht gestellten, nicht aber garantierten Versöhnung kommt. Zum Zeitpunkt der Rezitation des oben angeführten Passus als Einleitung von *kol nidrej* befindet sich ein jeder (jüdischer) Mensch noch außerhalb der von Gott vorgesehenen *Lebensordnung*; die Störung dieser ist noch immer präsent, nicht überwunden und gerade

gation invite the participation even of transgressors who may have been excluded from the synagoge. On Yom Kippur, all Jews must join together to pray and repent."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

in den Zustand dieser Störung – dem Stehen des Menschen außerhalb der *Lebensordnung* – bricht bereits Versöhnung als reales Ereignis in die Zeit ein. Dass die Störung des Gott-Mensch-Verhältnisses noch nicht völlig überkommen wurde, sprich jenen, welche die „Überschreitungen" (עברות) vollführt haben, noch nicht – von göttlicher Seite – vergeben wurde, bemerkt auch Nosson, wenn er konstatiert:

> „It should be understood, however, that this invitation to transgressors does not imply that their sins are automatically forgiven. Only personal repentance can accomplish that."[460]

Folglich bleibt das ethisch-theologische Konzept der „Umkehr" (תשובה) auch am letzten der „zehn Tage der Umkehr" (עשרת ימי תשובה) ein essenzielles Thema, dem sich der Einzelne zwar entziehen könnte, nicht aber entziehen darf.

Bemerkenswerterweise entspricht dieser Befund eines Versöhnungsgeschehens noch während und nicht etwa am Ende der Störung eines Verhältnisses dem Versöhnungskonzept des *Jena Center for Reconciliation Studies*, welches als „Hölderlin-Perspektive" bezeichnet wird.[461] Benannt wurde diese nach dem deutschen Poeten Friedrich Hölderlin (1770-1843), welcher sowohl der Romantik als auch dem Deutschen Idealismus nahestand. Im zweiten Band seines Werkes *Hyperion*, erstmals 1799 publiziert, heißt es folgendermaßen: „Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder."[462]

Diese „Versöhnung […] mitten im Streit" bzw. diese in die zerrüttete zwischenmenschliche Sphäre einbrechende Versöhnung, von welcher der oben angeführte einleitende Passus zu *kol nidrej* implizit spricht, wird liturgisch allein durch den Kantor bzw. den *ḥazzān* oder alternativ durch eine andere männliche Person zelebriert, insofern kein *ḥazzān* zur Verfügung steht. Jener bzw. dieser übernimmt dabei eine Mittlerfunktion dessen, was er nicht selbst gibt, nämlich (zwischenmenschliche) Versöhnung und erinnert dabei an die Funktion des Hohepriesters bzw. Aarons am Jerusalemer Tempel. Dem Hohepriester gleich, handelt bzw. rezitiert der *ḥazzān* – und zwar dreimal – mit der Zustimmung Gottes, sowie im Namen des Volkes, dessen Teil er ist, jenen *kol nidrej* einleitenden Passus. Versöhnung mit den „Überschreitenden", sprich mit den außerhalb der Gemeinschaft Stehenden, wird somit auch nicht von den Mitgliedern der Gemeinde oder eines *bejt dīn* (בית דין; wörtl. „Haus des

460 NOSSON, p. 58.

461 Vgl. FLÄMING/LEINER, RIPAR, Vol. 1, p. 16.

462 HÖLDERLIN, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gerichts“) vollführt, hängt folglich nicht von dem guten Willen einzelner Menschen oder deren Gesamtheit ab. Vielmehr *ereignet* sich diese Form zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr und stellt dabei Verbindungen her, welche zuvor getrennt waren.

Meines Erachtens muss der „Tag der Versöhnung“ selbst schon als Einbruch in den Lebenskreis jüdischer Menschen begriffen werden, da er sich trotz seiner genauen Datierbarkeit innerhalb des jüdischen Kalenders, nämlich dem 10. Tišrī, inhaltlich nur schwerlich in eine stets relativ gleichförmige zeitlichen Abfolge einordnen lässt. Und zwar deshalb, weil sich der Jōm Kippūr zwar zeitlich im neuen Jahr, welches mit dem 1. Tišrī (ראש השנה) beginnt, verorten lässt, sich jedoch auf das vergangene Jahr, welches folglich mit dem 29. ʾElūl ein Ende fand, bezieht und am Jōm Kippūr selbst über das Fortbestehen oder aber Ableben im neuen bzw. bereits angebrochenen Jahr endgültig entschieden wird.

Innerhalb des durch den *ḥazzān* zu rezitierenden liturgischen Stückes *kol nidrej* wird auch der zeitliche Rahmen für „alle Gelübde“, welche die Menschen leisteten und leisten werden, aber nicht halten konnten und können, abgesteckt, nämlich von einem „Tag der Versöhnung“ zum anderen. Die bzw. „alle Gelübde und Verbote und Schwüre und Banne“ (כל נדרי ואסרי ושבועי וחרמי) etc. des Menschen gegenüber Gott, welche jener gegenüber diesem nicht hält, beziehen sich gemäß mancher Lehrmeinungen allerdings auf die zeitliche Phase zwischen vergangenem Jōm Kippūr bis hin zum gegenwärtigen und noch darüber hinaus zum nächsten Jōm Kippūr, nach anderen Lehrmeinungen hingegen lediglich auf die zeitliche Phase des gegenwärtigen Jōm Kippūr bis zum nächsten. Dies soll folgende Passage des *kol nidrej* verdeutlichen:

> מיום כפורים [שעבר עד יום כפורים זה ומיום כפורים] זה עד יום כפורים הבא
>
> („[…] vom ‚Tag von Versöhnungen‘ (Jōm Kippūrīm [sic!]) [, welcher vergangen ist, bis zu diesem ‚Tag von Versöhnungen‘ und vom ‚Tag von Versöhnungen‘], diesem, bis zum kommenden ‚Tag von Versöhnungen‘ […].“)

Doch unabhängig davon ob sich *kol nidrej* als Einleitung in die Jōm Kippūr Liturgie nun auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder aber nur auf Gegenwart und Zukunft bezieht, stets ist es aus liturgischer Perspektive des Jōm Kippūr eben dieser „Tag der Versöhnung“ selbst, welcher das (jüdisch-)menschliche Leben innerhalb der Jahre – ob nun vergangen und/oder zukünftig – rahmt.[463]

463 NOSSON, p. 59, diskutiert die Entwicklung seit Jaʿaqoḇ bæn Meʾīr (auch genannt: Rabbejnū Tām), welcher *kol nidrej* auf die Zukunft bezog und dies ob-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Da es sich nun beim Jōm Kippūr – wie mehrfach betont – um den „Tag der Versöhnung" handelt, ist es bemerkenswert, doch unter Berücksichtigung der zu Beginn dieser Untersuchung (s. Prolegomena) aufgezeigten inhaltlichen Verknüpfung von *kpr* und *slḥ* bzw. von Versöhnung und Vergebung in biblischer Zeit keineswegs neuartig, dass das liturgische Stück *kol nidrej* mit dem Thema der Vergebung (*slḥ*) fortfährt. So schließt sich an „alle Gelübde" (כל נדרי) die Rezitation von Num 15,26 an – erst dreimal durch den *ḥazzān*, dann drei weitere Male durch die Gemeinde:

ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה

> „Und es wird *vergeben* für die ganze Gemeinde der Söhne Israels und für den Fremden, der wohnend ist inmitten von ihnen, denn für das ganze Volk ist es [das Vergehen getan] in Unwissenheit/aus Versehen."

Es ist durchaus nachvollziehbar, dass die Verknüpfung der in der Vergangenheit und/oder Zukunft erfolgten „Gelübde" mit dem in der Tōrāh bzw. in Num 15,26 beschriebenen Ereignis dazu dienen sich selbst und auch Gott daran zu erinnern, dass es den Ahnen einst so erging, nämlich dass diesen durch Gott vergeben wurde. Und eben weil man sich jährlich daran erinnert, dass Gott Vergebung bzw. Versöhnung gewährte, schließt sich die an Gott adressierte und ebenfalls der Tōrāh (Num 14,19f.) entnommene Aufforderung „vergib doch (!)" unmittelbar an die zuvor rezitierte Erinnerung von Gottes Vergebung an:

סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך

וכאשר נשאתה לעם הזה ממצרים ועד הנה

ושם נאמר ויאמר יהוה סלחתי כדברך

> „Vergib doch (!), für das Vergehen dieses Volkes, entsprechend der Größe deiner Güte und wie du es weggenommen hast für dieses Volk von Ägypten und bis hierher; und dort wurde gesagt: *Und es sagte JHWH: ›Ich vergebe/ich werde vergeben, entsprechend deinem Wort.‹*"

Natürlich untergräbt eine solche Aufforderung nicht die Souveränität Gottes. Es handelt sich zweifellos nicht um ein Erzwingen göttlicher Vergebung, welche nicht mehr wäre als ein *Sich-Selbst-Vergeben* durch

---

wohl die verbale aramäische Konstruktion דאנדרנא (wörtl. „welche wir gelobten") im Perfekt und nicht etwa im Futur steht. In der Rezeptionsgeschichte gab es Versuche das Verb in den Futur zu setzen (די נדירנא). Bei Jaʿaqoḇ Emden (1697-1776) und dem Gāʾōn von Wilna ʾĒlīǰahū bæn Šəlomoh Zalman (1720-1797) kommt es letztlich zur Zusammenführung von Vergangenheit und Zukunft – von vergangenem bis zum zukünftigen Jōm Kippūr.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

den oder die Betenden, sondern vielmehr um das Gewahrsein der Abhängigkeit von Gottes Vergebung, welche erbeten wird und welche man letztlich erhofft, von Gott gewährt zu bekommen, dem einstigen Ergehen des Volk Israel entsprechend: „Just as God forgave Israel then, we hope that He [Gott] will forgive us this Yom Kippur."[464] Im Gott zugesprochenen Ausruf „ich vergebe" bzw. „ich habe vergeben" (סלחתי) drückt sich unzweifelhaft das souveräne göttliche Handeln aus, jedoch nicht frei eines das menschliche Handeln betreffenden Kontextes. Das menschliche Handeln drückt sich am Jōm Kippūr in Form der Worte, sprich in Form der Rezitation des *kol nidrej* mit Rückbezug auf die Worte des Mose aus, welcher beim liturgischen Passus *salaḥ nā'* (סלח נא; wörtl. „vergib doch") ausschließlich durch den *ḥazzān* vertreten wird. Folglich übernimmt der *ḥazzān* wie bereits zu Beginn des *kol nidrej* die Funktion des Mittlers zwischen den Menschen bzw. dem Volk und Gott. Der *ḥazzān* inhäriert somit zumindest teilweise die funktionale Dimension des Mose und des Hohepriesters bzw. Aarons. Die zeitliche Distanz zwischen der *Religion des Alten Israel* und dem kontemporären rabbinischen Judentum wird quasi aufgehoben, die Synchronie der Zeit durchbrochen, folglich wird der am Jōm Kippūr Partizipierende in die biblische Zeit bzw. die Zeit des Tempels gesetzt oder aber die biblische Zeit wird zur präsentischen Wirklichkeit. Vergangene Ereignisse, wie die erbetene und von Gott gewährte Vergebung (s. Num 14,19f.) liegen demzufolge nicht unwiederbringlich zurück; vielmehr können und wünschenswerterweise sollen sich diese im Präsens ereignen.

In der Analyse des hebräisch-biblischen *Versöhnungsbegriffs* im Kontext des Versöhnungstages (Jōm hak-Kippurīm/Jōm Kippūr) und im näheren Konktext von P (s. Lev 17*) und noch einmal mehr in mJom sollte die existentielle Bedeutung jenes Begriffs, welche trefflich mit Janowski als „*Errettung aus Todesverfallenheit*" bezeichnet werden kann,[465] sowie auch des konkreten Tages, deutlich geworden sein. Die „*Errettung aus Todesverfallenheit*" war eine zum Wohle des Menschen von Gott autonom vollführte Tat, welche für den Menschen aufgrund seiner (voluntativen) Überschreitungen der von Gott gegebenen *Lebensordnung* notwendig wurde. Während Janowski für die existentielle Situation des Menschen innerhalb der *Religion des Alten Israel* konstatiert, dass „[i]n dieser Grundsituation menschlichen Lebens, in der aufgrund rechtlicher, moralischer oder religiöser Verschuldung die individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz verwirkt ist und der Mensch zwischen Le-

464 NOSSON, p. 60.

465 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ben und Tod steht, wird die *Errettung aus Todesverfallenheit, die Ermöglichung neuen Lebens durch Sühnehandeln* bewirkt, dass der Mensch erbittet […] und Gott gewährt“[466], findet im rabbinischen Judentum bis in die Gegenwart hinein etwas vergleichbares statt, nämlich das Erbitten göttlicher Vergebung, welche nur dieser – der Gott Israels – gewähren kann. Und eben diese von Gott erbetene und in der Vergangenheit (stets) von diesem gewährte Vergebung wird in der Jōm Kippūr Liturgie, genau genommen am Ende des liturgischen Szenarios *kol nidrej*, mit Gott in der Funktion als (Lebens-)Erhalter des Volkes Israel – dem sich der Beter im Ausdruck „uns“ zugehörig weiß – verknüpft:

ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם

שהחינו וקימנו והגיענו לזמן הזה

> „Gesegnet bist du, JHWH, unser Gott, König der Welt, welcher uns am Leben erhält und uns aufrichtet und uns erreichen ließ für diese/zu dieser Zeit.“

Die Kreuzungen beider Begriffe bzw. Konzeptionen, nämlich die der Versöhnung und der Vergebung, welche jeweils mit den Wortwurzeln *kpr* und *slḥ* ausgedrückt werden, ist evident. Dass nach ca. 2500 Jahren, sprich von der Zeit des zweiten Jerusalemer Tempels über die biblischen Zeugnisse, insbesondere P, bis hin zur tatsächlich vollführten Liturgie des rabbinischen Judentums der Gegenwart, die (theologischen) Konzepte, welche sich hinter den Verbalwurzeln *kpr* und *slḥ* verbergen, inhaltlich-kontextuell so eng miteinander verknüpft sind, wird kaum ein Zufall sein. Noch immer – wenn auch nicht in Lev 16 – erscheinen Derivate der Wortwurzel *slḥ* im Kontext der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses, so in *kol nidrej*, sprich als Teil der den Jōm Kippūr einleitenden Liturgie und ist dabei von großer inhaltlicher Relevanz. Eine buchstäbliche Gleichsetzung beider Begriffe bietet das liturgische Szenario *kol nidrej* jedoch nicht und lässt daher einen Interpretationsspielraum zu. Trotzdem wird die anhaltende Verknüpfung beider Begriffe in einem spezifischen Kontext wohl kaum ein Zufall sein und lässt folglich die bereits am Anfang (s. Prolegomena) getätigte Anfrage an die Relation von *kpr* und *slḥ* als notwendig erscheinen – dazu später mehr.

3.3.2 *Widdūj* – „Bekenntnis“

Ein weiteres für den Jōm Kippūr spezifisches liturgisches Szenario ist das sogenannte *widdūj* (ודוי), was soviel meint wie „Bekenntnis“. *Widdūj*

466 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

leitet sich von der hebräischen Wortwurzel */*wdh*/[467] ab, welche soviel wie „bekennen" oder „beichten" bedeutet und lediglich in den aktiven und reflexiven Intensivstämmen belegt ist. Konkret handelt es sich beim *widdūj* nicht um lediglich ein einzelnes Bekenntnis, sondern um eine Vielzahl bzw. Aufzählung solcher, die quasi auf einen Nenner gebracht werden können, nämlich auf die nachfolgende feierliche Aussage:

אנחנו ואבותינו חטאנו

„wir und unsere Väter haben sich verfehlt/gesündigt […]."

Das *widdūj* ist von solch zentraler Bedeutung – nach Hermann Cohen (1842-1918) gar der „Mittelpunkt in der Liturgie des Versöhnungstages"[468] –, dass es nicht allein in die *ʿamīdāh* (עמידה) bzw. in das *šəmōneh ʿæśreh* (שמונה עשרה) des *maʿarīḇ-* (מעריב), *šaḥarīt-* (שחרית), *mūsāf-* (מוסף), *minḥāh-* (מנחה) und – in verkürzter Fassung – des *nəʿīlāh-Gebetes* (s. u.) eingefügt wurde, sondern bereits in das „Nachmittagsgebet" bzw. *minḥāh* vor dem Jōm Kippūr,[469] sprich am neunten der „zehn Tage der Umkehr" (עשרת ימי תשובה) eingebunden wird. Dies liegt an der immensen Bedeutung des Bekennens der jeweiligen Sünde bzw. Verfehlung (חטא) des Volkes:

> „So important is the Confession, not only to the process of repentance but also to the Jew's chance to survive the Heavenly judgment, that the Sages ordained that the Confession be recited the afternoon before Yom Kippur, lest illness or death prevent someone from praying on Yom Kippur itself."[470]

Religionshistorisch gesehen reicht die Bedeutung des Bekenntnisses der eigenen Verfehlungen bzw. der des Volkes Israel bis in die Zeit des Jerusalemer Tempels zurück und war – wie bereits dargelegt – integraler Bestandteil der Liturgie des Versöhnungstages (s. Lev 16,21: „und er soll bekennen über/gegenüber ihm (Gott/JHWH) alle Vergehen des Volkes Israel […]" – והתודה עליו את כל עונת בני ישראל; mJom 3,8; 4,2 und 6,2: „und er

---

467 Die Wortwurzel */*wdh*/ leitet sich wiederum von der Wortwurzel *jdh* ab, welche soviel wie „danken" bedeutet.

468 COHEN, RV, Wiesbaden 2008, S. 274.

469 TREPP, S. 132; vgl. GALLEY, S. 66: „Der gewöhnliche Abendgottesdienst wird am Jom Kippur zusätzlich durch ein Sündenbekenntnis (*Widuj*) erweitert, das vierundvierzig einzelne Vergehen benennt. Insgesamt zehn Mal wird während der Gottesdienste am Versöhnungstag das Sündenbekenntnis gesprochen, genau so oft, wie der Hohepriester am Jom Kippur zu Zeiten des Tempels den Heiligen Namen Gottes ausgesprochen hatte."

Die tJom 4,13 (5,14) zählt anders als die von GALLEY ins Auge gefasste spätere rabbinische Tradition hingegen nur sieben Rezitationen des *widdūj*.

470 NOSSON, p. 18ff.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

war bekennend/bekannte“ – ומתודה). In rabbinischer Zeit reicht die Bedeutung des Bekenntnisses jedoch über den priesterlichen Kontext bzw. den des Jōm Kippūr hinaus. So heißt es in bT San 43b:

אריב״ל כל הזובח את יצרו ומתודה עליו מעלה עליו הכתוב

כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים העולם הזה והעולם הבא

> „Es sprach R. Jb‘‘L [i. e. Jəhōšuaʿ bæn Lewī]: Jeder opfernd seinen (üblen) Trieb und ist bekennend (die Vergehen (?)) über/gegenüber ihm (Gott/JHWH), anrechnend über ihn (i. e. der Bekennende/Opfernde) ist die Schrift/das Geschriebenwordene, als ob er (i. e. der Bekennende/Opfernde) ihn (i. e. Gott) verherrlicht – für den Heiligen, gepriesen sei er – in zwei/beiden Welten, diese Welt und die kommende Welt.“

Die Erwartung eines Bekenntnisses stellt die Mišnāh desselben Traktates (mSan 6,2) bereits an denjenigen, welcher zum Tode verurteilt wurde (המומתין). Begründet wird dies damit, dass nur derjenige, welcher bekennt auch Anteil an der kommenden Welt haben wird (wörtl. „dass jeder der bekennend ist, es gibt für ihn einen Anteil für/an der kommenden Welt“ – שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא).[471]

Religionshistorisch bedeutend sind zwei Transformationsprozesse, welche das Bekenntnis durchläuft, denn 1) wurde zur Zeit des Tempels dieses allein durch den Hohepriester stellvertretend für das gesamte Volke Israel am Jerusalemer Tempel vollführt. Nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) und dem damit einhergehenden Ende des (hohe-)priesterlichen Amtes wurde das Bekenntnis nunmehr nicht im Namen des gesamten Volkes durch eine einzelne Person artikuliert, sondern durch einen jeden Einzelnen selbst. Da nun 2) der Tempel in Ruinen lag bzw. nicht mehr existent war, konnte das einst priesterliche, nun individuelle Bekenntnis dort auch nicht mehr vollführt werden. Fortan war die Sy-

471 Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, wie SCHREINER, Vergebung, TRE, Bd. 34, S. 666 bemerkt, nämlich dass der Talmud (bT Qid 49b) auch eine Art innere „Umkehr“ (תשובה) kennt, auch wenn der Text nicht von „Gedanken der Umkehr in seinem Herze hege“ spricht, wie es SCHREINER zitiert. Wörtlich aus dem Aramäischen übertragen heißt es dort stattdessen: „vielleicht hat er [scil. eine bestimmte Person] bedacht (die) Umkehr in seinem Verstand/Gedanke“ (שמא הרהר תשובה בדעתו). Im Falle einer solchen ist der die „Umkehr“ vollführt Habende zumindest qualifiziert sich mit einer Frau zu verloben und zu ehelichen, sprich eine hochheilige Handlung zu vollziehen, welche wörtlich als „Heiligungen“ (קידושין) bezeichnet wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nagoge, das Versammlungshaus, der Ort des zu artikulierenden Bekenntnisses. Anders als der Tempel zu Jerusalem war und ist die Synagoge ihrem Wesen gemäß kein heiliger Ort.[472]

Das *widdūj* setzt sich im Wesentlichen aus zweimal zweiundzwanzig Einzelsprüchen langen Bekenntnisketten zusammen, nämlich 1) aus der sogenannten „Shorter Confession", dem *ʾāšamnū* (אשמנו; wörtl. „wir machten uns schuldig") – benannt nach dem ersten bedeutungstragenden Wort des liturgischen Passus –, sowie 2) der „Greater Confession", dem *ʿal ḥeṭʾ* (על חטא; wörtl. „über/wegen einer Verfehlung/Sünde").[473] Beide vor Gott[474] artikulierten Bekenntnisse haben bemerkenswerterweise zum größten Teil Verfehlungen/Sünden wider andere Menschen zum Inhalt.[475] Insbesondere am stets einleitenden Formular des „größeren Bekenntnisses" *ʿal ḥeṭʾ* („über/wegen der Verfehlung/Sünde, welche wir verfehlt/gesündigt haben vor dir" – על חטא שחטאנו לפניך) wird deutlich, dass die Verfehlungen/Sünden, welche in einem Akt verbaler Artikulation vor Gott bekannt werden, in der Vergangenheit auch vor diesem und gewissermaßen gegen diesen begangen wurden. Und zwar ganz gleich ob Gott das direkte Objekt der Verfehlung/Sünde war, oder aber wie in den meisten Fällen des *widdūj* der andere Mensch. Die menschliche Verfehlung/Sünde im Allgemeinen, somit auch die ethische Verfehlung/Sünde, sprich diejenige wider den Mitmenschen, ist gemäß dem späten rabbinischen Verständnis, wie es sich in der Liturgie des Versöhnungstages niederschlägt, stets eine Verfehlung/Sünde vor und gegenüber Gott/JHWH. Denn auch für die zwischenmenschlichen Verfehlungen soll Gott vergeben, verzeihen und versöhnen. (Das zweite Bekenntnis (*ʿal ḥeṭʾ*) folgte allerdings nicht direkt auf das erste (*ʾāšamnū*). Vielmehr schließen sich an dieses einige kurze liturgische Stücke an, welche für die Untersuchung des *Versöhnungsbegriffs* in der Jōm Kippūr Liturgie bis auf eine Ausnahme allerdings irrelevant sind.)

1) Das *ʾāšamnū* fügt sich an die oben bereits angeführte Aussage „wir und unsere Väter haben sich verfehlt/gesündigt" (אנחנו ואבותינו חטאנו) an. Auf der begrifflichen Ebene dezidiert versöhnungsrelevant ist allerdings erst der auf *ʾāšamnū* folgende Passus *ʾattāh jōdeaʿ* (אתה יודע; wörtl.

472 Gemäß BÜCHLER, Studies in Sin and Atonement, p. 353, setzen diese Veränderungen bereits kurz nach der Zerstörung des zweiten Tempels ein.

473 SKOLNIK/BERENBAUM, Al Ḥet, p. 658.

474 Gott wird im *widdūj* vornehmlich als „unser Gott" (אלהינו), „Gott unserer Väter" (אלהי אבותינו), „Gott" (אלוה), „mein Gott" (אלהי) und als JHWH (יהוה) adressiert.

475 Vgl. COHEN, RV, S. 275f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„du weißt"/„du bist ein Wissender"). In diesem stellt der Betende heraus, dass Gott um die durch jeden Einzelnen zu rezitierenden Geheimnisse, sprich die geheimen Verfehlungen/Sünden bereits weiß:

אתה יודע רזי עולם […] ואין נסתר מנגד עיניך

> „Du weißt/bist wissend (von den) Geheimnisse(n) der Welt. […] Und nichts ist versteckt abseits deiner Augen."

Und eben weil Gott um die „Geheimnisse der Welt" weiß „und nichts abseits [seiner] Augen versteckt ist", kann er – rabbinischer Logik gemäß – willentlich Vergebung gewähren. Somit ist letztlich der Wunsch nach Vergebung – ausgedrückt in Derivaten der Wortwurzel *slḥ* – auch im *widdūj* ein wiederkehrendes Motiv; die ersehnte/erbetene göttliche Vergebung war – wie bereits dargelegt – auch von zentraler Bedeutung beim Abschluss des *kol nidrej*. Im *widdūj* werden dem Konzept der Vergebung (*slḥ*) allerdings die Konzepte der Verzeihung (*mḥl*) und Versöhnung (*kpr*) beigesellt. Diesen drei (grammatisch) explizit von JHWH – dem Gott des Volkes Israel in seiner Gesamtheit – vollführten Handlungen, mit dem Volk Israel als Benefizianten, wird eine Trias aus Überschreitungen des Volkes gegenübergestellt. Dabei handelt es sich um die in Lev 16,21 durch den Hohepriester bzw. Aaron gebrauchten Termini: „Verfehlungen/Sünden" (חטאים), „Vergehen" (עונות) und „Auflehnungen" (פשעים):

ובכן יהי רצון מלפניך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו

שתסלח לנו על כל חטאתינו ותמחל לנו על כל עונותינו

ותכפר לנו על כל פשעינו

> „Also sei es ein Wille von vor dir/deinem Inneren, JHWH, unser Gott und Gott unserer Väter, dass du vergibst für uns über/wegen aller unserer Verfehlungen/Sünden und (dass) du verzeihst für uns über/wegen aller unserer Vergehen und (dass) du versöhnst für uns über/wegen aller unserer Auflehnungen."

Schematisiert sähe dies folgendermaßen aus (es werden jeweils die zugrunde liegenden Wortwurzeln der Verben und Nomina gegenübergestellt):

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ʾattāh jōdeaʿ					
slḥ	→	*ḥṭʾ*	*tislaḥ*	→	*ḥaṭṭoʾtejnū*
vergeben	→	verfehlen	du wirst vergeben	→	unsere Verfehlungen
mḥl	→	*ʿwn*	*timḥāl*	→	*ʿawonōtejnū*
verzeihen	→	vergehen	du wirst verzeihen	→	Unsere Vergehen
kpr	→	*pšʿ*	*təḵappær*	→	*pəšāʿejnū*
versöhnen	→	auflehnen	du wirst versöhnen	→	unsere Auflehnungen

Während in Lev 16,21 lediglich eine Aufzählung dieser drei zu bekennenden Klassen von „Überschreitungen" erfolgt, welche die Söhne Israels vollführten: „und er bekenne über ihm alle Vergehen der Söhne Israels und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden" (והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם), beinhalten die Bekenntnisse, wie sie gemäß mJom 3,8; 4,2; 6,2 überliefert werden, stets den Bezug zur von Gott gewirkten Versöhnung (*kpr*). Denn in den drei angeführten Bekenntnissen des mischnischen Traktates *Jōmā* erfolgt jeweils die an Gott adressierte Aufforderung zu versöhnen: „*versöhne* doch für die Vergehen und für die Auflehnungen und für die Verfehlungen/Sünden" (כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים).

Aus dem biblischen, wie mischnischen Befund lässt sich die oben angeführte Gegenüberstellung nicht erklären. Tatsächlich scheint diese Gegenüberstellung willkürlich zu sein, denn zu einem anderen Zeitpunkt der Jōm Kippūr Liturgie, nämlich während des *qorbān hat-tāmīd* – קרבן התמיד – (wörtl. „das immer Opfer"), welches Teil des *šaḥarīt*, sprich des Morgengebetes ist, erfolgt eine vergleichbare Gegenüberstellung der drei Verbalwurzeln mit den drei Kategorien menschlicher „Überschreitungen":

יהי רצון מלפניך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו שתרחם עלינו

ותמחל לנו על כל חטאתינו ותכפר לנו את כל עונותינו ותסלח לכל פשעינו

> „Es sei ein Wille von vor dir/deinem Inneren, JHWH, unser Gott und Gott unserer Väter, dass du dich erbarmst über uns und (dass) du verzeihst für uns über/wegen aller unserer Verfehlungen/Sünden und (dass) du *versöhnst* für uns alle unsere Vergehen und (dass) du vergibst für alle unsere Auflehnungen."

Schematisiert sähe dieser Passus wiederum folgendermaßen aus (es werden wie zuvor jeweils die zugrunde liegenden Wortwurzeln der Verben und Nomina gegenübergestellt):

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

qorbān hat-tāmīd					
mḥl	→	*ḥṭʾ*	*timḥāl*	→	*ḥaṭṭoʾtejnū*
verzeihen	→	verfehlen	du wirst verzeihen	→	unsere Verfehlungen
kpr	→	*ʿwn*	*təḵappær*	→	*ʿawonōtejnū*
versöhnen	→	vergehen	du wirst versöhnen	→	unsere Vergehen
slḥ	→	*pšʿ*	*tislaḥ*	→	*pašāʿejnū*
vergeben	→	auflehnen	du wirst vergeben	→	unsere Auflehnungen

Anhand dieser Übersicht lässt sich im Vergleich zur vorherigen zeigen, dass innerhalb des *qorbān hat-tāmīd* die Verben jeweils anderen Kategorien von Überschreitungen gegenüberstehen. Genau genommen verschieben sich die Positionen der Verben jeweils um eine Position nach vorn, was dazu führt, dass *slḥ* auf Position c) rutscht, während bemerkenswerterweise die Nominalformen aller drei Kategorien von Überschreitungen ihre jeweilige syntaktische Position beibehalten. Ob bspw. „Sünden" bzw. „Verfehlungen" (*ḥṭʾ*) von Gott vergeben (*slḥ*) oder aber verziehen (*mḥl*) werden und dabei jeweils entweder „Vergehen" (*ʿwn*) oder aber „Auflehnungen" (*pšʿ*) *versöhnt* (*kpr*) werden sollen, scheint theologisch offenbar unbedeutend zu sein. Vielmehr soll Gott schlichtweg vergeben, verzeihen und versöhnen und zwar alle drei Kategorien menschlicher Überschreitungen. Innerhalb der hier gegenübergestellten liturgischen Passus liegt demzufolge keine Hierarchie göttlicher Handlungen vor, maximal eine Hierarchie der von Gott zu adressierenden Überschreitungen des Menschen.

2) Im Gegensatz zum *ʾāšamnū*, dem „kleineren Bekenntnis", welches die drei hier relevanten Wortwurzeln *slḥ* (vergeben), *mḥl* (verzeihen) und *kpr* (versöhnen) nicht enthält – diese kommen innerhalb des *widdūj* erstmals im *ʾāšamnū* nachfolgenden und bereits dargestellten *ʾattāh jōdeaʿ* vor –, wird das *ʿal ḥeṭʾ*, das „größere Bekenntnis", von einer stets gleichbleibenden Formel insgesamt dreimal durchbrochen, nämlich a) nach den ersten zehn Bekenntnissen, b) nach weiteren sechs bzw. nach dem sechzehnten Bekenntnis, sowie c) nach nochmaligen sechs bzw. nach dem zweiundzwanzigsten Bekenntnis:

ועל כלם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו

„Und über/wegen all diese/r (scil. die Verfehlungen/Sünden, welche die Betenden bekennen), Gott der Vergebungen, vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Dieser wesentlich als eine an Gott adressierte Imperativkette zu begreifende Passus, besteht quasi aus drei Teilen: α) „und über/wegen all dieser" (ועל כלם), β) „Gott der Vergebungen" (אלוה סליחות) und γ) „vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns" (סלח לנו מחל לנו כפר לנו). Während der erste Abschnitt (ועל כלם) keine interpretatorischen Herausforderungen mit sich bringt, gemeint ist kontextbedingt eine jede zuvor aufgezählte Verfehlung/Sünde (חטא), bedürfen die übrigen beiden Teile des Satzes einer etwas genaueren Betrachtung.

Der *Status constructus* „Gott der Vergebungen" (אלוה סליחות) erscheint innerhalb der Jōm Kippūr Liturgie im *widdūj* erstmalig. Auffällig ist neben der singularischen Form ʾĒlōah/אלוה (Gott) vor allem das zum *Constructus* gehörige *Nomen rectum*, nämlich die Zuschreibung „Vergebungen" (סליחות). Gott wird als „Gott der Vergebung" adressiert. Dies kann mindestens zwiefältig verstanden werden, nämlich dass I) Gott jede einzelne im liturgischen Szenario *ʿal ḥeṭ* aufgezählte Verfehlung/Sünde (חטא) vergibt bzw. vergeben kann, aber auch dass II) Gott dem Menschen bzw. demjenigen, welcher eine „Überschreitung" begangen hat, nicht nur ein einziges Mal vergibt, sondern immer wieder auf ein Neues. Ohne in theologische Fragen abzugleiten, ist es doch bemerkenswert, dass Gott hier gerade als „Gott der Vergebungen" adressiert wird und nicht als Gott der Verzeihungen oder, und dies wäre im Kontext des Jōm Kippūr wohl in besonderem Maße naheliegend, als Gott der Versöhnung bezeichnet wird. Einmal mehr zeigt sich, dass – auch wenn die Wortwurzel *slḥ* in Lev 16 noch nicht einmal Erwähnung findet – das Konzept der Vergebung von zentraler Bedeutung in der Jōm Kippūr Liturgie des rabbinischen Judentums ist. Der „Gott der Vergebungen" ist der Gott von dem sich der Einzelne, sowie das Kollektiv Vergebung erhofft und dies am „Tag der Versöhnung", dem Jōm Kippūr.

Der dritte und längste Teil des oben angeführten Satzes besteht aus drei Imperativen, nämlich „vergib […], verzeihe […], *versöhne* […]" – סלח לנו מחל לנו כפר לנו –, denen jeweils die gleiche hebräische Kopula לנו („für uns") beigeordnet ist und mit dieser die Benefizianten der aufgeforderten Handlungen bezeichnet werden, nämlich die Sprecher bzw. die Gott Adressierenden. Besonders auffällig ist an der konstruierten Aufeinanderfolge der imperativischen Verben die Unverbundenheit, welche üblicherweise mit dem hebräischen Konjunktiv -וְ („und") ausgedrückt wird. Im liturgischen Passus *ʾattāh jōdeaʿ* (s.o.) des *widdūj*, welcher mit den gleichen drei Termini parallelisiert zu den Überschreitungen operiert, fand eine solch übliche, mit -וְ ausgedrückte Verbundenheit statt („also sei es ein Wille von vor dir/deinem Inneren […], dass du vergibst […] und verzeihst […] und *versöhnst*"). Das Fehlen des Konjunktivs könnte allerdings eine Reminiszenz an den liturgischen Passus *ʾāšamnū*

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

– das „Kleinere Bekenntnis" – sein, welches quasi vollständig auf den hebräischen Konjunktiv verzichtet.[476]

Das intendierte Auslassen der Konjunktive zwischen den Verbalkonstruktionen kann wohl als stilistisches Mittel verstanden werden. Denn ohne ein verbindendes „und" (-ו) erhält der Passus einen staccatohaften Charakter. Diese rasche Aufeinanderfolge der an Gott adressierten Imperative („vergib […], verzeihe […], versöhne") drückt die dramatische Situation eines jeden Einzelnen aus, der sich im „für uns" (לנו) wiederfindet.[477] Denn der Jōm Kippūr ist immer auch *jōm had-dīn* (יום הדין), sprich ein „Tag des Gerichts". Mit ihm, dem *zweiten* Gerichtstag am 10. Tišrī, enden die „zehn Tage der Umkehr" (עשרת ימי תשובה), welche mit dem *ersten* Gerichtstag, nämlich Rōš haš-Šānāh am 1. Tišrī, begannen (s. Prolegomena) und an eben diesem *zweiten* Gerichtstag (Jōm Kippūr) werden gemäß jüdischem Verständnis alle an Rōš haš-Šānāh gefällten Urteile unumstößlich eingesiegelt. Folglich läuft mit jeder verstrichenen Minute, die das Ende des „Tages der Versöhnung" näher bringt, auch die Zeit zur „Umkehr" (תשובה) ab, denn am Ende des Jōm Kippūr werden die „gates of Heaven"[478], die Tore des Himmels, mit Bezug auf das vergangene Jahr und vorausweisend auf das nächste, geschlossen, wes-

476 Die einzige Ausnahme ist stilistischer Natur. Dort wird der Konjunktiv gebraucht, weil jedes aufgeführte Wort mit einem neuen Buchstaben des hebräischen Alphabets – in richtiger Reihenfolge – zu beginnen hat und das Verb an sechster Stelle jedoch rein grammatisch nicht mit einem Waw (ו) beginnen kann.

477 MAGONET/HOMOLKA, S. 324, berücksichtigen zwar partiell die hier als staccatohaft beschriebene Struktur des Satzes, wenn sie auf die Kopula „und" (-ו) in ihrer Übertragung des Hebräischen verzichten, nicht aber wenn sie den Imperativ von *kpr* (*kappær* (*lanū*)) substantivieren und das deutsche Verb „geben" im Imperativ („gib") einschieben. Deutlich wird dabei jedoch und dies ist keineswegs irrelevant, dass auch MAGONET/HOMOLKA Gott als den eigentlichen *Agens* der Versöhnung bzw. des Versöhnungsgeschehens erachten.

In dem im Jahre 2013 erschienen Maḥzōr zum Jōm Kippūr von NACHAMA/SIEVERS, S. 39, wird grammatische Struktur von *kappær lanū* so stark verzerrt, so dass das Hebräische in der deutschen Übertragung kaum noch zu erkennen ist. Bereits zuvor wird „und über/wegen all dieser, Gott der Vergebungen" (ועל כלם אלוה סליחות) eigenwillig in „[a]lle diese Sünden, Gott des Vergebens" übertragen. Aber während hier noch der Wortsinn gewahrt blieb, ist er – wie auch die hebräische Syntax des Satzes – im Falle von „versöhne für uns" (כפר לנו), welches mit „lass uns für sie Versöhnung finden", nicht mehr zu erkennen. Es handelt sich hierbei folglich um eine recht eigenwillige theologische Interpretation des hebräischen Wortlautes, welche allerdings – wie auch der übrige Maḥzōr – keine Erläuterung erfährt.

478 NOSSON, p. 708.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

halb der letzte liturgische Teil bekanntlich als *nəʿīlāh*, sprich als „Schließung" bezeichnet wird. Die Vergebung und Verzeihung Gottes, letztlich die Versöhnung mit diesem, kann in Anbetracht des nahenden finalen Urteilsspruchs für den Einzelnen (und dessen Gemeinschaft) nicht schnell genug kommen.

Nach dem *ʿal ḥeṭʾ*, sprich zum Ende des *widdūj* hin, wird Gott noch ein weiteres Mal adressiert und auch hier drückt sich die ganze Verzweiflung des Betenden aus, der sich selbstverständlich noch immer aus der Perspektive der *Prima persona pluralis communis*, sprich im Einklang mit der ganzen Gemeinschaft folgendermaßen artikuliert:

כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור

ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה

> „Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns[479] in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du."

In diesem Abschnitt scheinen – unter Auslassung von *kpr* bzw. versöhnen/ Versöhnung – erneut Derivate von *slḥ* (vergeben) und *mḥl* (verzeihen) auf, welche in ihrer Anordnung allerdings in keiner Weise hierarchisch zu begreifen sind. Denn im ersten Teilsatz wird Gott zu allererst als „Vergeber" (סלחן)[480] und dann erst als „Verzeiher" (מחלן), im zweiten Teilsatz hingegen als „verzeihend" bzw. als „Verzeihender" (מוחל) und daraufhin als „vergebend" bzw. als „Vergebender" (סולח) adressiert.

Tatsächlich scheinen beide dem Volk zugute kommenden Handlungen Gottes, nämlich Vergebung und Verzeihung als äquivalent betrachtet werden zu müssen, denn aus biblischer Perspektive gibt es zwischen Israel und Jəšurūn bzw. den Stämmen Jəšurūns keinen semantischen Unterschied. Vielmehr handelt es sich bei Jəšurūn um „eine poetische Variante des Namens Israel oder ein Kose- bzw. Ehrenname Israels."[481] Wenn Gott also nicht allein als „Vergeber für Israel", sondern auch als „Verzeiher für die Stämme Jəšurūns" adressiert wird, dann wohl kaum weil es einen tatsächlichen Handlungs- und Bedeutungsunterschied zwischen dem göttlichen Akt der Vergebung und dem der Verzeihung aus der Perspektive des oder der Urheber(s) der *widdūj*-Liturgie gibt,

---

479 Der wohl als Eigenname zu verstehende Begriff Jəšurūn (ישרון) erscheint bereits in der Tōrāh. Dort allerdings nur viermal, von denen wiederum drei Belege dem Dtn zugeordnet werden müssen: Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2. Wörtlich ließe sich לשבטי ישרון auch mit „(die) aufrechte(n) Stämme" übertragen.

480 Vgl. LAVY, S. 278: „versöhnlich, nachgiebig".

481 MOLNAR-HIDVEGI, Jeschurun, 2009.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sondern weil mit der Erwähnung Jəšurūns daran erinnert wird, dass Gott ein Wohlgefallen an Israel hat – handelt es sich doch bei den Benefizianten wörtlich um die „aufrechten Stämme“ (שבטי ישרון), folglich um die Nachkommenschaft ohne temporäre Limitation. Darin liegt der eigentliche Zweck dieser Titulatur für Israel, hinter welchem stets der biblische Stammvater Jakob (Jaʿaqoḇ) steht, nämlich dass es „als Hypokoristikum (Koseform) des Namens Israel gebildet worden [sei], um negative Konnotationen von Israel fern zu halten und seine Ehre zu betonen.“[482]

Das Hinzufügen einer zeitlichen Dimension, welche sich in der Konstruktion „in einer jeden Generation“ (בכל דור ודור; wörtl. „in aller Generation und einer Generation“) ausdrückt und im „es gibt für uns keinen König“ (אין לנו מלך)[483] aufgegriffen wird und unzweifelhaft präsentisch zu begreifen ist, soll eine Kontinuität ausdrücken, welche bis zu den Anfängen Israels bzw. den Stämmen Jəšurūns zurückzuführen ist. In diese Kontinuität sieht sich der das *widdūj* Rezitierende eingebunden, bzw. bindet sich selbst ein, wenn er explizit zu verstehen gibt, dass es keinen König für ihn bzw. „uns“ gibt, welcher „verzeihend und vergebend“ (מוחל וסולח) ist. Denn eben dies, nämlich „verzeihend und vergebend“ war Gott gegenüber den Stämmen, welche sich sowohl im Formular „Stämme Jəšurūns“ als auch im Begriff Israel selbst repräsentiert finden und gegenüber Jakob, dem Stammvater dieser Stämme, der den Beinamen Israel erhielt (Gen 32,29)[484], welcher wiederum auf seine Söhne, die Väter der zwölf Stämme Israels überging.

---

482 MOLNAR-HIDVEGI, Jeschurun, 2009.

483 Die Königsmetapher im Kontext des Terminus „Jəšurūn“ erscheint bereits in Dtn 33,5 und sollte daher wohl nicht als Zufälligkeit begriffen werden, tut jedoch nichts zur Erörterung des Zusammenhangs von Vergebung und Verzeihung hinzu.

484 Im ersten Buch der Tōrāh (Gen 32,27ff.) heißt es dazu:

ויאמר שלחני כי עלה השחר ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני

ויאמר אליו מה שמך ויאמר יעקב ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך

כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל

„Und er sprach (ein Mann/איש): Lasse mich los, denn die Morgendämmerung steigt auf. Und er (Jakob) sprach: Nicht werde ich dich loslassen, sondern du wirst mich segnen. Und er (ein Mann) sprach zu ihm: Was ist dein Name? Und er (Jakob) sprach: Jakob! Und er (ein Mann) sprach: Nicht Jakob wird er noch genannt, dein Name, sondern Israel, denn du hast gestritten mit Gott und mit Menschen und du hast gesiegt.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

3.3.3 *Səlīḥōt* – „Vergebungen“

Eine dritte liturgische Besonderheit des Jōm Kippūr sind die sogenannten „Vergebungen“ bzw. *səlīḥōt* (סליחות). Der Titel („Vergebungen“) dieser Zusammenstellung einzelner Gebete bzw. Gebetseinheiten, bei denen der Betende für gewöhnlich in respektvoller Haltung dem *ʾarōn haqqōdæš* (ארון הקודש) – „die heilige Lade“, welche die (hebräisch-biblischen) Schriftrollen enthält und mehrfach während der *səlīḥōt* geöffnet wird – zugewandt steht, ist im Wesentlichen Programm dieses Szenarios der Jōm Kippūr Liturgie. Zumindest durchbrechen Bezüge auf die Vergebung Gottes, welche wie zuvor erbeten wird, die Gesamtheit der Kompilation von Gebeten. Vergleicht man die drei hier relevanten hebräischen Wortwurzeln *slḥ* (vergeben), *mḥl* (verzeihen) und *kpr* (versöhnen) auf ihre Häufigkeit hin, so ist der Name *səlīḥōt* für den gesamten Abschnitt tatsächlich alles andere als ungerechtfertigt. Denn im Gegensatz zur Wortwurzel *mḥl*, welche unter Berücksichtigung aller ihrer Derivate zweiundzwanzigmal, sowie im Gegensatz zur Wortwurzel *kpr* – dem eigentlichen *Versöhnungsbegriff* –, welche insgesamt zehnmal belegt ist, finden sich Derivate der Wortwurzel *slḥ* im liturgischen Szenario *səlīḥōt* siebenundsechzigmal, sprich mehr als doppelt so oft, wie die Derivate der anderen beiden Wortwurzeln zusammengenommen.

Bereits in der einleitenden liturgischen Passage der *səlīḥōt*, nämlich *jaʿalæh* (יעלה; wörtl. „er steige auf“) wird die Wortwurzel *slḥ* in Form von „unsere Vergebung“ (סליחתנו) gebraucht:

(יעלה קולנו מערב ויבא צדקתנו מבקר ויראה פדיוננו עד ערב)

יעלה ענוינו מערב ויבא סליחתנו מבקר ויראה נאקתנו עד ערב

> „(Es steige auf unsere Stimme vom Abend und es soll kommen unsere Gerechtigkeit vom Morgen und möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Erlösung* zum Abend.) Es steige unsere Qual (Fasten)/Umwendung auf vom Abend und es soll kommen unsere Vergebung vom Morgen und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unser *Geächze* (Gebet in Drangsal) bis zum Abend.“

Ohne die genaue Beachtung der grammatischen Struktur, können diese Sätze irreführend sein, denn *wə-jerāʾæh* (וְיֵרָאֶה; wörtl. „möge gesehen werden/möge er sehen“) erscheint als einziges Verb in der Trias *aufsteigen–kommen–sehen* aus grammatischer Perspektive nicht im Grundstamm des Hebräischen (*paʿal*). Vielmehr handelt es sich bei *wə-jerāʾæh* um eine orthografische Sonderform, nämlich eine Kombination aus einem *Verbum tertiae infirmae* und einem *Verbum primae laryngalis*, der Verbalwurzel *rʾh* (sehen), welches grammatisch im N-Stamm des Hebräischen (*nifʿal*) steht. Dass der N-Stamm nur schwierig ins Deutsche zu übertragen ist, wurde bereits in den Prolegomena dargelegt, da es sich

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

hierbei nicht um einen Passiv-, sondern Medio-Passiv-Stamm handelt. Folglich müssen die Diathesen aktiv und passiv des Hebräischen, wie im Deutschen unberücksichtigt bleiben. Vielmehr geht es um das Resultat einer Handlung, z. B. „möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Erlösung*“. Diese wird gemäß des Kontextes selbstverständlich ersehnt bzw. soll „erscheinen“ (יראה). Hierbei handelt es sich unter Berücksichtigung des zuvor Konstatierten folglich nicht um eine *aktive* oder *autonome* Selbsterlösung des vor dem *ʾarōn haq-qōdæš* – die heilige Lade in einer Synagoge –, letztlich vor Gott Stehenden. Als aktive Handlung muss hingegen der Verweis auf das Aufsteigen der Stimmen – gemeint ist das akustisch vernehmbare Beten – oder das Fasten begriffen werden, welches vom Anfang bis zum Abschluss des Jōm Kippūr obligatorisch ist. Das Fasten bzw. die Qual selbst erzeugt allerdings weder die zuvor angeführte Erlösung – sie wird nicht aktiv von den Betenden herbeigeführt –, noch die nachfolgende Vergebung. Vergebung soll das Resultat sein bzw. ist das von den Betenden erwünschte Resultat „vom Morgen“ (מבקר) an, sprich das, was den Betenden zugute kommen soll. Aber damit ist der Jōm Kippūr noch nicht an seinem Ende angelangt. Die den „Tag der Versöhnung“ Durchlebenden erhoffen Vergebung „vom Morgen“ an, aber bleiben dem Gebet in Drangsal, in einer Stimmung des Stöhnens bzw. Geächzes verhaftet und zwar bis sich die *Tore der Umkehr* am Ende des Jōm Kippūr – genau genommen handelt es sich um das Ende des liturgischen Endes des Jōm Kippūr: *nəʿīlāh* – endgültig geschlossen haben und damit ein finales Urteil über einen jeden Einzelnen eingeschrieben und eingesiegelt Realität wird.

Die Besonderheit des *nifʿal* scheint innerhalb dieses liturgischen Passus noch ein weiteres Mal im Zusammenhang mit einer der für die Untersuchung relevanten Wortwurzeln auf, nämlich mit *kpr*, sprich dem *Versöhnunsgbegriff* selbst.

יעלה מנוסנו מערב ויבא למענו מבקר ויראה כפורנו עד ערב

(יעלה ישענו מערב ויבא טהרנו מבקר ויראה חנוננו עד ערב)

> „Es steige auf unsere Zuflucht vom Abend und es soll kommen zu seinen Gunsten (für ihn) vom Morgen und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend. (Es steige auf unsere Rettung vom Abend und es soll kommen unsere (kultische) Reinigung vom Morgen und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Gnade*/unser *gnädiger Schutz*[485] zum Abend.)“[486]

485 Vgl. JASTROW, p. 482.

486 Der gesamte Abschnitt ist im liberalen Maḥzōr von NACHAMA/SIEVERS (vgl. S. 46) bemerkenswerterweise nicht enthalten, obwohl gerade in diesem die

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Wie bereits zuvor kann eine Übertragung ins Deutsche, ohne dabei die diffizile hebräische Grammatik zu berücksichtigen, irreführend sein. Der Anfang dieses Abschnittes stellt aus grammatischer Perspektive allerdings weniger Ansprüche. Als Herausforderung kann vielmehr die inhaltliche Dimension begriffen werden. Hierbei handelt es sich konkret um die Frage der Hinwendung des Menschen zu Gott in Form eines Zufluchtnehmens. Eine gewisse Nähe zum ethisch-theologischen Konzept der „Umkehr" (תשובה) liegt dabei nahe, denn die „Lebensordung" wurde natürlich unlängst überschritten (s. a. 3.2.4.1: „Überschreitungen" (עברות)), ansonsten wäre der „Tag der Versöhnung" in seiner Relevanz für den Einzelnen bzw. die Gruppe obsolet; jedoch ist die Relevanz des „Tages der Versöhnung" aus jüdischer Perspektive unbestreitbar. Die Zufluchtnahme impliziert bereits eine gewisse Distanz, auch wenn nichts über die Gründe dafür ausgesagt wird. Die Zufluchtnahme erfolgt – insbesondere „vom Abend" (מערב) aus – via Gebete und dies nicht zuletzt auch zu Gunsten Gottes und nicht allein des Menschen, was sich in der Kopula למענו (ו + למען: „für ihn/zu seinen Gunsten") ausdrückt.[487]

Auf die Hinwendung zu Gott folgt der Teilsatz: „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend" (ויראה כפורנו עד ערב). Hier nun begegnet erneut die medio-passive Form bzw. der *nif'al* von *r'h* (sehen): *wə-jerā'æh* (*gesehen* werden/*erscheinen*). Diesmal ist es jedoch die *Versöhnung* selbst und zwar aus der Perspektive der Betenden in der *Prima persona pluralis communis* stehend: „unsere *Versöhnung*", welche „*gesehen* werden" oder „*erscheinen*" soll. Unter genauer Berücksichtigung der Grammatik kann trotz der missdeutbaren Übertragung konstatiert werden, dass es sich hierbei um Versöhnung *für* die Betenden handelt, was sich im possessivischen Suffix נו- (unser) textuell/liturgisch ausdrückt und dass aber gleichzeitig nichts über eine von ihnen selbst herbeigeführte Versöhnung, sprich aktive Selbstversöhnung, ausgesagt wird. Vielmehr wird mit dem imperfektischen Medio-Passiv auf die futurische Dimension von Versöhnung verwiesen, welche noch nicht ist aber aus der Sicht der Betenden (zukünftig) sein soll oder besser: sein möge. Im Ausdruck „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung*" (ויראה כפורנו) wird einzig und allein das Resultat einer Handlung angestrebt, also dasjenige, was sich (erhofft/erbeten) idealerweise *ereignet* haben wird, nämlich selbst „zum Abend" (עד ערב) des Versöhnungstages hin durch den *Versöhnenden* – dies ist der Mensch

Wortwurzel *kpr*, welche auch dem Terminus Jōm Kippūr selbst zugrunde liegt, erscheint.

487 NOSSON, p. 103, bemerkt dazu: „May God heed our prayers not for our sake, but for His. As we say often in our prayers, God's Name is sanctified when He benefits His servants."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sowohl grammatisch als auch kontextuell nicht selbst, was folglich für Gott als den Versöhnenden spricht – *versöhnt* zu werden.[488]

Neben dem zuvor angeführten und analysierten Beleg für ein Derivat von *slḥ* (vergeben) und dem ebenso angeführten und analysierten Beleg für ein Derivat von *kpr* (versöhnen), finden sich eine Vielzahl von Belegen für diese beiden hebräischen Wortwurzeln, wie auch ebenso für *mḥl* (verzeihen), welche im Folgenden in ihrem jeweiligen engeren Kontext zusammengetragen werden sollen. In den meisten Fällen sind diese Belege selbsterklärend oder zeichnen sich durch einen besonderen grammatischen Kontext aus und bedürfen daher keines (zusätzlich erläuternden) Kommentars.

Gesamtübersicht aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in den *səlīḥōt*		
ויבא סליחתנו מבקר	1	Und es soll kommen unsere Vergebung vom Morgen.
ויראה כפורנו עד ערב	2	Und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend.
למען שמך יהוה וסלחת לעוננו כי רב הוא	3	Zu Gunsten deines Namens – JHWH – und du sollst vergeben für unser Vergehen, denn groß ist es.
מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	4	Verzeihender der Vergehen seines Volkes, […] Vervielfältiger der Verzeihung für Verfehlende/Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	5	Und du vergibst für unser Vergehen und für unsere Verfehlung/Sünde. […] Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt, verzeihe für uns, unser König, denn wir haben uns aufgelehnt! Denn du bist ein guter Herr und Vergeber.
וסלחת לעמך אשר חטאו לך	6	Und du vergibst für dein Volk, welches sich dir/gegen dich verfehlte/sündigte.
סלח נא לעון העם הזה […] ויאמר יהוה סלחתי כדברך	7	Vergib doch für das Vergehen dieses Volkes […]! Und es sprach JHWH (Num 14,20): „Ich vergebe gemäß deinem Wort.“
סלח נא אשמות ופשעי לאמך […] סלח נא געולם […] סלח נא הכל מודים ועוזבים כרשומך לעון ופשע מחל למען שמך סלח נא זדונות	8	Vergib doch (die) Schulden und Auflehnungen für deine Gemeinde […]! Vergib doch ihre Abscheu […]! Vergib doch allen Bekennenden und Verlassenden

488 MAGONET/HOMOLKA, S. 331, bieten keine hier hilfreiche Übersetzung, da sie /*kippūrenū*/ (כפורנו) mit „unsere Mühen“ übertragen haben. Allerdings wird *jerā'æh* wie auch hier mit „gesehen werden“ übertragen, was allerdings, wie bereits dargelegt, über die schwierige Grammatik hinwegtäuschen kann.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ושגגות […] סלח נא […] לעון לקוחיך כפר סלח נא [5x]		wie in deinem Eingeschriebenen[489]! Für das Vergehen und die Auflehnung verzeihe doch zu Gunsten deines Namens! Vergib doch Bosheiten und Irrungen […]! Vergib doch […]! Vergib doch […]! Für das Vergehen nahmst du dir *zu versöhnen* […]. Vergib doch… [5x]!
מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	9	Verzeihender der Vergehen seines Volkes, […] Vervielfältiger der Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	10	Und du vergibst für unser Vergehen und für unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/ gesündigt, verzeihe für uns, unser König, denn wir haben uns aufgelehnt, denn du bist ein guter Herr und Vergeber.
סלח נא לעון העם הזה […] ויאמר יהוה סלחתי כדברך […] אדני סלחה	11	Vergib doch für das Vergehen dieses Volkes […]! Und es sprach JHWH (Num 14,20): „Ich vergebe gemäß deinem Wort.“ […] Mein Herr, vergib!
סלחתי [4x] טוב וסלח מחל וסלח [7x] אשמים […] סלחתי	12	„Ich vergebe/habe vergeben“ [4x]. Guter und Vergebender, verzeihe und vergebe (die) Schulden […]. „Ich vergebe/habe vergeben“ [7x].
מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	13	Verzeihender der Vergehen seines Volkes, […] Vervielfältiger der Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	14	Und du vergibst für unser Vergehen und für unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt, verzeihe für uns, unser König, denn wir haben uns aufgelehnt! Denn du bist ein guter Herr und Vergeber.
כן אנחנו בידך אל טוב וסלח	15	So sind wir in deiner Hand, guter und vergebender Gott.
מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	16	Verzeihender der Vergehen seines Volkes, […] Vervielfältiger der Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	17	Und du vergibst für unser Vergehen und für unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt, verzeihe für uns, unser König, denn wir haben uns aufgelehnt! Denn du bist ein guter Herr und Vergeber.

489 NOSSON, p. 113, bemerkt hierzu: „Inscribed in Scripture (Proverbs 28:13) is the dictum that those who seek to conceal their misdeeds will not succeed, but those who confess and forsake their evil deeds will be shown mercy.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

חטאנו צורנו סלח לנו יוצרנו	18	Wir haben uns verfehlt/gesündigt, unser Fels. Vergib für uns, unser Former/Bildner!
כפר חטאינו ביום הזה וטהרנו כמה שכתוב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו	19	*Versöhne* unsere Verfehlungen/Sünden an diesem Tag und reinige uns, wie was, welches geschrieben wurde (Lev 16,30): „Denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein.“
ולמען שמך הגדול תמחול ותסלח לעוננו ככתוב בדברי קדשך למען שמך יהוה וסלחת לעוני כי רב הוא	20	Und zu Gunsten deines großen Namens, wirst du verzeihen und wirst vergeben für unsere Vergehen, wie geschrieben wurde in deinen heiligen Wörtern: Zu Gunsten deines Namens JHWH und du vergibst mein Vergehen, denn groß ist es.
אלהינו ואלהי אבותינו סלח לנו מחל לנו כפר לנו	21	Unser Gott und Gott unserer Väter vergib für uns, verzeih für uns, *versöhne* für uns!
וישב אל יהוה וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח	22	Und er möge umkehren zu JHWH und er (Gott) wird ihn barmherzigen und zu unserem Gott (möge er umkehren), denn er wird vermehren/hinzufügen zu vergeben.
אלהינו ואלהי אבותינו סלח ומחל לעונותינו ביום הכפורים הזה	23	Unser Gott und Gott unserer Väter vergib und verzeih für unsere Vergehen am „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm).
ובכן יהי רצון מלפניך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו שתסלח לנו על כל חטאתינו ותמחל לנו על כל עונותינו ותכפר לנו על כל פשעינו	24	Und so sei es ein Wille von vor dir/deinem Angesicht – JHWH –, unser Gott und Gott unserer Väter, dass du wirst vergeben für uns über/wegen alle(r) unsere(r) Verfehlungen/Sünden und du wirst verzeihen für uns über/wegen alle(r) unsere(r) Vergehen und du wirst *versöhnen* für uns über/wegen alle(r) unsere(r) Auflehnungen.
ועל כלם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו	25	Und über/wegen all dieser, Gott der Vergebungen, vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns!
ועל כלם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו	26	Und über/wegen all dieser, Gott der Vergebungen, vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns!
ועל כלם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו	27	Und über/wegen all dieser, Gott der Vergebungen, vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns!
אדני סלחה	28	Mein Herr, vergib!
ואתה אלוה סליחות חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ולא עזבתם	29	Und du Gott der Vergebungen, gnädig und barmherzig, langmütig und gnadenreich und nicht verlässt er sie.
בימים ההם ובעת ההיא נאם יהוה יבקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא	30	In diesen Tagen und in dieser Zeit, Ausspruch JHWHs (Jer 50,20): „Es wird gesucht werde ein Vergehen Israels und es werden keine sein und die Verfehlungen/Sünden Jəhūdāhs (Judas) und nicht

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

תמצאנה כי אסלח לאשר אשאיר		werden sie gefunden werden, denn ich werde vergeben für welche ich zurücklassen werde.“
וידעו כי ליהוה אלהינו הרחמים והסליחות	31	Und sie sollen wissen, dass für JHWH, unser(en) Gott, ist (besitzt) Erbarmen (Erbarmungen) und Vergebungen.
עננו סולח ומוחל עננו	32	Antworte, Vergebender und Verzeihender, antworte!

Die hier angeführte Gesamtübersicht aller Belege für die hebräischen Verbalwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* im liturgischen Szenario *səlīḥōt* des Jōm Kippūr legt überzeugend dar, warum der Passus zumindest unter Berücksichtigung der drei Wortwurzeln gerade als *səlīḥōt*, sprich als „Vergebungen“ bezeichnet wird. Denn das Verhältnis[490] der (verbalen und nominalen) Belege der genannten Wortwurzeln stellt sich wie folgt dar:

1) *slḥ*: 67 (67,68%)
2) *mḥl*: 22 (22,22%)
3) *kpr*: 10 (10,10%)

Folglich entfallen mehr als zwei Drittel aller hier relevanter Wortwurzeln auf *slḥ*, sprich auf Derivate von „vergeben“. Dem kontrastiert zweifelsohne die Häufigkeit der Wortwurzel *kpr*, welche im gesamten liturgischen Passus *səlīḥōt* lediglich zehnmal belegt ist und davon auch noch einer dieser Belege auf den Eigennamen dieses jüdischen Festtages (Jōm hak-Kippūrīm) entfällt. In den *səlīḥōt* stellt folglich *slḥ* (vergeben/Vergebung) und gerade nicht *kpr* (versöhnen/Versöhnung) das zumindest quantitativ entscheidende bedeutungstragende Wort dar.

Um die in den *səlīḥōt* rezitierten und oben angeführten Belege der drei hebräischen Wortwurzeln *slḥ* (siebenundsechzigmal), *mḥl* (zweiundzwanzigmal) und *kpr* (zehnmal) auf ihre Aussagen hin besser fassen zu können, soll im Folgenden eine wenigstens grobe inhaltliche Kategorisierung vorgenommen werden, welche sich aus der Analyse jedes einzelnen Abschnittes ergibt.[491]

490 Anm. alle prozentualen Ergebnisse sind hinter dem Komma auf- oder abgerundet worden.

491 Die Zahlen in den Spalten rechtsaußen entsprechen der Zählung in der vorhergehenden Tabelle. Sie sind jeweils innerhalb ihrer Kategorien chronologisch geordnet und dienen einer raschen Zuordnung zum zitierten, sowie vom Verfasser übersetzten Text.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Inhaltl. Kategorisierung aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in den *səlīḥōt*		
slḥ	Gott ist Vergebender/ *Agens* der Vergebung:	4, 5 (2x), 6, 7, 9, 10 (2x), 11, 12 (12x), 13, 14 (2x), 15, 16, 17 (2x), 20, 25, 26, 27, 29, 31, 32
	Gott soll vergeben (imp.):	3, 5, 7, 8 (11x), 10, 11 (2x), 12, 14, 17, 18, 21, 23, 25, 26, 27, 28
	Gott wird vergeben (fut.):	20, 22, 24, 30
	Das Kommen „unserer Vergebung“:	1
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Vergebung Gottes:	3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30
	Gott als Benefiziant seiner eigenen Vergebung:	3, 20
mḥl	Gott ist Verzeihender/ *Agens* der Verzeihung:	4 (2x), 9 (2x), 13 (2x), 16 (2x), 32
	Gott soll verzeihen (imp.):	5, 8, 10, 12, 14, 17, 21, 23, 25, 26, 27
	Gott wird verzeihen (fut.):	20, 24
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Verzeihung Gottes:	4, 5, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 21, 23, 24, 25, 26, 27
	Gott als Benefiziant seiner eigenen Verzeihung:	8, 20
kpr	Gott ist *Versöhnender*/ *Agens* der *Versöhnung*:	8, 19
	Gott soll *versöhnen* (imp.):	19, 21, 25, 26, 27
	Gott wird *versöhnen* (fut.):	24
	Versöhnung möge *gesehen* werden/*erscheinen*:	2
	„Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm):	23
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der *Versöhnung* Gottes:	2, 19, 21, 24, 25, 26, 2

Die direkt aus den *səlīḥōt* abgeleiteten und hier aufgeschlüsselten Kategorien machen deutlich, dass weder Vergebung (*slḥ*), noch Verzeihung (*mḥl*) und ebensowenig *Versöhnung* (*kpr*) innerhalb des Gott-Mensch-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verhältnisses im Kontext des Jōm Kippūr vom Menschen erzeugt werden oder überhaupt erzeugt werden können. Ganz das Gegenteil ist der Fall. Gott bzw. JHWH wird vom Betenden abhängig vom textuellen Kontext – sowohl *a priori* als auch *a posteriori* – als vergebend, verzeihend und *versöhnend* bzw. Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* gewährend begriffen. Darüber hinaus ist es stets Gott bzw. JHWH, der imperativisch dazu angehalten wird zu vergeben, zu verzeihen und *zu versöhnen* (סלח לנו מחל לנו כפר לנו), teilweise sogar mit beinahe verzweifeltem Nachdruck: „vergib doch(!)" (סלח נא). Und Gott wird durch die Betenden trotz des imperativischen Anrufens um unmittelbare Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* auch als futurisch Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* gewährend verstanden oder schreibt sich gar das Versprechen zukünftiger Vergebung selbst zu (siehe Z. 30: „ich werde vergeben" (אסלח)).

Aus dem *Factum*, dass Gott der stets Vergebung (*slḥ*), Verzeihung (*mḥl*) und *Versöhnung* (*kpr*) Gewährende ist, lässt sich folgern, dass der einzelne Betende bzw. die Gruppe rabbinisch-jüdischer Menschen – beide verkörpern sich in gewisser Weise gegenseitig – als Benefizianten göttlicher Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* zu verstehen sind. Dieser Sachverhalt wird ohne Zweifel auch durch die Grammatik, speziell durch mehrfach wiederkehrende Konstruktionen wie לנו („für uns"; z. B. „vergib für uns" = סלח לנו) gestützt. In drei der oben aufgeführten Abschnitte wird allerdings explizit ein anderer Benefiziant göttlicher Vergebung und Verzeihung genannt, nämlich Gott selbst oder genauer der Name Gottes: „zu Gunsten deines Namens" (למען שמך). Gemeint ist freilich das Tetragrammaton „JHWH" (יהוה): „zu Gunsten deines Namens – JHWH" (למען שמך יהוה; siehe Z. 3). Inwiefern Gott oder präziser: der (heilige) Name Gottes, Benefiziant göttlicher Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* ist, erläutern die einzelnen Passagen der *səlīḥōt* allerdings nicht.

Nachdem der Beleg „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend" (ויראה כפורנו עד ערב) eingangs bereits betrachtet wurde, soll unter Auslassung dieses Beleges noch einmal der *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) betrachtet werden. Wie der zuletzt angeführten Tabelle zu entnehmen ist, lässt sich der in der Wortwurzel *kpr* ausgedrückte *Versöhnungsbegriff* sehr ähnlich kategorisieren, wie es auch für die Konzepte vergeben/Vergebung (*slḥ*) und verzeihen/Verzeihung (*mḥl*) der Fall war. Neben dem allerdings geringen Gebrauch der Wortwurzel *kpr* – zumindest im direkten Vergleich zum Auftreten der anderen beiden Wortwurzeln (*slḥ*, *mḥl*; s. o.) – fällt vor allem auf, dass wesentlich häufiger der Appell bzw. die Aufforderung an Gott ergeht zu

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

versöhnen, als dass Gott explizit als der mit absoluter Gewissheit Versöhnende adressiert wird. Sogar mehr als im Falle von verzeihen/Verzeihung (*mḥl*), macht das imperativische Derivat von *kpr* sechzig Prozent aller seiner Belege aus. Gott wird bemerkenswerterweise dreimal so oft mit der Bitte bzw. dem Flehen Versöhnung zu wirken ersucht, als dass er explizit versöhnend handelt. Im Falle von Vergebung (*slḥ*) erfolgte die Zuschreibung Vergebender zu sein hingegen achtmal mehr als der Imperativ „vergib" und im Falle von Verzeihung (*mḥl*) halten sich die Häufigkeit Verzeihender zu sein und dem Imperativ „verzeih (doch!)" beinahe die Waage – letzteres Derivat ist lediglich zweimal mehr belegt als das Attribut „Verzeihender".

Beachtlich ist m. E. vor allem der verbale Kontext von *kpr* innerhalb der *səlīḥōt*, denn klammert man die nominalen Belege von *kpr* – zwei an der Zahl – einmal aus, so werden fünf der übrigen acht Belege von *kpr* nur in einer Trias mit Derivaten – vor allem Imperative, sowie die eine Futurform – von *slḥ* und *mḥl* angeführt, sowie ein weiterer Imperativ eingebettet in die mehrfache Wiederholung des Imperativs von *slḥ* („vergib doch") und dem dortigen Einschub „verzeihe (doch)" (מחל/*məḥal*) nachgeordnet (siehe Z. 8). Lediglich ein einziges Mal wird an Gott appelliert *zu versöhnen* (siehe Z. 19), ohne dass zuvor die Imperative von *slḥ* (vergeben) und *mḥl* (verzeihen) gebraucht werden – hier allerdings mit Rückbezug auf das Versprechen, dass „er" bzw. Gott am Jōm Kippūr *versöhnen* wird: „denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein" – כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו. Sowohl im Falle der vier Imperativ-Ketten (*slḥ*, *mḥl* und *kpr*) als auch im Falle einer der beiden futurischen Derivate von *kpr* (siehe Z. 24), steht der *Versöhnungsbegriff* bzw. das jeweilige Derivat von *kpr* den Derivaten von *slḥ* und *mḥl* nach. Dies könnte darauf hindeuten, was sich bereits in Z. 2 ausgedrückt hat, nämlich dass sich Versöhnung am Ende des liturgischen Endes des „Tages der Versöhnung" ereignet: „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend" – ויראה כפורנו עד ערב –, und zwar nachdem bereits Vergebung (*slḥ*) und Verzeihung (*mḥl*) – worin und ob überhaupt ein Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen besteht, darf wohl an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben – erfleht bzw. erbeten und letztlich von Gott/JHWH gewährt wurde.

3.3.4 *Nəʿīlāh* – „Schließung"

Das letzte liturgische Szenario des Jōm Kippūr ist auch gleichzeitig der Höhepunkt dessen; es erhielt den Titel *nəʿīlāh* (נעילה). Der Begriff leitet

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sich von der Wortwurzel *nʿl*, welche gängig mit „schließen“ oder „abschließen“ übertragen wird, ab und daher bedeutet *nəʿīlāh* soviel wie „Schließung“. Woher der Titel „Schließung“ stammt lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Nosson verweist eben auf diese Uneindeutigkeit in der rabbinischen Tradition, welche sich offenbar bis in die talmudische Zeit zurückführen lässt;[492] so heißt es in jT Ber 45a (4,1) nämlich folgendermaßen:

אימתי היא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור׳ יוחנן

רב אמר בנעילת שערי שמים ור׳ יוחנן אמר בנעילת שערי היכל

> „Wann ist (die Zeit für) sie, (die) Schließung (*nəʿīlāh*(-Gebet))? Unsere Rabbinen (*rabbānān*) von Caesarea sagen: ›Es unterscheiden sich Raḇ[493] und R. Jōḥānān. Raḇ sagte: *In der Schließung der Tore des Himmels!*, und R. Jōḥānān sagte: *In der Schließung der Tore des Tempels!*‹“

Ob sich der Zeitpunkt für das liturgische Szenario *nəʿīlāh* nun auf Raḇs Erklärung, nämlich die Schließung der Tore des Himmels oder aber auf Rabbī Jōḥānāns Erklärung, die Schließung der Tempeltore zurückführen lässt, kann hier freilich nicht entschieden werden. Entscheidend ist hingegen, dass sich mit Abschluss von *nəʿīlāh* die Möglichkeit der „Umkehr“ (תשובה) für einen jeden Einzelnen bzw. die Gruppe als solche im übertragenden Sinn schließt bzw. endgültig und unwiderruflich geschlossen haben wird. Der himmlische Urteilsspruch, welcher am Neujahrstag Rōš haš-Šānāh erging, wird folglich mit dem Abschluss von *nəʿīlāh* eingeschrieben und eingesiegelt (vgl. bT RH 16b). Damit wird unmittelbar klar, von welch zentraler Bedeutung *nəʿīlāh* ist:

> „This is virtually the last opportunity for sincere repentance to reverse the judgement from death to life, from poverty to prosperity, from suffering to contentment.“[494]

Gesamtübersicht aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in *nəʿīlāh*		
והוא רחום יכפר עון ולא ישחית […] כי אתה אדני טוב וסלח	1	Und er ist barmherzig, er *versöhnt* Vergehen und nicht vernichtet er […]. Denn du, mein Herr bist gut und vergebend.

492 Vgl. NOSSON, p. 708.

493 Raḇ ist der Ehrenname des ʾAbbā ʾArīḵā, der letzte der *tannāʾīm* und erster der *ʾamōrāʾīm*. ʾAbbā ʾArīḵā bzw. Raḇ lehrte in der ersten Hälfte des 3. Jh. n. d. Z. in Sūrā am Euphrat und verstarb wohl im Jahre 247 (STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 100).

494 NOSSON, p. 706.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עונותינו	2	Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung und zur *Versöhnung*; und zu verzeihen in/an ihm alle unsere Vergehen.
וזכרון […] לחיים ולשלום ביום הכפורים הזה	3	Und eine Erinnerung […] zum Leben und zum Frieden an diesem „Tag der Versöhnung“ (Jōm hak-Kippūrīm).
אלהינו ואלהי אבותינו מחל לעונותינו ביום הכפורים הזה […] כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו […] כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה ברוך אתה יהוה מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעונות עמו בית ישראל […] מקדש ישראל ויום הכפורים	4	Unser Gott und Gott unserer Väter, verzeih für unsere Vergehen an diesem „Tag der Versöhnung“ (Jōm hak-Kippūrīm)! […] „Denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein“ (Lev 16,30). […] Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du. Gepriesen bist du – JHWH, König –, verzeihend und vergebend für unsere Vergehen und für Vergehen seines Volkes – das Haus Israel. […] Heiliger Israels und des „Tages der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm).
ואתה יודע שאחריתנו רמה ותולעה לפיכך הרבית סליחתנו	5	Und du bist wissend, dass unser Ende ist Gewürm und Made (zu sein). Demnach hast du viel (zahlreich) gemacht unsere Vergebung.
ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה למחילה ולסליחה […] על כל עונותינו וישב אל יהוה וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח ואתה אלוה […] סליחות חנון ורחום כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה	6	Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung über alle unsere Vergehen. […] Und er kehre um zu JHWH und er wird ihm barmherzig sein und zu unserem Gott, denn er vermehrt zu vergeben.[495] Und du – Gott der Vergebung – bist gnädig and barmherzig […]. Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du.
פני מלך מוחל וסולח לעונים	7	Antlitz des Königs, verzeihend und vergebend für die (sich) Vergehenden.
שמע נא סלח נא היום	8	Höre doch, vergib doch heute!

495 Im Sinne von: „Er (Gott) vergibt unablässig“.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

כי אתה אלהינו מלך מוחל וסולח	9	Denn du – unser Gott, König – bist verzeihend und vergebend.
ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עונותינו	10	Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung und zur *Versöhnung*; und zu verzeihen in/an ihm alle unsere Vergehen.
וזכרון […] לחיים ולשלום ביום הכפורים הזה	11	Und eine Erinnerung […] zum Leben und zum Frieden an diesem „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm).
סלח נא מהל נא […] כפר נא	12	Vergib doch, verzeih doch […], *versöhne* doch!
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	13	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	14	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
יהוה הושיעה המלך יענינו ביום קראנו כי עמך הסליחה	15	JHWH, rette! Der König, er antworte uns am Tag an dem wir rufen, denn mit dir ist die Vergebung.
סלח נא לעון העם הזה […] ויאמר יהוה סלחתי כדברך	16	Verbib doch für das Vergehen dieses Volkes […]. Und er – JHWH – sprach: „Ich habe vergeben gemäß deinem Wort.“ (Num 14,20)
אדני סלחה	17	Mein Herr, vergebe!
הסליחה עמך סלחתי לאמר	18	Die Vergebung ist mit dir, zu sagen: „ich vergebe“.
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	19	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	20	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	21	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי	22	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns,

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

פשענו כי אתה אדני טוב וסלח		unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	23	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	24	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
סלח ומחל רע מעבדי	25	Vergib und verzeih mein geleistetes Übel!
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	26	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	27	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
כי אתה רב סליחות	28	Denn du bist (der) Fürst der Vergebungen.
ישמיענו סלחתי	29	Lass uns hören (Num 14,20): „Ich habe vergeben.“
וסלחת לעוננו ולחטאתנו	30	Und du vergibst für unser Vergehen und für unsere Verfehlung/Sünde.
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	31	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	32	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
רחם נא קהל עדת ישרון סלח ומחל עונם והושיענו אלהי ישענו	33	Erbarme dich der Versammlung der Gemeinschaft Jəšurūns, verzeih und vergib ihrem Vergehen und rette uns, Gott unserer Rettung!
אל מלך […] מוחל עונות עמו […] מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים	34	Gott-König […], verzeihend Vergehen seines Volkes […], vermehrend Verzeihung für Verfehlende/ Sünder und Vergebung für Auflehnende.
וסלחת לעוננו ולחטאתנו […] סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי אתה אדני טוב וסלח	35	Und du vergibst unser Vergehen und unsere Verfehlung/Sünde […]. Vergib für uns, unser Vater, denn wir haben uns verfehlt/gesündigt! Verzeih für

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

		uns, unser König! Denn wir haben uns aufgelehnt, denn du mein Herr bist gut und vergibst.
אלהינו ואלהי אבותינו סלח לנו מחל לנו כפר לנו	36	Unser Gott und Gott unserer Väter, vergib für uns, verzeih für uns, *versöhne* für uns!
ואתה יודע שאחריתנו רמה ותולעה לפיכך הרבית סליחתנו	37	Und du bist wissend, dass unser Ende ist Gewürm und Made (zu sein). Demnach hast du viel (zahlreich) gemacht unsere Vergebung.
ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה למחילה ולסליחה […] על כל עונותינו וישב אל יהוה וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח ואתה אלוה […] סליחות חנון ורחום כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה	38	Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung über alle unsere Vergehen. […] Und er kehre um zu JHWH und er wird ihm barmherzig sein und zu unserem Gott, denn er vermehrt zu vergeben.[496] Und du – Gott der Vergebung – bist gnädig and barmherzig […]. Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du.
אלהינו ואלהי אבותינו מחל לעונותינו ביום הכפורים הזה […] כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו […] כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה ברוך אתה יהוה מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל […] מקדש ישראל ויום הכפורים	39	Unser Gott und Gott unserer Väter, verzeih für unsere Vergehen an diesem „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm). […] Denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein. (Lev 16,30) […] Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du. Gepriesen bist du – JHWH, König –, verzeihend und vergebend für unsere Vergehen und für Vergehen seines Volkes – das Haus Israel. […] Heiliger Israels und des „Tages der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm).
אבינו מלכנו סלח ומחל לכל עונותינו	40	Unser Vater, unser König, vergib und verzeih für alle unsere Vergehen!
אבינו מלכנו חתמנו בספר סליחה ומחילה	41	Unser Vater, unser König, siegle uns in das Buch der Vergebung und der Verzeihung.[497]

496 Im Sinne von: „Er (Gott) vergibt unablässig".

497 Wörtl. „in *ein* Buch *einer* Vergebung und *einer* Verzeihung", da dieser Teilsatz weder über ein determiniertes *Nomen regens*, noch *Nomen rectum* verfügt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Die hier angeführte Gesamtübersicht aller Belege – hunderteinunddreißig an der Zahl – für die hebräischen Verbalwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* im letzten liturgischen Szenario des Jōm Kippūr: *nəʿīlāh*, zeigt einmal mehr dass die Wortwurzel *slḥ* (vergeben) die Dominierende unter den dreien ist. Allerdings ist diese Dominanz im Vergleich zu den zuvor betrachteten *səlīḥōt* nicht mehr so groß. Das Verhältnis[498] der Belege der genannten Wortwurzel stellt sich in *nəʿīlāh* wie folgt dar:

1) *slḥ*: 67 (51,14%)
2) *mḥl*: 47 (35,88%)
3) *kpr*: 17 (12,98%)

Während die Wortwurzel *slḥ* in *nəʿīlāh* mit gleicher Häufigkeit auftritt wie zuvor in den *səlīḥōt*, nämlich sechsundsiebzigmal, hat sich die Anzahl der Belege für *mḥl* von zweiundzwanzig auf siebenundvierzig mehr als verdoppelt. Ebenso erfuhr auch die Wortwurzel *kpr* ein signifikantes Anwachsen an Belegen und zwar von zehn auf siebzehn. Doch während in den *səlīḥōt* von den zehn Belegen lediglich einer (zehn Prozent) auf die Konstruktion „Tag der Versöhnungen" (יום הכפורים) entfiel, sind es in *nəʿīlāh* zehn von siebzehn, sprich 58,82 Prozent aller Derivate; da es sich im Falle zweier weiterer Derivate von *kpr* ebenfalls um Nomina handelt, entfallen folglich lediglich 29,41 Prozent der Belege von *kpr* in *nəʿīlāh* auf verbale Derivate dieser Wortwurzel.

Wie bereits zuvor für die Belege der drei Wortwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* im liturgischen Szenario *səlīḥōt*, wurde auch für *nəʿīlāh* eine inhaltliche Kategorisierung vorgenommen, welche sich wie schon zuvor aus der Analyse jedes einzelnen Abschnittes des liturgischen Szenarios ergibt.[499]

Inhaltl. Kategorisierung aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in *nəʿīlāh*		
slḥ	Gott ist Vergebender/ *Agens* der Vergebung:	1, 4 (3x), 6 (4x), 7, 9, 13, 14 (2x), 15, 16, 18 (2x), 19, 20 (2x), 21, 22 (2x), 23, 24 (2x), 26, 27 (2x), 28, 29, 30, 31, 32 (2x), 34, 35 (2x), 38 (4x), 39 (3x)

498 Alle prozentualen Ergebnisse sind hinter dem Komma auf- oder abgerundet worden.

499 Die Zahlen in den Spalten rechtsaußen entsprechen der Zählung in der vorhergehenden Tabelle. Sie sind jeweils innerhalb ihrer Kategorien chronologisch geordnet und dienen einer raschen Zuordnung zum zitierten, sowie vom Verfasser übersetzten Text.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

	Gott soll vergeben (imp.):	8, 12, 14, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 33, 35, 36, 40
	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Vergebung:	2, 6, 10, 38
	Zahlreichmachung „unserer Vergebung“:	5, 37
	Versieglung in das Buch der Vergebung:	41
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Vergebung Gottes:	2, 4, (5), 6, 10, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, (37), 38, 39, 40, (41)
mḥl	Gott ist Verzeihender/ *Agens* der Verzeihung:	2, 4 (3x), 6 (2x), 7, 9, 13 (2x), 19 (2x), 21 (2x), 23 (2x), 26 (2x), 31 (2x), 34 (2x), 38 (2x), 39 (3x)
	Gott soll verzeihen (imp.):	4, 12, 14, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 33, 35, 36, 39, 40
	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung:	2, 6, 10 (2x), 38
	Versieglung in das Buch der Verzeihung:	41
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Verzeihung Gottes:	2, 4, 6, 10, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, (41)
kpr	Gott ist *Versöhnender/ Agens* der *Versöhnung*:	1
	Gott soll *versöhnen* (imp.):	12, 36
	Gott wird *versöhnen* (fut.):	4, 39
	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur *Versöhnung*:	2, 10
	„Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm):	2, 3, 4 (2x), 6, 10, 11, 38, 39 (2x)
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der *Versöhnung* Gottes:	2, 4, 10, 36, 39

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Das Gros der Derivate der Wortwurzeln *slḥ* und *mḥl* lässt sich den Kategorien „Gott ist Vergebender/*Agens* der Vergebung" für *slḥ* (fünfundvierzig Belege) und „Gott ist Verzeihender/*Agens* der Verzeihung" für *mḥl* (siebenundzwanzig Belege) zuordnen. Gleichzeitig fällt die Anzahl der Imperative, welche mit jenen Wurzeln gebildet werden im Vergleich zu den *səlīḥōt* eher gering aus. Während in den *səlīḥōt* noch 40,29 Prozent aller Derivate von *slḥ* als Imperative gebildet wurden, sind es in *nəʿīlāh* nur 22,38 Prozent; im Falle von *mḥl* sinkt die Anzahl von fünfzig Prozent in den *səlīḥōt* auf 29,78 Prozent in *nəʿīlāh* und im Falle von *kpr* sinkt die Anzahl von ebenfalls fünfzig Prozent in den *səlīḥōt* sogar auf 11,76 Prozent in *nəʿīlāh*. Dieser durchaus signifikante Unterschied ist m. E. sehr gut unter Berücksichtigung des Kontextes nachzuvollziehen. Denn auch wenn *nəʿīlāh* „virtually the last opportunity for sincere repentance to reverse the judgement for death to life"[500] ist, wie Nosson aus jüdisch-theologischer Perspektive berechtigterweise herausstellt, so wäre doch der Zeitpunkt für einen an Gott bzw. JHWH gerichteten Appell – grammatisch ausgedrückt in Form eines Imperativs –, auf dass Gott zukünftig vergeben (*slḥ*), verzeihen (*mḥl*) und letztlich *versöhnen* (*kpr*) möge, doch reichlich spät gewählt. Insofern das finale Urteil während *nəʿīlāh* nicht zu Gunsten des Betenden ausfällt, ist – wie bereits mehrfach herausgestellt – aller Fokus auf die Zukunft nichtig. Daher kann der an Gott gerichtete Imperativ zu vergeben, zu verzeihen und *zu versöhnen* auch nur auf die in der Gegenwart stattfindende göttliche Entscheidungsfindung gerichtet sein. Somit ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass nicht so sehr die direkten Aufrufe „vergib (doch)", „verzeih (doch)", „*versöhne* (doch)" erfolgen, als vielmehr der Verweis auf die göttlichen Eigenschaften vergebend und verzeihend zu sein; angemerkt sei dabei allerdings, dass nur ein einziges Mal explizit herausgestellt wird, dass Gott auch der *Versöhnende* ist. Man muss sich dies – aus jüdischer Perspektive – in etwa wie folgt vorstellen: ein jeder Einzelne steht und wird adressiert wie Josef K. in Kafkas Roman *Der Proceß* vor dem Gericht:

> „[…] er rief: ›Josef K.!‹ K. stockte und sah vor sich auf den Boden. Vorläufig war er noch frei, er konnte noch weitergehen und durch eine der drei kleinen dunklen Holztüren, die nicht weit vor ihm waren, sich davon machen. Es würde eben bedeuten, daß er nicht verstanden hatte oder daß er zwar verstanden hatte, sich aber darum nicht kümmern wollte. Falls er sich aber umdrehte, war er festgehalten, denn dann hatte er das Geständnis

500 NOSSON, p. 706.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

gemacht, daß er gut verstanden hatte, daß er wirklich der Angerufene war und daß er auch folgen wollte.“[501]

Und ein jeder, der dort steht, vor dem Gericht und sich diesem (letztlich) zuwendet, begreift sich als Angeklagter. Dies gilt gleichermaßen für die Betenden, welche sich in „Umkehr“ (תשובה) Gott bzw. dem göttlichen Gericht am Jōm Kippūr (idealerweise) zuwenden bzw. zuwenden sollten, sowie für Josef K., der sich dem Gericht tatsächlich zuwendet und daraufhin das Gericht Kafkas Protagonisten explizit zu verstehen gibt, warum er überhaupt vor dem Gericht steht: „›Du bist angeklagt‹, sagte der Geistliche besonders leise.“[502]

Was kann der jeweils Angeklagte bzw. sich als solcher am Jōm Kippūr verstehende Beter vor dem göttlichen Gericht anderes leisten als an Gottes Eigenschaften oder Fähigkeiten und Bereitschaft zu appellieren und dies nicht allein verlangend in Form eines Imperativs, sondern als apodiktische Aussage: Gott ist vergebend, verzeihend (und auch *versöhnend*). Es ist daher sehr wohl vorstellbar, wie der Betende quasi in den göttlichen Akt der Rechtsprechung während *nəʿīlāh* mit aller Verzweiflung dazwischenruft, um Gott als den das Urteil Sprechenden daran zu erinnern, dass er allein der die Vergebung, Verzeihung und *Versöhnung* Gewährende ist:

אלהינו ואלהי אבותינו מחל לעונותינו ביום הכפורים הזה […] כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו […] כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור

ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה ברוך אתה יהוה מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל […] מקדש ישראל ויום הכפורים

„›Unser Gott und Gott unserer Väter, verzeih für unsere Vergehen an diesem ‚Tag der Versöhnungen‘ (Jōm hak-Kippūrīm). […] Denn an diesem Tag wird er versöhnen über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein (Lev 16,30). […] Denn Du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jašurūns in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du. Gepriesen bist du – JHWH, König –, verzeihend und vergebend für unsere Vergehen und für Vergehen seines Volkes – das Haus Israel. […] Heiliger Israels und des ‚Tages der Versöhnungen‘ (Jōm hak-Kippūrīm).‹“)

Versteht man den Betenden als tatsächlich vor dem Gericht stehend, in die Urteilsfindung Gottes in irgendeiner Weise eingreifend – natürlich

501 KAFKA, S. 193.

502 KAFKA, S. 194.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

kann der Betende nicht mehr versuchen als an Gottes Vermögen zu vergeben und zu verzeihen bzw. an die Versprechen von einst zu appellieren –, so wird auch verständlich, warum die Verbalwurzeln *slḥ* und *mḥl* nicht ein einziges Mal in *nəʿīlāh* im Futur gebraucht werden, anders als während des liturgischen Szenarios *səlīḥōt*. Eine zukünftige Vergebung oder Verzeihung käme nämlich für den Angeklagten bzw. Betenden zu spät. Vielmehr braucht er beides – Vergebung und Verzeihung – jetzt sofort, während der Urteilsfindung. Beachtlich ist daher, dass die Wortwurzel *kpr*, sprich der Verweis darauf, dass Gott zukünftig *versöhnen* wird, gleich zweimal – so oft wie der Imperativ „*versöhne* (doch)" (siehe Z. 12, 36) – vorkommt und dies umso mehr, als dass lediglich fünf verbale Derivate von *kpr* in *nəʿīlāh* überhaupt belegt sind. Je nach Lesart, grammatisch zumindest zweifelsfrei möglich, lassen sich sogar drei Belege ausmachen. Somit stünden 60 Prozent der verbalen Derivate von *kpr* im Tempus Futur; siehe Z. 1: […] כי אתה אדני והוא רחום יכפר עון ולא ישחית וסלח וטוב; alternative Übersetzung: „Und er ist barmherzig, er wird *versöhnen* Verfehlung und nicht vernichtet er […]. Denn du, mein Herr bist gut und vergebend."

Wenn Vergebung und Verzeihung im Moment des vor dem Gericht Stehens nicht zukünftig, sondern eminent präsentisch relevant sind, *Versöhnung* als Handlungsgeschehen aber sehr wohl als von Gott vollführter Akt (zumindest teilweise) futurisch verstanden wird, so legt dies die Vermutung nahe, dass zumindest für *nəʿīlāh* ein gewisser Unterschied auf der zeitlichen Ebene des Versöhnungsgeschehens zwischen Vergebung und Verzeihung auf der einen Seite und *Versöhnung* auf der anderen auszumachen ist. Dieser Unterschied könnte daher auch der Grund für die Positionierung des Derivates von *kpr* in der Imperativ-Kette sein: „Unser Gott und Gott unserer Väter, vergib für uns, verzeih für uns, *versöhne* für uns!" (אלהינו ואלהי אבותינו סלח לנו מחל לנו כפר לנו), welche sich mehrfach in der Jōm Kippūr Liturgie findet oder ähnlich während *nəʿīlāh* (s. Z. 12): „Vergib doch, verzeih doch […], *versöhne* doch!" ([…] סלח נא מהל נא כפר נא); dieser Unterschied drückt sich auch in der nachfolgenden Passage aus (siehe Z. 2, 10 in *nəʿīlāh*):

> ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה
>
> למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עונותינו
>
> „Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen ‚Tag der Versöhnungen' (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung und zur *Versöhnung*[503]; und zu verzeihen in/an ihm alle unsere Vergehen."

503 Von NACHAMA/SIEVERS, S. 421, mit „Sühne" übertragen worden.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Und doch soll dabei gerade nicht unterschlagen werden, dass auf den Begriff „Versöhnung" (כפרה), welcher den Begriffen „Verzeihung" (מחילה) und „Vergebung" (סליחה) nachgeordnet ist, der Infinitiv der Wortwurzel *mḥl* (למחל; wörtl. „zu verzeihen") folgt. Ob nun gerade diese Passage das zuvor Gesagte relativiert und auf eine gewisse Gleichwertigkeit aller drei Begriffe bzw. auf eine Gleichwertigkeit der diesen Derivaten zugrundeliegenden Wortwurzeln oder auf eine denkbare inhaltliche Identität verweist – dafür sprächen Passagen wie in Z. 2, 4, 6, 10, 38, 39 –, lässt sich hier m. E. nicht abschließend entscheiden, auch wenn die Aussagen einiger Passagen (u. a. in *nəʿīlāh*) für eine solche inhaltliche Identität sprechen.

Dass *Versöhnung* mit dem Abend, sprich mit dem Ende des Jōm Kippūr und somit letztlich auch mit dem Ende des liturgischen Szenarios *nəʿīlāh* assoziiert worden sein musste, lässt sich anhand der bereits diskutierten Passage der *səlīḥōt* erkennen (s. o.), welche nämlich explizit herausstellt, dass *Versöhnung* zum Abend „gesehen werde" oder besser: „erscheint":

יעלה מנוסנו מערב ויבא למענו מבקר ויראה כפורנו עד ערב

> „Es steige auf unsere Zuflucht vom Abend und es soll kommen zu seinen Gunsten (für ihn) vom Morgen und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend."

Die Befunde legen nahe, dass *Versöhnung* aus rabbinischer Perspektive, zumindest innerhalb der Jōm Kippūr Liturgie etwas ist, dass gerade auch am Ende des Jōm Kippūr, sprich nach oder vielleicht besser mit dem finalen Gerichtsurteil Gottes während *nəʿīlāh* gewirkt und somit Realität wird. Und zwar erst während oder unmittelbar nachdem Gott dem Menschen, welcher einst die „Überschreitungen" (עברות) begangen hatte, vergeben und verziehen hat. Die *Versöhnung* des Menschen mit Gott – als Handlung stets von Gott vollführt – wäre demnach als neue Realität nur denkbar, insofern eine umfassende Vergebung und Verzeihung Gottes erfolgt bzw. bereits erfolgt ist. Somit scheint gewissermaßen der *Versöhnungsbegriff* bzw. *kpr* die anderen beiden Begriffe (*slḥ* und *mḥl*) zu explizieren. Wenn Gott dem Einzelnen bzw. der Gruppe vergibt und verzeiht, wird jener Einzelne bzw. die Gruppe mit der „Schließung" (*nəʿīlāh*) der Tore, folglich mit dem Ende des Jōm Kippūr gemäß der der Liturgie inhärenten Logik auch mit Gott versöhnt sein.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

3.4 *Zusammenfassung I*: Verwendung des hebräischen *Versöhnungsbegriffs* (*kpr*) im Kontext des Gott-Mensch-Verhältnisses

Dem hebräischen *Versöhnungsbegriff*, welcher sich in Derivaten der Wortwurzel *kpr* ausdrückt, wurde für die Dimension der Gott-Mensch-Versöhnung in drei Schritten nachgegangen: 1) in Lev 16,3-28, 2) in mJom und 3) in der Liturgie des Jōm Kippūr. In aller gebotenen Kürze sollen hier nachfolgend die wesentlichen Einsichten geschildert werden, welche bzgl. *kpr* zuvor erlangt werden konnten.

1) In dem in Lev 16,3-28 beschriebenen Tempelritual wird die Wortwurzel zehnmal gebraucht (viermal in der Grundschicht und weitere sechsmal in der Ergänzungsschicht). In der Grundschicht war der jeweilige Versöhnungsakt an zwei Arten von Opfern gebunden, nämlich an das „Sündopfer" (*ḥaṭṭāʾt*) und das „Brandopfer" (*ʿolāh*), welche wiederum aus jeweils zwei vom Hohepriester Aaron – dieser leitete die gesamte Liturgie am „Tag der Versöhnung(en)" – darzubringenden Einzelopfern bestanden. Während das Brandopfer in Lev 16* nicht weiter konkretisiert wird, sondern lediglich bei dessen Verrichtung konstatiert wird, dass beide gemacht werden (עשה) und er quasi währenddessen versöhne (כפר) und zwar für sich und das Volk (s. Lev 16,24), werden demgegenüber die beiden darzubringenden Sündopfer wesentlich detaillierter beschrieben.

Diese beiden Sündopfer dienten ebenfalls zur Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses und hatten ebenso den Hohepriester Aaron samt seiner Nachkommenschaft und das Volk Israel als Benefizianten (Lev 16,11.17). Versöhnung geschah mutmaßlich durch oder während der Blutbesprengung auf die *kapporæt* und sieben weitere Male vor diese (Lev 16,14.15). Dazu wurde vom Blut des jeweiligen Opfertieres genommen, welches zuvor durch Schlachtung (שחט) freigesetzt wurde (Lev 16,11.15).

Mit der Ergänzungsschicht kam vor allem zweierlei hinzu, nämlich a) die Versöhnung über dem Heiligen/Heiligtum, sprich dem Tempel bzw. dem Zelt der Zusammenkunft und dem Brandopferaltar (Lev 16,16.18.19) – somit bedürfen nicht allein Priesterschaft und Volk versöhnender Blutrituale, sondern auch die zentralen Gegenstände bzw. Orte des israelitischen Kultes – und b) die Versöhnung im Kontext der Wegschickung von objekthaft verstandenen „Vergehen", sowie „Verfehlungen/Sünden" von Priesterschaft und Volk, welche bekannt und auf einen durch ein Los erwählten Bock gegeben (נתן) wurden zu ʿAzāzel in die Wüste (Lev 16,8.10.21). Versöhnung zeigt sich hier gewissermaßen als ein Zustand im Verhältnis zu Gott/JHWH, den es zu erreichen

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

gilt, welchen Priesterschaft und Volk aber aufgrund ihrer „Vergehen" und „Verfehlungen/Sünden" verloren haben.

Scheinbar kontaminieren „Vergehen" und „Verfehlungen/Sünden" in der *Lebensordnung* Gottes, welche dieser Mose am Sinai wies, ihre Täter und das Heiligtum (samt Altar), welches als Ort der Einwohnung Gottes im Volk und somit auch als Ort des *In-Kontakt-Tretens* des Menschen mit Gott gilt. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass das existenznotwendige Funktionieren des Gott-Mensch-Verhältnisses aufgrund der „Vergehen" etc. von Priesterschaft und Volk (Israel) schwer belastet oder verunmöglicht wird. Die korrekt vollführten versöhnenden Blutriten vermögen allerdings die Priesterschaft, Volk, Heiligtum und Altar in ihren ursprünglichen Status zurückzuversetzen, verlangen dafür aber auch die mit *kpr* verbundene (s Lev 16,10), sprich versöhnende räumliche Entfernung der als (materielle) Objekte verstandenen „Vergehen" und „Verfehlungen/Sünden".

Anhand von Lev 17* und unter Berücksichtigung von Gen 9,4.5 konnte die zentrale Bedeutung des Blutes – das allgemeine Medium für alles von Gott gegebene Leben – für den versöhnenden Tempelkult am „Tage der Versöhnung(en)", wie er sich in Lev 16,3-28 präsentiert, herausgearbeitet werden. Es hat sich gezeigt, dass die Versöhnung des Menschen mit Gott im Kontext des Versöhnungstages (Jōm hak-Kippurīm) nichtmenschlichen Lebens (נפש) bedarf, welches allerdings allein von Gott dem Menschen als Benefizianten (auf den Altar) gegeben wird (s. Lev 17,11: „Denn das Leben/Lebendige des Fleisches im Blut ist es und ich, ich habe es gegeben für euch über/auf den Altar zu versöhnen über eure Leben/euer Lebendiges; denn das Blut ist es, als Leben *versöhnt* es" – כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר). Somit beginnt die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses im Kontext der (kultischen) Blutriten bei ersterem, folglich versöhnt sich der Mensch mit Gott im Blutritus nicht selbst, sondern wird letztlich *durch* Gott *mit* diesem versöhnt und zwar aufgrund der Gabe von Blut als Träger des Lebens, die dem Menschen zuteil wird. Damit rückt unter Berücksichtigung von Lev 17* der (hebräische) *Versöhnungsbegriff*, ausgedrückt durch die Wortwurzel *kpr*, im Kontext des hebräisch-biblischen „Tages der Versöhnung(en)" (Lev 16) in erstaunliche inhaltliche Nähe zum zuvor erlangten religionsphilosophischen Verständnis von Vergebung (s. Kap. Prolegomena), da es sich bei der von Gott ausgehenden –

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

zur Versöhnung notwendigen – Gabe nicht einfach um ein Geben, sondern um ein „Geben über hinaus“[504] handelt, denn gegeben wird kein Ausgleich. Es wird *nichtmenschliches* Leben *für* sich verfehlt habendes *menschliches* Leben gegeben. Letztlich, so muss festgehalten werden, wird das Gott-Mensch-Verhältnis während korrekt vollführter ritueller Blutriten aufgrund eines von Gott zuvor erfolgten *Gebens-über-hinaus*, sprich aufgrund von göttlicher *Vergebung*, versöhnt.[505]

2) Auch wenn die hebräische Wortwurzel *kpr* im gesamten mischnischen Traktat *Jōmā* (mJom) ganze vierunddreißigmal vertreten war, so fiel doch zweierlei bemerkenswertes auf, nämlich dass a) die Mehrheit aller Belege für *kpr* (achtzehn von vierunddreißig = 52,94 Prozent) in Form von Nominalbildungen vorliegt und davon wiederum bis auf das feminine Substantiv „Versöhnung“ (כפרה) – ein in seiner Funktion die versöhnenden Blutriten zusammenfassender Begriff – auf den Eigennamen Jōm hak-Kippurīm (wörtl. „Tag der Versöhnungen“) entfallen und dass b) wiederum Kapitel acht der mJom mehr Belege von *kpr*, nämlich zehn verbale und zehn nominale Belege aufweist (zwanzig von vierunddreißig = 58,82 Prozent), als die übrigen sieben Kapitel zusammengenommen (vierzehn von vierunddreißig = 41,18 Prozent).

Daraus folgt, dass anders als in Lev 16,3-28 der verbale Gebrauch von *kpr* die Minderheit darstellt. In mJom 1-7 sind die sechs verbalen Derivate von *kpr* ausschließlich auf die vom (Hohe-)Priester zu artikulierenden Bekenntnisse (s. mJom 3,8; 4,2 und 6,2) reduziert und wiederum die Hälfte dieser Derivate entfallen auf die Zitation von Lev 16,30 am Ende eines jeden Bekenntnisses. Folglich spielte der Akt der Versöhnung jenseits der Bekenntnisse keine Rolle. Umso interessanter ist dabei allerdings die originell anmutende Verwendungsweise der in jedem der drei Bekenntnisse syntaktisch-semantisch identischen Derivation von *kpr*, nämlich *kappær nāʾ* (כפר נא): „*versöhne* doch“. Während in Lev 16 der Hohepriester Aaron zumindest auf textueller Ebene das Subjekt der kultischen Versöhnungsriten war, implizit jedoch eine Mittlerfunktion inne hatte und Gott bzw. JHWH als der eigentliche Versöhnung stiftende *Agens* zu verstehen war, sind die in mJom 3,8; 4,2 und 6,2 gemachten

504 GERL-FALKOVITZ, S. 149; HARTENSTEIN, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, S. 137, spricht hingegen von einer „zusätzliche[n] Gabe des Schöpfergottes.“

505 Vgl. GERL-FALKOVITZ, S. 150: „Vergebung handelt aus Überschuß, einer einseitigen Vorgabe in großzügiger, unberechnender Geste – sie gibt aus eigenem Reichtum mehr als den Ausgleich. Die Gabe tilgt nicht nur das Soll, sie eröffnet überhaupt ein neues Feld des Wirkens. […] Vergebung […] wirk[t] aus einem ‚mehr als erforderlich‘, dem auf der Seite des Schuldners keine Gegengabe entspricht und entsprechen muß; [sie ist] ‚asymmetrische Vorgabe‘.“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Aussagen ganz und gar explizit: Gott ist derjenige, welcher durch den (Hohe-)Priester zu einem einzigen Zweck angerufen wird, nämlich die für einen jeden der Söhne Israels – einschließlich der Priesterschaft – existentiell notwendige Versöhnung zu bewirken. Folglich hat der (Hohe-)Priester aus rabbinischer Perspektive im mischnischen Traktat *Jōmā* keinerlei Macht Versöhnung zu wirken, ihm kommt daher die bereits für Lev 16 rekonstruierte Mittlerfunktion zu, da er das Tempelritual für sich, sein Haus und das Volk vollführt, wozu auch das Bekennen der „Vergehen" (עונות), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאים) aller gehört.

Eine letzte Besonderheit in mJom findet sich in Kapitel 8,8 und 8,9. Dort wird der Jōm hak-Kippurīm auf der grammatischen Ebene zum *Agens* von Versöhnung. So findet sich die Formel „der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnt*" (יום הכפרים מכפר) allein in mJom 8,9 sechsmal. Auf der funktionalen Ebene, nämlich versöhnend zu wirken, ersetzt der Versöhnungstag – aufgrund der Nichtexistenz des Tempels seit 70 n. d. Z. – den Hohepriester. Dies wiederum legt jedoch nahe, im Versöhnungstag nicht den eigentlichen *Agens* von Versöhnung bzw. מכפר zu sehen. Vielmehr kommt jenem auf inhaltlicher bzw. versöhnungstechnischer Ebene die Rolle des Mittlers zu. Die Rabbinen verhandelten den Mittler neu, nicht aber den *Versöhnungsbegriff* als solchen. Da der *Versöhnungsbegriff* inhaltlich nicht neu definiert wurde, bedurfte er in mJom somit auch keiner näheren Erörterung. Vielmehr wurde das Verständnis eines offenbar bereits existenten *Versöhnungsbegriffs* vorausgesetzt. Allerdings verlangt mJom 8,8.9 und dies stellt ein tatsächliches *Novum* dar, im Falle angestrebter Versöhnung am Versöhnungstag eine zuvor erfolgte, aufrichtige „Umkehr" (תשובה) durch den die „Überschreitungen" (עברות) wider Gott, sprich über die von Gott gewiesene *Lebensordnung*, vollführt Habenden. Die zu leistende „Umkehr" ist dabei als eine Art (Geistes-)Haltung des Einzelnen zu verstehen, welche der von Gott gewirkten Versöhnung stets vorausgehen muss.

3) Abschließend wurde dem *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) anhand von vier Szenarien der rabbinisch-jüdischen Jōm Kippūr Liturgie nachgegangen, nämlich *kol nidrej* (כל נדרי), *widdūj* (ודוי), *səlīḥōt* (סליחות) und *naʿīlāh* (נעילה). Alle vier Passagen hatten bemerkenswerterweise gemeinsam, dass der *Versöhnungsbegriff* in ihnen nur in einem geringen Maße Verwendung findet, *kol nidrej* (wörtl. „alle Gelübde") als liturgische Eröffnung des Jōm Kippūr Gottesdienstes führt sogar nicht ein einziges Mal ein Derivat von *kpr* an; der *Versöhnungsbegriff* spielt in *kol nidrej* folglich keine Rolle. Stattdessen stach die überdurchschnittliche Verwendung der Wortwurzel *slḥ* heraus. Die Anzahl der Belege von *slḥ* und ihr zahlenmäßiges Verhältnis gegenüber *mḥl* und *kpr* lässt sich für die vier oben

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

genannten liturgischen Szenarien der nachfolgenden Tabelle entnehmen:

	slḥ	*mḥl*	*kpr*
kol nidrej	3 (100%)	0 (0%)	0 (0%)
widdūj	9 (47,37%)	6 (31,58%)	4 (21,05%)
səlīḥōt	67 (67,68%)	22 (22,22%)	10 (10,10%)
nəʿīlāh	67 (51,14%)	47 (35,88%)	17 (12,98%)

Die drei Belege von *slḥ* in *kol nidrej* lassen sich in gewisser Weise Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zuordnen:

1) Vergangenheit: es wird unter Berücksichtigung von Num 15,26 festgestellt, dass für die ganze Gemeinschaft der Söhne Israel etc. vergeben wurde ([…] ונסלח לכל עדת בני ישראל);

2) Gegenwart: mit Bezug auf die Gegenwart appelliert der *ḥazzān* an Gott bzw. JHWH, dass er doch vergeben möge für das Vergehen dieses Volkes, usf. ([…] סלח נא לעון העם הזה);

3) Zukunft: erst auf diesen Appell hin sei es an Gott in Anlehnung an Num 14,20 zu sagen: „ich vergebe" bzw. „ich werde vergeben, entsprechend deinem Wort" (ויאמר יהוה סלחתי כדברך).

Das Volk Israel, welches sich aufgrund falscher oder nicht eingehaltener Gelübde (נדרים) etc. vergangen hat, erfleht – vertreten durch den *ḥazzān* – zu Beginn der Liturgie des Versöhnungstages (Jōm Kippūr) die Vergebung seines Vergehens durch Gott bzw. JHWH („Vergib doch für das Vergehen dieses Volkes, wie der Größe deiner Gunst/Gnade (entsprechend)!" – סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך) und dies mit der Begründung, dass Gott/JHWH dies bereits in der Vergangenheit für die Söhne Israels tat. Ob die in *kol nidrej* gebrauchten Derivate von *slḥ* den *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) inhaltlich ersetzen sollen, lässt sich anhand des Befundes nicht mit Sicherheit konstatieren. Sicher scheint lediglich anhand des liturgischen Anfangs des Jōm Kippūr, dass der Mensch an diesem der Vergebung (*slḥ*) Gottes bedarf.

Das mehrfach während des Jōm Kippūr und bereits am Vortag zu rezitierende *widdūj* (wörtl. „Bekenntnis"), der „Mittelpunkt in der Liturgie des Versöhnungstages"[506], zeichnet sich auch durch die verhältnismäßig häufige Verwendung der Wortwurzel *slḥ* aus. Folglich ist die göttliche

506 COHEN, RV, S. 274.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Vergebung oder die attributive Zuschreibung an Gott, „Vergeber" (סלחן) und „vergebend"/„Vergebender" (סולח) zu sein, ein zentrales Element des „Bekenntnisses". Allerdings wird Gott ebenso als „Verzeiher" (מחלן) und „verzeihend"/„Verzeihender" (מוחל) deklariert, was unter Berücksichtigung des Kontexts eher an ein stilistisches Mittel erinnert, als dass damit ein wesentlicher Unterschied zu den Derivaten von *slḥ* gekennzeichnet werden soll:

כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישרון בכל דור ודור

ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה

> „Denn du bist (der) Vergeber für Israel und Verzeiher für die Stämme Jəšurūns[507] in einer jeden Generation und abgesehen von dir, gibt es für uns keinen König – verzeihend und vergebend –, allein du."

Ebensowenig lässt sich m. E. für das gesamte *widdūj* eine Hierarchie zwischen beiden Begriffen (*slḥ* und *mḥl*) erkennen, insofern eine solche nicht von der zahlenmäßigen Häufigkeit abgeleitet werden soll.

Die scheinbare Gleichrangigkeit der Begriffe oder mindestens ihre enge inhaltliche Verknüpfung wird aus der Perspektive des *Versöhnungsbegriffs* noch einmal deutlicher. Jedes der vier Derivate von *kpr* innerhalb des *widdūj* folgt in der Struktur des jeweiligen Satzes auf die Derivate der Wortwurzeln *slḥ* und *mḥl*. Anders ausgedrückt: Innerhalb dieser wahrscheinlich intendierten, sprich durchkomponierten Struktur steht *kpr* stets an dritter Stelle der Trias *vergeben–verzeihen–versöhnen* (*slḥ–mḥl–kpr*). Und es ist sicherlich kein Zufall, möglicherweise aber ein rein stilistisches Mittel, dass überall dort wo Gott versöhnt, er auch vergibt und verzeiht. Die Zuordnung jeweils einer der drei Wortwurzeln zu einer Kategorie von Überschreitungen – diese orientieren sich an Lev 16,21 und mJom 3,8; 4,2; 6,2 – im liturgischen Passus *ʾattāh jōdeaʿ* schien unter Berücksichtigung des *qorbān hat-tāmīd* willkürlich. Ebenso willkürlich mutet die Anordnung der Verben, nicht aber die der Nomina an, denn letztere nehmen in beiden liturgischen Passagen die gleiche Position in der Satzstruktur ein:

---

507 Der wohl als Eigenname zu verstehende Begriff Jəšurūn erscheint bereits in der Tōrāh. Dort allerdings nur viermal, von denen wiederum drei Belege dem Dtn zugeordnet werden müssen: Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2. Wörtlich ließe sich לשבטי ישרון auch mit „(die) aufrechte(n) Stämme" übertragen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ʾattāh jōdeaʿ					
slḥ	→	*ḥṭʾ*	*tislaḥ*	→	*ḥaṭṭoʾtejnū*
vergeben	→	verfehlen	du wirst vergeben	→	unsere Verfehlungen
mḥl	→	*ʿwn*	*timḥāl*	→	*ʿawonōtejnū*
verzeihen	→	vergehen	du wirst verzeihen	→	unsere Vergehen
kpr	→	*pšʿ*	*təḵappær*	→	*pəšāʿejnū*
versöhnen	→	auflehnen	du wirst versöhnen	→	unsere Auflehnungen

qorbān hat-tāmīd					
mḥl	→	*ḥṭʾ*	*timḥāl*	→	*ḥaṭṭoʾtejnū*
verzeihen	→	verfehlen	du wirst verzeihen	→	unsere Verfehlungen
kpr	→	*ʿwn*	*təḵappær*	→	*ʿawonōtejnū*
versöhnen	→	vergehen	du wirst versöhnen	→	unsere Vergehen
slḥ	→	*pšʿ*	*tislaḥ*	→	*pəšāʿejnū*
vergeben	→	auflehnen	du wirst vergeben	→	unsere Auflehnungen

Im liturgischen Passus *ʿal ḥeṭʾ*, das sogenannte „größere Bekenntnis“[508] des *widdūj*, welches direkt auf *ʾattāh jōdeaʿ* folgt, kommt die Trias *vergeben–verzeihen–versöhnen* (*slḥ–mḥl–kpr*) dreimalig in einer gleichbleibenden Formel vor:

ועל כלם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו

> „Und über/wegen all diese/r (scil. die Verfehlungen/Sünden, welche die Betenden bekennen), Gott der Vergebungen, vergib für uns, verzeihe für uns, *versöhne* für uns.“

Diese Formel ist vor allem in zweierlei Hinsicht interessant, zum einen der *Status constructus* „Gott der Vergebungen“ (אלוה סליחות) und zum anderen die staccatohaft aufeinander folgenden Imperative „vergib […], verzeihe […], *versöhn* […]“, jeweils durchbrochen durch die hebräische Kopula לנו (wörtl. „für uns“), welche sich jeweils auf den Benefizianten, sprich den Einzelnen bzw. die Gruppe bezieht (zur Deutung des Stils siehe 3.3.2). Folglich erbittet der Betende von Gott Vergebung, Verzeihung und (letztlich) Versöhnung. Ob die Reihenfolge der Wortwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* auf einer tieferen Logik, auf einer inhaltlichen Wertigkeit beruht oder sogar synonym verstanden wurden, kann m. E. nicht

508 Vgl. SKOLNIK/BERENBAUM, Al Ḥet, p. 658.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

geklärt werden. Es muss allerdings betont werden, dass es Gott ist, welcher vergeben, verzeihen und versöhnen soll und eben dieser Gott, wird am „Tag der Versöhnung" als „Gott der Vergebungen" (אלוה סליחות) und nicht etwa als „Gott der Versöhnung" adressiert.

Im dritten hier betrachteten liturgischen Szenario namens *səlīḥōt* (wörtl. „Vergebungen") ist die Wortwurzel *slḥ* im Verhältnis zu den übrigen beiden so dominant wie in keinem der anderen liturgischen Szenarien, denn 67,68 Prozent aller Derivate (*slḥ*, *mḥl* und *kpr* zusammengenommen) entfallen auf die Wortwurzeln *slḥ*. Der Versuch die Wortwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* inhaltlich zu kategorisieren ergab folgende Darstellung:[509]

Inhaltl. Kategorisierung aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in den *səlīḥōt*		
slḥ	Gott ist Vergebender/ *Agens* der Vergebung:	4, 5 (2x), 6, 7, 9, 10 (2x), 11, 12 (12x), 13, 14 (2x), 15, 16, 17 (2x), 20, 25, 26, 27, 29, 31, 32
	Gott soll vergeben (imp.):	3, 5, 7, 8 (11x), 10, 11 (2x), 12, 14, 17, 18, 21, 23, 25, 26, 27, 28
	Gott wird vergeben (fut.):	20, 22, 24, 30
	Das Kommen „unserer Vergebung":	1
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Vergebung Gottes:	3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30
	Gott als Benefiziant seiner eigenen Vergebung:	3, 20
mḥl	Gott ist Verzeihender/ *Agens* der Verzeihung:	4 (2x), 9 (2x), 13 (2x), 16 (2x), 32
	Gott soll verzeihen (imp.):	5, 8, 10, 12, 14, 17, 21, 23, 25, 26, 27
	Gott wird verzeihen (fut.):	20, 24
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Verzeihung Gottes:	4, 5, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 21, 23, 24, 25, 26, 27

509 Die Zahlen in den Spalten rechtsaußen entsprechen der Zählung in der ersten sich in 3.3.3 befindenden Tabelle. Sie sind jeweils innerhalb ihrer Kategorien chronologisch geordnet und dienen einer raschen Zuordnung zum zitierten, sowie vom Verfasser übersetzten Text.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

	Gott als Benefiziant seiner eigenen Verzeihung:	8, 20
kpr	Gott ist *Versöhnender*/ *Agens* der *Versöhnung*:	8, 19
	Gott soll *versöhnen* (imp.):	19, 21, 25, 26, 27
	Gott wird *versöhnen* (fut.):	24
	Versöhnung möge *gesehen* werden/*erscheinen*:	2
	„Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm):	23
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der *Versöhnung* Gottes:	2, 19, 21, 24, 25, 26, 2

Doch trotz der Dominanz der Wortwurzel *slḥ*, welche samt ihrer inhaltlichen Aussage m.E. keineswegs im Kontext des Jōm Kippūr unterschätzt werden darf, soll hier der Fokus auf die in den *səlīḥōt* enthaltenen Derivate von *kpr* gelegt werden.

Bereits im ersten liturgischen Abschnitt der *səlīḥōt* namens *jaʿalæh* (wörtl. „es möge aufsteigen") scheint die Wortwurzel *kpr* auf. So heißt es dort:

ויראה כפורנו עד ערב

> „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend […]."

Hier nun begegnet eine medio-passive Form bzw. der *nifʿal* von *rʾh* (sehen): *wə-jerāʾæh* (*gesehen* werden/*erscheinen*). Es ist die *Versöhnung* und zwar aus der Perspektive der Betenden in der *Prima persona pluralis communis* stehend: „unsere *Versöhnung*", welche „*gesehen* werden" oder „*erscheinen*" soll. Unter genauer Berücksichtigung der Grammatik kann trotz der missdeutbaren Übertragung konstatiert werden, dass es sich hierbei um Versöhnung *für* die Betenden handelt, welche im possessivischen Suffix נו- (unser) textuell/liturgisch ausdrückt. Gleichzeit wird aber nichts über eine von ihnen selbst herbeigeführte Versöhnung, sprich aktive Selbstversöhnung, ausgesagt. Vielmehr wird mit dem imperfektischen Medio-Passiv auf die futurische Dimension von Versöhnung verwiesen, welche noch nicht ist aber aus der Sicht der Betenden (zukünftig) sein soll oder besser sein möge. Im Ausdruck „und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung*" (ויראה כפורנו) wird einzig und allein das Resultat einer Handlung angestrebt, also dasjenige, was

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sich (erhofft/erbeten) idealerweise *ereignet* haben wird, nämlich selbst „zum Abend“ (עד ערב) des Versöhnungstages hin durch den *Versöhnenden* – der man sowohl grammatisch als auch kontextuell nicht selbst ist, was folglich für Gott als den Versöhnenden spricht – *versöhnt* zu werden.

Neben dem ansonsten geringen Gebrauch der Wortwurzel *kpr*, fällt vor allem auf, dass innerhalb der *səlīḥōt* wesentlich häufiger der Appell bzw. die Aufforderung an Gott ergeht zu versöhnen, als dass Gott explizit als der mit absoluter Gewissheit Versöhnende adressiert wird. Bei sechzig Prozent aller in den *səlīḥōt* enthaltenen Belege von *kpr* handelt es sich der Wortform nach um einen Imperativ. Gott wird bemerkenswerterweise mehr als doppelt so oft mit der Bitte bzw. dem Flehen Versöhnung zu wirken ersucht, als dass er mit dem Attribut Versöhnender zu sein versehen wird.

Beachtlich ist ebenfalls, dass fünf der insgesamt acht verbalen Belege von *kpr* nur in der Trias mit Derivaten – vor allem Imperative, sowie eine Futurform – von *slḥ* und *mḥl* angeführt werden, sowie ein weiterer Imperativ eingebettet in die mehrfache Wiederholung des Imperativs von *slḥ* („vergib doch“) und dem dortigen Einschub „verzeihe (doch)“ (*məḥal*/מחל) nachgeordnet (siehe Z. 8). Lediglich ein einziges Mal wird an Gott appelliert *zu versöhnen* (siehe Z. 19), ohne dass zuvor die Imperative von *slḥ* (vergeben) und *mḥl* (verzeihen) gebraucht werden – hier allerdings mit Rückbezug auf das Versprechen, dass „er“ bzw. Gott am Jōm Kippūr *versöhnen* wird: „denn an diesem Tag wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein“ – כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו.

Sowohl im Falle der vier Imperativ-Ketten (*slḥ*, *mḥl* und *kpr*) als auch im Falle einer der beiden futurischen Derivate von *kpr* (siehe Z. 24), steht der *Versöhnungsbegriff* bzw. das jeweilige Derivat von *kpr* den Derivaten von *slḥ* und *mḥl* nach. Dies könnte darauf hindeuten, was sich bereits in der oben diskutierten Konstruktion ויראה כפורנו עד ערב („und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend“) ausgedrückt hat, nämlich dass sich Versöhnung am Ende des liturgischen Endes des „Tages der Versöhnung“ ereignet und zwar nachdem bereits Vergebung (*slḥ*) und Verzeihung (*mḥl*) – worin und ob überhaupt ein Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen besteht, darf wohl an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben – erfleht bzw. erbeten und letztlich von Gott/JHWH gewährt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Das letzte der vier untersuchten liturgischen Szenarien und gleichzeitig der Abschluss der Jōm Kippūr Liturgie war *nəʿīlāh* (wörtl. „Schließung"). Dort zeichnete sich ein ähnliches Bild ab, wie in den *səlīḥōt*, denn auch hier wird die hebräische Wortwurzel *slḥ* im Verhältnis zu *mḥl* und *kpr* überdurchschnittlich oft gebraucht. Denn 51,14 Prozent aller Belege entfallen auf *slḥ*. Derivate der Wortwurzeln *mḥl* und *kpr* sind allerdings quantitativ häufiger vertreten als in den *səlīḥōt* (s. o.). Auch für *nəʿīlāh* wurde der Versuch unternommen die Wortwurzeln *slḥ*, *mḥl* und *kpr* inhaltlich zu kategorisieren, was folgende Darstellung ergab:[510]

Inhaltl. Kategorisierung aller Belege von *slḥ*, *mḥl* und *kpr* in *nəʿīlāh*		
slḥ	Gott ist Vergebender/ *Agens* der Vergebung:	1, 4 (3x), 6 (4x), 7, 9, 13, 14 (2x), 15, 16, 18 (2x), 19, 20 (2x), 21, 22 (2x), 23, 24 (2x), 26, 27 (2x), 28, 29, 30, 31, 32 (2x), 34, 35 (2x), 38 (4x), 39 (3x)
	Gott soll vergeben (imp.):	8, 12, 14, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 33, 35, 36, 40
	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm) zur Vergebung:	2, 6, 10, 38
	Zahlreichmachung „unserer Vergebung":	5, 37
	Versieglung in das Buch der Vergebung:	41
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Vergebung Gottes:	2, 4, (5), 6, 10, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, (37), 38, 39, 40, (41)
mḥl	Gott ist Verzeihender/ *Agens* der Verzeihung:	2, 4 (3x), 6 (2x), 7, 9, 13 (2x), 19 (2x), 21 (2x), 23 (2x), 26 (2x), 31 (2x), 34 (2x), 38 (2x), 39 (3x)
	Gott soll verzeihen (imp.):	4, 12, 14, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 33, 35, 36, 39, 40

510 Die Zahlen in den Spalten rechtsaußen entsprechen der Zählung in der ersten sich in 3.3.4 befindenden Tabelle. Sie sind jeweils innerhalb ihrer Kategorien chronologisch geordnet und dienen einer raschen Zuordnung zum zitierten, sowie vom Verfasser übersetzten Text.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung:	2, 6, 10 (2x), 38
	Versieglung in das Buch der Verzeihung:	41
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der Verzeihung Gottes:	2, 4, 6, 10, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, (41)
kpr	Gott ist *Versöhnender/ Agens* der *Versöhnung*:	1
	Gott soll *versöhnen* (imp.):	12, 36
	Gott wird *versöhnen* (fut.):	4, 39
	Gott gibt den „Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm) zur *Versöhnung*:	2, 10
	„Tag der Versöhnungen“ (Jōm hak-Kippūrīm):	2, 3, 4 (2x), 6, 10, 11, 38, 39 (2x)
	Der israelitische/jüdische Mensch als Benefiziant der *Versöhnung* Gottes:	2, 4, 10, 36, 39

Anhand der in *nəʿīlāh* gewählten (oder auch nicht) gewählten Modi und Tempora ließ sich die Situation für den Einzelnen bzw. die Gruppe recht anschaulich darstellen. *nəʿīlāh* versetzt jenen bzw. diese wie Josef K. in Kafkas *Proceß*-Roman vor das (himmlische) Gericht, und wessen sie dort bedürfen, ist Gottes Vergebung und/oder Verzeihung; aber nicht erst zukünftig sondern sofort. Und so ist es nicht weiter verwunderlich, dass *nəʿīlāh* keinerlei futurische Bildungen von *slḥ* und *mḥl* aufweist. Beachtlich ist daher, dass die Wortwurzel *kpr*, sprich der Verweis darauf, dass Gott zukünftig *versöhnen* wird gleich zweimal – so oft wie der Imperativ „*versöhne* (doch)“ (siehe Z. 12, 36) – vorkommt und dies umso mehr, als dass lediglich fünf verbale Derivate von *kpr* in *nəʿīlāh* überhaupt belegt sind. Je nach Lesart, grammatisch zumindest zweifelsfrei möglich, lassen sich sogar drei Belege ausmachen. Somit stünden sechzig Prozent der verbalen Derivate von *kpr* im Tempus Futur (siehe Z. 1: והוא רחום יכפר עון ולא ישחית […] כי אתה אדני טוב וסלח; alternative Übersetzung: „Und er ist barmherzig, er wird *versöhnen* Verfehlung und nicht vernichtet er […]. Denn du, mein Herr bist gut und vergebend.“).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Wenn die vom Menschen erbetene und von Gott evtl. gewährte Vergebung (*slḥ*) und Verzeihung (*mḥl*) während *nəʿīlāh*, sprich in der Gegenwart, von eminenter Wichtigkeit ist, Gottes versöhnendes Handeln allerdings – zumindest grammatisch – eine futurische Komponente aufweist, so ist zumindest auf der zeitlichen Ebene des Versöhnungsgeschehens während des Jōm Kippūr ein Unterschied zwischen den einzelnen Handlungen Gottes (*slḥ*/*mḥl* vs. *kpr*) auszumachen. Möglicherweise sind es gerade die sich häufig wiederholenden Konstruktionen *à la mode de* „Vergib doch, verzeih doch […], *versöhne* doch!" – סלח נא מחל נא […]; s. Z. 12 –, welche einen Unterschied auf der zeitlichen Ebene des Versöhnungsgeschehens signalisieren. Eine inhaltliche Identität der drei hebräischen Begriffe vergeben (*slḥ*), verzeihen (*mḥl*) und *versöhnen* (*kpr*) ist allerdings ebenso denkbar, denn auch der „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm) steht gleichermaßen für Vergebung, Verzeihung und Versöhnung:

ותתן לנו יהוה אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה

למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עונותינו

> „Und du gibst für uns – JHWH, unser Gott – in Liebe diesen ‚Tag der Versöhnungen' (Jōm hak-Kippūrīm) zur Verzeihung und zur Vergebung und zur *Versöhnung*; und zu verzeihen in/an ihm alle unsere Vergehen."

Zweifellos muss unter Berücksichtigung des zuvor ausgewerteten liturgischen Szenarios *səlīḥōt* (siehe: „Es steige auf unsere Zuflucht vom Abend und es soll kommen zu seinen Gunsten (für ihn) vom Morgen und es möge *gesehen* werden/*erscheinen* unsere *Versöhnung* zum Abend." – יעלה מנוסנו מערב ויבא למענו מבקר ויראה כפורנו עד ערב) konstatiert werden, dass die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses – insofern sie sich überhaupt *ereignet* – erst am Ende der Jōm Kippūr-Liturgie, genauer noch mit dem Ende von *nəʿīlāh*, somit während des finalen Gerichtsurteils Gottes Realität wird. Ein das Gott-Mensch-Verhältnis versöhnendes Gerichtsurteil an diesem (zweiten) „Tag des Gerichts" ereignet sich offenbar erst während oder unmittelbar nachdem Gott dem Einzelnen bzw. der Gruppe vergeben und/oder verziehen hat. Der von einem positiven Urteil des himmlischen Gerichts abhängige Mensch befindet sich am Ende des Jōm Kippūr genau dann im Zustand des *Versöhntseins*, sprich in einer neuen (Lebens-)Realität, insofern er (zuvor) zum Leben eingeschrieben und eingesiegelt, sprich diesem Menschen vergeben und verziehen wurde. Die neue (Lebens-)Realität des *Versöhntseins* und somit neues Leben in einem neuen Lebensjahr kommt dem Menschen allein von Gott zu.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Teil II
Mensch-Mensch-Versöhnung

4 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr

4.1 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr in ausgewählten rabbinischen Schriften

Im Folgenden werden vom mischnischen Traktat *Jōmā* 8,9[511] und dessen zeitlich nachgeordneter (rabbinischer) Rezeption im *Jerusalemer* und *Babylonischen Talmud* (jT/bT) ausgehend, Passagen wirkmächtiger Werke rabbinisch-jüdischer Literatur auf ihren Gehalt zwischenmenschlicher Versöhnung hin analysiert und dargestellt.

Obwohl die Übersetzungen der hier gebrauchten, teilweise sehr populären Quellenbände je nachdem in deutscher oder englischer Sprache erst im 20. oder 21. Jahrhundert angefertigt wurden, werden sie aus rezeptionsgeschichtlichen Gründen im Anhang aufgeführt und den Übersetzungen des Autors gegenübergestellt. Jene spiegeln einen bestimmten (theologischen) Interpretationsstand wieder, nämlich den der Neuzeit und haben daher ihren eigenen historischen Wert. Vor allem aber sind sie oder wenigstens können sie potentiell bewusstseinsbildende Quellen sein. Und zwar deshalb, da jüdische Rezipienten in der Diaspora, sprich jenseits der Staatsgrenzen Israels, die hebräische Sprache nicht im Sinne des jiddischen Ausdrucks *Mame Loshn* (מאַמע לשון) – er meint die Muttersprache eines Menschen – beherrschen und sich rabbinische Schriften nicht selten aufgrund diffiziler grammatischer Konstruktionen, der Ausdrucksweise und Wortwahl, wie Wortschatz im Allgemeinen etc. dem Verständnis des Lesers entziehen. Somit ist die Heranziehung von Übersetzungen teilweise unumgänglich.

511 Die hier angegebene Mišnāh-Passage findet sich bekanntermaßen ebenso in beiden Talmūdīm, zumindest in kontemporären Druckausgaben dieser: jT Jom 56a (8,7), bT Jom 85b.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.1 Zwischenmenschliche Versöhnung in mJom 8,9

Vor der konkreten Analyse zwischenmenschlicher Versöhnung wie sie sich in mJom 8,9 präsentiert, gehört die Einordnung dieser Mišnāh in den mischnischen bzw. talmudischen *Corpus*, sowie die zeitliche und geografische Verortung ihrer Entstehung. So lässt sich unter Berücksichtigung der Abfassung von Lev 16 als schriftlicher Ausgangspunkt für die Existenz des Versöhnungstages ein zeitlicher und geografischer Rahmen schaffen (in textueller Endgestalt nachexilisch), in dem eine „sichtbare" *Ethisierung* des Jōm Kippūr stattgefunden hat, denn diese spiegelt sich explizit auf der textuellen Ebene von mJom 8,9 (bereits mJom 8,8 ließe sich hier einbeziehen).

Was sich unter dem Begriff Mišnāh *en détail* verstehen lässt, wurde bereits in Kapitel 3.2.1 dargestellt. Daher sei ausdrücklich auf das besagte Unterkapitel des vorhergehenden Teils zur Schaffung einer als notwendig erachteten begrifflichen Fassung des Begriffs Mišnāh verwiesen. Da für die Analyse zwischenmenschlicher Versöhnung in mJom 8,9 noch einmal in aller gebotenen Kürze bei dieser Mišnāh angehoben werden muss, kann es für den Leser zu einigen wenigen Dopplungen kommen, insofern beide Teiluntersuchungen (Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Versöhnung) in der in dieser Untersuchung gebotenen Reihenfolge betrachtet werden. Die nachfolgenden Ausführungen bieten grundlegende Informationen zur Einordnung von mJom 8,9 in das *Corpus* der Mišnāh, vor allem aber eine zeitliche und lokale Verortung jenes Textes, sowie die Erörterung einer Urheberschaft, an welche sich die eigentliche Analyse von mJom 8,9 anschließt.

Obwohl der Text der mJom 8,9 und der ihr entsprechenden Mišnāh der beiden Talmūdīm, wie sie sich jeweils in jT Jom 56a (8,7) und bT Jom 85b finden, ihrer Intentionalität bzw. Aussageabsicht gemäß identisch ist, sind sie es rein äußerlich, sprich auf textueller Ebene nicht. Deshalb wurde wie bereits gesagt, im Anhang der Vollständigkeit halber und vor allem aber zur Gegenüberstellung des Ausgangstextes mJom 8,9 mit den beiden Varianten dieser Mišnāh wie sie sich in jT und bT finden, aufgelistet.[512]

4.1.1.1 Einordnung von mJom 8,9 in das *Corpus* der Mišnāh

Bei der hier auf zwischenmenschliche Versöhnung hin zu analysierenden Passage der mJom 8,9 (s. a. jT Jom 56a, bT Jom 85b) handelt es sich um eine halachische Mišnāh. Folglich ist diese Passage ein Teil des (jüdischen) Religionsgesetzes und muss somit für fromme bzw. observante

512 Zu den Unterschieden: s. Kap. 7.3.2.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(rabbinische) Juden als bindend gelten. An den halachischen Teil von mJom 8,9 schließt sich ein midraschischer Teil an – dieser ist im hiesigen Kontext aufgrund seines Inhalts eher zu vernachlässigen.

Traktat *Jōmā* befindet sich in der zweiten Ordnung der Mišnāh, welche mit dem Titel *Mōʿed* (מועד) versehen wurde, was soviel wie eine „festgesetzte Zeit" oder eher wörtlich einen „Termin" meint. Im übertragenen Sinne meint *Mōʿed* „Fest"[513] und beinhaltet bzw. setzt sich daher auch mit den wesentlichen rabbinisch-jüdischen Festzeiten auseinander. Bekanntlich hat *Jōmā* den altisraelitischen und rabbinisch-jüdischen Versöhnungstag zum Gegenstand, welcher in mJom 8,9 unter dem (hebräisch-biblischen) Begriff Jōm hak-Kippūrīm (wörtl. „Tag der Versöhnungen"; in der hebräischen Bibel (auch: *Tanaḵ*/תנ"ך) wird dieser Begriff defektiv geschrieben) geführt wird. Erst im Mittelalter wandelt sich der Name hin zur auch heute üblichen singularischen Form des Begriffs, nämlich Jōm Kippūr. Die konkrete Datierung und die Einbindung des in *Jōmā* gemeinten Tages in den israelitisch-jüdischen Festkreis, des Weiteren der Inhalt des Versöhnungstages und seine Bedeutung wurden bereits dargelegt (s. Prolegomena und Teil I dieser Untersuchung).

4.1.1.2 Zu Zeitpunkt und Ort der Entstehung sowie Urheber von mJom 8,9

Der *Terminus ad quem*[514] scheint aufgrund des bisher Festgehaltenen, nämlich dass die Mišnāh um etwa 250 n. d. Z. (s. o.) ihren Abschluss fand, gesichert. Schwieriger hingegen ist die Bestimmung des *Terminus a quo*[515]. Allerdings gewährt die hier zu untersuchende mJom 8,9 eine brauchbare Hilfe durch die Nennung eines Tannaiten[516] der zweiten Generation,[517] nämlich ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā (אלעזר בן עזריה). Dieser „soll kurze

513 Vgl. JASTROW, p. 745.

514 Vgl. BECKER, S. 96: Der „*spätestmögliche*[] Zeitpunkt" für die Entstehung eines Textes.

515 Vgl. BECKER, S. 96: Der „*frühestmögliche*[] Zeitpunkt" für die Entstehung eines Textes.

516 Aram. תנא/תנאים; SPERBER, EJ², Vol. 19, p. 505: „the sages from the period of Hillel to the compilation of the Mishnah, i.e., the first and second centuries C.E. The word *tanna* (from Aramaic *teni*, 'to hand down orally,' 'study,' 'teach') generally designates a teacher either mentioned in the Mishnah or of mishnaic times (Ber 2a)."

517 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 84f: um 90-130 n. d. Z. („[z]weite Generation der Tannaiten"), und s. a. S. 86.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Zeit anstelle Gamaliels II.[518] Führer der rabb. Bewegung in Javne gewesen sein“[519]. Da Gamlīʾēls II. (גמליאל) Wirken in Jaḇneh recht sicher in das späte 1. und 2. Jh. n. d. Z. datiert werden kann,[520] wird der *Terminus a quo* vermutlich nicht vor dem 2. Jh. n. d. Z. liegen, denn mit dem Hinweis darauf, in welcher Weise ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā Lev 16,30 auslegte – את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה – wird offenbar, dass er nicht der Autor dieser Mišnāh sein kann, da er wohl kaum von sich in der dritten Person geschrieben hätte; er könnte allerdings der geistige Urheber oder zumindest der älteste erreichbare Tradent dieser Lehre sein.

Sollte ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā tatsächlich der älteste erreichbare Tradent oder gar geistiger Urheber von mJom 8,9 sein, so ist es durchaus plausibel, dass diese Lehre im 1. Jh. n. d. Z. (durch ihn) entstand, oder bereits im 1. Jh. n. d. Z. existierte, insofern er selbst nicht der Urheber war.

Da ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā an der *jəšīḇah* von Jaḇneh gewirkt haben könnte (s. o.), wäre es auch naheliegend, dass diese Lehre entweder dort entstand und/oder in deren geistigem Umfeld tradiert wurde. Da ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā „in deren [scil. Jaḇnehs] Tradition [als] Randfigur“[521] gilt, scheint ein ihm nachträgliches Zuschreiben dieser Mišnāh als eher unwahrscheinlich. Ob nun ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā der geistige Urheber oder „nur“ Tradent von mJom 8,9 ist, kann nicht mit Sicherheit geklärt werden, aber dass er in Verbindung mit dieser Lehre stand ist zumindest nicht unwahrscheinlich.

Einzig das Neue Testament (vgl. Mt 5,23f) kann als sicherer Beleg dafür angeführt werden, dass bereits im 1. Jh. n. d. Z. zwischenmenschliche Versöhnung einem Tempelopfer vorausgehen sollte,[522] allerdings fehlt hier die explizite Verbindung mit dem Jōm Kippūr.[523] Ob Jesus oder

---

518 Anm. dieser war Enkel jenes Gamlīʾēl/Γαμαλιήλ, welcher gemäß Apg 22,3 Lehrer des Paulus war.

519 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 82, 86.

520 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 84.

521 STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 86.

522 Vgl. SCHMITZ, Tempelkult, S. 111: „was die Sünden gegenüber dem Mitmenschen angeht, ist es die Aufgabe eines jeden, vor dem Ritual das Vergehen mit demjenigen zu bereinigen, dem gegenüber er sich vergangen hat. Interessanterweise wird diese Position, sich vor dem Gang zum Opfer mit seinem Mitmenschen zu versöhnen, nach der Überlieferung des Matthäus-Evangeliums *auch von Jesus* vertreten“.

523 Das (mögl.) Verhältnis von Jesus und den Rabbinen ist forschungsgeschichtlich überaus komplex und kann hier nicht Teil der Untersuchung sein; vgl. STRACK/BILLERBECK, S. 283, thematisiert zwar das Schaffen von Frieden zw.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der/die Urheber des MtEv und ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā oder der bzw. die Autoren/Redaktoren von mJom 8,9 aus der gleichen oder einander verwandten „Quellen" schöpften oder aber ob diese unabhängig voneinander zu ihren Lehren kamen, kann hier nicht geklärt werden. Insofern es jedoch eine gemeinsame Vorform gegeben hat, was durchaus denkbar ist, müsste sie entweder Allgemeingut der späten *Religion des Alten Israel* gewesen sein oder aber Teil einer bestimmten Lehrtradition, wie eine angenommene erste Mišnāh, die noch in die biblische Zeit zurückreichen soll,[524] die nicht zum priesterlichen *Establishment* gehörte. Dies aber würde die Jesus-Bewegung und das frühe oder evtl. sogar proto-rabbinische Judentum einander zumindest geistig näherrücken lassen. Beide anzunehmende Fälle lassen sich mangels schriftlicher Zeugen allerdings nicht belegen und müssen somit spekulativ bleiben.

Eine letzte Anmerkung: Es finden in mJom 8,9 weder der Tempel, noch der dort rituell Versöhnung wirkende Hohepriester Erwähnung, obwohl diese essenzielle Elemente des Versöhnungsrituals am Versöhnungstag waren (Tempel = (räumlicher) Ort der die Versöhnung symbolisierenden Rituale; Hohepriester = *Agens* der versöhnenden Rituale). Die in mJom 8,9 gemachte Aussage ist auch in keiner Weise semantisch an das in mJom 1-7 dargestellte Tempelritual angeschlossen – dies könnte sogar für den gesamten Abschnitt mJom 8,1-8 gelten, welcher sich inhaltlich und intentional von mJom 1-7 deutlich unterscheidet, insofern es sich bei den wenigen Erwähnungen von Opfern lediglich um Reminiszenzen an den (einstigen) Tempel handelt.

Meines Erachtens ist es wahrscheinlich, dass mJom 8,9 als Nachtrag zu mJom 1-7 angesehen werden sollte. Bei dem in mJom 1-7 dargestellten Tempelkult handelt es sich entweder um eine Reflexion des tatsächlich vollführten Tempelkultes am Versöhnungstag oder aber, was wahrscheinlicher ist, es handelt sich bei dem in mJom 1-7 dargestellten Tempelkult um eine rabbinische Idealisierung des (tatsächlichen) Tempelkultes – möglicherweise sogar um eine Imaginierung von Gelehrten, die den Tempelkult bestenfalls vom Hörensagen kannten. Allerdings muss die Reflexion und Abfassung dann – und dies ist entscheidend – erst

Menschen, was als rabbinischer Beleg für zwischenmenschliche Versöhnung im Judentum des 1. Jh. gedeutet werden könnte, lässt sich aber weder adäquat datieren, noch steht es im Kontext des Jōm Kippūr und erscheint daher wenig hilfreich für diese Untersuchung.

524 Vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 142.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nach des Tempels Zerstörung durch die Römer[525] 70 n. d. Z. stattgefunden haben; die Sicherung des am Versöhnungstag aus rabbinischer Perspektive korrekt vollführten Kultes (s. mJom 1-7) an einem dritten Tempel wäre dann ein naheliegendes Ziel, erklärt jedoch keinesfalls die den Traktat quasi abschließende Anfügung von mJom 8,9 und die dort getroffene Unterscheidung:

עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר

עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו

> „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten."

Während mJom 1-7 die rabbinische Idealisierung des Tempelkults am Versöhnungstag für einen zukünftigen dritten Tempel bewahren sollte, sind die in mJom 8* erteilten Anweisungen aus rabbinischer Sicht bereits im Präsens anwendbar.

Die Passagen mJom 8,8 und 8,9 definieren vielmehr wie Versöhnung grundsätzlich erzielt werden kann, einen Tempel bedarf es dazu nicht mehr, auch wenn dessen Opfer ihre (symbolisch) versöhnende Wirkung nicht verloren haben, wie der Anfang von mJom 8,8 m. E. deutlich machen soll:

חטאת ואשם ודאי מכפרין

> „Das Sündopfer und das distinkte Schuldopfer" *versöhnen/sind versöhnend*."

Über diese Erwähnung hinaus spielen die Opfer – ebensowenig der Tempel und der Hohepriester – bis zum Ende des mischnischen Traktats *Jōmā* keine Rolle mehr. All dies spricht dafür, dass der Transformationsprozess des ursprünglich an den Tempel gebundenen Versöhnungsgeschehens zum Zeitpunkt der Abfassung bzw. aus der Perspektive der Endgestalt dieses Traktates weit fortgeschritten oder bereits abgeschlossen war.

525 Vgl. SCHUBERT, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.1.3 Analyse von Stil und Inhalt der mJom 8,9 im Hinblick auf zwischenmenschliche Versöhnung

Wohl mehr als ein halbes Jahrtausend nach dem Entstehen der Priesterschrift,[526] welche u. a. das als Ausgangspunkt für die hiesige Untersuchung so wichtige sechzehnte Kapitel von Levitikus umfasst, fügt mJom 8,9 neben der apodiktischen Aussage, dass *Überschreitungen des Menschen wider Gott durch den Jōm hak-Kippurīm versöhnt werden* (wörtl. „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*" – עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר), eine weitere apodiktische Aussage an: *Überschreitungen eines Menschen wider einen anderen (nahestehenden) Menschen werden durch den Jōm hak-Kippurīm nur unter der Bedingung versöhnt, dass derjenige, welcher die Überschreitungen vollführte den anderen (nahestehenden) Menschen besänftigt* (wörtl. „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten." – עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו).

Beide apodiktischen Aussagen funktionieren literarisch zusammen wie das Stilmittel des sogenannten *Parallelismus membrorum*, welcher in der Poesie der hebräischen Bibel des Öfteren vorkommt und hier konkretisiert in seiner antithetischen Form, sprich als *antithetischer Parallelismus* vorliegt.[527] Die Funktion eines solchen Parallelismus ist die Emphatisierung des ausgesagten Inhaltes.[528]

Ausgangspunkt der relevanten Passagen von mJom 8,9 sind die von einem Menschen vollführten „Überschreitungen". Hierbei handelt es sich um eine sehr wörtliche Übertragung des hebräischen Terminus *ʿaḇērōt* (עברות), welcher sich von der Wortwurzel *ʿbr* („vorüber-" oder „hinüberziehen")[529] ableitet und ein Konzept umschreibt, welches bereits in Kapitel 3.2.4.1 erörtert wurde. Im übertragenen Sinn sind mit dem Terminus „Überschreitungen" (עברות) die vom Menschen widerrechtlich bzw. wider göttliche Norm vollführten Taten zusammengefasst worden, welche im in Lev 16,21 erwähnten Bekenntnis, sowie auch noch in mJom 3,8; 4,2 und 6,2 in einzeln aufgeführten Subkategorien zusammengefasst

526 Vgl. GERTZ, S. 243, nimmt eine „spätexilisch-frühnachexilische[] Datierung" für P an.

527 Vgl. KAISER, S. 288f.

528 Vgl. RÖSEL, S. 157.

529 Vgl. JASTROW, p. 1038, 1040.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

werden, nämlich „Verfehlungen“ bzw. „Sünden“ (*ḥṭʾ*), „Vergehen“ (*ʿwn*) und „Auflehnungen“ (*pšʿ*) von (bestimmten) Menschen.

Daraufhin nennt mJom 8,9 ein (grammatisches) Objekt, nämlich einen Menschen (hebr. אדם), bei dem es sich *implizit* jedoch um das agierende Subjekt handelt. Anders ausgedrückt handelt es sich beim Menschen (אדם) um den Agens der „Überschreitungen“ (עברות). Syntaktisch schließt sich dem Menschen (אדם) ein Objekt (מקום) an, welches quasi das Opfer der menschlichen „Überschreitungen“ ist. Im übertragenen Sinne handelt es sich bei diesem Objekt, nämlich *der Ort* (hebr. מקום), was als rabbinischer Begriff für Gott begriffen werden muss,[530] gewissermaßen um

530 PÉREZ FERNÁNDEZ, p. 33: „metonymic reference to God as omnipresent“; vgl. JASTROW, p. 830; eine rabbinische und zugleich philosophisch-panentheistische Erklärung dazu – sprich zum Verhältnis von Gott und *Ort*, sowie von Gott/*Ort* zur Welt – bietet BerR 68,9 (THEODOR/ALBECK, Ber. Rab., S. 778): הוי הקב"ה מקום עולמו ואין עולמו מקומו („Es sei, dass der Heilige, er sei gesegnet, Ort seiner Welt ist, seine Welt aber nicht sein Ort“). Die Rabbinen verstehen Gott in der Welt ansässig und wirkend, aber nicht in dieser aufgehend. Folglich transzendiert Gott die Welt.

bT San 46a:

אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת

קלני מראשי קלני מזרועי אם כן המקום מצטער על דמן של רשעים שנשפך

קל וחומר על דמן של צדיקים

„Es sagte Rabbī Meʾīr: In der Stunde, dass ein Mensch leidet, – die *šəḵīnāh* – welchen Ausdruck sagt sie? Ich bin leichter als mein Haupt, ich bin leichter als mein Arm (vgl. SCHÄFER, Weibl. Gottesbilder, S. 330). Wenn es so ist, *der Ort* [המקום] leidet wegen dem Blut der Boshaften [רשעים], welches vergossen wird, und/um wie viel mehr dann [קל וחומר] wegen dem Blut der Gerechten [צדקים].“

Hier zeigt sich, dass die *šəḵīnāh*, die Einwohnung Gottes in der (geschaffenen) Welt und *der Ort* (המקום) – „eine übliche rabbinische Bezeichnung für den allgegenwärtigen Gott“ – synonym verwendet werden. Wie SCHÄFER m. E. richtig konstatiert, deutet tatsächlich nichts darauf hin, „daß die Schechina als eine von Gott unterschiedene Wesenheit verstanden wird“ (SCHÄFER, Weibl. Gottesbilder, S. 128). Hierbei darf vor allem die „anthropomorphe Personifikation der Schechina“ nicht irritieren, denn wie SCHÄFER kommentierend herausstellt, „sind [weder] anthropomorphe Darstellungen Gottes (in der biblischen und rabbinischen Literatur) ungewöhnlich, noch ist es außergewöhnlich, daß Gott so beschrieben wird, daß er das menschliche Gefühl des Leidens [מצטער] teilt“ (SCHÄFER, Weibl. Gottesbilder, S. 128f.); auf eine Gleichsetzung von *der Ort* und Gott verweist ebenso NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 32.

In GOLDSCHMIDTs Übertragung des *Babylonischen Talmuds* (Bd. 8, S. 644) wird zwar die begriffliche Differenz von *šəḵīnāh* und *der Ort* (המקום) beinahe gänzlich nivelliert, doch lässt sich ein Unterschied aufgrund der Verwendung der

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

einen „Gegenstand“ an dem bzw. auf den hin (angezeigt mit der Präposition -ל) gehandelt wird. Das zuvor erwähnte *implizite Subjekt* – der Mensch – ist allerdings nicht das grammatische Subjekt des Satzes, dieses ist vielmehr der Jōm Kippūr (יום הכפרים). Die *apodiktische Aussage 1* („Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Tag der Versöhnungen‘ ist *versöhnend*.“ – עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר) kann daher als auf zwei Handlungsebenen – einer impliziten, welche vorausgesetzt wird und einer expliziten, welche der Grammatik des Satzes entspricht – funktionierend begriffen werden.

Auf der *Handlungsebene 1* (implizit) ist der Mensch, welcher die „Überschreitungen vollführt hat, das Subjekt und *der Ort* bzw. Gott derjenige, gegenüber dem der besagte Mensch die „Überschreitungen vollführt hat, das Objekt. Auf der *Handlungsebene 2* (explizit), sprich der grammatischen Ebene der *apodiktischen Aussage 1*, welche wiederum die *Handlungsebene 1* voraussetzt, ist der Versöhnungstag (Jōm hak-Kippurīm) das Subjekt und die „Überschreitungen“ das Akkusativobjekt – beim Menschen handelt es sich um das Genitiv-, bei Gott um das Dativobjekt des Satzes. Die eigentliche Handlung des Versöhnungstages wäre es gemäß der Syntax die „Überschreitungen“ zu versöhnen (מכפר). Auch hier lässt sich das die Versöhnung bezeichnende Verb von der Wortwurzel *kpr* ableiten und zwar als Partizip im D-Stamm. Folglich macht der Jōm hak-Kippurīm (aktiv?), was anhand der Ableitung von seinem Namen geschehen soll, nämlich Versöhnung(en).

Auch die *apodiktische Aussage 2* („Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen‘ *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten.“ – עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו) kann in zwei Handlungsebenen geteilt werden, die ebenso wie die Handlungsebenen der *apodiktischen Aussage 1* in einem gedanklich-zeitlichen Verhältnis zueinander stehen; die *Handlungsebene 1* (implizit) geht dabei ebenso wie zuvor (gedanklich-zeitlich) der *Handlungsebene 2* (explizit) voraus. Die *Handlungsebene 1* (implizit) funktioniert exakt wie

dt. Termini „die Göttlichkeit“ (שכינה) und „Gott“ (המקום) ausmachen, der m. E. darauf hindeutet, dass GOLDSCHMIDT keineswegs beide Termini für Gott beabsichtigte absolut gleichzusetzen. Gemäß dem, was sich am Text zeigt, scheint es vielmehr der Fall zu sein, dass der feminine Artikel der dt. Sprache („die“) in Verbindung mit Gott absichtlich zum Begriff „die Göttlichkeit“ führen und somit die feminine Dimension der Šeḵīnah im Kontrast zum dt. und hebr. Maskulinum *Ort* (המקום) – damit einhergehend ein Wesensunterschied – herausgestellt werden soll.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

zuvor, nur wird diesmal das zuvor *implizite Objekt* der „Überschreitungen", nämlich *der Ort* (i. e. Gott) durch den *ḥaḇer* (חבר)[531], was soviel bedeutet wie Genosse/Nächster, ersetzt und die *Handlungsebene 2* (explizit), sprich die der Grammatik von mJom 8,9 entsprechende Ebene verneint (אין). Auch hier – wie zuvor in der *apodiktischen Aussage 1* – deriviert sich das die Versöhnung bezeichnende Verb von der Wortwurzel *kpr* und zwar ebenso in der grammatischen Form eines Partizips im D-Stamm. Nur mit dem Unterschied, dass die eigentliche Handlung des Versöhnungstages, nämlich gemäß der Syntax die „Überschreitungen" zu versöhnen (מכפר), verneint wird. Folglich macht oder schafft der Jōm hak-Kippurīm gerade nicht das, was anhand der Ableitung von seinem Namen zu erwarten wäre, nämlich Versöhnung(en).

Das *implizite Objekt* der *Handlungsebene 2 ḥaḇer* wird als Terminus der hebräischen Bibel mit „Gefährte", „Genosse" oder „Nächster" ins Deutsche übertragen.[532] In rabbinischen Texten scheint *ḥaḇer*/*ḥaḇēr* (חבר/חביר) im Wesentlichen die gleiche Bedeutung zu haben, kann aber auch u. a. als „neighbor" – zu fragen wäre, ob dies auch den nicht-jüdischen Nachbarn mit einschließt – und generalisiert als „fellow being; of the same kind"[533] begriffen werden. Grundsätzlich ist dies für die Erörterung zwischenmenschlicher Versöhnung im rabbinischen Judentum naheliegenderweise von besonderer Bedeutung, da natürlich (jeweils) geklärt werden muss, wer – oder auch was – nun eigentlich unter dem Terminus „Genosse/Nächster" (*ḥaḇer*) aus der Perspektive des jeweiligen Rezipienten bzw. von der jeweiligen Rezipientengruppe der mJom 8,9 begriffen wird. Da mJom 8,9 keinerlei spezifizierende Angaben zur sozialen Dimension von *ḥaḇer* bereitstellt, lässt sich der Terminus je nach Geisteshaltung – scheinbar willkürlich – sehr eng oder aber sehr weit fassen bzw. interpretieren. Dies zeigt sich beispielsweise in der deutschen Übertragung von *ḥaḇer* durch Baneth als „Nebenmenschen" (S. 331; s. Anhang), wie auch in den Übertragungen von *ḥaḇer* der anderen beiden im Anhang herangezogenen Quellenbände zu jT Jom 56a

---

531 In der prä-talmudischen mJom 8,9 lediglich: חבר. jT und bT schreiben das Wort für eine erleichterte Lesbarkeit *plene* (חביר). Der Buchstabe י (*jōd*) funktioniert als Marker für das *ṣērē* (ֵ = ē), welches in einem unvokalisierten Text nicht lesbar ist (vgl. Stevenson, p. 11ff.; Neef, S. 23).

532 GESENIUS[17], S. 212; GESENIUS[18], S. 321: „Verbündeter, Gefährte, Genosse".

533 JASTROW, p. 421f; s. a. JASTROW, p. 422: Übertragung von חברא (aramaisierte Form) mit *„friend, neighbor, fellow-being"*. Der Verbalstamm von *ḥbr* meint soviel wie „sich zusammenrotten", „in Verbindung stehen" oder „mit jemandem Umgang haben" (vgl. SOKOLOFF, Jewish Bablyonian Aramaic, Jerusalem 2002, p. 428)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und bT Jom 85b. *ḥaḇer* (חבר) bzw. *ḥaḇēr* (חביר) wird in ersterem mit „fellow" übertragen (s. fol. 56a in Malinowitz/Schorr/ Marcus; s. Anhang), was im Deutschen wiederum soviel wie „Genosse" bedeutet und wahrscheinlich eine ethnisch nahestehende Person bzw. einen ethnisch nahestehenden Menschen meint, aber *de facto* nicht jede Person bzw. jeden Menschen. Dahingegen lauten die Varianten in letzterem Quellenband (s. bT Jom 85b in Weinreb, S. 428f.; s. Anhang) „another [person]" und „*the* other *person*". Folglich versteht Weinreb den *ḥaḇēr* zuallererst als Anderen bzw. als *den* Anderen, anders als derjenige, welcher die „Überschreitungen" vollführt und dann aber gedeutet mit Nachtrag als „andere Person", was zweifellos eine anachronistische Note mit sich bringt und doch hinterfragt werden muss, denn das moderne Personenkonzept lässt sich nicht einfach in die rabbinische Theologie und Anthropologie integrieren. In diesem Fall scheint *ḥaḇer* im Sinne eines „fellow being; of the same kind"[534] generalisiert worden zu sein, meint quasi den Menschen im Allgemeinen und nicht ein Mitglied der (jüdischen) *in-group* – im modernen Hebräischen kann *ḥaḇer* ganz speziell der konkrete geliebte Partner sein. Anhand der drei hier herangezogenen Übersetzungen (zu mJom 8,9; jT Jom 56a und bT Jom 85b) lässt sich somit aufgrund der extremen Verallgemeinerung bereits das gesamte Spektrum der Übertragungsmöglichkeiten exemplarisch nachvollziehen und damit aber auch das wenig präzise Verständnis dessen, was sich hinter dem *ḥaḇer* konkret verbirgt. Somit legen diese Übersetzungen den Verdacht nahe, dass letztlich der jeweilige Interpret seinen ethisch-theologischen Horizont in die Lektüre und Übersetzungsarbeit von mJom 8,9 und deren Rezeption einfließen ließ. Es muss daher konstatiert werden, wie bereits eingangs angedeutet, dass die herangezogenen Übersetzungen zum einen (moderne) Zeugnisse der Rezeptionsgeschichte von mJom 8,9 und zum anderen bewusstseinsbildend für zukünftige Rezipienten und Interpreten sind und sein können – mit entweder einem engeren oder aber weiteren Verständnis dafür, wer für sie selbst im Speziellen oder für den rabbinisch-jüdischen Menschen im Allgemeinen ein *ḥaḇer* ist.[535]

Wesentlicher Unterschied beider Aussageebenen und sich dem *Parallelismus membrorum* direkt anfügend ist die einzige als solche auszu-

534 JASTROW, p. 421.

535 Übertragungen von mJom 8,9 ins Deutsche gebrauchen für חביר häufig den Terminus „Nächster", ohne diesen zu spezifizieren, z.B. GOLDSCHMIDT, S. 251, MEINHOLD, S. 73 (zuvor als Mensch deklariert), GANZFRIED, S. 759 (Übersetzung von BAMBERGER) etc.; anders (חביר = Mensch/Menschen) z.B. BANETH, S. 331, NAVÈ LEVINSON, Rabbinische Theologie, S. 62.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

machende Bedingung („bis dass er seinen Genossen/Nächsten besänftigt hat" – עד שירצה את חברו), die letztlich doch zu dem führen kann, was die *apodiktische Aussageebene 2* eingangs verneinte, nämlich die Möglichkeit der Versöhnung *durch* den Versöhnungstag. Hierin nun wird der ethische Kern von mJom 8,9 dezidiert herausgehoben, auf den in der Rezeptionsgeschichte dieser mischnischen Passage stets Bezug genommen wird:

עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו[536]

> „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen/jemandem (אדם)[537] und seinem *Genossen/Nächsten* (חברו), nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt hat seinen *Genossen/Nächsten* (חברו)."

Die hebräische Passage besagt also in ihrer Gesamtheit, dass Versöhnung bzw. *das Versöhnen*, sprich das aktive versöhnende Handeln (מכפר) am „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippurīm) möglich ist – ganz wörtlich genommen ist es der „Tag der Versöhnungen", welcher „*versöhnt*" bzw. „*versöhnend* ist". Das Versöhnungsgeschehen kann sich allerdings nur unter der Bedingung ereignen, dass sich der Genosse/Nächste (חבר) durch jenen die „Überschreitungen" (עברות) vollführt habenden Menschen (אדם) besänftigen ließ, insofern dieser einen Versuch der Besänftigung zuvor unternommen hat. Daher darf Schreiners Aussage, nämlich dass der Versöhnungstag Jōm Kippūr „nur die Sünden sühnt, die gegenüber Gott […], nicht jedoch für die, die gegenüber einem Menschen begangen worden sind"[538] nicht wörtlich begriffen werden. Insbesondere deshalb, weil „Überschreitungen" (עברות) wider den Genossen/Nächsten (חבר) immer auch „Überschreitungen" der

---

536 Bei WEINREB, p. 428 (bT Jom 85b): עבירות שבין אדם לחבירו – אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו; hier ist die strukturelle Gleichheit beider *apodiktischen Aussagen* im Sinne des antithetischen *Parallelismus membrorum* noch klarer zu erkennen; hingegen schien dem bzw. den Autor(en) von jT Jom 56a eine erneute Nennung des grammatischen Akkusativobjekts (עבירות) und die explizite Nennung, dass es sich beim Sünder um einen Menschen (אדם) handelt, nicht nötig (jT Jom 56a benutzt ein suffigiertes Personalpronomen in der 3.P.Sgl. ו-); vermutlich ging man davon aus, dass der Kontext den Inhalt der Passage determiniert.

537 Vgl. PÉREZ FERNÁNDEZ, p. 40: „The indefinite function of אדם 'person, (some)one' […]." Den modernen Personenbegriff auf mJom 8,9 anzuwenden, ist m. E. anachronistisch und wird daher vermieden.

538 SCHREINER, Sühne, TRE, Bd. 32, S. 340.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

göttlichen bzw. von Gott (hier wörtl. „der Ort" – מקום) gegebenen *Lebensordnung* sind und somit in letzter Konsequenz auch als „Überschreitungen" wider Gott verstanden werden müssen.

Das grammatisch aktive und wohl auch so gemeinte (aktive) „besänftigen" des Passus' der mJom 8,9 meint Folgendes: Nämlich dass ein Genosse/Nächster (חבר) durch einen Menschen/jemanden (אדם) gekränkt wurde oder in irgendeiner Weise zu Schaden kam und nun dieser (אדם) jenen (חבר) in einer Weise *angehen* muss, so dass sich jener (חבר) „besänftigen" lässt bzw. sich im Nachhinein aus seiner subjektiven, evtl. auch aus objektiv nachvollziehbarer Persperktive heraus als besänftigt versteht. Was „besänftigen" konkret meint, lässt sich dem Text nicht entnehmen und lässt somit Raum für Spekulation. Meines Erachtens liegt es nahe, dass „besänftigen" ein aus der Welt geschafftes, nicht spezifiziertes Problem meint, welches der „Mensch" (אדם) erzeugte[539] und zu einer das Verhältnis beider Parteien belastenden Spannung oder sogar zur Trennung des Verhältnisses führte, vor allem aber die *Lebensordnung* Gottes verletzte bzw. ihren ethischen Teil überschritt. Mit Sicherheit kann konstatiert werden, dass das Besänftigen nicht in einem gegenseitigen Einvernehmen geschieht. Der Mensch (אדם) hat nämlich keine Entscheidungsgewalt darüber, ob das von ihm erzeugte Problem noch besteht oder bereits aus der Welt geschafft wurde. Dieser „Mensch" (אדם) ist lediglich derjenige, welcher angewiesen ist zu besänftigen – er ist der eigentliche *Agens* einer, wie auch immer gearteten Besänftigung. Ihm obliegt allein der Versuch sich mit dem *ḥaḇer*, dem Genossen/Nächsten, auszusöhnen, ohne eine Garantie auf Erfolg. Denn einzig der Genosse/Nächste (חבר) entscheidet letztlich ob er sich besänftigen lässt, ob somit sein Schaden, den er durch den (anderen) Menschen (אדם) erlitten hatte, *repariert* ist und er folglich als besänftigt gelten kann. Folglich ist das Verhältnis beider Personen oder Parteien nach der Überschreitung ein asymmetrisches.

---

539 Aus christlicher Perspektive hat das *Factum*, dass es der אדם ist, welcher „Überschreitungen" wider Gott und einen (anderen) Menschen begeht bzw. begehen kann, unter Berücksichtigung des zweiten Schöpfungsberichts der Tōrāh (RÖSEL, S. 8: Gen 2,4b-3,24), eine theologische Dimension; mJom 8,9 könnte in seiner grundsätzlich allgemeingehaltenen Wortwahl (אדם) als Anspielung auf Gen 2,4b-3,24 verstanden werden, auf eine Passage, die anhand eines konkreten einzelnen Menschen die Menschheit repräsentiert. Mit Blick auf die grammatische Struktur von mJom 8,9, scheint allerdings nicht ein ganz konkreter Mensch (האדם), nämlich der erste Mensch (vgl. KADOSH/WOLFE, p. 373; אדם הראשון) der Schöpfungsordnung gemeint zu sein, sondern die „indefinite function of אָדָם": Person, jemand (vgl. PÉREZ FERNÁNDEZ, p. 40).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Besänftigt gemäß dem zuvor Gesagten der Mensch (אדם) seinen Genossen/Nächsten (חבר), so überkommt er (אדם) letztlich aufgrund der Wirkung seines besänftigenden Handelns im/am Genossen/Nächsten (חבר) die Spannung oder gar Trennung des Verhältnisses. Der Mensch (אדם) führt sich selbst und seinen Genossen/Nächsten (חבר) wieder zusammen – ein (erneut) funktionierendes Verhältnis wäre die Endkonsequenz der Besänftigung. Insofern ist Büchlers Gebrauch des Terminus „conciliated" – abgeleitet vom Lateinischen *conciliare* und wird für gewöhnlich mit „besänftigen" oder „beschwichtigen" übertragen – für das Handeln des Menschen (אדם) trefflich gewählt, denn sobald der Genosse/Nächste (חבר) sozusagen „conciliated" ist, so sind beide Parteien der lateinischen Bedeutung von *conciliare* entsprechend (wieder) zusammen bzw. versammelt – letztlich sind sie miteinander „*re*conciliated" bzw. versöhnt.[540]

Abschließend und im Anschluss an die notwendige Besänftigung des Genossen/Nächsten (חבר) stellt sich nun die Frage: Wer versöhnt gemäß mJom 8,9 eigentlich bzw. wer ist der wirkliche Agens des Versöhnungsgeschehens? Die Notwendigkeit eines Sühnehandelns bzw. der tatsächlich gewirkten Versöhnung für das Mensch-Mensch-Verhältnis, welches mit den Worten Janowskis ausgedrückt für den einzelnen Menschen „die *Errettung aus Todesverfallenheit, die Ermöglichung neuen Lebens* […] bewirkt"[541] – im Kontext des (rabbinischen) Judentums müsste dies als der Wiedereintritt in die von Gott gegebene *Lebensordnung* begriffen werden –, wurde bereits dargelegt und auch, dass es gemäß der hebräischen Bibel andere *Sühne* bzw. *Versöhnung* wirkende Subjekte geben kann neben Gott (s. o.). Im Falle von mJom 8,9 ist es der Versöhnungstag selbst, welcher (wörtlich) *versöhnend* wirkt, zumindest wenn man die grammatische Ebene ernst nimmt, denn es heißt: „der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnt*/ist *versöhnend*" (יום הכפרים מכפר). Der Versöhnungstag tritt hier als grammatisches Subjekt bzw. *Agens* der Versöhnung an die Stelle des (vermittelnden) Hohepriesters Aaron bzw. allgemein – unter Berücksichtigung des gesamtkultischen Kontextes (seiner Einsetzung, seiner kultischen Gaben etc.) – an die Stelle des Hohepriesters als Mittler. Das heißt somit vor allem eines *nicht*, nämlich dass der Versöhnungstag divinisiert wurde, somit liegt in mJom 8,9 auch nicht etwas wie eine „Two Powers in Heaven"-Konzeption vor, wie sie in der „rab-

540 Vgl. BÜCHLER, Studies in Sin and Atonement, p. 351.

541 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

binischen Epoche“ in einem anderen Kontext diskutiert wurde oder etwas Vergleichbares.[542] Auch in mJom 8,9 kann hinter der vermittelnden Sühnehandlung bzw. hinter dem *Versöhnen* des Versöhnungstages letztlich nur Gott stehen. Der Jōm Kippūr bzw. Jōm hak-Kippurīm ist allerdings und dies sei hier noch einmal ausdrücklich betont, auf der rein grammatikalischen Ebene das *Versöhnung* gewährende bzw. *versöhnende* (מכפר) Subjekt.[543] Jene Position, nämlich dass nicht der Jōm hak-Kippurīm, sondern Gott der Versöhnende ist, wird durch ein „Aggadic teaching“, sprich eine (nicht-halachische) Lehrerzählung am Ende von mJom 8,9[544] gestützt, welche nachfolgend angeführt wird:

אמר רבי עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם

אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה׳

מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל

„Es sprach Rabbī ʿAqīḇāh: ›Freut euch Israel! Vor wem reinigt[545] ihr euch und wer reinigt euch? Euer Vater, welcher in den Himmeln ist! Da gesagt wurde (Ez 36,25): *Und ich werde werfen*[546] *über euch reinigendes Wasser und euch reinigen*. Und man sagte (Jer 17,13): *Das*/Die *(reinigende) Wasser*/Hoffnung[547] *Israels ist [JHW]H*. Was/wie die Wasserquelle reinigend ist die Unreinen, so ist der Heilige – gepriesen sei Er – reinigend Israel.‹“

---

542 Vgl. BOYARIN, Border Lines, Philadelphia 2004, p. 56, 128ff. Jüngst hat SCHÄFER, Zwei Götter im Himmel, München 2017, vor dem Hintergrund der bisherigen Forschung eine Gesamtdarstellung zum Thema der „zwei Mächte im Himmel“ bzw. des Binitarismus/Ditheismus, angefangen mit der hebräischen Bibel bis „zum Ende der rabbinischen Epoche“, gewagt. Seine These lautet dabei, „dass die Vorstellung von einem siegreichen Monotheismus weder für das nachexilische Judentum seit Daniel zu halten ist noch – und erst recht nicht – für das nach-neutestamentliche Judentum“ (S. 20).

543 Dieses Phänomen, nämlich dass der Jōm Kippūr als grammatikalisches Subjekt der Sühnehandlung aufscheint, findet sich auch in mKer 6,4: „[…] er ist befreit, da der ganze Tag *versöhnt/versöhnend ist*“ (פטור שכל היום מכפר).

544 Es bestehen minimale Unterschiede in der Orthografie zwischen BANETH, S. 331 (der hier gewählte Text), jT Jom 56a (s. MALINOWITZ/SCHORR/MARCUS) und bT Jom 85b.

545 Im D-Stamm bedeutet *ṭhr* (מטהר) u. a. soviel wie „to purify“ oder „to absolve from sin“.

546 Sinngemäß ist wohl das Sprengen oder Sprenkeln der nachfolgend angeführten Substanz (Wasser) gemeint.

547 Hier liegt ein hebräisches Wortspiel vor, denn מקוה kann unvokalisiert sowohl Hoffnung bedeuten als auch die Ansammlung von Wasser (BANETH, S. 331).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Hier ist Gott der *Agens* eines Geschehens, welches als Reinigung verstanden wird, ein Akt, der seinem Ursprung nach als kultische Reinigung zu verstehen ist. Gemäß Rabbī ʿAqīḇāh wäre demnach die (kultische) Reinigung der (kultischen) Verunreinigung, welche sich das Volk Israel aufgrund von „Überschreitungen" zugezogen hat, das Ergebnis des Versöhnungsgeschehens am Versöhnungstag. Kultische Reinheit ist die notwendige Voraussetzung den Kult zu vollführen, folglich in der *Lebensordnung* Gottes bestehen zu bleiben.

4.1.2 Die rabbinische Rezeption und Interpretation der mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārā' des jT Jom und bT Jom

„hominem homini Deum esse"
– Baruch de Spinoza[548]

Auch wenn Gott im eigentlichen Sinne der *Agens* der Versöhnung am Versöhnungstag ist, so kann der Mensch bzw. können speziell ausgewiesene Menschen (potentiell und in der Regel aktual) als in bestimmter Weise Handelnde in das Versöhnungsgeschehen eingebunden sein – dies zeigte sich bereits in Lev 16 und mJom 1-7, aber auch in der Rolle des *ḥazzān* während der Jōm Kippūr Liturgie. In Lev 16 und dessen rabbinischer Rezeption in mJom 1-7 ist es der Mensch in Gestalt Aarons oder eines anderen Hohepriesters, welcher die kultischen Versöhnungsriten einschließlich der abzulegenden Bekenntnisse vor Gott vollführt. Es ist vor allem in rabbinischer Zeit aber auch der die Überschreitungen vollführt habende Mensch, welcher zu agieren hat, sprich für ein *Realwerden* der Versöhnung aktiv werden muss. Anders ausgedrückt: Damit sich Versöhnung (mit Gott) am Jōm Kippūr mit dem Menschen als Benefizianten *ereignen* kann, muss dieser die dafür notwendigerweise vorausgehende zwischenmenschliche Versöhnung – in Form der Beschwichtigung seines Genossen/Nächsten – forciert und letztlich erlangt haben (vgl. mJom 8,9). Das Versöhnungsgeschehen, gleich ob mit Bezug auf den Tempelkult wie er sich in Lev 16 und mJom 1-7 präsentiert und durch den Hohepriester vollführt wird oder der ethischen Anweisung, wie sie sich in mJom 8,9 findet, gerichtet an den die Überschreitungen vollführt Habenden, bedarf eines ethisch motivierten Handelns dieser Menschen.[549] Diese in das Geschehen eingebundenen Men-

548 SPINOZA, Ethik, S. 434 (E IV, Prop 35).

549 Auch der Hohepriester, welcher das Volk Israel vertretend sich quasi vor das Antlitz Gottes stellt, handelt in gewisser Weise aus ethischen Motiven, denn

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

schen sind folglich keine rein passiven Beobachter. Das durch den Hohepriester verkörperte israelitische Volk muss einen von Gott gestifteten Ritus vollführen, um in diesem „kultischen Geschehen Wirklichkeit werdende und hier dem Menschen zugute kommende *Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs*“[550] zu erlangen, welche Gott ermöglicht; damit vergleichbar führt der *ḥazzān* durch die am rabbinischen Versöhnungstag notwendigerweise zu vollführende Liturgie. Die Konstruktion „bis dass er besänftigt hat seinen Genossen“ (עד שירצה את חברו) ist es, welche in mJom 8,9 zum einen die Bedeutung zwischenmenschlicher Versöhnung – von der Lev 16 so noch nichts explizit zu berichten weiß – für das gesamte Versöhnungsgeschehen herausstellt und zum anderen das (notwendige) im Menschen motivierte Handeln herausfordern will, ohne welches die „Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs“ durch Gott gemäß mJom 8,9 nicht erfolgen wird.[551] Die Gəmārāʾ nimmt die Versöhnungsbedingung („bis dass er besänftigt hat seinen Genossen“ – עד שירצה את חברו) dieser mischnischen Passage auf, konkretisiert sie und ist die erste greifbare (rabbinische) Rezeption dieser in mJom 8,9 explizit dargelegten Bedingung für Versöhnung.

4.1.2.1 Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārāʾ des jT Jom

Anders als der Ausgangstext für zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des (rabbinischen) Jōm Kippūr (mJom 8,9) listet die Gəmārāʾ des *Jerusalemer Talmuds* (s. fol. 57a in s. Malinowitz/Schorr/Marcus; = Kap. 8,7; der zu behandelnde Text (jT Jom 57a) wird meist als jT Jom 45c geführt) einen, wenn man so will, Ablaufplan für zwischenmenschliche Versöhnung auf. Dieser besagt folgendes, nämlich dass derjenige, welcher sündigte bzw. sich verfehlt/versündigt hat (ההן דחטא) – hier wird im Gegensatz zur zugrundeliegenden Mišnāh bemerkenswerterweise nicht mehr der allgemeinere Terminus „Überschreitungen“ (עברות) gebraucht – seinem Genossen/Nächsten (חבריה)[552] gegenüber eingestehen soll, dass er (quasi der Verfehlende/Sünder) sich gegenüber ihm (dem Genossen/Nächsten) „verfehlt/versündigt“ bzw. diesen *verletzt* hat – סרחית

sein Tun, ist (menschliches) Tun *für* das (israelitische) Volk, sprich für eine Gruppe von Menschen zu der auch er gehört.

550 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 359.

551 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 359; natürlich kennt das rabbinische Judentum eine rituelle Entsprechung (= Gottesdienst) zu Lev 16 am Jōm Kippūr, welche TREPP, S. 127-151, detailliert schildert.

552 Gemäß SOKOLOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 185, kann es sich bei חבר auch um einen Freund („friend“) oder auch einen Anderen („another“) handeln.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

עלך.[553] Nun kann der Genosse/Nächste das Schuldbekenntnis als Bitte um Verzeihung akzeptieren – so sei es gut/richtig/genau (הא טבאות) – oder aber ablehnen.

Sollte letzteres der Fall sein, so wird erwartet, dass der „Verfehlende/Sünder" eine Gruppe von Menschen unbestimmter Größe versammelt (מייתי בני נש) und dass er im Beisein aller seinen Genossen (erneut) beruhigen bzw. beschwichtigen (מפייס) soll. Was noch zuvor, wie auch in mJom 8,9 eine (ernste) Angelegenheit zwischen lediglich zwei Personen (oder Parteien) vor einer dritten war, nämlich Gott, wird nun publik – eine öffentliche Angelegenheit. Ein Teil der Öffentlichkeit muss nunmehr in das Versöhnungsgeschehen integriert werden bzw. dient als Zeugenschaft. Im Beisein der versammelten Menschenmenge, welche in einer Reihe aufgestellt werden soll und natürlich im Beisein des Opfers der „Sünde", ist der „Sünder" laut Gəmārā' verpflichtet den folgenden Ausspruch zu rezitieren, welcher sich in Hi 33,27 befindet:

חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי

> „Ich habe mich verfehlt/gesündigt und Gerades (sinngemäß: dasjenige, was gerade bzw. richtig war) habe ich verbogen und nicht zu einem Wert/Nutzen für mich."

Hat der „Sünder" dies geleistet, so löst nun Gott des „Sünders" Seele gemäß der nachfolgenden Ausführung der Gəmārā' des jT zu mJom 8,9 – diese lehnt sich zweifelsfrei an Hi 33,28 an – „vom Hinüberschreiten in die Grube" (מעבר בשחת) bzw. in den *šə'ōl* (s. u.) aus. Dabei soll es sich um einen Ort ewiger Finsternis handeln. Das „Hinüberschreiten in die Grube" wäre ohne die angestrebte und gewissermaßen aufgrund richtigen Handelns provozierte (zwischenmenschliche) Versöhnung das unausweichliche Schicksal des sündigen Menschen gewesen. Nun aber soll fortan dieser Mensch „sein Leben (sich selbst) im Licht sehen",[554] sprich von der gefährdeten Existenz in der mutmaßlichen Dunkelheit – als

---

553 Vgl. SOKOLOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 388. Gemäß SOKOLOFF kann die Wurzel *srḥ* mit „sündigen", „ruinieren" und „stinken" übertragen werden. Inwiefern die hier auftretende Konstruktion סרחית עלך semantisch den Begriff der Sünde fassen kann, welcher für gewöhnlich anhand der Wortwurzel *ḥṭ'* ausgedrückt wird, oder dieser vielmehr unpassend ist, muss dahingestellt bleiben. Hier soll im Folgenden *srḥ* mit „verletzen" wiedergegeben werden und der Sündenbegriff auf die Wortwurzel *ḥṭ'* beschränkt bleiben.

554 Vgl. Hi 33,28: „er löst mein Leben/Seele vom Hinüberschreiten in die Grube aus und mein Leben, im Licht wird es sehen" – פדה נפשי מעבר בשחת וחיתי באור תראה.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Form der Strafe –, welche ihn in der Grube erwartet hätte,[555] verschont bleiben.

פדה נפשו מעבר בשחת וחיתו באור תראה

> „Er löst sein Leben/seine Seele vom Hinüberschreiten in die Grube aus und sein Leben, im Licht wird es sehen."

Der inneren Logik der Rabbinen – wie sie sich hier darstellt – folgend, hat der sich gegenüber seinem Genossen/Nächsten verfehlt/versündigt Habende in diesem Moment des Rituals, sprich im Moment des vollführten Bekenntnisses, Versöhnung erlangt. Hier nun sei ausdrücklich Folgendes betont: „[i]t makes no difference whether the victim acceded to his entreaty or not"[556]. Aus diesem Sachverhalt muss m. E. geschlossen werden, dass das zwischenmenschliche Verhältnis noch nicht im eigentlichen Sinne versöhnt ist bzw. versöhnt sein muss. Das getrennte, quasi zerrissene Verhältnis, welches als Resultat der von einem Menschen wider einen Anderen, nämlich seinem Genossen/Nächsten, vollführten „Überschreitungen" zu begreifen ist, kann somit – theoretisch wie praktisch – weiterhin bestehen bleiben. Der die „Überschreitungen" vollführt Habende, hat jedoch definitiv die im Kontext des Jōm Kippūr angestrebte Versöhnung mit Gott gemäß jT Jom 57a (8,7) erlangt; zweifellos scheint dies in einem klaren Widerspruch zu mJom 8,9 zu stehen, denn Besänftigung auf Seiten des Opfers muss das Bekenntnis des „Sünders" nicht notwendigerweise bewirken – die Versöhnung Gottes aus Sicht der Rabbinen in jT Jom 57a (8,7) allerdings schon.

Trotzdem sei der psychische Druck, welcher auf dem „Sünder" aufgrund des Bekennens der eigenen Sünden vor Außenstehenden mutmaßlich lasten wird und der daraus folgenden – zumindest anzunehmenden – pädagogischen Wirkung auf den „Sünder", nämlich „Sünden" bzw. „Überschreitungen" niemals zu wiederholen, nicht zu unterschätzen; es drängt sich zumindest – nicht zuletzt aufgrund des Fehlens weiterer Ausführungen – der Verdacht auf, dass ein „Lerneffekt" als Folge von gefühlter Scham die eigentliche Intention der Rabbinen war.

Hier sei auf eine Parallele im *Jerusalemer Talmud* verwiesen, welche strukturell mit jT Jom 57a (8,7) übereinstimmt. In jT BQ 6c (8,10) heißt es nämlich, dass ein Mensch – in jT Jom 57a (8,7) ist die Person hingegen begrifflich deutlich auf seine sündige Tat hin reduziert (s. o.) –, welcher seinen Genossen/Nächsten verletzte (אדם שסרח לחבירו)[557] und daraufhin

555 Vgl. FISCHER, Tod und Jenseits, Leipzig 2014, S. 173.

556 MALINOWITZ/SCHORR/MARCUS, jT Jom: fol. 57a[1] (Notes 8).

557 Dies ist wohl *nicht* physisch zu verstehen. Die Verbalwurzel *srḥ* wird wie bereits bemerkt häufig mit „stinken" oder „sündigen" übertragen (Vgl. SOKO-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verzeihung von diesem ersuchte, dieser (חביר) jenen (אדם) jedoch nicht empfing bzw. jener Person (אדם) Ersuchen nicht akzeptierte, darauf angewiesen ist „Menschenkinder“ (בני אדם), sprich andere Menschen in einer Reihe stehend zu versammeln und ihn (חביר) zu beruhigen bzw. zu beschwichtigen. In jT BQ 6c (8,10) findet wie auch in jT Jom 57a (8,7) ein Derivat von *pjs* Verwendung, welches hier – wie bereits zuvor – mit „beruhigen“ bzw. „beschwichtigen“ übertragen wird, aber von manchen Übersetzern auch mit „besänftigen“ oder sogar „versöhnen“:[558]

רב אמר אדם שסרח לחבירו וביקש ממנו

ולא קיבלו יעשה שורת בני אדם ויפייסנו

> „Raḇ sprach: ›(Wenn) ein Mensch, welcher verletzt seinen Genossen/Nächsten und ersucht von ihm (Verzeihung); und nicht wird er empfangen, er soll machen eine Reihe von Menschenkindern und ihn beschwichtigen.‹“

Von einem Bekenntnis im Beisein „der Reihe von Menschenkindern“, sprich der (männlichen) Zeugen weiß jT BQ 6c zwar nichts explizit zu berichten – jT Jom 57a (8,7) hingegen nur von Seiten des Täters vor dem Opfer –, jedoch verweist die Konstruktion „was geschrieben ist: ›er soll begradigen[559] über Männer‹“ (דכתיב שור על אנשים) auf das in Hi 33,27 dargelegte Bekenntnis („Ich habe gesündigt und Gerades (das was gerade = richtig war) habe ich verbogen und nicht zu einem Wert/Nutzen für mich.“ – חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי), welches wohl zu rezitieren sei. Folglich stimmt jT BQ 6c strukturell mit jT Jom 57a (8,7) überein, jene Passage fasst diese jedoch zusammen und verzichtet wohl daher auch auf die Nennung aller Elemente des Versöhnungsrituals.

Offen bleibt jedoch innerhalb des Diskurses von jT BQ 6c – auch hier ist die Parallelität zu jT Jom 57a (8,7) verblüffend, auch wenn es sich nicht um eine Frage, sondern Aussage handelt – das Schicksal des die Versöhnung Anstrebenden, nachdem dieser die Zeugenschaft (wörtl. „Menschenkinder“ – בני אדם) in einer Reihe (שורת) versammelt hat; andernfalls müsste nämlich nicht die nachfolgende Frage gestellt werden:

LOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 388; LAVY, S. 285; vgl. JASTROW, p. 1024). WEWERS, Bavot, S. 136, mit „kränkt“; GUGGENHEIMER, The Jerusalem Talmud/תלמוד ירושלמי, SJ, Bd. 45, p. 220, mit „misbehaved“.

558 Anders WEWERS, Bavot, S. 136, welcher „besänftigen“ gebraucht; so auch AVEMARIE, Yoma, Tübingen 1995, S. 229; vgl. LAVY, S. 316.

559 Hier ist der Bezug zu dem in jT Jom 57a (8,7) gebrauchten Terminus שורה („er mache eine Reihe von Männern“ – יעשה שורה של אנשים) und natürlich zur zuvor erfolgten Anweisung in jT BQ 6c: „er soll machen eine Reihe von Menschenkindern“ (יעשה שורת בני אדם), evident, welche hier als Reihe verstanden wurde (vgl. AVEMARIA, Yoma, S. 229; = fol. 45c).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ואם עשה כן מה כתוב תמן[560]

„Und wenn er so getan hat, was steht dort geschrieben?“

Das Resultat in jT BQ 6c stimmt wiederum mit jT Jom 57a (8,7) überein. Somit wird auch in jT BQ 6c ein direkter Bezug zu Hi 33,28 hergestellt. Im Unterschied zu jT Jom 57a (8,7) wird jedoch nicht allein von der Auslösung des Täters der Überschreitung „vom Hinüberschreiten in die Grube“ (מעבר בשחת) durch Gott berichtet, sondern sehr konkret von der Auslösung vom bzw. aus dem *šəʾōl* (שאול) – der hebräisch-biblischen Unterwelt – gesprochen, welcher mit dem Begriff der Grube (שחת) gemeint sein wird. Es handelt sich beim *šəʾōl* wohl um ein tief unter der Erdoberfläche liegendes, dunkles, zwielichtiges, evtl. finsteres Areal, in welchem sich die einst Verstorbenen befinden – gewissermaßen wohnen.[561]

Es gibt zwischen jT Jom 57a (8,7) und jT BQ 6c allerdings einen wesentlichen Unterschied: Sollte nämlich gemäß jT Jom 57a (8,7) der zu Schaden gekommene Genosse (חביר) verstorben sein (מית), bevor der „Sünder“ seine Schuld vor ihm eingestehen und ihn beruhigen bzw. beschwichtigen konnte, so soll er dies am Grab des Verstorbenen tun.

מית צריך מפייסתיה על קיברתיה ומימר סרחית עלך

„Ist er tot, muss man ihn beschwichtigen über/an seinem Grab und man sage: ›Ich habe dich verletzt.‹“

Der „Sünder“ entkommt folglich seiner verfehlten Vergangenheit nicht, auch nicht im Falle des Verscheidens des Opfers der „Überschreitungen“. Hegt jener die Hoffnung auf die durch Gott gewirkte Versöhnung am Jōm Kippūr, so muss er – ganz gleich der *äußeren* Umstände[562] – seine Schuld im „Antlitz“ des (toten) Anderen eingestehen, da die Schuld bzw. die Realität der vom „Sünder“ vollführten „Überschreitungen“ über das biologische Leben hinaus besteht. Die sich aufgrund von „Überschreitungen“ aufgeladene Schuld vergeht nicht mit dem (biologischen) Tod eines Menschen.

Ein solches posthumes Ritual kennt jT BQ 6c hingegen nicht. Dort wird stattdessen eine Rabbī Jōsē (evtl. auch Jōsej) zugeschriebene Response zur bisherigen Explikation angeführt, gemäß derer einer diffamierenden

---

560 In jT Jom 57a (8,7) heißt es: „wenn er so getan hat, über ihn sagt das Geschriebene (die Schrift)“ – אם עשה כן עליו הכתוב אומר.

561 Vgl. FISCHER, Tod und Jenseits, S. 173. Auch wenn der Terminus *šəʾōl* im GESENIUS[17], S. 796, als Femininum klassifiziert wird, so kann es im rabbinischen und modernen Hebräisch beide Geschlechter annehmen (JASTROW, p. 1505; vgl. LAVY, S. 386), weshalb hier der maskuline Artikel des Deutschen vorangestellt wird.

562 Gleich ob der Genosse/Nächste (Mitmensch) noch lebt oder verstorben ist.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Person die Möglichkeit Verzeihung (מחילה) zu erlangen auf ewig verwehrt wird:

אמר רבי יוסי הדא דתימר שלא הוציא לו שם רע

אבל הוציא לו שם רע אין לו מחילה עולמית

„Es sprach Rabbī Jōsē: ›Dies, was du gesagt hast, ist (gilt), weil nicht hervorgebracht wurde für ihn (scil. חביר) ein übler Name (i.e. üble Nachrede). Aber bringt man hervor für ihn (scil. חביר) einen üblen Namen, nicht ist für ihn (scil. אדם) Verzeihung ewiglich.‹“

Folglich gilt üble Nachrede (שם רע), sprich die Diffamierung des Menschen durch einen anderen Menschen nach jT BQ 6c als unverzeihlich und somit zumindest als etwas, welches eine Versöhnung mit Gott am Jōm Kippūr verunmöglichen würde. Hier sei jedoch noch einmal ausdrücklich betont, dass jT Jom 57a (8,7) diese Rabbī Jōsē zugeschriebene Aussage nicht kennt und stattdessen eine Art postume Versöhnung offeriert, zumindest die Versöhnung des „Sünders“ mit Gott, in welche der Verstorbene allerdings noch in gewisser Weise involviert ist.

4.1.2.2 Zwischenmenschliche Versöhnung in der Gəmārāʾ des bT Jom

אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים ימחול לו […]

אמר רבי יצחק כל המקניט את חבירו אפילו בדברים צריך לפייסו […]

אם ממון יש בידך התר לו פסת יד ואם לאו הרבה עליו ריעים

„Wenn er sündigt, ein Mann wider einen Mann und er bittet ihn, Gott wird verzeihen für ihn […]. Es sprach Rabbī Jiṣḥāq: ›Ein jeder Ärgernde seines Genossen/Nächsten, selbst wenn durch Worte, er muss ihn beschwichtigen […]. Wenn Geld es gibt in deiner Hand, öffne für ihn eine Handfläche und wenn nicht, mehre über/um ihn Freunde.‹“

Die Gəmārāʾ des *Babylonischen Talmuds* zum Traktat *Jōmā* (bT Jom 87a) stellt heraus, dass derjenige, welcher seinen Genossen (חביר) „ärgert“ (wörtl. „ein jeder Ärgernde seines Genossen/Nächsten“ – כל המקניט את חבירו), gleich ob es sich um einen Ärger materieller oder verbaler Art handelt (wörtl. „mit/durch Worte/n“ – בדברים), diesen *beschwichtigen*[563]

563 Vgl. JASTROW, p. 1166; LAVY, S. 316, hingegen überträgt פיס u.a. mit „versöhnen“, eine Übersetzung, welcher hier aus methodischen Gründen nicht nachgegangen wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

muss (צריך לפייסו). Die Schulden sollen mit Geld (ממון) getilgt werden[564] und wenn er keines besitzt, so soll er Freunde mehren bzw. solche zahlreich werden lassen für seinen Genossen (הרבה עליו ריעים). Gemäß Raḇ Ḥisdā soll der „Sünder" drei Reihen (שלש שורות) zu je drei Menschen (שלשה בני אדם) als Zeugen beim Akt der Besänftigung bei sich haben. In deren Beisein soll er sich gemäß Hi 33,27[565] als „Sünder" bekennen (s. o. jT Jom 57a) und er soll laut Jōsē bar Ḥanīnā nicht mehr als dreimal seinen Genossen ersuchen ihn zur Vergebung/Verzeihung zu neigen (bT Jom 87a):

> (ואמר) רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים
>
> „(Und er sprach,) Rabbī Jōsē bar (i. e. Sohn des) Ḥanīnā: ›Ein jeder Ersuchende eine Neigung (zur Vergebung/Verzeihung zu) von seinem Genossen/Nächsten, nicht soll er ersuchen (Vergebung/Verzeihung) von ihm mehr als drei Male.‹"

An dieser Stelle stellt bT Jom 87a den Bezug zu Gen 50,17 her; eine Passage, welche als *Exemplum* für das Erbitten von Vergebung von Seiten der Missetäter – gemeint sind die sich gegen Jakobs Sohn Josef (Jōsef)

---

564 Den Wert einer Sache (wörtl. „seinen Wert" – דמיו) zu bezahlen, wenn der Gegenstand selbst nicht mehr verfügbar ist, ist auch das Ergebnis eines rabbinischen Diskurses in bT BQ 66b. Ist der Gegenstand im selben Zustand, in welchem er geraubt wurde, so soll er zurückgegeben werden (bT BQ 67a: „Wenn [der Gegenstand ist] so wie er es raubte, soll er (es) zurückgeben. Und wenn nicht den vollständigen Wert – (wie) verlangt – entschädigen." – אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי). Monetäre Entschädigung ist u. a. auch das Thema von bT Hag 11a. Dort wird eine für das rabbinische Judentum wirkmächtige Entscheidung auf die religionsgeschichtlich/-gesetzlich berühmte Passage Ex 21,23f. („Und wenn ein Unglück sein wird, und/so sollst du geben ein Leben anstelle eines Lebens, ein Auge anstelle eines Auges, einen Zahn anstelle eines Zahns, eine Hand anstelle einer Hand, einen Fuß/ein Bein anstelle eines Fußes/Beines" – ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל). Anstelle der Gabe des Lebens, des Auges, des Zahnes etc., soll dem Geschädigten nämlich Geld (ממון) gegeben werden; dies sei laut bT Hag 11a eine *bārajtāʾ* – eine nicht in die Mišnāh aufgenommene Lehre – von Rabbī (gemeint ist der Patriarch Rabbī Jəhūdāh han-Nāśīʾ).

Allerdings kennt die rabbinische Tradition auch den hypothetischen Fall, dass ein Gebäude gänzlich niedergerissen werden soll, wenn in diesem ein zuvor geraubter Balken verarbeitet wurde, sprich gerade keine monetäre Ersatzleistung erfolgt bzw. erfolgen wird (bT Taan 16a: „Selbst wenn er raubte einen Balken und baute ihn in eine Festung, man exterminiere die gesamte Festung – sie ganz. Und man gebe zurück den Balken seinen/für seine Herren (sic. Pl.)" – אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו).

565 Hi 33,27: „Ich habe gesündigt und Gerades (das was gerade = richtig war) habe ich verbogen und nicht zu einem Wert/Nutzen für mich" – חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

verschworen habenden übrigen Söhne (mit Ausnahme des Jüngsten, Binjāmīn) – dienen soll. Dieses Erbeten von Vergebung wird direkt an das Opfer der Missetat gerichtet:

כה תאמרו ליוסף אנא שא נא

„So sollt ihr sprechen zu Josef: Ach, trage/*vergib*[566] doch […]."

Eine inhaltliche Parallele zu bT Jom 87a stellt mBQ 8,7 dar, denn dort wir deutlich zu verstehen gegeben, dass das Geben einer Entschädigung ohne das Ersuchen um Verzeihung – hier handelt es sich konkret um ein Derivat von *mḥl* im *nif'al* (Medio-Passiv-Stamm, welcher quasi das Resultat des *verbums* anzeigt) – durch den die Missetat vollführt Habenden beim Opfer dieser Missetat nicht genügt. Anders ausgedrückt, kann die Erlangung von Verzeihung für den Missetäter nur dann Realität werden, wenn er neben dem Leisten der Entschädigung auch Verzeihung beim Opfer ersucht:

אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו

„Obwohl er [Geld][567] gebend ist für ihn, nicht wird verziehen für ihn, bis dass er ersuchen wird [Verzeihung] von ihm."

Die Verzeihung, muss sich gemäß Konstans Interpretation von Louis Newman (The Quality of Mercy. On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition, in: Journal of Religious Ethics, Vol. 15, 1987, p. 155-172) der die Sünde bzw. die Missetat wider seinen Genossen/Nächsten vollführt Habende von eben diesem Genossen/Nächsten verdienen.

> „Newman argues further that the Mishnah 'never proposes that one has a duty to forgive, so to speak, unilaterally, irrespective of the offender's stance, but only as a response to an appropriate gesture of repentance on the part of the offender' (160). This would seem to approach the modern conception, according to which forgiveness requires signs of a change of heart in the offender and in the party who forgives, and hence forgiveness can never be obligatory in the sense of a simple reflex: it is an active process and must be earned."[568]

---

566 Die Wortwurzel *nś'* wird für gewöhnlich mit „tragen", „ertragen" oder „heben", „erheben" übertragen und hat weder etymologisch noch semantisch etwas mit *slḥ* („vergeben") zu tun. Insofern kann *nś'* nur im übertragenen Sinne als „vergeben" begriffen werden.

567 Diese mischnische Passage setzt die vorhergehende voraus; dort geht es um die jeweilige Höhe von Entschädigungszahlungen bei bestimmten Schädigungen.

568 KONSTAN, Before Forgiveness, p. 110.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Auch wenn dies, nämlich das Verdienen von Verzeihung – Konstan gebraucht „forgiveness" –, von Konstan nicht im *Sensus litteralis* gemeint sein muss, so mutet seine Formulierung wie ein Tauschgeschäft an (sinngemäß: ich gebe dir Vergebung („forgiveness") bzw. Verzeihung, wenn du mir zuvor x, y, z gibst), weist folglich eine *do ut des* Struktur auf. Tatsächlich können „Überschreitungen" wider einen (jüdischen) Menschen jedoch nicht allein materiell aufgewogen werden. Verzeihung (*mḥl*) erfolgt und kann auch nur von Seiten des Opfers der Missetat erfolgen, und dies bemerkt Konstan zu Recht, erst nach einer wahrnehmbaren innerlichen Veränderung („a change of heart") des die Missetat vollführt Habenden, welche sich im Ersuchen um Verzeihung artikuliert.[569] Die materielle Entschädigung hingegen ist ein rein äußerlicher, quasi physischer Akt und sagt rein gar nichts über die mentale Einstellung des Täters gegenüber seiner Missetat, sowie gegenüber dem Opfer dieser Missetat aus. Der Täter mag jene Entschädigung allein verrichten, weil dies rechtlich von ihm verlangt wird. Die benötigte Verzeihung des Opfers, welche das zwischenmenschliche Verhältnis versöhnen würde und somit notwendig für eine angestrebte Versöhnung mit Gott am Jōm Kippūr ist,[570] verlangt hingegen eine innerliche Veränderung, quasi eine innerliche „Umkehr" des Täters: Die Realisation der Missetat, aufrichtiges Bereuen dieser und die an das Opfer der Missetat getragene aufrichtige Bitte Verzeihung zu gewähren.

Vor dem Hintergrund einer angestrebten Versöhnung mit Gott durch denjenigen, welcher eine Missetat (Sünde) wider seinen Genossen/Nächsten begangen hat, sei an dieser Stelle bemerkt, dass die zeitlich der Mišnāh nachgeordnete Tōseftā zum Traktat *Bābā Qammā* die Einbindung des durch die Missetat Geschädigten in das Verhältnis Gott-

569 Vgl. KONSTAN, Before Forgiveness, p. 110.

570 Die Rückgebundenheit zwischenmenschlicher Versöhnung, aufgrund der zuvor erfolgten Verzeihung, an die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses wird in ihrer Bedeutung bei KONSTAN der darin eine Art Schwäche zu sehen scheint (vgl. KONSTAN, Before Forgiveness, p. 112: „interpersonal forgiveness is still set in the context of the relationship with the divine"), verkannt. Denn ein unversöhntes zwischenmenschliches Verhältnis und somit in der Folge auch ein unversöhntes Gott-Mensch-Verhältnis verunmöglicht das Leben jener Person, welche eine Missetat wider seinen Genossen/Nächsten/Mitmenschen vollführt hat. Die Rückbindung an das Göttliche bedeutet die Möglichkeit des Wiedereintretens in eine *Lebensordnung*, außerhalb derer das Individuum nicht bestehen kann. Modern gedacht lässt sich die *Lebensordnung* als das soziale Gefüge bzw. als die Gesellschaftsordnung verstehen, welche an einen übergeordneten Dritten, beispielsweise Gott oder eine politische Idealisierung wie ein Gesellschaftsvertrag, rückgebunden ist.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Mensch (Täter/Schädiger) vorsieht. So soll nämlich gemäß tBQ 9,11 der Geschädigte bei Gott Barmherzigkeit für den Schädiger ersuchen:

> החובל בחבירו אע"פ[571] שלא בקש החובל מן הנחבל הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים
>
> „Der Schädiger an seinem Genossen/Nächsten, obwohl *nicht* er ersuchte (Vergebung/Verzeihung), der Schädiger vom Geschädigten, ist es nötig, dass er (scil. der Geschädigte) ersucht über ihn Barmherzigkeit (bei Gott)."

Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist, je nach rabbinischer Perspektive, nicht notwendigerweise ein auf zwei Parteien (Gott und Mensch) zu reduzierendes Geschehen. Vielmehr kann das Versöhnungsgeschehen immer auch eine dritte (menschliche) Partei beinhalten, so wie dies bereits anhand des zuvor erwähnten Rituals, nämlich der Heranbringung einer Zeugenschaft durch den „Sünder" gezeigt wurde.

Den Fall, dass der Genosse bereits verstorben ist und so der „Sünder" sein *Sündersein* bzw. seine konkrete Sünde am Grab jener Person bekennen muss, kennt neben der Gəmārāʾ zum Traktat *Jōmā* des *Jerusalemer Talmuds* auch die des *Babylonischen Talmuds* (bT Jom 87a). Allerdings wird hier hinzugefügt, dass der „Sünder" zehn Menschen am Grab aufstellen und folgendes bekennen soll:

> חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו
>
> „Ich habe verfehlt/gesündigt wider h[aš-Šem] (i. e. JHWH), Gott Israels und wider einen *so-und-so*[572], welchem ich Schmerz zufügte."

Hier sei zweierlei zu bemerken, nämlich dass 1) aufgrund des Beiseins von zehn vermutlich willkürlich gewählten „Menschenkindern", die der Bekennende zum Grab heranbringen/herankommen lassen soll („er bringe heran zehn Menschenkinder" – מביא עשרה בני אדם) während er sich als verfehlt/sündig bekennt – genau genommen sollen sie am oder um das Grab des Opfers der ‚Verfehlung/Sünde' (allg. „Überschreitungen") stehen („und sie sollen stehen am/um sein Grab" – ומעמידן על קברו) –, ein nicht unerheblicher psychischer Druck auf den sich zur Missetat Bekennenden ausgeübt wird, der recht wahrscheinlich eine pädagogische Wirkung intendiert. Und zwar einen „Lerneffekt" aufgrund von gefühlter Scham auf Seiten des Missetäters zu erreichen, so dass dieser sich

---

571 אע"פ ist ein Akronym und steht für אף על פי (wörtl. „auch auf dem Mund"). Zusammen mit dem Relativpronomen -ש bedeutet es soviel wie „obwohl". Auf diese Konstruktion folgt hier eine Verneinung (לא).

572 Vgl. JASTROW, p. 1178: „a specified person or thing, such and such, name 'blank'".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nicht noch ein weiteres Mal verfehlt/versündigt. Sowie 2) mit der erwarteten Öffentlichmachung des zu leistenden Bekenntnisses die Sünde nicht aufgrund des Ablebens des Opfers in Vergessenheit gerät. Die vollführte Verfehlung/Sünde bleibt trotz des Todes des Opfers bestehen und somit ist Versöhnung ohne wenigstens das Bekenntnis – dieses wird quasi durch die „zehn Menschenkinder" bezeugt – über die eigene verfehlte/sündige Tat abgelegt zu haben im Kontext des Jōm Kippūr undenkbar.

Anhand dieses Bekenntnisses zeigt sich vor allem aber, dass Versöhnung am Jōm Kippūr nicht nur vor Gott und von Gott her geschieht. Gemäß Rabbī Jōsē bar Ḥanīnā, welcher möglicherweise für die Ansicht einer Vielzahl babylonischer Rabbinen stehen mag, ist ein sich Verfehlen/Versündigen wider den Genossen/Nächsten immer auch ein sich Verfehlen/Versündigen wider Gott. Zumindest im Kontext der am Jōm Kippūr intendierten Versöhnung müssen gemäß Rabbī Jōsē bar Ḥanīnā die Verfehlungen/Sünden wider einen Menschen in der Art ihrer Schwere den Verfehlungen/Sünden wider Gott mindestens gleichrangig erachtet werden. Hier sei noch einmal darauf verwiesen, dass die schwerwiegende Bedeutung der „Überschreitungen" wider einen (bestimmten) Menschen (Genosse/Nächster) bereits in mJom 8,9 deutlich wurde, da die Versöhnung mit Gott am Jōm Kippūr ganz und gar von der Besänftigung jenes Menschen, sprich von der zwischenmenschlichen Versöhnung abhing. Es liegt definitiv nahe, den oben angeführten Ausspruch, welcher Rabbī Jōsē bar Ḥanīnā zugeschrieben wird, in diese Tradition zu stellen.

Dass die göttliche Sphäre im Falle von Verfehlungen/Sünden (allg. formuliert: „Überschreitungen") wider den Menschen betroffen ist, drückt sich m. E. auch anhand der Anzahl der zu versammelden Menschen aus. Denn genau zehn Menschen zu versammeln, ist sicherlich kein Zufall. Die Versammlung von zehn Menschen symbolisiert nämlich den Minjān. Genau genommen handelt es sich dabei gemäß orthodoxer/-praxer Tradition um zehn Männer, anders in der liberalen Ausprägung des rabbinischen Judentums, welche auch Frauen zum *Quorum* zählt. Der Minjān „vertritt das Volk"[573]. Wenn er zusammentritt, so darf beispielsweise die Tōrāh verlesen werden und die Anwesenheit Gottes soll gerade unter diesen zehn Menschen weilen (mAv 3,7: „Zehn, welche sind sitzend und sind beschäftigend mit der Tōrāh, (die) *šəḵīnāh* ruht zwischen ihnen" – עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם); auch die Rezitation des *qaddīš* – ein Gebet u. a. für die Toten – gehört dazu.

573 NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, S. 152.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Zugespitzt ist es vielleicht möglich, wenn auch mit einer gehörigen anachronistischen Note versehen, die ethische Haltung der Rabbinen in der hier betrachteten Gəmārā' – die des bT Jom – unter Berücksichtigung von mJom 8,9 mit Worten Spinozas, des wohl wirkmächtigsten jüdischen Denkers der Frühaufklärung[574] zusammenzufassen. Denn dieser vertrat in seinem philosophischen Hauptwerk *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, welches erst posthum 1677 veröffentlicht wurde, die Ansicht, dass der Mensch dem Menschen (ein) Gott ist: „hominem homini Deum esse."[575]

4.1.3 Rezeption und Interpretion von mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung im *Sefær ham-Maddā'* des Maimonides

4.1.3.1 Vorbemerkungen zu Maimonides und seinem Werk

„Maimonides gilt als der jüdische Philosoph des Mittelalters schlechthin."[576] Er wurde mutmaßlich 1138[577] im damals muslimischen Cordoba als Mošæh bæn Maimōn (משה בן מימון) geboren und entstammt einer Linie rabbinischer Gelehrter, so auch sein Vater: „his father was an accomplished rabbinic scholar and a rabbinic judge"[578]. Maimonides verstarb 1204 in al-Fusṭāṭ (heute ein Teil Alt-Kairos), wo er ab 1185 als „Leibarzt des Wesirs und späteren Regenten über Ägypten"[579] tätig war.

Aufgrund seiner Herkunft verwundert es nicht, dass Maimonides ebenfalls den Weg eines Rabbiners einschlug. „Rabbinics was the area in which his mastery was greatest and undoubtedly the area he mastered

---

574 Zu SPINOZAs Beitrag zur Frühaufklärung, siehe ISRAEL, Jonathan I., Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford 2002: u. a., p. 12: „The question of Spinozism is indeed central and indispensable to any proper understanding of Early Enlightenment European thought."

575 Wörtl. „[…], dass der Mensch dem Menschen ein Gott ist"; SPINOZA, Ethik, S. 434 (E IV, Prop 35).

576 GRÖZINGER, Jüdisches Denken, S. 436; da es bei MAIMONIDES keine Trennung von Religionsgesetz (הלכה) und Philosophie gibt, muss der Philosoph auch rabbinischer Gelehrter und umgekehrt sein, folglich muss der Satz so verstanden werden, dass MAIMONIDES der jüdische Gelehrte des Mittelalters schlechthin ist (vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, S. 435).

577 Zur Kontroverse der Datierung des Geburtsjahres und -tags: DAVIDSON, p. 6ff.

578 DAVIDSON, p. 4f.

579 GRÖZINGER, Jüdisches Denken, S. 431.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

first“ [580]; die anderen Bereiche der (mittelalterlichen) Gelehrsamkeit, denen er sich insbesondere widmete, waren die Medizin und die Philosophie. Sein philosophisches Hauptwerk *Dalālat al-Ḥā'irīn* (wörtl. „die Führung der Verwirrten/Ratlosen“;[581] hebr. *Mōreh Nəḇūḵīm/*מורה נבוכים), welches er im bereits fortgeschrittenen Alter 1191 nach mehrjähriger Arbeit beendete[582] und das ihn schon bald über die Grenzen jüdischer Rezipienten hinaus bekannt werden ließ, existierte in lateinischer Sprache als *Dux neutrorum* bereits vor 1240 und beeinflusste u. a. Albertus Magnus und Thomas von Aquin.[583] Vor allem aber löste die hebräische Fassung dieses Werkes (*Mōreh Nəḇūḵīm*) eine heftige innerjüdische Debatte wider die Philosophie aus, welche nämlich als Herausforderung des Talmud – die „Hauptquelle jüdischen Lebens und Denkens“ gemäß traditionellem Verständnis – erachtet wurde.[584]

Jahre vor seinem philosophischen, schrieb Maimonides sein rabbinisches Hauptwerk, die sogenannte *Mišneh Tōrāh* (משנה תורה; wörtl. „Wiederholung/Verdopplung der Tōrāh“), welches Maimonides 1177 oder 1178, nach zehn Jahren intensiver Arbeit fertigstellen konnte.[585] Sie gilt als „die maßgebliche mittelalterliche Kodifizierung der in Talmud und Tora enthaltenen Religionsgesetze“[586]. Er selbst führte in der Einleitung zur *Mišneh Tōrāh* alle Quellen an, die er verwendete und ging dabei weit über Mišnāh und Talmud hinaus. Maimonides war sogar davon überzeugt – es folgt eine paraphrasierte Wiedergabe von Chajim Sacks –, dass er

> „vielmehr reine Resultate, wie dieselben aus allen jenen Werken seit der Zeit Rabbi des Heiligen[587] bis auf unsere Tage gefolgert wurden, aufgestellt [hat], damit alle Gesetze in einem jeden Gebote offen und klar für einen Jeden, Klein oder Groß dastehen –

---

580 DAVIDSON, p. 75.

581 „Dalālatu(n)“ kann als substantiviertes Adjektiv begriffen werden und meint dann eine Person, welche eine bestimmte Tätigkeit ausführt, nämlich „führen“ und würde somit einen „Führer“ meinen; oder aber wie oben geschehen als *Abstractum* (vgl. FISCHER, Grammatik des klassischen Arabisch, 2006, S. 42f.).

582 Vgl. DAVIDSON, p. 322.

583 Vgl. MAIER, Mose ben Maimon, S. LXII.

584 HAYOUN, Geschichte der jüdischen Philosophie, S. 131f.

585 Vgl. DAVIDSON, p. 205.

586 SCHULTE, S. 53.

587 Gemeint ist Jəhūdāh han-Nāśīʾ, welcher auch als „unser heiliger Meister“ – רבנו הקדוש – bezeichnet wurde.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

mit einem Wort, damit Niemand irgend ein anderes Werk in Betreff der Gesetze in Anspruch zu nehmen genöthigt sey; weil gegenwärtiges Werk alle Traditionen, alle Verordnungen, Gebräuche und Aussprüche, die seit der Zeit unseres Lehrers Moses bis zum Schluße des Talmuds, sowohl als auch die zur Zeit der Gaonim getroffenen enthält. Ich nannte das Werk daher משנה תורה die Wiederholung der Thora, weil man zuerst nur die schriftliche Thora und dann nur dieses Werk zu studieren hat, welches die ganze Tradition, mündliche Lehre, enthält, und weil man keines anderen Werkes daneben bedarf."[588]

588 SACKS, in: MAIMONIDES, S. 31ff. Genauer heißt es bei Maimonides folgendermaßen:

על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החבורים והפרושים הנמצאים מימות רבנו הקדוש ועד עכשו עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונביאים כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כלה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבנו ועד חבור הגמרא וכמו שפרשו לנו הגאונים בכל חבוריהם שחברו אחר הגמרא לפיכך קראתי שם חבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כלה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם

„[…] nach dem Recht, welches sich erklärt von allen diesen Aufsätzen/Verbindungen (Texte) und Auslegungen, die hervorgehen von (seit) den Tagen des Rabbenū haq-Qādōš und bis heute. Bis dass sie sind alle, die (formalen) Rechte/Gesetze aufgedeckt (i. e. bekannt) sind, zu klein und zu groß, in Recht (Religion) eines jeden Befehls und ein Befehl und in einem Recht (Religion) aller dieser Worte, welche ausbessern die Weisen und Propheten. Zusammengefasst: Damit nicht sei ein Mensch brauchend einen anderen Aufsatz/eine andere Verbindung (i. e. ein anderer Text) in der Welt im Recht (Religion) vom dem Rechten (Religionen) Israels; dieser sei ein Aufsatz/Verbindung (Text), eine Sammlung für die gesamte Tōrāh, welche ist auf dem Mund. Mit den Statuten und den Gewohnheiten und den Ableitungen (Gesetze), welche getan/gemacht wurden in den Tagen des Mošæh Rabbenū und bis zum Aufsatz/bis zur Verbinung (i. e. der Text) der Gəmārāʾ. Und wie, welche sie auslegten für uns, die *gəʾōnīm*, in allen ihren Aufsätzen/Verbindungen (i. e. Texte), welche sie aufsätzten/verbanden (texteten) nach der Gəmārāʾ. Demnach nannte ich den Namen dieses Aufsatzes/dieser Verbindung (i. e. dieser Text) ›Wiederholung der Weisung‹ (*Mišneh Tōrāh*), da ein Mensch zuerst ist lesend die Tōrāh, welche ist im Geschriebenen. Und nachher ist (er) lesend in dieser (›Wiederholung der Weisung‹). Und er wird wissen von ihr die ganze Tōrāh (Weisung), welche ist auf dem Mund. Und nicht wird er brauchen zu lesen ein anderes Buch neben diesem."

Als klassischer Versuch einer Quellenscheidung innerhalb der *Mišneh Tōrāh* gilt GUTTMANNs Versuch: Zur Quellenkritik des Mischne Thora, MGWJ, 2 (1935), S. 148-159.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Tatsächlich gibt es jedoch rabbinisches Material, welches Maimonides ausgelassen hat und erst der *Šulḥān ʿĀrūḵ* (שלחן ערוך), der seit seiner Entstehung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wohl bis heute einflussreichste religionsgesetzliche *Codex* des rabbinischen Judentums, nahm jenes ausgelassene Material auf.[589]

Maimonides' religionsgesetzliches *Opus magnum* setzt sich aus vierzehn Einzelbüchern zusammen, welche die sechs Ordnungen der Mišnāh abdecken. Wenige Dekaden nach dem Tode des Maimonides nahm „ein unbekannter mittelalterlicher Bewunderer“ [590] die Anzahl der Bücher (vierzehn) auf und setzte sie in Verbindung mit einer Konstruktion, welche sich in Dtn 34,12 findet: „und für eine ganze, die starke Hand/mit all der starken Hand“ (ולכל היד החזקה). Im Hebräischen ist es möglich Kardinalzahlen mit Hilfe von Lettern auszudrücken. Die hebräische Zahl vierzehn (ארבע עשרה), welche sich wie im Deutschen aus zehn plus vier ergibt, lässt sich folglich mit denjenigen Buchstaben ausdrücken, welche den jeweiligen Zahlwert haben. Die Zahl zehn wird ausgedrückt durch י (gesprochen: *jōd*) und die Zahl vier durch ד (gesprochen: *dālæt*). Da auch die durch Lettern ausgedrückten Zahlen von rechts nach links geschrieben werden, angefangen mit der Größten ergibt sich eine Buchstabenanordnung, welche der des Wortes *jād* (יד) entspricht, welches wiederum in die deutsche Sprache übertragen „Hand“ bedeutet. So erklärt sich die Assoziation der *Mišneh Tōrāh* mit der in Dtn 34,12 gemeinten *Jād ha-Ḥazāqāh* (יד החזקה wörtl. „die starke Hand“). Unter diesem Spitznamen war die *Mišneh Tōrāh* über Jahrhunderte bekannter als unter ihrem von Maimonides gegebenen Namen.[591] Mit der *Starken Hand* verfasste Maimonides „ein Werk über das Zentrum und die Mitte des talmudischen Judentums – über die Halacha. Und er tat dies in einer so gekonnten Weise, dass alsbald jeder Talmudist dieses Werk konsultierte“[592], zumindest bis zum Aufkommen des *Šulḥān ʿĀrūḵ* (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts), in und durch den die *Mišneh Tōrāh* quasi fortlebte, wenn auch nicht ihr rationalistischer Teil, der vor allem im sogenannten *Sefær ham-Maddāʿ* enthalten ist.[593]

---

589 Vgl. DAVIDSON, p. 287ff.; p. 287f. „Then, there are instances where the *Shulḥan ʿAruk* reinstates from the classic rabbinic corpus material with which Maimonides hat not felt comfortable, which he had apparently taken to be nonbinding advice proffered by the rabbis, and which he had omitted entirely from the *Mishneh Torah*.“

590 DAVIDSON, p. 214: „an unknown medieval admirer“.

591 Vgl. DAVIDSON, p. 214.

592 GRÖZINGER, Jüdisches Denken, S. 436.

593 DAVIDSON, p. 289.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.3.2 Der *Sefær ham-Maddāʿ*: Zum Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr

Im *Sefær ham-Maddāʿ* (ספר המדע; wörtl. „Buch des Wissens"), dem ersten der vierzehn Bücher der *Mišneh Tōrāh*, befindet sich als fünfter Abschnitt die sogenannten *Hilḵōt Təšūḇāh* (הלכות תשובה; HT; sinngemäß: „Religionsgesetze der Umkehr"), die es hier in Bezug auf zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr zu untersuchen gilt. Genauer noch wird die nachfolgende Untersuchung von der Frage geleitet sein, inwiefern die ethischen Errungenschaften von mJom 8,9 und deren Rezeption, wie Interpretationen durch die Rabbinen in der Gəmārāʾ des jT Jom und bT Jom von Maimonides aufgenommen, vor allem aber weiterentwickelt werden. Oder anders formuliert: Lässt sich unter Berücksichtigung der vorhergehenden rabbinischen Tradition eine fortschreitende *Ethisierung* im Bereich zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr feststellen und wenn dem so ist, worin äußert sich diese?

Bereits in HT 2:6.7 stellt Maimonides heraus, dass die תשובה – die *Umkehr bzw. Rückkehr des reuigen Sünders zu Gott*[594], welche Chajim Sacks konsequent mit „Buße" übersetzt hat – zu jeder Zeit „schön" (יפה לעולם), quasi erwünscht, ist. Doch Maimonides stellt die „zehn Tage der Umkehr" (עשרת ימי תשובה) für die „Umkehr" (תשובה) – insbesondere des Einzelnen – als in „höchstem Maße schön" (יפה ביותר)[595] heraus. Und es ist der Versöhnungstag – bei Maimonides noch wie in mJom 8,9 wörtlich der „Tag der Versöhnungen" (Jōm hak-Kippūrīm/יום הכפורים) –, der zehnte dieser „zehn Tage der Umkehr", der sie krönt und von Maimonides als „eine Zeit der Umkehr für alle" (זמן תשובה לכל) deklariert wird und somit die einzigartige Bedeutung des Jōm Kippūr hervorhebt.[596]

Es sind zum einen „Verzeihung" (מחילה)[597], welche im übertragenen Sinne als Freispruch von Schuld (idealerweise) dem sich verfehlt Habenden gewährt wird[598] und zum anderen „Vergebung" (סליחה)[599], die ge-

---

594 Vgl. LAVY, S. 438; JASTROW, p. 1703.

595 MAIMONIDES, S. 422f.

596 MAIMONIDES, S. 422.

597 Vgl. JASTROW, p. 760.

598 Vgl. LAVY, S. 195; JASTROW, p. 761.

599 Vgl. JASTROW, p. 994.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

mäß Maimonides (dem Volk) Israel am Jōm Kippūr, dem „Tag der Versöhnung“, in Aussicht gestellt werden.[600] „Verzeihung“ (מחילה) und „Vergebung“ (סליחה) erfolgen am Jōm Kippūr allerdings nur unter der Bedingung, dass der die „Überschreitungen“ (עברות) vollführt habende Mensch zuvor mit ganzem Herzen (בלב שלם), quasi aus Liebe „Umkehr“ (תשובה) gemacht hat und die „Überschreitungen“ von diesem bekannt werden („deshalb soll man das alles tun: Umkehr und zu bekennen“ – לפיכך חיבים הכל לעשות תשובה ולהתודות). Und dies soll mehrfach erfolgen – erstmalig ist das „Bekenntnis“ (*widdūj*/ודוי; s. Kap. 3.3.2) für die Zeit vor dem Abend (Anfang) des Jōm hak-Kippūrīm befohlen, sprich für den späten neunten Tišrī, unmittelbar vor dem letzten Essen – ומצות ודוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קדם שיאכל.[601]

Zu Beginn von HT 2:9 stellt Maimonides dezidiert heraus, dass die „Umkehr“ und der Versöhnungstag nur *versöhnend* (מכפרין) sein werden insofern „Überschreitungen“ (עברות) von Seiten des Menschen wider Gott vollführt wurden, nicht aber bedingungslos wider den Genossen/Nächsten (חברו). Somit folgt Maimonides grundsätzlich der semantischen Struktur des oben analysierten Parallelismus von mJom 8,9. Die hier offenbar ganz allgemein angeführte und ebenfalls versöhnend wirkende „Umkehr“ wird an dieser Stelle nicht näher auf ihren Inhalt oder ihre konkreten Bezüge hin („Umkehr“ von welcher Art von „Überschreitungen“; vgl. mJom 8,8) erörtert. Dies gilt auch für das Verhältnis der „Umkehr“ zum „Tag der Versöhnungen“. Entscheidend ist allerdings: Die „Überschreitungen“ (עברות) des Menschen wider seinen Genossen werden ihm hingegen „auf ewig“ (לעולם) nicht *verziehen* (נמחל):

אבל עברות שבין אדם לחברו […] אינו נמחל לו לעולם […]

> „Aber Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten […], nicht ihm werde *verziehen* für ihn ewiglich […].“

Hier nun fällt auf, dass mit Bezug auf die „Überschreitungen“, welche auf der zwischenmenschlichen Ebene geschehen (können), nicht mehr wie zu Beginn von HT 2:9 (oder in mJom 8,9) ein Derivat von *kpr* – wie beispielsweise „versöhnen“ oder „Versöhnung“ – gebraucht wird, sondern ein Derivat der Wortwurzel *mḥl* – wie bereits zuvor, als in HT 2:7 der Jōm Kippūr als der Zeitpunkt beschrieben wurde, an welchem ein Einzelner, sowie Viele „Verzeihung“ (מחילה) erlangen können. Die Wort-

600 Vgl. MAIMONIDES, S. 422. Eine solch auffällige parallele, quasi synonyme Verwendung der Wortwurzeln *mḥl* und *slḥ* findet sich bereits in HT 2:1.

601 Vgl. MAIMONIDES, S. 422, 424.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

wurzel *mḥl* bedeutet u. a. soviel wie „verzeihen, entschuldigen, verzichten, to forgive, pardon“[602] und wird wie zuvor konsequent mit einem Derivat von „verzeihen“ übertragen. Bemerkt sei auch, dass die Wortwurzel im medio-passiven N-Stamm steht, welcher, wie bereits mehrfach betont, ein Resultat anzeigt. Folglich wäre mit Bezug auf das (geschädigte) zwischenmenschliche Verhältnis Verzeihung bzw. ein gewährtes Verzeihen das Resultat des „Tages der Versöhnungen“.

Die syntaktische und semantische Struktur ist dieselbe wie sie in mJom 8,9 und zu Beginn von HT 2:9 vorliegt, nur in der obigen Passage von HT 2:9 steht נמחל anstelle von מכפר (mJom 8,9) oder מכפרין (HT 2:9). Es scheint ganz so, als war es die Intention des Maimonides die Wortwurzel *kpr* im Falle zwischenmenschlicher Versöhnung durch *mḥl* zu ersetzen. Dieser Verdacht drängt sich zumindest dann auf, wenn die Struktur von mJom 8,9 zur Orientierung zugrunde gelegt wird, wie auch die von HT 2:9. Es muss allerdings bemerkt werden, dass eine solche Synonymität von Derivaten der Wortwurzeln *kpr* und *mḥl* lediglich dieses eine Mal in HT 2:9 vorkommt – die einzelnen Derivate der Wortwurzel *mḥl* (in HT 2:9-11) lauten:נמחל, ימחל, למחל, מחל, מחלו, מוחל, מחילה.

An dieser Stelle sei auf zweierlei aufmerksam gemacht, nämlich 1) dass Maimonides in seinem späteren philosophischen Hauptwerk *Dalālat al-Ḥā'irīn* (DḤ) noch immer den Terminus Jōm hak-Kippūrīm/יום הכפורים gebrauchen wird, wenn er sich auf den Versöhnungstag bezieht – der Begriff wird folglich nicht ins Arabische übersetzt – und 2) mit Bezug auf den Opferkult Gott derjenige ist, der „Vergebung“ gewährt – Maimonides gebraucht dazu Derivate von *ġfr* („vergeben“).[603] Welcher hebräischen Verbalwurzel *ġfr* in DḤ 3:46 entsprechen soll, denkbar wären *kpr* („versöhnen“), *slḥ* („vergeben“) oder *mḥl* („verzeihen“), bleibt wahrscheinlich im Bereich der Spekulation, auch wenn unter Berücksichtigung von HT 2:9 *kpr* naheliegen würde. Denn das überschrittene Gott-Mensch-Verhältnis kann „versöhnt“ (*kpr*) werden. Mit Bezug auf das Kapitel Prolegomena und der dort erörterten Nähe der Verbalwurzeln *kpr* („versöhnen“) und *slḥ* („vergeben“) wäre Maimonides' Gebrauch von *ġfr* auch als arabische Entsprechung der hebräischen Wortwurzel *slḥ* denkbar. Deutlich ist zumindest, dass Maimonides den hebräischen *Versöhnungsbegriff kpr* nicht mit seiner etymologischen arabischen Ensprechung *kfr* in einem Intensivstamm überträgt, sondern mit Derviaten von *ġfr* („vergeben“).

602 LAVY, S. 195; JASTROW, p. 761; SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 656: „to forgive, absolve“.

603 MUNK (publ./trad.), DḤ 3:46.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Anhand der Beispiele die Jastrow und Sokoloff aufführen, zeigt sich auf der inhaltlichen Ebene, dass die Wortwurzel *mḥl* mit „*to remit* (a debt); *to forgive* [= vergeben], *pardon* [= verzeihen], *to forego* [= verzichten]“[604] etc. oder auch „absolve [= freisprechen]“[605] ausgedrückt werden kann. Dabei ist der die „Überschreitungen“ vollführt habende Mensch stets der passive Part, denn er muss „Verzeihung“ von Gott oder einem Menschen – genau genommen von dem durch ihn verletzten Genossen/Nächsten (חבר) – empfangen.

Während die Wortwurzel *kpr* ein zentraler Begriff des priesterlichen Tempelkultes war und von dort Einzug in die Mišnāh fand, scheint es für *mḥl* keinerlei (notwendige) Bindung an den Tempelkult zu geben, sie wirkt daher universeller im Gebrauch, fand tatsächlich aber auch – wie bereits gezeigt wurde – Einzug in die Liturgie des Jōm Kippūr und wird dort frequent gebraucht, sogar beachtlich häufiger als *kpr*.

Vor allem aber und hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen beiden Wortwurzeln, ist *mḥl* nicht an ein konkretes Subjekt gebunden, wie es für *kpr* typisch ist, denn hinter *kpr* im D-Stamm und im Kontext des Jōm Kippūr steht letztlich immer Gott als handelndes Subjekt, was für *mḥl* in HT 2:9 keineswegs zwingend ist. Daher darf ein inhaltlicher Unterschied zwischen beiden Wortwurzeln in Betracht gezogen werden und der scheinbar synonyme Gebrauch durch Maimonides muss keineswegs eine Verallgemeinerung erfahren.[606] Tatsächlich aber ist ein

---

604 JASTROW, p. 761; vgl. SOKOLOFF, Jewish Palestinian Aramaic, p. 300; vgl. SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 656.

605 SOKOLOFF, Jewish Babylonian Aramaic, p. 656.

606 Auch NOVICKs Analyse von „forgiveness“ (*mḥl*) – in dieser Untersuchung konsequent mit Verzeihung übertragen – in der rabbinischen Literatur führt ihn zu dem Schluss, dass eine Unterscheidung von Verzeihung und Versöhnung notwendig ist: NOVICK, Forgiveness, EBR, Vol. 9, Berlin/Boston 2014, col. 443, „forgiveness“: „While appeasement or reconciliation is precisely what we call forgiveness when we speak of a person forgiving one who has injured him (on which morebelow), it is analytically useful to distinguish forgiveness proper (forgoing a debt, or the subduing of justice) from reconciliation (the subsidence of anger).“

An einer strikten Unterscheidung zwischen „foregiveness“ und „reconciliation or atonement“ hält auch SCHREURS, p. 59, fest: „[…] atonement is not the equivalent of forgiveness.“ Gemäß SCHREURS ist „Vergebung“ (forgiveness) das Vorrecht des Opfers, wohingegen „Versöhnung“ (reconciliation) alle Beteiligten einschließt und nicht notwendig aus „Vergebung“ hervorgeht oder ein Teil dieser ist. Unter Berücksichtigung von mJom 8,9 kann das zuletzt Gesagte, allerdings nicht für das rabbinische Judentum gelten, da ohne „Verge-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

quasi synonymer Gebrauch beider Wortwurzeln von Seiten Maimonides' auszumachen und sollte daher in eben diesem Kontext ernst genommen werden. Es könnte sich bei der Verwendung der Wortwurzeln *mḥl* und *slḥ* sehr wohl um Explikationen des Versöhnungbegriffs aus der Perspektive des Maimonides handeln (vgl. HT 2:1.7.9).[607]

Da weder Jastrow, noch Sokoloff oder jüngst Novick eine umfassende Darstellung für die Wortwurzel *mḥl* in der rabbinischen Literatur bieten können und darüber hinaus *mḥl* für die hebräische Bibel nicht einmal belegt ist, zumindest nicht in einer der oben genannten oder inhaltlich verwandten Bedeutungen, somit letztlich semantische Herleitungen (aus der hebräischen Bibel) unmöglich sind,[608] ist eine gesonderte inhaltliche, wie etymologische Untersuchung von *mḥl* ein Desiderat. Eine umfassende Untersuchung zu *mḥl* würde hier allerdings den Rahmen der Arbeit sprengen. Im hiesigen Kontext jedoch erscheint m. E. die Übertragung mit Derivaten von „verzeihen" nach wie vor sinnvoll, insbesondere unter Berücksichtigung der Liturgie des Jōm Kippūr – dort wird *mḥl* in den meisten Fällen mit *kpr* und vor allem *slḥ* verknüpft (vgl. Kap. 3.3).

Ein besonderes Augenmerk legt HT 2:9 offenbar in direkter Anlehnung an die Gəmārāʾ des bT (vgl. bT Jom 87a) auf die Reparation angerichteten Schadens, der nicht allein materiell verstanden wird, sondern auch Beleidigung oder üble Nachrede einschließt. Dasjenige, was dem Genossen/Nächsten widerrechtlich genommen wurde, soll er zurückerhalten und darüber hinaus muss der sich verfehlt/versündigt habende Mensch (אדם) seinen Genossen/Nächsten besänftigen und Verzeihung von ihm erfragen: „er muss ihn besänftigen und erfragen von ihm, dass er verzeiht für ihn" (צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחל לו). Sollte der Genosse/Nächste jedoch nicht gewillt sein zu verzeihen (לא רצה חברו למחל לו), so sollen – wahrscheinlich in Anlehnung an bT Jom 87a – insgesamt drei Delegati-

bung" keine „Versöhnung" möglich ist, wie bereits dargelegt wurde. Allerdings kann nach SCHREURS, p. 73, „forgiveness", welche stets vom Opfer (victim) ausgeht, ein erster Schritt hin zur „reconciliation" sein.

Hier sei angemerkt, dass UNTERMAN in seinem EJ²-Artikel *Forgiveness. In Talmud and Jewish Thought* weder die Wortwurzel *mḥl*, noch einen möglichen Unterschied zwischen *mḥl* und *kpr* thematisiert.

607 Vgl. GOLDBERG, Atonement, EBR, Vol. 3, col. 51.

608 Vgl. GESENIUS (vgl. 18. Aufl., S. 657) und LISOWSKY; gemäß NOVICK, Forgiveness, EBR, col. 443, führt rabbinisches Hebräisch *mḥl* als neue Wortwurzel für „forgiveness" ein, klärt aber nicht den Ursprung oder Grund für diese Einführung.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

onen bzw. Reihen (שורה) von jeweils „drei seiner befreundeten Menschenkinder“ (שלשה בני אדם מרעיו)[609] vor dem Genossen/Nächsten versammelt werden (מביא) – erst eine Delegation/Reihe und im Falle ihres Scheiterns zwei weitere.

Allerdings – und hierin weicht HT 2:9 von bT Jom 87a deutlich ab – spricht der die „Überschreitungen“ vollführt habende Mensch im Beisein der Delegation/Reihe von Menschenkindern bzw. im Beisein der Zeugenschaft kein Bekenntnis seiner „Überschreitung(en)“ wider den Genossen/Nächsten, sondern vielmehr ersuchen (מבקשים) die „befreundeten Menschenkinder“ Verzeihung anstelle des die „Überschreitungen“ vollführt habenden Menschen von dessen Genossen/Nächsten, auf dass dieser tatsächlich verzeihen möge. Bereits in der Gəmārā’ des bT wurde die Verfehlung des Einzelnen zu einer öffentlichen Angelegenheit, sobald dieser vor anderen seine Verfehlungen/Sünden bzw. „Überschreitungen“ bekannte. Doch HT 2:9 geht eindeutig darüber hinaus, wenn die Freunde nunmehr aktiv am Versöhnungsprozess partizipieren und nicht mehr nur wie zuvor, passiv Beobachtende bzw. nicht direkt am Versöhnungsprozess partizipierende Anwesende sind.

Daraus lässt sich im Umkehrschluss folgern, dass Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr gemäß der Darstellung in HT 2:9 ein für die Gemeinschaft relevantes Thema sein kann. Dies ist eine im Text des Maimonides’ vorliegende Erkenntnis, welche vor allem aus einer offenbar tiefen Einsicht in psychologische und soziale Strukturen erwuchs und wie diese auf menschenliches wie zwischenmenschliches Verhalten wirken können. Die Einbindung von Teilen der Gemeinschaft in den Versöhnungsprozess ist also gerade dann relevant, wenn sich die Konflikt-

609 Ein Geschlecht wird nicht konkret genannt, allerdings ist anzunehmen, dass es sich um jeweils drei Männer handelt. Unklar bleibt darüber hinaus, ob es Freunde des „Fehlenden“, wie es die Übersetzung des Textes durch JACOBSON, S. 10, darlegt oder aber Freunde des zu Schaden gekommenen Genossen sind. Die Übersetzung nach Chajim SACKS (in: MAIMONIDES, S. 427) legt sich offenbar nicht fest, zumindest ist auch hier, wie im hebräischen Text des MAIMONIDES (HT 2:9), keine absolute grammatische Eindeutigkeit gegeben, auch wenn es nahe liegt, dass die Freunde des „Fehlenden“ gemeint sind.

Sollte jener Genosse, der Lehrer des „Fehlenden“ sein, so muss jener durch diesen sogar „tausend Male“ zu ihm kommen bis dem „Fehlenden“ verziehen wird – ואם היה רבו הולך ובא אפלו אלף פעמים עד שימחל לו. Diese *halāḵāh* geht wahrscheinlich auf eine *’aggādāh* in bT Jom 87b zurück, in der sich Raḇ gegenüber seinem Lehrer Ḥanīnā bæn Ḥamā verfehlt und dieser nicht bereit ist zu verzeihen, obwohl Raḇ weit mehr als drei Versuche seinen Lehrer zu besänftigen unternahm.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

parteien nicht miteinander versöhnen können, sprich der Täter das Opfer nicht vermag zu besäftigen und somit dieser jenem die angestrebte Verzeihung vorenthält. Hier besteht m. E. mehr als nur das Interesse Versöhnung für den einzelnen Täter durch Gott am Jōm Kippūr zu erwirken, was für sich genommen schon ethisch bedeutsam wäre, weil es den Wert eines jeden menschlichen Lebens herausstellt – es ist letztlich das Leben eines jeden (jüdischen) Menschen, welches aufgrund von erfolgter Versöhnung am Versöhnungstag bewahrt wird.

Dies haben aber die Rabbinen auch „geschafft" ohne letztlich zwischenmenschliche Versöhnung notwendigerweise erziehlt zu haben (vgl. jT Jom 57a (8,7)). Daher ist wohl eher ein gewisses Harmoniebestreben (von Seiten des Maimonides') zum Wohle des Zwischenmenschlichen bzw. der Gemeinschaft der eigentliche Antrieb des Versöhnungsaktes im Kontext des „Tages der Versöhnung". Dies wird umso deutlicher durch die Betonung zum Ende von HT 2:9 hin. Dort wird herausgestellt, dass, wenn der Genosse/Nächster nach dem beschriebenen Versöhnungsprozedere nicht gewillt ist zu verzeihen, dieser fortan selbst als „Verfehlender/Sünder" gilt (וזה שלא מחל – הוא החוטא). Und der Andere, sprich der sich ursprünglich verfehlt habende Mensch, aufgrund seines Willens zur Versöhnung – insofern er alle an ihn gerichteten Ansprüche erfüllt hat – gilt fortan als rehabilitiert, was eindeutig eine Nähe zu jT Jom 57a (8,7) aufzeigt. In gewisser Weise wird neben dem Streben nach Versöhnung, welches sich der die Verfehlung vollführt habende Mensch zu eigen machen soll, wenn er denn ernsthaft auf Versöhnung durch Gott am Jōm Kippūr hofft, auch ein *Zwang zur Versöhnung* deutlich, der den Genossen/Nächsten des „Fehlenden"[610] betrifft. Gewissermaßen versucht HT 2:9 dem Opfer der „Überschreitungen" die Möglichkeit zu verwehren unversöhnlich bzw. nicht verzeihend zu sein. Folglich soll das Opfer nicht in seiner Opferrolle verharren und genau genommen kann es dies auch nicht, ohne selbst zum „Verfehlenden/Sünder" zu werden und damit mit Blick auf den Jōm Kippūr – der finale rabbinisch-jüdische „Tag des Gerichts" (יום הדין) – die eigene Existenz zu gefährden. Unter implizitem bzw. kontextbedingtem Bezug auf die am Jōm Kippūr angestrebte Versöhnung, führt Maimonides in HT 2:10 in aller Klarheit seine Anschauung zur idealen Einstellung und Verhaltensweise des Opfers aus, welche auch als allgemeine Verhaltensanweisung für Opfer von „Verfehlungen/Sünden" („Überschreitungen") erachtet werden kann:

610 SACKS, in: MAIMONIDES, S. 427.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפיס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעס: ובשעה
שמבקש ממנו החוטא למחל – מוחל בלב שלם ובנפש חפצה. ואפלו חצר לו וחטא
לו הרבה, לא יקם ולא יטר…[611]

„Es ist verboten für einen Menschen grausam zu sein und sich nicht zu beschwichtigen[612]. Sondern er sei leicht zu besänftigen und schwer zu erzürnen; und in der Stunde, da der Verfehlende/Sünder ihn aufsuche ihm zu verzeihen – verzeihe er mit einem ganzen Herzen und wollender Seele. Und sogar er (i. e. der Verfehlende/Sünder) ihn bedrängt und er viel wider ihn verfehlt/sündigt, soll er (אדם) sich nicht erheben/rächen und nicht nachtragen."

Und eben diese besondere Einstellung, die der Mensch zu vertreten hat, sei der Weg bzw. die (Verhaltens-)Weise der Nachkommen Israels – וזהו דרכם של זרע ישראל. Nach Konstan kann der Akt der Verzeihung, wie er in HT 2:10 beschrieben wird – Konstan spricht allerdings von „forgiving [= vergeben]" – nicht einfach „a casual dismissal" sein, sondern bedingt „or so it seems – an alteration of moral regard, a sincere recognition of the other as a moral person despite the offense that has been committed."[613]

Maimonides betrachtet auch den Fall, dass der „Verfehlende/Sünder" seinen Genossen/Nächsten aufgrund dessen Tod nicht mehr um Verzeihung ersuchen kann (s. HT 2:11) und nimmt dabei bT Jom 87a auf; der „Verfehlende/Sünder" versammelt zehn Männer am Grab seines Opfers und bekennt vor diesen seine Verfehlungen:

החוטא לחברו ומת חברו קדם שיבקש ממנו מחילה
מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ויאמר בפניהם
חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שכך וכך עשיתי לו

„Der Verfehlende/Sünder zu seinem Genossen/Nächsten und er stirbt – sein Genosse/Nächster – vorher, da er ersuchen wollte von ihm Verzeihung, er soll versammeln zehn Menschenkinder und sie aufstellen um sein Grab und sagen in ihrem Antlitz: ›Ich habe verfehlt/gesündigt wider h[aš-Šem] (i. e. JHWH), Gott Israels und wider diesen *so-und-so*, da so und so (dieses und jenes) ich gemacht habe für ihn (i. e. wider ihn).‹"

611 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 426.

612 Vgl. LAVY, S. 316; im übertragenen Sinne kann *pjs* auch als „beruhigen" oder „befrieden" verstanden werden.

613 KONSTAN, Before Forgiveness, Cambridge 2013, p. 17.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Zwar trifft Schreiners Aussage, nämlich dass ein Toter bzw. „Getöteter kein Sühnegeld mehr in Empfang nehmen kann" zu, was gemäß Num 35,31[614] ohnehin verboten wäre und dass dieser grundsätzlich auch keine Verzeihung dem „Verfehlenden/Sünder" mehr gewähren kann,[615] doch ist für Maimonides der Tod des Geschädigten nicht grundsätzlich das Ende des Verständnisses der Dimension zwischenmenschlicher Versöhnung; die Frage ob die Erlangung zwischenmenschlicher Versöhnung auch für Mörder (für Maimonides) im Bereich des Möglichen liegt, soll allerdings an anderer Stelle erörtert werden (s. u.). Maimonides fügt zum Sündenbekenntnis an, welches nun das konkrete Vergehen bekennt, dass finanzielle Schuld über den Tod hinaus bestehen bleibt. Der „Verfehlende/Sünder" ist daher, insofern er aufrichtig Versöhnung wünscht, verpflichtet die materiellen Schulden an die Erben zu übergeben (ואם היה חיב לו ממון – יחזירו ליורשים); zur Not auch an ein Gericht (בית דין), sollte der „Verfehlende/Sünder" den oder die Nachkommen nicht kennen. Daraus folgt, dass das unrechtmäßig Erlangte in einer gerechten und versöhnten Gemeinschaft nicht beim unrechtmäßigen Besitzer bleiben kann.

Am Ende dieser Betrachtung kann wohl festgehalten werden, dass HT 2:9 und die unmittelbar an diese *halāḵāh* angrenzenden *halāḵōt* (religionsgesetzliche Lehren) die Ethisierung des Jōm Kippūr, wie er in mJom vorliegt und von den Rabbinen in ihren Kommentaren ausgeführt wurde, aufnimmt. Doch HT 2:9ff. nimmt nicht allein die vorhergehende ethische Tradition auf, sie führt den *Prozess der Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr in gewisser Weise weiter – ein Prozess der erstmals mit der mJom 8,9 als erstem schriftlichen Zeugen der Rabbinen für zwischenmenschliche Versöhnung (im Kontext des Jōm Kippūr) greifbar wurde. Diese Fortführung drückt sich in einem Harmoniebestreben für die Gemeinschaft aus, die unter bestimmten Umständen vertreten durch einzelne Menschen wiederum selbst aktiv am Versöhnungsprozess teilnimmt, quasi in diesen eingreift. Die *Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr zeigt sich bei Maimonides als auferlegter Zwang zur Versöhnung, dem sich auch das Opfer der „Überschreitungen" nicht entziehen kann. Im Versöhnungsprozess sind schlichtweg alle aufgrund ihrer individuellen Rollen involviert. Der „Sünder" sei bestrebt mit dem „Willen zur Versöhnung" um Verzeihung zu bitten, die „befreundeten Menschenkinder" haben den „Sünder" aktiv zu unterstützen und letztlich

614 ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת („Und nicht sollt ihr nehmen ein Lösegeld für ein Leben/Lebendiges eines Mörders, welcher schuldig ist für den Tod (frevelnd zum Tod), denn er soll einen Tod sterben").

615 Vgl. SCHREINER, Vergebung, TRE, Bd. 34, S. 667.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

soll der Genosse (das Opfer) gewillt sein zu verzeihen, ansonsten lädt dieser selbst Schuld bzw. Sünde auf sich.

Auffällig war dabei vor allem, dass die von Gott gewirkte Versöhnung bzw. sein Versöhnen – auch in HT handelt es sich dabei um das letztlich angestrebte Ziel des Menschen, welches nur auf zuvor erfolgreich geschehene zwischenmenschliche Versöhnung folgen kann – begrifflich nur mit Bezug auf „Überschreitungen" wider Gott selbst Anwendung findet. Zumindest werden Derivate von *kpr* nur mit Bezug auf die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses gebraucht. Alle ansonsten versöhnungsrelevanten Begriffe werden anhand anderer Wortwurzeln gebildet. Dies sorgt dafür, dass sich die Wortwurzel *kpr* nur ein einziges Mal im Kontext von HT 2:9 findet, wenn man ihr Vorkommen in der Wendung Jōm ha-Kippūrīm (יום הכפורים) einmal ausklammert, der wortwörtlich – wie auch die „Umkehr" – in direkter Anlehnung an mJom 8,9 *versöhnend* ist (מכפרין) bzw. sein kann.

Unter Berücksichtigung der zugrundeliegenden Struktur, welche mJom 8,9 nachahmt, scheint der Wortwurzel *kpr* in HT 2* die Wortwurzel *mḥl* gegenüberzustehen. Im Falle von *mḥl* kann das tatsächliche Subjekt der Handlung neben Gott (s. bspw. bT Jom 87a; HT 2:9) auch der Mensch sein und für Maimonides scheint gerade das verzeihende Handeln des Menschen bzw. des Opfers der „Überschreitungen" – im Kontext zwischenmenschlicher Versöhnung – von zentraler Bedeutung zu sein (s. bspw. HT 2:9f.), denn alle Weiterführungen bzw. Ergänzungen zur Gəmārā' des bT Jom zielen auf das Verzeihen, letztlich auf eine Versöhnung zwischen den Menschen ab. Kausal hängt gemäß HT 2:9f. das göttliche Verzeihen vom menschlichen Verzeihen ab. Letzteres wird als Folge der Besänftigung des idealerweise leicht zu beschwichtigenden Opfers angesehen. Anders ausgedrückt, ist das leicht zu beschwichtigende Opfer der Überschreitung bzw. „Verfehlung/ Sünde" einmal besänftigt, wird es auch verzeihen und daraufhin wird wahrscheinlich auch die göttliche Verzeihung im Kontext des Versöhnungstages zum Wohle des die „Verfehlung/Sünde" vollführt habenden Menschen gewirkt werden.

In diesem Zusammenhang wurde bisher noch nicht der „Genosse/Nächste" (חבר), welcher verzeihen soll bedacht. Von Chajim Sacks wurde dieser, eher allgemein gehalten, als „der Nächste" bezeichnet – möglicherweise verstand er unter *ḥaḇer* einen jeden nächsten Menschen. Wer nun aber ist der Genosse/Nächste für Maimonides? Ist es der nächste jüdische Mensch oder verallgemeinert und somit unabhängig von seiner Religions- und/oder Kulturzugehörigkeit, der nächste Mensch?

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Auch wenn kein unumstößliches Ergebnis zu erzielen ist, da Maimonides keine Definition für *ḥaḇer* vornimmt, so liegt doch ein Indiz für das maimonidische Verständnis von *ḥaḇer* in HT 2:10 vor. Dort beschreibt er, wie der *ḥaḇer* zu sein hat und identifiziert diese Eigenschaften mit dem Wesen der Nachkommen bzw. mit dem Samen (זרע) Israels. Er versucht in HT 2:10 darzulegen, wie ein (jüdischer) Mensch sich seinem Wesen nach zu verhalten hat und setzt diesen explizit in Opposition zu den herzlosen Heiden (העובדי כוכבים ערלי לב; wörtl. „die Diener der Sterne – Beschnittene des Herzens"), die weder verzeihen (לא מחלו), noch sich beruhigen/beschwichtigen lassen (ולא נתפיסו).[616] Daher muss gefolgert werde, dass nicht nur der Kontext zwischenmenschlicher Versöhnung aufgrund der „zehn Tage der Umkehr" und des Versöhnungstages (יום הכפורים) ein dezidiert jüdischer ist. Sondern auch die hier adressierten und zur Verzeihung – letztlich zur Versöhnung – angehaltenen Menschen sind jüdisch.[617] Zusammengefasst: Die von Maimonides angeführten *halāḵōt* im *Sefær ham-Maddāʿ* zum Komplex zwischenmenschlicher Versöhnung sind offenbar auf innerjüdische Verhältnisse beschränkt.

Nichtsdestoweniger muss Versöhnung zwischen Menschen erreicht werden, selbst wenn sich der Horizont der *Hilḵōt Təšūḇāh* nicht über die jüdische Gemeinschaft hinaus erstreckt. Um die angestrebte zwischenmenschliche Versöhnung zu erreichen, stellt Maimonides unter Berücksichtigung der älteren rabbinischen Tradition für den „Fehlenden", sowie für dessen Opfer (*ḥaḇer*) und darüber hinaus auch für diejenigen Menschen der Gemeinschaft, welche unter Umständen in den Versöhnungsprozess involviert werden (müssen), eine Art Plan auf, an dessen Ende zwei miteinander versöhnte Menschen (gezwungenermaßen) stehen sollen – Ausnahmen sind möglich, jedoch eindeutig unerwünscht.

616 MAIMONIDES, S. 426.

617 Dies soll keineswegs heißen, dass sich im *Sefær ham-Maddāʿ* des MAIMONIDES nicht auch Bezüge auf den Menschen (אדם) im universalen Sinne finden lassen, so nämlich in seiner Erlösungslehre, wie ALBERTINI, Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche islamische Philosophie, SJ, Bd. 44, Berlin/New York 2009, S.275f. aufzeigt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.4 *Exkurs II*: Schneur Zalman von Ljadys Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung in *ʾIgæræt hat-Təšūḇāh*

4.1.4.1 Vorbemerkungen zu Schneur Zalman und seinem Werk

Schneur (Šnejʾūr) Zalman von Ljady wurde im weißrussischen Ljosna (jidd. ליוזנה) am 18. des Monats ʾElūl im Jahre 5505 nach jüdischer Zeitrechnung geboren, was nach gregorianischer Zeitrechnung dem 15. September 1745 entspricht[618] und verstarb am 24. Ṭeḇet 5573, was wiederum dem 27. Dezember 1812 gregorianischer Zeitrechnung entspricht, in einem kleinen Dorf namens Piena, nahe der russischen Stadt Kursk; beigesetzt wurde er auf einem jüdischen Friedhof in Haditz.[619]

Schneur Zalman war selbst ab 1764 ein Schüler des Doḇ Bær von Mezrīṭš (1704-1772),[620] welcher wiederum ein Schüler von Jiśrāʾēl bæn ʾĒlīʿæzær (um 1700-1760)[621] war, besser bekannt als Baʿal Šem Ṭōḇ (wörtl. „Herr des guten Namens") und stand somit gewissermaßen in direkter Lehrer-Schüler-Tradition mit dem Begründer des neuzeitlichen Chassidismus (hebr. *ḥassīdūt*).[622] Schneur Zalman gilt als Begründer der *Lubawitscher*

---

618 STROLL, Avrum, Shneur Zalman of Lyady, in: Skolnik/Berenbaum (Eds.), EJ², Vol. 18, Detroit 2007, p. 501.

619 Vgl. STERNGLANZ, Levi, Vorwort, in: Schneor Salman von Ljadi, Das Buch Tanja. Likkutej Amarim/Tanja/לקוטי אמרים תניא, New York/Wien 2011, S. XIV; s. a. CHABAD.ORG: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2078983/jewish/Arrest-Release-and-the-French-Pursuit-1708-1812.htm (Stand: 11.11.2016). Als nicht nachvollziehbar erweist sich hingegen die Jahresangabe des Todes SCHNEUR ZALMANs bei STROLL, p. 501, denn dort wird jener auf das Jahr 1813 datiert.

620 TALABARDON, Chassidismus, Tübingen 2016, S. 75, datiert die Lebensdaten des Doḇ Bær von Mezrīṭš (bei TALABARDON: Dov Ber von Międzyrzecz) auf 1704-1772, gibt allerdings an, dass „[n]ur sehr wenige Einzelheiten […] über die Herkunft und die frühen Jahre des Dov Ber Friedman, des späteren Großen Maggid von Międzyrzecz, bekannt" sind; insofern wundert es nicht, dass LIEBES, Dov Baer of Mezhirech, in: Skolnik/Berenbaum (Eds.), EJ², Vol. 5, p. 766, ganz auf die Angabe früher biographischer Informationen verzichtet. Dies gilt auch für die Nennung eines (ungefähren) Geburtsjahres, welches folglich fehlt; STROLL, p. 501.

621 Zu den Lebensdaten: TALABARDON, S. 36; TALABARDON, p. 75 und LIEBES, p. 766, bezeichnen den Doḇ Bær von Mezrīṭš als „wichtigsten Schüler" bzw. „foremost disciple" des Baʿal Šem Ṭōḇ.

622 Unter dem Terminus Chassidismus (*ḥassīdūt*) wird hier „eine jüdische Erweckungs- bzw. Reformströmung, die sich ab dem späten 18. Jahrhundert in Podolien und Wolhynien zu entfalten begann" (TALABARDON, S. 17) begriffen. Diese rabbinisch-jüdische Strömung der Neuzeit, welche gewöhnlich zur

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Chassidim (*ḥassidīm*), einer chassidischen Bewegung, die weithin auch als „Chabad" bzw. *ḥabad* (חב"ד) bezeichnet wird. Bei diesem Terminus handelt es sich um ein Akronym, welches sich aus den Anfangsbuchstaben für *ḥoḵmāh* (חכמה; Weisheit), *bīnāh* (בינה; Einsicht) und *daʿat* (דעת; Wissen) ergibt.

Sein philosophisch-theologisches Hauptwerk, welches quasi bis heute als systematisch-programmatische Grundlage der *ḥabad*-Bewegung begriffen werden kann,[623] wurde erstmals 1796 anonym unter dem Titel *Liqqūṭej ʾAmarīm* (לקוטי אמרים; wörtl. „Zusammenstellungen der Aussprüche") publiziert. Häufig wird dieses Werk nur nach seinem ersten bedeutungstragenden Wort als *Tanjā* (תניא; wörtl. „es wurde wiederholt") bezeichnet.[624] Inhaltlich handelt es sich dabei um eine Anleitung zur

---

jahadūt ḥaredīt gezählt wird, sprich zum ultraorthodoxen Judentum, ist distinkt aufgrund einer „ungewöhnlichen sozialen Struktur und [ihrer] auffälligen spirituellen Ausdrucksformen" (TALABARDON, S. 5).

623 Vgl. SCHNEERSON, Vorwort, in: Schneor Salman von Ljadi, Das Buch Tanja, Wien 2011, S. X.

624 Vgl. STROLL, p. 501 und 504. Warum STROLL zwei voneinander abweichende Daten (auf p. 501: 1797 und auf p. 504: 1796) angibt und zwar einmal auf folgende Weise: „In 1797 he published (anonymously) his *Likkutei Amarim*" und dann abweichend auf p. 504: „first published anonymously in 1796", ist anhand seiner Ausführungen nicht nachvollziehbar.

Vergleicht man die Datierungen von *Liqqūṭej ʾAmarīm* bei STERNGLANZ, S. 6f („[5]556" bzw. „5556 (1796)") und S. 699 („5557/1797"), so dürfte eine sich beim Leser einschleichende Verwirrung durchaus als berechtigt gelten. Die erste Angabe (s. S. 6), sprich das jüdische Jahr 5556, findet sich in SCHNEUR ZALMANs eigenen *haskamōt* (wörtl. „Zustimmungen/Approbationen"; es handelt sich dabei um eine Art schriftlich-apologetischer Zulassung; STROLL, S. 6ff., überträgt es mit „Billigungserklärungen"), welche eine Art Vorwortfunktion inne hat; allerdings lediglich in verschlüsselter Form: שנת פדותינו („das Jahr unserer Auslösung/Befreiung"). Die Radikale /*pdwtjnw*/ lassen sich gemäß rabbinischem Verständnis in Zahlen umwandeln. So steht „p" für 80, „d" für 4, „w" für 6, „t" für 400, „j" für 10, „n" für 50 und „w" erneut für 6. Zusammen ergeben die Radikale den Zahlenwert 556. Das Jahrtausend wird nicht notwendigerweise ausgeschrieben; gemeint ist selbstverständlich das 6. Jahrtausend. Folglich schreibt SCHNEUR ZALMAN – wie bereits oben erwähnt – im Jahr 5556 der jüdischen Zeitrechnung. SCHNEUR ZALMAN gibt allerdings nicht allein die Jahreszahl an, sondern grenzt den Tag der Abfassung seiner *haskamōt* ein: „heute ist der dritte Tag […] des Wochenabschnitts Taḇ(ō)'…" (פרשת תבא […] היום יום ג'). Für gewöhnlich fällt der Wochenabschnitt (*pārāšāh*) *Kī Taḇō'* (כי תבוא) auf den 3. Šabbāt im Monat ʾElūl, sprich auf den 21. ʾElūl des Jahres 5556. Beim Dienstag danach, an welchem SCHNEUR ZALMAN jene Zeilen verfasste, muss es sich folglich um den 24. ʾElūl 5556 bzw. den 27. September 1796 handeln; nur wenige Tage vor Rōš haš-Šānāh 5557 (noch immer das Jahr 1796 n. d. Z.).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Hervorrufung von „Liebe und Ehrfurcht“, nicht aber zur minutiösen Einhaltung von Gesetzen bzw. Befehlen; dazu wiederum dienen bekanntlich die Kodifizierungen der *halāḵāh à la Mišneh Tōrāh* des Maimonides oder *Šulḥān ʿĀrūḵ* des Josef Karo (Jōsef bæn ʾÆfrajim Qārō).[625]

Schneur Zalmans Werk wuchs allerdings in den folgenden fast 20 Jahren weiter an. Die auch heute noch übliche Fassung von *Liqqūṭej ʾAmarīm* setzt sich aus fünf Teilen zusammen, nämlich:

1. das *Buch der Dazwischen-Seienden* (ספר של בינונים),
2. das *Tor der Einzigartigkeit*[626] *und des Glaubens* (שער היחוד והאמונה),
3. der *Brief der Umkehr* (אגרת התשובה),
4. der *Brief der Heiligkeit* (אגרת הקו(ו)דש),
5. eine *Letzte Abhandlung* (קונטרס אחרון).

Liqqūṭej ʾAmarīm wurde erstmals in diesem Umfang im Jahre 1814 im weißrussischen Schklou/Shklov (jidd. שקלאוו), folglich postum gedruckt. Von diesen fünf Teilen stellt im Folgenden – der Titel lässt es

---

Ein ähnliches Zahlenspiel findet sich auf dem ursprünglichen Titelkupfer von *Liqqūṭej ʾAmarīm* (s. 759), welches auch den ursprünglichen Druckort verzeichnet, nämlich „in Slāwīṭā“ (בסלאוויטא; heute: Slavuta). Dort ergeben die Buchstaben /*klršw*/ ebenfalls den Zahlenwert 556. Somit stimmen Vorwort und Titelkupfer überein. Die Datenbank *World Wide Tanya* (s. סלאוויטא bzw. Slavuta; http://www.worldwidetanya.com/tanya-editions (Stand: 11.11.2016)), welche es sich zur Aufgabe gemacht hat alle je gedruckten Ausgaben von *Liqqūṭej ʾAmarīm* zu katalogisieren, gibt als erstmaliges Druckdatum Dienstag den 20. Kislew 5557 an. In Klammern wurde das Jahr 1797 (julianisch/gregorianisch) gesetzt. Tatsächlich fiel der 20. Kislew 5557 aber nicht in das Jahr 1797, sondern auf den 9. Dezember gemäß dem julianischen Kalender und auf den 20. Dezember gemäß dem gregorianischen Kalender.

Unter Berücksichtigung der hier erfolgten Erhebung ist davon auszugehen, dass es sich bei den Angaben des gregorianischen Jahres 1797 um einen Irrtum handelt. Vielmehr spricht alles dafür, dass SCHNEUR ZALMANs Werk *Liqqūṭej ʾAmarīm* erstmals im Dezember 1796 (20. Kislew 5557) erschien, nur einige Wochen nachdem er seine *haskamōt* verfasste und das Titelkupfer entstanden war.

625 STERNGLANZ, S. XII.

626 Das Wort (יחוד) kann auch als „Bestimmung“ (bereits in rabbinischer Zeit als Bestimmung, im Sinne eines Bekenntnisses zur jüdischen Religion gebraucht), als „Alleinsein“ (von Mann und Frau oder das *Alleinsein Gottes*, im Sinne eines Einzigartigkeitsanspruches) oder aber auch als „Eigentümlichkeit“ begriffen werden.

In der Literatur (s. u. a. STROLL, p. 504; STERNGLANZ, S. XVI) wird der Terminus häufig mit „Einheit“, im Sinne von göttlicher Einheit übertragen und dies obwohl im strengen Sinne das *Abstractum* יחידה mit „Einheit“ übertragen werden müsste und auch übertragen wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

bereits erahnen – der dritte Teil, nämlich der *Brief der Umkehr* für die hier relevante Erörterung jüdischen Verständnisses zwischenmenschlicher Versöhnung den Untersuchungsgegenstand dar – dieser beruht rezeptionsgeschichtlich auch auf mJom 8,9.

4.1.4.2 Die *ʾIgæræt hat-Təšūḇāh*: Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr unter Berücksichtigung von bT Jom 86a und tJom 4,9 (5,6-8)

Zu Beginn des *ʾIgæræt hat-Təšūḇāh* (אגרת התשובה) – dem *Brief der Umkehr* – unterscheidet Schneur Zalman mit direktem Bezug auf bT Jom 86a – nicht etwa auf der recht unkonkreten mJom 8* – die *Versöhnung* (כפרה) infolge eines Überschreitens (עבר) in drei Teile bzw. Verschiedenheiten (שלוש חלוקי כפרה). Die Art und Weise wie *Versöhnung* erlangt werden kann, steht folglich in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den „Überschreitungen" der von Gott gegebenen Vorgaben, sprich Befehlen (מצות). Somit wäre bereits zu konstatieren, dass die Art und Weise wie gemäß Schneur Zalman *Versöhnung* erlangt werden kann, stets abhängig vom Kontext ist, nämlich von den konkreten Missetaten – den „Überschreitungen" – eines bestimmten menschlichen *Agens*. Die eigentliche *Versöhnung* wird dabei jeweils von „Umkehr" (תשובה) begleitet: „mit einer jeden [Versöhnung]" (עם כל אחד), was tatsächlich nur meinen kann, dass „Umkehr" als vom Menschen zu leistender Akt die *Versöhnung* prädizierend verstanden wird, denn „Umkehr" wird der *Versöhnung* als Geschehen zugeordnet und nicht umgekehrt.[627] Inhaltlich lassen sich diese „drei Verschiedenheiten von *Versöhnung*" folgendermaßen aufschlüsseln, nämlich in:

a) Zu versöhnende „Überschreitungen" von Geboten bzw. „überschreitet er/man über einen Befehl/Befehle (, die) man tut"[628] (עבר על מ"ע) bzw. die man tun soll; in bT Jom 86a lediglich als „überschreitet er/man über – *man soll tun*" (עבר על עשה) bezeichnet. In Folge von „Umkehr" wird dem Überschreitenden – insofern er nicht von dort, wo er sich befindet weicht – verziehen: „Überschreitet er/man über einen Befehl/Befehle (, welche/n) *man-soll-tun* und man/er kehrt um, man/er soll nicht weichen von dort bis dass man verzeihe für ihn" – עבר על מ"ע ושב אינו זז משם

627 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 365.

628 Das mit מ"ע abgekürzte Akronym ließe sich sowohl im Singular (מצוה/מצות עשה) als auch im Plural stehend begreifen. Daher werden hier beide Optionen nebeneinandergestellt. Für gewöhnlich wird dieser *Terminus technicus*, welcher in der Regel mit Gebot bzw. Gebote übersetzt wird, jedoch im Plural stehend begriffen: מצות/מצוות עשה.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

עד שמוחלין לו.[629] Wie dieses verlangte „nicht Weichen" praktisch verstanden werden muss, wird weder in bT Jom 86a, noch durch Schneur Zalman näher erläutert.

b) Zu versöhnende „Überschreitungen" von Verboten bzw. „überschreitet er/man einen Befehl/Befehle (, die) *du-sollst-nicht-tun*" (עבר על מל"ת); in bT Jom 86a wiederum lediglich als „überschreitet er/man über – nicht sollst du tun" (עבר על לא תעשה) aufgeführt.[630] Demjenigen, der ein Verbot überschritten hat, wird nach erfolgter „Umkehr" erst am Jōm Kippūr *Versöhnung* gewährt: „Überschreitet er/man über einen Befehl/Befehle (, welches) *du-sollst-nicht-tun* und er/man kehrt um (in) Umkehr[631], es wird aufgeschoben und ‚der Tag der Versöhnung' *versöhnt*" – עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר.[632]

c) Zu versöhnende „Überschreitungen", welche eigentlich „Abschneidungen" oder „Todesstrafen" als (durch die Tōrāh) vorgesehene Strafe durch ein „Haus des Gerichts" (בית דין) nach sich ziehen würden – עבר על כריתות ומיתות ב"ד.[633] Dieser dritte Teil bzw. diese „dritte Verschiedenheit" wird ebenfalls, wie die „Überschreitungen" von Verboten bzw. Befehlen (, die) *du-sollst-nicht-tun*, am Jōm Kippūr mit bzw. nach erfolgter „Umkehr" des die „Überschreitungen" vollführt Habenden *versöhnt*. Hier nun führt Schneur Zalman eine Besonderheit an, welche in mJom 8,8.9 nicht existent ist – jedoch in bT Jom 86a –, nämlich dass der Jōm Kippūr nach erfolgter „Umkehr" nicht bereits Garant für die *Versöhnung* des die „Überschreitungen" vollführt Habenden mit Gott ist. Vielmehr müssen

---

629 SCHNEUR ZALMAN, S. 365; bT 86a verzichtet auf die Nutzung des Begriffs „Befehl" (מצוה) oder einer Abkürzung dessen, wie sie bei SCHNEUR ZALMAN gebraucht wird (מ"ע) und spricht stattdessen wörtlich von „Überschreitet er/man über *man-soll-tun*" (עבר על עשה). Hierbei handelt es sich jedoch nicht um einen Bedeutungsunterschied, sondern wohl vielmehr um ein sprachökonomisches Phänomen, welches auch bei SCHNEUR ZALMAN vorliegt; nur eben in einer anderen Form.

630 Vgl. vorhergehende Fn.

631 Anders als in bT Jom 86a steht hier nicht „und er/man macht Umkehr" (ועשה תשובה), sondern die *Figura etymologica* ושב תשובה, welche im Sinne von „wahrlich umkehren" als Herausstellung und Intensivierung von „umkehren" bzw. „Umkehr" begriffen werden kann.

632 SCHNEUR ZALMAN, S. 365.

633 SCHNEUR ZALMAN, S. 365; „Haus des Gerichts" (בית דין) wird im Talmud (s. bT Jom 86a) in Vollschreibung ausgedrückt und nicht wie für SCHNEUR ZALMAN typisch in Form eines Akronyms (ב"ד); bT Jom 86a: „Überschreitet er/man über (Ge-/Verbote, auf welchen folgende Strafen stehen:) Abschneidungen und Tötungen durch das Hause des Gerichts" (עבר על כריתות ומיתות בית דין).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

jenen zusätzlich zur „Umkehr“ und zum Jōm Kippūr auch noch „Qualen“ (יסורין) ereilen: „Überschreitet er/man über (ein Ge-/Verbot, worauf die folgende Strafe steht:) Abschneidungen und Tötungen durch das Haus des Gerichts, Umkehr und der ‚Tag der Versöhnung‘ schieben auf und Qualen scheuern; Erklärung: (sie) beendigen/schließen ab – die Versöhnung“ – עבר על כריתות ומיתות ב“ד תשובה ויוה“כ תולין ויסורין ממרקין פי׳ גומרין הכפרה.[634]

Schneur Zalman, der wie bereits festgehalten mit dieser hier aufgeführten Dreiteilung bT Jom 86a folgt, weicht mit dieser jedoch bemerkenswerterweise von der mJom 8,8 ab und dies sowohl begrifflich als auch inhaltlich – einen direkten Bezug zu mJom 8* gibt es m.E. im *Brief der Umkehr* nicht. Zwar findet sich auch in der Mišnāh des Traktates *Jōmā* eine Dreiteilung, welche mit den angeführten Punkten a), b) und c) vergleichbar ist, jedoch weist jene eindeutig sowohl sprachliche als auch inhaltliche Unterschiede auf. So unterscheidet mJom 8,8 explizit „leichte Überschreitungen“ (עברות קלות) von Geboten und Verboten ([…] עשה לא תעשה), die aufgrund von „Umkehr“ *versöhnt* werden, von „schweren“ (החמורות) Überschreitungen, welche erst – nachdem „Umkehr“ Aufschub gewährte – am Jōm Kippūr *versöhnt* werden können:

תשובה מכפרת על עברות קלות על עשה ועל לא תעשה

ועל החמורות היא תולה עד שיבא יום הכפרים ויכפר

> „Umkehr *versöhnt* leichte Überschreitungen über (Gebote, welche) *man-soll-tun* und über (Gebote, welche) *du-sollst-nicht-tun*. Und über schwere (Überschreitungen) – sie (i.e. Umkehr) schiebt auf bis dass der ‚Tag der Versöhnung‘ kommt und er wird *versöhnen*.“

Während gemäß bT Jom 86a und Schneur Zalman in Überschreitungen von Geboten und Verboten unterschieden wurde – erste können in Folge von „Umkehr“ *verziehen*, letztere in Folge von „Umkehr“ am Jōm Kippūr *versöhnt* werden –, scheinen für die mJom 8,8 Gebote und Verbote noch als qualitativ gleichwertig erachtet worden zu sein, zumindest die „leichte[n] Überschreitungen“ (עברות קלות) von diesen, da nämlich beide anhand von „Umkehr“ versöhnt werden können (s.o). Folglich lässt sich für die in der Gəmārā’ beschriebene rabbinische Perspektive ein nicht unerheblicher Bedeutungsunterschied ausmachen. Dies ist umso bemerkenswerter, als dass diese Perspektive nicht einem Amoräer (aram. *’amōrā’/-īm*), die als Urheber der Gəmārā’ gelten, sondern einem Tannaiten (aram. *tannā’/-īm*) – nach traditionellem Verständnis die Ur-

634 SCHNEUR ZALMAN, S. 365; vgl. bT Jom 86a.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

heber der Mišnāh – der zweiten Generation zugeschrieben wird. Bei diesem *tannāʾ* handele es sich um Rabbī ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā, welcher sich mit Rabbī Matjāʾ bæn Ḥæræš (מתיא בן חרש) gemäß bT Jom 86a in einer Unterredung in Rom befunden haben soll.[635]

Tatsächlich nimmt auch der auf mJom 8,8 folgende Abschnitt (mJom 8,9) Bezug auf ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā, denn dieser soll das zuvor Aufgelistete[636] aus Lev 16,30 abgeleitet/ausgelegt (דרש)[637] haben. Noch zwei Abschnitte zuvor (mJom 8,6) wird auch ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjās Diskussionspartner Matjāh bæn Ḥæræš (מתיה בן חרש)[638] aufgeführt, doch fehlt in mJom die in bT Jom 86a aufgeführte Unterredung vollständig, welche – wie bereits angemerkt – inhaltlich ohnehin nicht im Geringsten mit mJom 8,8 *d'accord* geht.

Bereits der Beginn der Unterredung der beiden ist in gewisser Weise skurril, denn diese beginnt ohne eine weitere Kontextualisierung mit einer an ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā addressierten Frage des Matjāʾ bæn Ḥæræš, nämlich ob jener von den „vier Verschiedenheiten der Versöhnung" gehört habe, welche Rabbī Jišmāʿēl abgeleitet/ausgelegt (דורש) hätte:

שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עזריה ברומי

שמעת ארבע' חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש

> „Es fragte R. Matjāʾ bæn Ḥæræš den R. ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā in Rom: ›Hast du gehört, (von den) vier Verschiedenheiten der Versöhnung, welche Rabbī Jišmāʿēl abgeleitet/ausgelegt hat?‹"

Mindestens fragwürdig ist auch die Verbindung beider Gelehrter. Denn obwohl zwar Jišmāʿēl gemäß der Tradition wie auch ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā zur zweiten Generation von *tannāʾīm* gehört haben soll (ca. 90-130 n. d. Z.), jener jedoch der Chronologisierung zufolge zur jüngeren

635 STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 84ff., 126; s. bT Jom 86a.

636 mJom 8,9:

עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר

עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו

„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (Gott), der ‚Tag der Versöhnung' ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [der sich schuldig gemacht Habende] besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten."

637 Zur Verwendungsweise der Wortwurzel *drš* (→ Midrāš) in der frühen rabbinischen Tradition s. LANGER, Midrasch, S. 26f.

638 Die Orthografie des Namens variiert zwischen mJom 8,6 (Matjāh/מתיה) und bT 86a (Matjāʾ/מתיא). Allerdings gibt es auch Handschriften zu mJom 8,6, welche die aramisierte Form (מתיא) aufweisen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gruppe und nicht wie im Falle von ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā zur älteren. Somit ist fraglich, ob sie sich überhaupt gekannt oder der Ältere (ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā) von den inhaltlichen Positionen des Jüngeren (Jišmāʿēl) gehört haben konnte.[639]

Skurril ist der Passus auch aus textkritischer Perspektive. Zwar mag der Textvergleich zwischen mJom 8* und bT Jom 86a bis auf die aufgeführten Namen (Matjāh/ʾ bæn Ḥæræš, ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā) keinerlei Übereinstimmungen aufweisen, sich gar gravierend widersprechen, doch heißt dies nicht, dass bT Jom 86a, sprich die Gəmārāʾ zu mJom 8*, nicht auf älteren Traditionen beruhen bzw. solche inkorporiert haben könnte; gerade dies müsste nach gängigem Verständnis ohnehin der Fall sein, denn für gewöhnlich gilt die Gəmārāʾ als Kommentar zur Mišnāh.

Tatsächlich muss aber unter Berücksichtigung der Tōseftā davon ausgegangen werden, dass der Textbefund in bT Jom 86a gerade nicht auf der Mišnāh bzw. mJom 8,8.9, sondern vielmehr auf tJom 4,9 (5,6-8)[640] beruht, sogar teilweise mit dieser wörtlich übereinstimmt. Die folgende Übersicht lässt zweifellos die vielen Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede erkennen. Letztere sind vor allem im Textumfang auszumachen, nicht aber inhaltlich. Vermutlich ist der in bT Jom 86a vorliegende Text ein sprachökonomisches Ergebnis der Rezeption von tJom 4,9 (5,6-8).

639 Zur zeitlichen Verortung der Protagonisten s. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 84f., 87.

640 Die hier gebrauchte Zählung der Kapitel und somit auch der zugrunde gelegte Text der Tōseftā richtet sich nach *MS Wien* (s. Abk.verz.), welcher ebenfalls in Daniel Septimus' *The Sefaria Project* (s. SEFARIA) gebraucht wird. Die in Klammern aufgeführte Zählweise richtet sich hingegen nach *MS Erfurt* (s. Abk.verz.), welche auch die Grundlage der deutschen Bearbeitung der Tōseftā durch HÜTTENMEISTER/LARSSON, S.287f. darstellt.

Tatsächlich handelt es sich bei dem in Klammern als Vergleichstext aufgeführten *MS Erfurt* um ein aus dem 12. Jh. stammendes – somit älteres Manuskript (MS) als *MS Wien* (13-14. Jh.; die Österreichische Nationalbibliothek datiert *MS Wien* auf das Jahr 1340) – und „nur die vier ersten Ordnungen" umfassendes MS; *MS Wien* hingegen enthält die (klassischen) sechs Ordnungen, welche auch Mišnāh und Talmud strukturieren, beinahe vollständig (vgl. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 177).

Die Unterschiedlichkeit in der Kapitelzählung beider MSS resultiert aus der Zusammenlegung des in *MS Erfurt* in ein zweites und drittes Kapitel unterschiedenen Textes in *MS Wien* und allen späteren MSS. Im Gegensatz zu *MS Wien* setzt sich tJom folglich nach dem älteren *MS Erfurt* aus ingesamt fünf Kapiteln zusammen.

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass die Zählungen a) tJom 4,9 und b) tJom 5,6-8 jeweils folgenden MSS entsprechen: a) *MS Wien* (Wien) Cod. Hebr. 20 (87r) und b) *MS Erfurt* (Berlin) Ms. or. fol. 1220 (159).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

tJom 4,9 (5,6-8)		*bT Jom 86a*	
עבר על מצות עשה ועשה תשובה אין זז ממקומו עד שמוחלין לו	[1] Überschreitet er/man über einen Befehl/Befehle (, welche/n) *man-soll-tun* und er/man macht Umkehr, nicht soll er/man weichen von seinem Ort bis dass man verzeihe für ihn.	עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו	[1] Überschreitet er/man über (einen Befehl/Befehle, welche/n) *man-soll-tun* und er/man kehrt um, nicht soll er weichen von dort bis dass man verzeihe für ihn.
עבר על מצות לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר	[2] Überschreitet er/man über einen Befehl/Befehle (, welche/n) *man-soll-nicht-tun* und er/man macht Umkehr, Umkehr schiebt auf und der Jōm hak-Kippūrīm (‚der Tag der Versöhnung') *versöhnt*.	עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים[641] מכפר	[2] Überschreitet er/man über (einen Befehl/Befehle, welche/n) *man-soll-nicht-tun* und er/man macht Umkehr, Umkehr schiebt auf und der Jō[m] hak-K[ippūrīm] (‚der Tag der Versöhnung') *versöhnt*.
עבר על כריתות ומיתות בית דין מזיד ועשה תשובה תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין שבשאר ימות השנה ממרקין	[3] Überschreitet er/man über (einen Befehl/Befehle, auf welchem/n folgende Strafe steht:) Abschneidungen und Tötungen durch das Haus des Gerichts, böswillig, und er macht Umkehr, Umkehr und der Jōm hak-Kippūrīm (‚der Tag der Versöhnung') schieben auf. Und Qualen, welche sind im Rest der	עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין	[3] Überschreitet er/man über (einen Befehl/Befehle, auf welchem/n folgende Strafen steht:) Abschneidungen und Tötungen durch das Haus des Gerichts, und er macht Umkehr, Umkehr und Jō[m] hak-K[ippūrīm] (‚der Tag der Versöhnung') schieben auf und Qualen scheuern.

641 An dieser Stelle und bei allen darauffolgenden Vorkommnissen der Konstruktion „und der/an dem Tag der Versöhnung" (ויום הכפורים/ביום הכפורים) kürzt SEFARIA ab: „Jō[m] hak-K[ippūrīm]" (ביוה"כ).

Die Wilnaer Ausgabe von ROSENKRANZ/SCHRIFTSETZER, Masæḵæt Jōmā, Talmūd Baḇlī – 5662 – (רוזנקרנץ ושריפטצער, מסכת יומא, תלמוד בבלי) bzw. 5682 (1901/02; 1921/22) kürzt im hier relevanten Abschnitt von bT Jom 86a lediglich den ersten der hier relevanten Vorkommnisse der hebr. Konstruktion יום הכפורים ab: ויה"כ (sic. „J[ōm] hak-K[ippūrīm]").

Hier wird sich allerdings an der Vollschreibung orientiert, wie sie bei GOLDSCHMIDT, מסכת יומא/Joma, in: תלמוד בבלי/Der Babylonische Talmud, כרך שני/Bd. 2, S. 1021, vorliegt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

	Tage des Jahres,[642] scheuern.	
אבל מי שנתחלל בו שם שמים מזיד ועשה תשובה אין בה לא בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר אלא תשובה ויום הכפורים מכפרין שליש וייסורין מכפרין שליש ומיתה ממרקת עם הייסורין	[4] Aber derjenige, welcher entweiht, in ihm, den Namen des Himmels,[643] böswillig und macht Umkehr, nichts ist in ihr,[644] nicht in der Umkehr aufzuschieben und nicht im Jōm hak-Kippūrīm (‚der Tag der Versöhnung') *zu versöhnen*; sondern, Umkehr und der Jōm hak-Kippūrīm (‚der Tag der Versöhnung') *versöhnen* ein Drittel und Qualen *versöhnen* ein Drittel und der Tod scheuert mit Qualen.	אבל מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת	[4] Aber derjenige, welcher besitzt die Entweihung des Namens in seiner Hand, nicht ist für ihn Kraft in der Umkehr aufzuschieben und nicht an dem Jōm hak-Kippūrīm (‚an dem Tag der Versöhnung') *zu versöhnen* und nicht in Qualen zu scheuern. Diese, sie alle, schieben auf und (der) Tod scheuert.

642 Gemäß *MS Erfurt* (s. a. HÜTTENMEISTER/LARSSON, S.287f.) erscheint der letzte Nebensatz in diesem Abschnitt (שבאר ימות השנה) erst im vierten bzw. letzten hier aufgeführten Abschnitt, nämlich zwischen „Qualen" (וייסורין) und „versöhnen" (מכפרין); *MS Erfurt*: „sondern, Umkehr und der Jōm hak-Kīppūr (‚der Tag der Versöhnung') *versöhnen* ein Drittel und Qualen, welche sind im Rest der Tage des Jahres, *versöhnen* ein Drittel und der Tag des Todes scheuert" (אלא תשובה ויום הכיפור מכפרין שליש וייסורין שבשאר ימות השנה מכפרין שליש ויום מית֯ה֯ ממרק).

643 Grammatisch liegt im Gegensatz zu der hier gewählten Übertragung von שם שמים mit „der des Himmels", welche die Konstruktion offensichtlich determiniert begreift, ein indeterminierter *Status constructus* vor. שם שמים ist wie מקום (s. mJom 8,9) eine Konstruktion, welche Gott bezeichnet und mehrfach innerhalb der rabbinischen Literatur Verwendung findet, so auch wenn es um die Entweihung Gottes oder wörtlich um die Entweihung eines/des Namens eines/des Himmels; s. u. a. mSan 6,4; mAv 1,11; mAv 4,4; bT Pes 49a; bT Taan 23a etc. Parallel dazu wird im außerkanonischen Traktat ARN A 39 einem jeden Menschen Vergebung (סליחה) versagt, welcher den Namen Gottes profaniert (wörtl. „Fünf (Dinge), nicht ist für sie Vergebung: […] und jeder, wer in seiner Hand hat die Entweihung des Namens" – חמשה אין להם סליחה […] וכל מי שיש בידו חלול השם).

644 Laut der Variante, welche SEFARIA bietet, wird anstelle von „in ihr" (בה) „Kraft" (כח) aufgeführt. Meines Erachtens ist *MS Wien* hier eindeutig und lässt keinen Interpretationsspielraum. Daher muss בה (!) und nicht, wie bei SEFARIA geschehen, כח gelesen werden. *MS Erfurt* (אין כח לתשובה), wie auch bT Jom 86a (אין לו כח בתשובה) gebrauchen כח.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Der in t und bT Rabbī Jišmāʿēl zugeschriebene vierte Punkt fehlt – anders als bei mittelalterlichen Gelehrten wie Maimonides (HT 1:4) und Jōnāh Gērōndī (ŠT 4:6; vgl. 4:1.3.4.8.11.20) – in der Auflistung von Schneur Zalman. Stattdessen geht es ihm nach Ausführung des dritten Punktes – zu versöhnende Überschreitungen, welche eigentlich „Abschneidungen" oder „Todesstrafen" als (gemäß der Tōrāh) vorgesehene Strafen durch ein „Haus des Gerichts" (בית דין) nach sich ziehen würden (עבר על כריתות ומיתות ב"ד) –, um zweierlei, nämlich zum einen um die Bedeutung des ethisch-theologischen Konzeptes der „Umkehr" (תשובה) und zum anderen um Gottes Reaktion auf die richtige „Umkehr".

Unter „Umkehr" versteht Schneur Zalman, dass der die „Überschreitung" bzw. „die Sünde" (החטא) vollführt Habende „mit seinem Herzen beschließen soll, mit einem ganzen Herzen, dass er nicht kehrt noch einmal zur Torheit, zu rebellieren gegen seine (scil. Gott) Herrschaft – Er (scil. Gott) sei gesegnet – und nicht (i. e. nie wieder) soll er überschreiten noch einen Befehl/Befehle des Königs – Gott behüte –, sowohl einen Befehl/Befehle *man-soll-tun* als auch einen Befehl/Befehle *du-sollst-nicht tun* – "יגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת.[645] Dies kann gemäß Schneur Zalman letztlich nur Realität werden, wenn die „Umkehr" des die Sünde vollführt Habenden zu „haš-Šem" (wörtl. „der Name"; scil. Gott) mit ganzem Herzen und ganzer Seele geschehen ist:

פי' לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו לעבדו ולשמור כל מצותיו[646]

> „(Die) Erklärung des Ausdrucks „Umkehr" ist (es) umzukehren zu h[aš-Šem] (i. e. JHWH), mit seinem ganzen Herzen und mit seiner ganzen Seele/mit seinem ganzen Selbst; ihm zu dienen und zu bewahren alle seine Befehle".

Kurz darauf konkretisiert Schneur Zalman den Akt der *Umkehr mit seinem* – des die Sünde wider Gott oder wider den Menschen und somit letztlich auch gegen Gott vollführt Habenden – *ganzen Herzen und seiner ganzen Seele*, in dem er diese an die Liebe rückbindet („aus Liebe" – מאהבה).[647] Es ist anzunehmen, dass Schneur Zalman davon ausging, dass der Umkehrende nur aus einem Akt tatsächlicher Liebe heraus mit seinem ganzem Herzen und ganzer Seele umkehren könne.

Dabei ist bemerkenswert, dass Schneur Zalman bei der Rückbindung der „Umkehr" an des Menschen Liebe gleichzeitig die „Umkehr" vom Fasten, welches wiederum einen praktischen Grundbestandteil des Jōm

645 SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

646 SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

647 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Kippūrs darstellt, loszulösen scheint.[648] Für gewöhnlich wird Fasten (תענית) – gemäß der Darstellung Schneur Zalmans – als eigentliche Handlung dessen begriffen, was mit „Umkehr" (תשובה) verbal ausgedrückt und ergebnisorientiert als des Menschen an Gott gerichtete Maßname verstanden wird und zwar „damit er (i. e. der Mensch) gerettet wird von (der) Strafe der Qualen/Leiden der Höhe (i. e. himmlische – von Gott vollführte – Qualen/Leiden)" (כדי לינצל מעונש יסורי' של מעלה ח"ו).[649] Die vermutlich weitverbreitete Auffassung aufgrund eines vom Menschen vollführten Fastens – eine aktive, sich teilweise selbst auferlegte und selbständig vollführte Tat – die „Umkehr" zu Gott, somit die Beschwichtigung Gottes erzielt zu haben, wird von Schneur Zalman kategorisch abgelehnt. Mit Bezug auf Jo 1,4; 2,12 konstatiert er, dass das Fasten allein einen auf den Erhalt der Gemeinschaft gerichteten Zweck hat, nämlich das von Gott entschiedene Gesetz zu *verungültigen* (לבטל הגזרה שנגזרה), welches wiederum die „Vergehen der Generation zu scheuern mittels der Qualen/Leiden mit Heuschrecke(n)" (למרק עון הדור ע"י יסורי' בארבה) im Sinn hatte.[650]

Die in mJom 8,9 formulierte Bedingung „bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten" (עד שירצה את חברו), welche bei Schneur Zalman lediglich implizit vorhanden ist bzw. von diesem als vom Täter zu leistende Notwendigkeit vorausgesetzt wird, brachte in der Folgezeit das Problem zu Tage wie dies erreicht werden könne. Darüber hinaus wurden allerdings auch Erwartungen an das Opfer der „Überschreitungen" bzw. Sünden artikuliert. Ein bereits zuvor betrachtetes Beispiel für eine an den zum Opfer gewordenen Menschen (אדם) bzw. den Genossen/Nächsten gemäß der Mišnāh gerichtete Erwartung war folgende Passage in HT 2:10 des Maimonides:

> אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפיס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעס; ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחל – מוחל בלב שלם ובנפש חפצה. ואפלו חצר לו וחטא לו הרבה, לא יקם ולא יטר…[651]
>
> „Es ist verboten für einen Menschen grausam zu sein und sich nicht beruhigen/beschwichtigen zu lassen. Sondern er sei leicht zu besänftigen und schwer zu erzürnen; und in der Stunde, da der Sünder ihn aufsuche ihm zu verzeihen – verzeihe er mit einem ganzen Herzen und wollender Seele. Und sogar er (חוטא) ihn

---

648 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

649 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 367, 369.

650 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

651 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 426.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

bedrängt und er viel wider ihn sündigt, soll er (אדם) sich nicht erheben/rächen und nicht nachtragen."

Schneur Zalman steht in der ethischen Tradition des Maimonides, wenn er konstatiert, dass der Mensch sofort verzeihen muss, wenn von ihm Verzeihung ersucht wurde – כן שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה.[652] Der Mensch, das Opfer einer oder mehrer zuvor erfolgten „Überschreitungen", darf jenem zufolge auf keinen Fall Verzeihung vorenthalten oder in der Sprache Schneur Zalmans: „grausam zu verzeihen sein" (ולא יהא אכזרי מלמחול).[653] Die Antwort auf eine vom Täter der „Überschreitung(en)" ersuchten Verzeihung, kann gemäß dem zuvor Konstatierten also nur die dem Täter gewährte Verzeihung durch das Opfer der „Überschreitung(en)" sein. Schneur Zalman meint dabei nicht allein kleinere soziale Vergehen, wie beispielsweise üble Nachrede oder Diebstahl, sondern auch schwere – dem Opfer der Überschreitung zugefügte – körperliche Schäden. Das von Schneur Zalman angeführte Beispiel ist dabei äußerst drastisch, denn er spricht wortwörtlich vom „Abschlagen der Hand seines (i. e. der Täter) Genossen/Nächsten" (קוטע יד חברו).[654] Im Falle dieses Beispieles stand Schneur Zalman wohl kein tatsächlicher Sachverhalt vor Augen, bei dem eine Person einer anderen eine solch schwerwiegende Verletzung zufügte, sondern die Aufnahme von mBQ 8,7 bzw. bT BQ 92a, welche er selbst erwähnt.

Darüber hinaus konstatiert auch Schneur Zalman, dass der die „Überschreitung" vollführt Habende das Opfer lediglich dreimal mit der Bitte um Verzeihung aufsuchen soll. Auch wenn das Opfer danach jedoch noch nicht bereit sein sollte zu verzeihen, so ist der Täter dennoch von seiner Verpflichtung seinen Genossen/Nächsten aufzusuchen und diesen um Verzeihung zu bitten fortan entbunden – ואם ביקש ממנו ג"פ ולא מחל לו שוב א"צ לבקש ממנו.[655]

Mit Bezug auf bT Jev 79b, welcher wiederum 2Sam 21,2-6 aufgreift und ausführt, artikuliert Schneur Zalman, wie auch bereits Maimonides in HT 2:10 (s. o.) vor ihm, nicht nur einfach eine Verpflichtung zur Verzeihung des Täters durch das Opfer, sondern wie dieser sieht jener ebenfalls in der Verzeihungsbereitschaft eine grundlegende Eigenschaft „der Versammlung Gottes" (קהל ה'), denn gerade diese sei, so konstatiert Schneur Zalman, „barmherzig" (רחמנים). Ohne Verzeihung gewähren zu

652 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

653 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

654 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

655 „Und wenn er ersucht (Verzeihung) von ihm, dreimal und nicht verzeiht er für ihn/zu seinem Wohle, er soll sich kehren zu müssen zu ersuchen (Verzeihung) von ihm."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

können, sprich „barmherzig“ zu sein, ist es einem Außenstehenden unmöglich in die Versammlung Gottes eintreten zu können. Diese apodiktisch anmutende Position Schneur Zalmans resultiert aus der in bT Jev 79b erfolgten Auslegung bzw. Interpretation der Rabbinen von 2Sam 21,2-6.

Bereits in 2Sam 21,3 wird deutlich, dass David (Dawid) die Absicht hegt sich mit den Gibeonitern (Giḇʿonīm) – einer Volksgruppe, welche unter Davids Vorgänger König Saul (Šaʾūl) trotz Schwur von Seiten der Söhne Israels blutig verfolgt wurde – zu versöhnen: „Was kann ich tun für euch? Und in was (auf welche Weise) kann ich mich *versöhnen* (mit euch)“ (מה אעשה לכם ובמה אכפר)? In bT Jev 79b bekommt Davids Absicht einen beinahe demokratischen Anstrich. So erscheint hier David lediglich als Sprachrohr für das Volk bzw. die Söhne Israels und nicht mehr nur als König, sprich als Souverän. Es ist vielmehr das Volk selbst, das David anführt bzw. dem er als König vorsteht, welche die Gibeoniter zu beruhigen beabsichtigt: „Wir wollen sie (i. e. die Gibeoniter) rufen und sie beruhigen/beschwichtigen“ (ניקרינהו ונפייסינהו).

Tatsächlich aber zeigte Davids bzw. des Volkes Intention einen „beruhigten“ Zustand mit den Gibeonitern zu erlangen keine positive Wirkung, denn diese waren – so konstatiert Schneur Zalman – nicht willens zu verzeihen (לא רצו למחול) und genau deshalb, so Schneur Zalman weiter, „verordnete David über sie, dass sie nicht kommen (dürfen) in die Versammlung h[aš-Šems] (i. e. JHWH), denn sie (scil. die Mitglieder der Versammlung) sind barmherzig“ – גזר דוד עליהם שלא יבאו בקהל ה' שהם רחמנים.[656]

Die Parallelen zwischen Maimonides und Schneur Zalman, wie die (verlangte) umgehende und bedingungslose Versöhnungsbereitschaft (Maimonides: Beruhigung/Beschwichtigung: *pjs*; Verzeihung: *mḥl*; Schneur Zalman: Verzeihung: *mḥl*) und das Verbot der Vorenthaltung von Verzeihung (s. o. Beruhigung/Beschwichtigung, Verzeihung), sind dabei evident, auch wenn jener die Bereitschaft sich beruhigen/beschwichtigen zu lassen, sowie die Eigenschaft leicht besänftigt zu sein (HT 2:10: יהא נוח לרצות) nicht an ein metaphysisches Konzept wie „Barmherzigkeit“ bindet, wie dies jedoch bei Schneur Zalman geschieht.

Einig sind sich beide zweifellos darin, dass gewissermaßen aus dem Verbot sich nicht beruhigen/beschwichtigen zu lassen (s. Maimonides und Schneur Zalman) eine Grundhaltung willentlichen Verzeihens folgt, welche als eine essenzielle Eigenschaft des Volkes Israel – in des-

656 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sen Kontinuität sich das Judentum aus rabbinisch-theologischer Perspektive begreift –, verstanden wird. Maimonides fasste dies folgendermaßen zusammen, HT 2:10:

וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון[657]

> „Und dieses, ist ihr Weg, der vom Samen (Nachkommen) Israels und ihres richtigen Herzens."

Im Falle von Schneur Zalman von Ljady schließt diese dem Volk zugeschriebene essenzielle Eigenschaft willentlichen Verzeihens, letztlich der Wille sich mit dem Genossen/Nächsten *zu versöhnen* mindesten die von außen, sprich von einem Anderen zugeführte Versehrung des eigenen Körpers als Toleranzrahmen ein. Schneur Zalman ist sich allerdings darüber im Klaren, dass es dem Opfer zumindest mutmaßlich zunehmend schwerer fallen wird dem Täter zu verzeihen, insofern dieser seine Missetaten wiederholt:

אם יחטא איש לאיש וביקש ממנו מחילה ומחל לו

ואח"כ חזר לסורו קשה מאד שימחול לו שנית ומכ"ש בשלישית ורביעית

> „Wenn er fehlt/sündigt, ein Mann wider einen Mann und er sucht von ihm Verzeihung und er (i. e. das Opfer) verzeiht für ihn/zu seinem Wohle und dann kehrt er zu seiner Natur/seinem hochmütigen Charakter zurück, sehr schwer ist es, dass er (i. e. das Opfer) verzeihen wird für ihn/zu seinem Wohle ein zweites (Mal) und umso mehr beim dritten und vierten."

Diese hier beschriebene Unfähigkeit des Menschen, nämlich *nicht* unablässig verzeihen zu können, lässt sich nicht auf das Gottesverständnis Schneur Zalmans übertragen, denn gerade Gott verzeiht aufgrund seines Erbarmens unablässig und trotzt somit gerade der menschlichen Fähigkeit alte Missetaten zu wiederholen:

אבל במדת הקב"ה אין הפרש בין פעם א' לאלף פעמים

כי המחילה היא ממדת הרחמים

> „Aber in der Natur/Dimension des Heiligen, gepriesen sei er, nicht existiert der Unterschied zwischen einem Mal und tausend Malen, denn die Verzeihung, sie ist/stammt vom (göttlichen) Attribut/von der Natur der Barmherzigkeit."

Auch wenn, wie eingangs dargelegt, zu keinem Zeitpunkt eine direkte Zitation von mJom 8,8.9 erfolgt bzw. kein direkter Bezug von Seiten Schneur Zalmans mit dieser Mišnāh hergestellt wird, sind strukturelle Parallelen – trotz der eingangs dargelegten Unterschiede – erkennbar.

657 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 426.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Zwar gebraucht Schneur Zalman die hebräische Wortwurzel *kpr* entweder in substantivierter Form, nämlich als *Abstractum* „Versöhnung" (כפרה) oder in partizipialer Form (מכפר) um das Handlungsgeschehen am Jōm Kippūr zu umschreiben, wie es aus mJom 8,9 bereits bekannt ist. Sobald es aber um das konkrete Versöhnungsgeschehen innerhalb der zwischenmenschlichen Dimension, sprich die konkrete vom Opfer zu leistende Handlung geht, verwendet Schneur Zalman konsequent Derivate der Wortwurzel *mḥl* („verzeihen"). Zu verzeihen ist folglich die Handlung, die gemäß seinem Verständnis dem Opfer zukommt, nachdem der die „Überschreitung" vollführt Habende aufrichtig „umgekehrt" ist, sprich „Umkehr" (תשובה) geleistet hat. Das *Versöhnen* (*kpr*) hingegen bleibt an den „Tag der Versöhnung" (Jōm Kippūr), somit letztlich auch an Gott gebunden; wie auch das Applizieren von Qualen/Leiden, welches Gott und nicht etwa anderen Menschen zukommt; vom Menschen applizierte Körperstrafen zur Züchtigung des die Überschreitung vollführt Habenden sind folglich nicht zulässig.[658] Oder anders ausgedrückt: Der Täter einer Überschreitung kehrt aufrichtig um (*šwb*), das Opfer einer Überschreitung verzeiht (*mḥl*) daraufhin aufrichtig dem Täter und Gott letztendlich *versöhnt* (*kpr*) und „scheuert" (*mrq*) aus „Liebe und Gunst" (אהבה וחסד).[659]

Einen gewissen Interpretationsspielraum lässt das Verhältnis von Versöhnungstag bzw. Jōm hak-Kippūrīm (יוה"כ), dem *Abstractum* „Versöhnung" (כפרה) und dem „Scheuern" (מריקה). Folgt man dem Wortlaut der Ausführungen, so schiebt der Versöhnungstag nach zuvor erfolgter Umkehr auf. Und erst die Qualen/Leiden (יסורין) des Täters, welche gescheuert werden (ממרקין) leisten „die Versöhnung" (הכפרה). Dies darf irritieren, ist doch zum einen der Jōm hak-Kippūrīm im *Sensus litteralis* der „Tag der Versöhnung(en)", sprich der Tag, an welchem Versöhnung geschehen soll und sich zum anderen Schneur Zalman darüber ausschweigt, wann die Qualen den Täter ereilen. Da die Qualen von Gott appliziert werden und Schneur Zalman die Autonomie Gottes niemals infrage stellt, käme eine auch nur ungefähre Datierung selbstverständlich einer Verletzung dieser Autonomie gleich.

Gemäß den Ausführungen Schneur Zalmans lässt sich allerdings ohne Zweifel behaupten, dass er den „scheuernden" Effekt der Qualen/Leiden, als „Abschluss der Versöhnung" (גומרין הכפרה) versteht. Daraus lässt

658 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 365, 367: „zu erwecken die Liebe und Gunst h[aš-Šems] zu scheuern sein Vergehen in/mit Qualen/Leiden in dieser Welt" (לעורר האהבה וחסד ה' למרק עונו ביסורים בעוה"ז).

659 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 367.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sich wiederum folgern, dass es sich bei *Versöhnung* letztlich um ein äußerst abstraktes Konzept handelt, bestehend aus diversen Handlungen, welche wiederum von diversen Individuen vollführt werden.[660]

Dieses „Scheuern" durch Qualen/Leiden (wörtl. „Qualen scheuern" – יסורין ממרקין) versucht Schneur Zalman näher zu fassen. Er definiert es wörtlich als „Scheuern und Spülen zu putzen die Seele/das Leben" (מריקה ושטיפה לצחצח הנפש) und fügt an, dass der Begriff „Versöhnung" (כפרה) selbst ein „Abwischen" (קינוח) meinen würde, was ganz konkret „ein Abwischen vom Schmutz der Verfehlung/Sünde" (מקנח לכלוך החטא) meint.[661] Wie wörtlich ein solches Abwischen des durch die Verfehlung/Sünde entstandenen Schmutzes zu nehmen ist, sprich ob der Schmutz als etwas Materielles, quasi Greifbares begriffen werden muss, was sich buchstäblich entfernen lässt oder ob es sich vielmehr um eine metaphorische Umschreibung dessen handelt, was Schneur Zalman bei erfolgter Versöhnung erwartet, nämlich eine nicht mehr von Verfehlung/Sünde beladene Seele, lässt sich kaum beantworten.

Die aufgrund von *Versöhnung* zu erzielende kultische Reinigung, wie sie wohl in Lev 16,30 gemeint zu sein scheint: „denn an diesem Tag, wird er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein" – כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו –, lässt sich begrifflich bei Schneur Zalman nicht fassen. Die Wortwurzel *qnḥ* (abwischen) ist überhaupt erst in rabbinischer Zeit belegt, folglich der hebräischen Bibel unbekannt. Das „Abwischen" scheint auch kein „geben auf" (נתן) und Fortsenden (wörtl. „und er soll senden" – ושלח) von „Vergehen" (עונת), „Auflehnungen" (פשעים) und „Verfehlungen/Sünden" (חטאת) zu meinen, wie es gemäß Lev 16,21 am Zeltheiligtum bzw. Tempel zu erfolgen hatte.

Ob „Abwischen" nun wörtlich oder metaphorisch zu begreifen ist, eines scheint wohl kaum bezweifelbar, nämlich dass die Seele des die Überschreitung vollführt Habenden nicht mehr dieselbe ist, wie sie es vor der Überschreitung gewesen war. Daher kann wohl geschlussfolgert werden, dass es sich bei Versöhnung – wie sie Schneur Zalman, der Begründer der Lubawitscher Ḥassidīm versteht – um ein im übertragenen Sinne Zurückkehren in einen quasi ursprünglichen Zustand einer bestimmten Seele oder besser: eines bestimmten (menschlichen) Lebens, handelt, welches ohne Versöhnung verwirkt wäre. Insofern ist die Notwendigkeit von *Versöhnung* für die die Überschreitung vollführt Habende Per-

660 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 365.

661 Vgl. SCHNEUR ZALMAN, S. 365.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

son immer schon rückgebunden an den Jōm Kippūr – den „Tag der Versöhnung" –, an welchem ein jeder potentiell in das Buch des Lebens eingeschrieben und eingesiegelt werden, somit zukünftig weiterleben kann oder aber auch nicht (vgl. bT RH 16b).

4.1.5 Rezeption und Interpretation von mJom 8,9: Zwischenmenschliche Versöhnung in Sch. Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*

4.1.5.1 Vorbemerkungen zu Sch. Ganzfried und seinem Werk

Geboren in Ungvár (jidd. אונגוואר), Ungarn (heute: Ukraine) im Jahr 1804, wuchs Rabbiner Schelomo Ganzfried (Šəlomoh bæn Jōsef Gānṣfrīd) verwaist im Haus des örtlichen Rabbiners Zvi Hirsch Heller (Ṣəḇī Hīrš Hēller), „one of the outstanding scholars of his time", auf.[662] In seiner Geburtsstadt, in der er auch 1886 verstarb, brachte er es bis zum Oberhaupt des rabbinischen Gerichts (בית דין; wörtl. „Haus des Gerichts"). Als dezidierter Anhänger des orthodoxen/-praxen Judentums, war er einer der „chief speakers" auf dem *Jüdischen Kongress*[663] der Jahre 1868/69 und veröffentlichte eine polemische Schrift wider der „Reformbewegung".[664]

Das Hauptwerk Ganzfrieds, welches ihn bis in die Gegenwart bekannt sein lässt, ist der sogenannte *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*/קצור שלחן ערוך (QŠA; wörtl. „gekürzter bereiteter (i.e. gedeckter) Tisch"), der erstmals 1864 publiziert wurde und auf Josef Karos *Šulḥān ʿĀrūḵ*/שלחן ערוך,[665] samt den

662 Vgl. LEVINGER, EJ², Vol. 7, p. 379.

663 Zu den historischen Hintergründen und dem Verlauf des Jüdischen Kongresses: DOMJÁN, Thomas, Der Kongress der ungarischen Israeliten 1868-1869, in: Zsolt K. Lengyel (Hg.), Ungarn-Jahrbuch, 1/1968, S. 139-162.

664 Vgl. LEVINGER, p. 379.

665 Der *Šulḥān ʿĀrūḵ*, ein umfangreiches halachisches Kompendium, „which has become the authoritative code of Jewish law for Orthodox Jewry throughout the world" (RABINOWITZ, Caro, p. 489), wurde von Josef Karo (1488-1575) verfasst und erstmals 1565 in Venedig gedruckt (RABINOWITZ, Shulḥan Arukh, p. 529). Hier kann weder die Entstehungsgeschichte von Karos herausragendem Werk, noch dessen rezeptioneller Weg bis es sich letztlich „as the authoritative code" (RABINOWITZ, Shulḥan Arukh, p. 530) etablieren konnte und die *halāḵāh* in ihrer Entwicklung fortwährend bestimmte, erörtert werden. Vielmehr muss festgehalten werden und das ist der Grund für die Aussparung des *Šulḥān ʿĀrūḵ* in dieser Darstellung, dass der *Šulḥān ʿĀrūḵ* selbst keine „ethical discussions" wie die HT in MAIMONIDES' *Mišneh Tōrāh* kennt, auf die sich der *Šulḥān ʿĀrūḵ* aber stützte (s.o.; RABINOWITZ, Caro, p. 490).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Glossen des Moses Isserles (Mošæh bæn Jiśrā'ēl 'Īserlēś), beruht. Der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* übernimmt das System des *Šulḥān ʿĀrūḵ*, ohne allerdings „alle Teile" dessen aufzunehmen. Vielmehr beschränkte sich Ganzfried auf diejenigen Teile, welche nach Ansicht für das alltägliche Leben am ehesten von Relevanz waren.[666]

> Ganzfrieds Opus „achieved great popularity and widespread circulation and was accepted as the main handbook for Ashkenazi Jewry. It encompassed all the laws relating to the mode of life of the ordinary Jew living outside Erez Israel […], but omitting such details as were common knowledge and practice at that time […] or that were not essential knowledge for the ordinary man […]."[667]

Bereits zu Lebzeiten Ganzfrieds war sein Werk mit damals vierzehn Auflagen ein Erfolg, welcher bis heute anhält, auch aufgrund seiner zahlreichen Übersetzungen.[668] Für einen nichtgelehrten, aber observanten jüdischen Menschen ist Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* ein beinahe unverzichtbares Nachschlagewerk zur halachisch korrekten Bestreitung des Alltags.

Für die Darstellung im Folgenden ist der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* vor allem aufgrund seiner ihn durchdringenden „ethischen Lebensregeln" von Interesse, die – wie bereits herausgestellt – zu seiner anhaltenden Bedeutung beitragen.[669] Natürlich werden hier jedoch nur jene „ethischen Lebensregeln" in den Blick genommen, die sich auf zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr beziehen. Von Interesse ist der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* aber auch aufgrund seiner historischen Abhängigkeit von der *Mišneh Tōrāh*. Somit wird zu fragen sein, ob und wenn ja, inwiefern der fortschreitende *Prozess der Ethisierung*, welcher sich in der *Mišneh Tōrāh* ausmachen ließ, auch in Ganzfrieds Hauptwerk fortgeführt wird. Die grundsätzliche Frage lautet jedoch: wie funktioniert zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr gemäß dem *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*.

Mišneh Tōrāh, *Šulḥān ʿĀrūḵ* und *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* stehen in einem – von der *Mišneh Tōrāh* ausgehenden – aufeinander aufbauenden Abhängigkeitsverhältnis. Was das Ethische anbelangt, steht der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* der *Mišneh Tōrāh* allerdings näher, als seinem direkten Vorläufer.

666 Vgl. BAMBERGER, „Vorwort".

667 LEVINGER, p. 379.

668 Vgl. LEVINGER, p. 379; vgl. BAMBERGER, „Vorwort".

669 Vgl. LEVINGER, p. 379.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.1.5.2 Der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*: Zum Verständnis zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr

Während im Werk des Maimonides (s. HT 2:6) die „zehn Tage der Umkehr“ (עשרת ימי תשובה) noch eher unter dem Zeichen der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses stehen und zwischenmenschliche Versöhnung erst mit Blick auf die am Jōm Kippūr erstrebte Versöhnung in den Fokus rückt, sind diese zehn Tage im Werk Ganzfrieds dezidiert auch eine Zeit zwischenmenschlicher Versöhnung. So steht also schon der jüdische Neujahrstag Rōš haš-Šānāh als erster der „zehn Tage der Umkehr“ – ab dem Zeitpunkt seines Beginns am Abend – besonders unter dem Eindruck zwischenmenschlicher Versöhnung. Ganzfried betont, dass der die „Überschreitungen“ (עבירות) vollführt habende Mensch (אדם) *nicht* bis zum Abend des Versöhnungstages (ערב יום הכפורים) warten (לא ימתין), sondern schon „heute“, gemeint ist Rōš haš-Šānāh, von seinem Genossen/Nächsten (חביר)[670] Verzeihung ersuchen soll (לבקש [...] מחילה). Doch das wirklich Bemerkenswerte von QŠA 128:14 geht mit der Dringlichkeit Verzeihung zu ersuchen einher, denn „umso mehr“ (כל שכן)[671] als alles andere und dies schließt auch das Beschäftigen mit der Tōrāh ein (!), soll sich der die „Überschreitungen“ vollführt habende Mensch mit eben diesen von ihm begangenen „Überschreitungen“ (עבירות) wider seinen Genossen/Nächsten beschäftigen (יעסוק). Im Kontext des Jōm Kippūr gilt die Versöhnung zwischen Menschen, gilt das Ethische mehr als das Studium der Tōrāh, welches traditionell ein sehr hohes Ansehen genießt (s. u. a. mAv 2,5[672]; mAv 4,12[673]).

Natürlich entstammt auch der rabbinischen Tradition die Überzeugung, dass „nicht das Untersuchen [der Tōrāh] (die) Hauptsache ist, sondern die Tat“ (ולא המדרש עקר אלא המעשה)[674]; in diesem Fall also das Ersuchen um Verzeihung. Es handelt sich somit beim Vorrang der Tat vor dem Studium nicht im eigentlichen Sinne um eine *Inventio* Ganzfrieds und doch

---

670 BAMBERGER (u. a. S. 742) überträgt הביר konsequent mit „Nächster“, ohne dass jedoch klar wird, was oder wer der Nächste seinem Wesen nach ist.

671 Siehe LAVY, S. 157.

672 ולא תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה

„Und sage nicht: Ich werde lernen, wenn ich frei sein werde,(*) vielleicht wirst du nie (mehr)dazu frei sein.“

(*) Gemeint ist das Freiein von weltlichen Tätigkeiten/Diensten (vgl. JASTROW, p. 1189).

673 ועסק בתורה […] ואם עמלת בתורה יש לו שכר הרבה לתן לך

„Und beschäftige dich mit der Tōrāh […] Und wenn du dich mit/in der Tōrāh bemühst/abarbeitest, gibt es für ihn (hat er) viel Lohn zu geben für dich.“

674 mAv 1,17 (s. BAMBERGER, Die Sprüche der Väter, S. 14f.).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

verdient die explizite Ordnung zwischenmenschlicher Versöhnung über das Tōrāh-Studium eine ausdrückliche Erwähnung. Anders ausgedrückt: Nur die Versöhnung des Mensch-Mensch-Verhältnisses wird der Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses im Kontext des Jōm Kippūr vorgeordnet. Auch die Beschäftigung mit dem Genossen/Nächsten (חביר), einem anderen Menschen geht der Beschäftigung mit Gott – zumindest im Kontext des Jōm Kippūr – voraus. Auch hier zeichnet sich mit Blick auf die Verhältnisse Gott-Mensch und Mensch-Mensch unter Berücksichtigung der Versöhnung dieser, welche ihren Ausgang in der rabbinischen Tradition mit mJom 8,9 nahm, eine *Ethisierung* ab. Dieses drückt sich eben darin aus, dass ein höheres Ideal als das Studium der Tōrāh, welches für die Pflege und Intensivierung des Gott-Mensch-Verhältnisses steht, gekannt wird, nämlich die Versöhnung des Mensch-Mensch-Verhältnisses, deren Natur ethisch ist.

Und was für den ersten der „zehn Tage der Umkehr" von zentraler Bedeutung ist, nämlich sich mit seinem Genossen/Nächsten zu versöhnen, ist es gemäß Ganzfried auch für die übrigen Tage (vgl. QŠA 130:1). Um „Versöhnung" (כפרה) in diesem Kontext überhaupt erlangen zu können, betont Ganzfried besonders die Rückgabe von widerrechtlichem Besitz. „Versöhnung" (כפרה) erfährt der sich wider seinen Genossen/Nächsten verfehlt Habende demnach solange nicht:

עד שיחזיר את הגזל ואת העושק ויפיסו שימחול לו

> „[…] bis er zurückgegeben haben wird das Gestohlene und das Vorenthaltene und er ihn (חביר) beruhigt/beschwichtigt haben wird, so dass er (חביר) *verzeihen wird* (ימחול) für ihn (לו)."[675]

Der Abschluss der „zehn Tage der Umkehr" ist bekanntlich der Versöhnungstag (Jōm hak-Kippūrīm). In QŠA 131:4 zitiert Ganzfried bemerkenswerterweise den zweiten Teil des Parallelismus der mJom 8,9 („Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten" – עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו). An dieses Zitat fügt Ganzfried die in mJom 8,9 angeführte (begründende) Auslegung von Rabbī ʾĒlʿāzār bæn ʿAzarjā zu Lev 16,30b an, ohne diesen allerdings namentlich zu erwähnen und lässt seinen eigenen Kommentar folgen. Hier zeigt sich, wie Ganzfried seine eigenen Ausführungen in die tatsächliche Tradition – angefangen mit Lev 16* über mJom 8,9 – eingebunden sieht. Der in Lev 16,30b erfolgte und in mJom 8,9 aufgegriffene Zuspruch, dass die Mitglieder des Volkes „von allen ihren Verfehlungen/Sünden vor

675 QŠA 130:1; vgl. BAMBERGER, S. 756.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

h[aš-Šem] (i.e. JHWH)“ gereinigt werden (מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו) bleibt im QŠA bestehen. Auch für Ganzfried ist der Jōm hak-Kippūrīm ganz offenbar tatsächlich *versöhnend* (יום הכפורים מכפר), aber auch für ihn lediglich im Falle von „Überschreitungen“ wider Gott und die „Überschreitungen“ wider den Genossen/Nächsten werden nur unter der bereits bekannten Bedingung versöhnt, dass der Genosse/Nächste zuvor besänftigt wurde (עד שירצה את חברו).

Um Versöhnung zu ermöglichen, muss gemäß QŠA 131:4 entstandener materieller Schaden zuerst zurückerstattet werden und dann muss der die „Überschreitungen“ vollführt habende Mensch seinen Genossen/Nächsten beruhigen/beschwichtigen (יפיס). Die Besänftigung hat auch zu erfolgen, wenn kein materieller Schaden für das Opfer der „Überschreitungen“ entstanden ist, der Täter jedoch mit Worten wider seinen Genossen/Nächsten gesündigt hat:

וגם אם לא חטא כנגד חברו אלא בדברים צריך לפיסו

> „Und auch wenn nicht er sündigte gegen seinen Genossen/Nächsten, außer mit/durch Worte/n, muss er ihn besänftigen.“

Ein Zugehen des „Verfehlenden/Sünders“ auf seinen Genossen, ist dafür die notwendige Voraussetzung. Ganzfried befindet sich folglich ganz auf der Linie der Gəmārāʾ und des Maimonides.[676]

In QŠA 131:4 findet sich mit *ʾaḥerīm* (אחרים), was soviel wie *Andere* bzw. determiniert *die Anderen* bedeutet,[677] erstmals ein alternativer Terminus zu *ḥaḇer* um den Genossen/Nächsten, dem Schaden zugefügt wurde, zu bezeichnen – wie auch im Falle von *ḥaḇer* stellt sich die Frage, wer unter den *ʾaḥerīm* zu verstehen ist. Beim Terminus *ʾaḥerīm* handelt es sich um den maskulinen Plural zu *ʾaḥer* (אחר) und kann neben der wörtlichen Übertragung *ein Anderer* in der rabbinischen Literatur sowohl als Bezeichnung für den „Fremden“ Verwendung finden als auch ganz konkret einen „Nichtjuden“ meinen (s. bT San 52b).[678] Merkwürdigerweise übergeht Bamberger in seiner Übersetzung des *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* die Wortwahl Ganzfrieds und damit einen Teil des Aussagegehalts dieses Passus (QŠA 131:4) offenbar vollständig und fügt scheinbar willkürlich am Ende des Satzes „seinen Nächsten“ ein, bezieht sich damit allerdings nicht auf (die) *ʾaḥerīm*, sondern will stattdessen die determinierte *nota accusativi ʾōtō* (אותו; wörtl. „ihn“) übertragen. Die grammatische

676 Vgl. BAMBERGER, S. 759f; QŠA 131:4.

677 Vgl. LAVY, S. 8; JASTROW, p. 41.

678 Vgl. JASTROW, p. 41; bT San 52b: אשת אחרים.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Struktur von Ganzfrieds Aussage wird folglich durch Bamberger gesprengt, so auch wenn dieser ממון של אחרים mit „fremdes Geld" übersetzt – wörtlich handelt es sich um „das Geld der Anderen".[679]

Ob Ganzfried *ʾaḥerīm* schlicht synonym für *ḥaḇēr/ḥaḇērīm* (חביר/חבירים) gebraucht, sprich lediglich die anderen jüdischen Menschen meint oder tatsächlich nichtjüdische Menschen mit in den Horizont zwischenmenschlicher Versöhnung einschließt, lässt sich aus dem übrigen Kontext nicht zweifelsfrei ableiten und muss somit spekulativ bleiben. Da es sich bei der Verwendung des Terminus *ʾaḥerīm* allerdings um einen Einzelfall handelt, scheint ein gewissermaßen synonymer Gebrauch m. E. wahrscheinlicher.

Zeugen, welche laut der Gəmārāʾ des bT Jom und des Maimonides unter bestimmten Umständen zum Versöhnungsprozess hinzugezogen werden sollen, kennt der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* im Kontext des Jōm Kippūr nicht. Tatsächlich wird in QŠA 131:4 nicht von mehreren Zeugen gesprochen, sondern von einer zu involvierenden Person. Bei dieser hinzuzuziehenden Person handelt es sich um einen sogenannten „Mittler" (אמצעי; wörtl. „ein Mittel"). Im Wesentlichen unterscheidet Ganzfried zwei Fälle in denen ein solcher Mittler für den zwischenmenschlichen Versöhnungsprozess von Bedeutung ist: wenn 1) dem die „Überschreitungen" vollführt habenden Menschen gewahr wird, dass es ihm zu schwer ist selbst zu seinem Genossen/Nächsten zu gehen und diesen zu beruhigen/beschwichtigen („und (er)ist verpflichtet zu gehen in seinem selbst/durch sich selbst, aber ist es schwer über/auf ihm…" – ומחיב ללכת בעצמו לפיסו אך אם קשה עליו) oder wenn 2) jener einsieht, dass sich der Genosse/Nächste von vornherein durch einen Mittler beruhigen bzw. beschwichtigen lässt („oder dass er einsehend ist, dass es näher ist, dass sich beruhigen/beschwichtigen lasse über die Hände (von) einem Mittel" – או שהוא מבין כי יותר קרוב שיתפיס על ידי אמצעי). Anhand der sehr wörtlichen Übertragung von Ganzfrieds hebräischen Ausführungen wird deutlich, dass dieser dritte – in das angestrebte Versöhnungsgeschehen involvierte – Mensch gewissermaßen als Zweckgegenstand für das eigentliche Ziel, nämlich Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr begriffen wird. Dieser ist buchstäblich „ein Mittel" (אמצעי).

Wie auch Maimonides in HT 2:10 vor ihm, so hebt Ganzfried hervor (s. QŠA 131:4), dass demjenigen, welcher von seinem Genossen/Nächsten

679 Vgl. BAMBERGER, S. 759; Eigentlich das Geld von anderen. ממון (Geld/materieller Besitz) ist in der hebräischen Sprachstufe der Rabbinen – für die hebr. Bibel ist der Terminus nicht belegt – zwar gemäß dem Genus maskulin, aber gemäß dem Numerus im Singular stehend; der Plural von ממון lautet ממונות (JASTROW, p. 794).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verzeihung ersucht, diese auch gewährt werden soll. Begründet wird dies ähnlich wie in HT 2:10 damit, dass ein verzeihendes und gerade ein nicht grausames noch nachtragendes Verhalten zur *Art und Weise*[680] des Volkes Israel gehört:

והאיש אשר מבקשין ממנו מחילה ימחול בלב שלם

ולא יהא אכזרי כי אין זה ממדת ישראל אלא ממדת עשו

> „Und der Mann/Mensch, welchen man ersucht, von ihm eine Verzeihung, er soll verzeihen mit einem ganzen Herzen. Und nicht sei er grausam, denn nicht ist dies von der Eigenschaft/Art Israels, sondern von der Eigenschaft/Art Esaus (i. e. ʿEśāw)."

In Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* sticht neben der Ordnung zwischenmenschlicher Versöhnung (im Kontext des Jōm Kippūr) über das Studium der Tōrāh eine an den Genossen/Nächsten des die „Überschreitung(en)" vollführt habenden „Verfehlenden/Sünders" (החוטא) adressierte Anweisung heraus. Diese hat zum Inhalt, dass der Genosse/Nächste selbst aktiv den Versöhnungsprozess befördern soll und zwar gerade dann, wenn der „Sünder" zuvor nicht um Verzeihung ersucht hat:

אם החוטא אינו מתעורר לבא אליו לבקש מחילה

יש לו להאיש העלוב להמציא את עצמו לאותו שחטא כדי שיבקש ממנו מחילה

> „Wenn der Verfehlende/Sünder nicht ist sich rührend zu kommen zu ihm (i. e. חביר), zu ersuchen Verzeihung, gibt es für ihn, für den Gekränkten sich zu bringen zu ihm, welcher verfehlt/gesündigt hat, damit er (החוטא) ersuche von ihm (חביר) Verzeihung."

Wenn es demjenigen, gegenüber dem die „Überschreitungen" vollführt wurden, aufgetragen wird zwischenmenschliche Versöhnung zu provozieren, so ist damit diesem nicht nur die Möglichkeit genommen in seiner Opferrolle aufzugehen. Es wird darüber hinaus die Idee zwischenmenschlicher Versöhnung radikalisiert – ein fester Verhaltenskodex für Täter und Opfer wird zu Gunsten des Ziels, nämlich zwischenmenschliche Versöhnung beider Parteien zu erlangen, aufgeweicht. Nunmehr soll von beiden Seiten des aufgrund von „Überschreitungen" gestörten Verhältnisses – gleich ob Täter oder Opfer – der erste Schritt zur Versöhnung unternommen werden. Diesen Gedanken ernsthafter Aussöhnung, der von Täter- wie Opferseite ein jeweils aktives Aufeinanderzugehen erwartet, führte bereits der Frankfurter (am Main) Rabbiner Josef Juspa Hahn (Jōsef Jūzpā Hān) in seinem 1723 erschienenen Werk *Jōsef ʾŌmeṣ* (יוסף אומץ) an:

680 Zur Bedeutungsvielfalt von מדה s. JASTROW, p. 732.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> „It is custom to go to visit one's friends on the eve of Yom Kippur to beseech their forgiveness […]. Even if it is the other person who has sinned, one ought to go to that person and make peace with him."[681]

Dieser Anweisung an letztlich beide Parteien des gestörten Verhältnisses liegt ein Prinzip zugrunde, welches Ganzfried folgendermaßen ausdrückt:

> ומי שאינו מעביר שנאה ביום הכפורים אין תפלתו נשמעת חס ושלום
>
> וכל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו

> „Und wer ist, dass nicht er überschreitend ist (den) Hass am ‚Tag der Versöhnungen', nicht wird sein Gebet erhört werden – *Gott bewahre* (wörtl. „er bedauert und Frieden"). Und ein jeder der überschreitend ist über seine Eigenschaften/Weisen, man ist überschreitend für ihn über alle seine Auflehnungen."

Zusammengefasst bedeutet dies, dass der (jüdische) Mensch seinen Hass zu überkommen hat, ansonsten werden seine Gebete am Jōm Kippūr nicht erhört. Und derjenige, welcher seine Art und Weise ablegen kann, sprich nicht bereit ist seine Rolle als Opfer zu überkommen, dessen Auflehnungen werden am selben Tag sehr wohl angerechnet. Für den weiterhin Hassenden, sowie für den in seiner Opferrolle Beharrenden, wird es am Versöhnungstag keine Versöhnung mit Gott geben können. Solche Menschen werden gemäß rabbinischer Vorstellung zum Tode eingeschrieben und eingesiegelt.

Der in der Gəmārāʾ des bT Jom und HT dargelegte Fall, dass der Genosse/Nächste, gegenüber welchem gesündigt wurde bereits verstorben ist (אם מת זה האיש אשר חטא כנגדו), wird auch bei Ganzfried angeführt (s. QŠA 131:5). Anders als in den zuvor dargestellten Ritualen am Grab erwidern die „zehn Menschen" (עשרה אנשים), welche versammelt wurden, nach dem Bekenntnis des „Sünders" folgendes: „verziehen für dich, verziehen für dich" (מחול לך מחול לך). Ab einer Distanz von drei *parsāʾōt* (vierundzwanzigtausend Ellen) kann der „Sünder" auch einen Boten schicken, welcher das Ritual anstelle des „Sünders" vollführt: zehn Menschen versammeln, die Sünde des „Sünders" bekennen und für diesen Verzeihung erbitten.[682]

---

681 AGNON, Days of Awe, p. 162f.; zur Person Jōsef Jūzpā Hān und dessen Werk siehe AGNON, Days of Awe, p. 295.

682 Sollte der Mensch (אדם) nach des Genossen/Nächsten Tod diesen verhöhnt (חרף) haben, so muss jener Mensch nicht zum Grab des Genossen/Nächsten gehen, sondern hat Verzeihung (מחילה) am Ort wo er ihn verhöhnte – במקום

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Nimmt man die oben aufgeführte Bedeutung zwischenmenschlicher Versöhnung – sie steht (im Kontext des Jōm Kippūr) dem Studium der Tōrāh voran –, sowie die aufgeführten Anweisungen zu dieser Versöhnung zusammen, welche teilweise merklich über die Gəmārā' des bT Jom und Maimonides' HT hinausgehen, so kann wohl zweifellos festgehalten werden, dass auch Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* ein herausragendes Beispiel eines fortschreitenden *Prozesses der Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr ist. Dieser Prozess nahm mit einer kurzen Passage in der mJom 8,9 einst seinen Ausgang und wurde in der rabbinischen Literatur, sowie in deren Rezeption über Jahrhunderte hinweg erörtert. Schelomo Ganzfrieds *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*, ein Werk des 19. Jahrhunderts, knüpft an diese vorhergehende rabbinische Tradition an und baut auf sie auf, ohne sie jedoch einfach zu kopieren. Vielmehr leistet Ganzfrieds Werk seinen eigenen Beitrag zur *Ethisierung* zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr.

Was den *Versöhnungsbegriff* selbst anbelangte, so lässt sich anhand der hier angeführten Passagen bereits ableiten, dass der „Sünder" Verzeihung (*mḥl*) von seinem Genossen/Nächsten erlangen möchte bzw. erlangen soll und nicht etwa Versöhnung (*kpr*). Unter Berücksichtigung von HT, auf welche der *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* auch aufbaut, mag dies und der häufige Gebrauch von Derivaten der Wortwurzel *mḥl* nicht weiter überraschen. Wichtig zu bemerken ist jedoch, dass *mḥl* den *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) als solchen nicht verdrängt und das angestrebte Ziel am Versöhnungstag ist weiterhin Versöhnung (s. QŠA 130:1; 131:4) und nicht etwa Verzeihung. Vielmehr scheint der Text in klarer Sprache nahezulegen, dass der „Sünder" aufgrund seiner begangenen „Überschreitungen" von Seiten des Genossen/Nächsten der Verzeihung bedarf, so dass der „Sünder" daraufhin Versöhnung am Jōm Kippūr – gewirkt durch den Versöhnungstag selbst bzw. Gott – erlangen kann.

שחרפו – zu ersuchen. Sollte ein "übler Name" (שם רע) über den Genossen/Nächsten hervorgebracht bzw. dieser in Verruf gebracht worden sein, so muss jener Mensch (der Täter) „Umkehr" (תשובה) über sich selbst annehmen bzw. akzeptieren (צריך לקבל על עצמו).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.2 Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr außerhalb rabbinischer Schriften: E. Levinas und mJom 8,9 (bT Jom 85b.87a-b)

4.2.1 Vorbemerkungen zu E. Levinas und den zentralen Einflüssen auf sein Denken

Der französische Philosoph Emmanuel Levinas[683] wurde am 12.01.1906 in Kowno (Litauen) geboren und verstarb am 25.12.1995 in Paris. Als Kind von sechs Jahren erhielt Levinas, dessen Familie die „jüdische Tradition und ihre Riten und Feste" achtete, Hebräischunterricht anhand der hebr. Bibel.[684] Nach dem Abitur intendierte Levinas in Deutschland zu studieren, was ihm aufgrund seiner Herkunft (er war litauischer Jude) verwehrt wurde und immatrikulierte sich 1923 daher an der Universität Straßburg nahe der deutsch-französischen Grenze. 1928/29 konnte er doch noch in Deutschland (Freiburg) und zwar unter Edmund Husserl, dem „Begründer der Phänomenologie" [685] studieren. Dort wurde er auch auf Martin Heidegger und dessen Werk *Sein und Zeit* (erschienen 1927) aufmerksam.[686]

Neben der philosophischen Phänomenologie ist es das „jüdische Denken", welches aus seinem literarischen Schaffen nicht wegzudenken ist und sich mit seinem philosophischen Denken in gewisser Weise verbindet. Jüdische Denker wie ein Maimonides und ein Franz Rosenzweig wirkten dabei ebenso auf Emmanuel Levinas' Denken ein, wie die biblisch-talmudische Tradition mit der er aufwuchs.[687] Die Verbindung

683 STEGMAIER, S. 23: „Litauisch wird er ohne französischen *accent aigu* geschrieben und das End-s gesprochen; Levinas hielt auch in Frankreich daran fest." Die in MALKAS Levinas-Biographie abgedruckten Personalausweise der Eltern LEVINAS' (S. 25) belegen die von STEGMAIER erwähnte Schreibweise des Familiennamens.

684 Vgl. STEGMAIER, S. 23.

685 HELD, Einleitung, in: Edmund Husserl, Ausg. Texte I, S. 5.

686 Vgl. TAUREK, S. 46; STEGMAIER, S. 24, 26f: „Beide wurden zu Levinas' stärksten philosophischen Erfahrungen. Husserls Phänomenologie und Heideggers *Sein und Zeit* blieben ständige Bezugs- und Angriffspunkte seines Philosophierens."

687 Vgl. SANDHERR, S. 270f: „Das phänomenologisch-philosophische Werk berührt sich bei Levinas vielfach mit der jüdischen Tradition, besonders aber in der Form der Talmudinterpretation, die er zu bewahren und fortzuschreiben sucht."; Zur Bedeutung des „jüdischen Denkens" für LEVINAS und zu den inhaltlichen Dimensionen dieses Denkens: TAUREK, S. 13f.; TAUREK, S. 15: „Bereits bei Maimonides gelte, so Levinas 1988, dass das ›rationale Wissen von

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

beider Ebenen darf allerdings nicht als Vermischung dieser beiden missverstanden werden:

> „Die talmudische Schriftauslegung wird nicht zur philosophischen Beweisführung herangezogen, doch sie vermag das Philosophieren grundlegend und fruchtbar zu befremden."[688]

Gemäß dem levinasschen Denken vermag lediglich die Bewahrung der Andersartigkeit des Talmud gegenüber der Philosophie und *vice versa* die Gleichgültigkeit aufgrund einer Totalisierung des Denkens, welche den Talmud und die Philosophie nicht mehr auseinanderzuhalten versteht, zu überwinden.

Versucht man die Bedeutung Levinas' für ein (intellektuelles) jüdisches Bewusstsein, sowie für ein Bewusstsein vom Judentum nach dem 2. Weltkrieg zu erfassen, so hat dies m. E. Stegmaier besonders treffend auf den Punkt gebracht:

> „Er erneuerte das jüdische Bewusstsein, indem er ihm einen philosophischen Begriff von sich selbst gab, einen philosophischen Begriff, der nicht nur Juden erreichte, die ein religiöses Judentum in der Gegenwart für definitiv überholt gehalten hatten, sondern mehr noch – und dies in einem inzwischen überwältigenden Maß – Nicht-Juden, die größtenteils wenig vom Judentum wussten, sich ihm gegenüber aber auf eine vage Weise schuldig fühlten."[689]

Dieser „philosophische Begriff" von sich selbst war ein „kompromisslos hoher, […] rein ethischer Begriff" des Judentums, das für Gerechtigkeit in der Welt einzustehen hat, ganz gleich der Opfer die es dafür zu bringen hat.[690]

Gott durch ein ethisches Verhalten als Bezug zum anderen Menschen ermöglicht werde‹ (HN, 202f.)."; LEVINAS, TI, p. XVI: „diese Schrift [der „Stern der Erlösung" von Franz Rosenzweig] ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden. Die Darstellung und Entwicklung der verwendeten Begriffe aber verdankt alles der phänomenologischen Methode."

688 SANDHERR, S. 271; darauf zielt auch STEGMAIERs Aussage, S. 195: „Der Talmud konnte für eine neue, aktuelle Konzeption der Philosophie, die Philosophie für ein neues, aktuelles Verständnis des Talmud die Orientierung vorgeben, doch nur, wenn beide auseinandergehalten wurden."

689 STEGMAIER, S. 193.

690 Vgl. STEGMAIER, S. 194; TAUREK, S. 86f, verweist auf ein wichtiges Interview, welches Salomon (Šəlomoh) MALKA mit LEVINAS und Alain Finkielkraut führt (vollständig in dt. Sprache s. DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, in: Emmanuel Levinas, Verletzlichkeit und Frieden, Zürich/Berlin 2007,

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

4.2.2 *Envers autrui*: E. Levinas' Rezeption und Interpretation der mJom 8,9 (bT Jom 85b) und von bT Jom 87a-b

Die hier zu erörternde Talmud-Lektion *Dem Anderen gegenüber* – im französischen Original: *Envers autrui* – beruht auf einem 1963 gehaltenen

---

S. 237-248), bei dem er u. a. zum Massaker von Ṣabrā und Šātīlā von 1982 befragt wurde, sowie „ob der ›Andere‹ nicht vor allem der Palästinenser sei"? Mit seiner Antwort, nämlich dass seine „Definition des Anderen […] gänzlich anders [ist]" (TAUREK, S. 87; vgl. DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, S. 244), würde LEVINAS gemäß TAUREK in gewisser Weise sein Konzept von der *Andersartigkeit des Anderen Menschen* (s. u.) für die bestimmte andere Gruppe (die Nicht-Israelis bzw. Palästinenser) relativieren. Daraus ließe sich ebenso die Relativierung der unbedingten Verantwortung des *Ich* gegenüber dem *Anderen* ableiten, welche LEVINAS proklamiert. Das unbedingte Einstehen für Gerechtigkeit, welches sein ethisches Judentum ausmacht und von der Verantwortung des *Ich* nicht ablösbar ist, scheint zumindest gemäß der Interpretation TAUREKs (s. a. TAUREK, S. 88, zu einem weiteren Fall den dieser betrachtet) auch für LEVINAS mit Bezug auf den Israel-Palästina-Konflikt Grenzen gehabt zu haben. Auf die Haltung LEVINAS' in diesem Interview, beziehen sich u. a. auch MALKA in seiner Levinas-Biographie (S. 281) und kritisch wie TAUREK Simon CRITCHLEY (Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich/Berlin 2005, S. 64f.).

Zu bemerken sei allerdings auch, dass sich LEVINAS in eben diesem Interview sehr deutlich zur Grenzenlosigkeit menschlicher Verantwortung bekennt: „Ich glaube nicht, daß die Verantwortung irgendeine Grenze hat, daß die Verantwortung für ›mich‹ eine Grenze hat" (DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, S. 240).

Jacques DERRIDA (1930-2004), wie LEVINAS ein französischer Jude, ist hingegen weit weniger vorsichtig, wenn er sich dezidiert für den „Abzug der israelischen Streitkräfte aus den besetzten Gebieten" und für „die Anerkennung des Rechts der Palästinenser" ausspricht, dabei allerdings das Existenzrecht Israels ausdrücklich *nicht* zur Debatte steht, sondern vielmehr von allen zukünftig „anerkannt und endgültig gesichert werden muß" (s. Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche, in: Weber/Tholen (Hgg.), Das Vergessene(e). Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997, S. 73; der Text erschien erstmals 1990 (s. S. 71 Fn.)).

Eine aus der altisraelitischen, sowie rabbinisch-jüdischen Tradition abgeleitete ganz und gar eindeutige Antwort auf das Massaker von Ṣabrā und Šātīlā gibt hingegen ZEMER, Evolving Halakhah, Woodstock 1999, p. 181-186. Gemäß ZEMER hätten die jüdischen Befehlshaber die ihnen von der Tradition und der *halāḵāh* auferlegte Verantwortung (bedingungslos) wahrnehmen müssen: „the leaders are responsible for what happens among the people" (p. 186).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Vortrag während eines Kolloquiums[691] jüdischer Intellektueller unter dem Motto „Pardon“[692]. Das Thema dieser Vorlesung ist laut Levinas „die Vergebung unverzeihlicher Verbrechen“[693].

Gleich zu Beginn der levinasschen Interpretation von mJom 8,9 bzw. von bT Jom 85b[694] sticht die französische Übertragung von *ḥaḇēr* (חבר/חביר) ins Auge, da sie nicht „le camarade“ (der Genosse) oder „le prochain“[695] (der Nächste) lautet – wie nach dem Bisherigen zu erwarten wäre –, sondern „[(l'homme)] autrui“ (der andere Mensch):

> „[…]; les fautes de l'homme envers autrui ne lui sont pas pardonnées par le Jour du Pardon […]“[696].

> „[…]; die Fehler von dem Menschen gegen einen/den anderen (Menschen) werden ihm durch den *Tag der Verzeihung/Vergebung* nicht verziehen/vergeben […].“

Ebenfalls auffällig ist die französische Übertragung der Derivate der hebräischen Wortwurzel *kpr*, sprich מכפר und יום הכפורים, in der levinasschen Wiedergabe von mJom 8,9 bzw. bT Jom 85b mit „pardonnées“ und „Jour du Pardon“. Ins Deutsche übertragen, bedeuten diese Begriffe soviel wie „verzeihen/vergeben“ bzw. „Tag der Verzeihung/Vergebung“.

Da kaum davon auszugehen ist, dass die hebräischen Termini willkürlich auf diese Weise in die französische Sprache übertragen wurden, müssen im Folgenden die Inhalte der französischen Begriffe „autrui“ und „(le) pardon“ innerhalb des levinasschen Denkens herausgearbeitet

---

691 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 7; STEGMAIER, S. 28: „Colloquien der Jüdischen Intellektuellen französischer Sprache“.

692 LEVINAS, QLT, p. 31.

693 LEVINAS, VTL, S. 7.

694 Wie es der seiner Talmud-Lesung *Envers autrui* („Dem Anderen gegenüber“) vorangestellte Titel („Texte du Traité « Yoma » (85 a – 85 b)“) nahelegt, geht LEVINAS über die mJom 8,9 hinaus, indem er die Gəmārā' des bT in seine Interpretation mit einfließen lässt. An dieser Stelle muss auf den Fehler hingewiesen werden, der LEVINAS bei der Stellenangabe („« Yoma » (85 a – 85 b)“) zu seiner Talmud-Lektion unterläuft und die in der deutschen Fassung – übersetzt von Frank MIETHING (LEVINAS, VTL, 1993) – unkorrigiert übernommen wurde. Tatsächlich betrachtet er nicht die Fol. 85a bis Fol. 85b des bT Jom, sondern die Fol. 85b (Mišnāh) und 87a-b (Gəmārā').

695 Vgl. SEGOND, p. 85 (s. Lev 19,18).

696 LEVINAS, QLT, p. 29; MIETHING überträgt „autrui“ zum einen mit „den anderen Menschen“ und zum anderen mit „den Anderen“, folglich einmal dem frz. Wortlaut entsprechend, sowie dem – von ihm als solchen erfassten – Sinn nach (LEVINAS, VTL, S. 25).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

werden.[697] Ohne ein (klares) Verständnis dessen, was diese Termini innerhalb des levinasschen Denkens bedeuten und wie sie konkret zu verstehen sind, muss zum einen die Wahl der Begriffe willkürlich anmuten und zum anderen die wesentliche Tiefe der Rezeption und Interpretation von mJom 8,9 (bT Jom 85b) und darüber hinaus von bT Jom 87a-b verborgen bleiben.

4.2.2.1 Der *Andere* (*autrui*)

4.2.2.1.1 Begriffsbestimmung: Der *Andere* im Denken von E. Levinas

Der Terminus *autrui*, den Levinas zur Übersetzung von *ḥaḇēr* gebraucht, ist vielleicht der zentrale Begriff innerhalb seines philosophischen Schaffens.[698] Mit dem Gebrauch dieses *pronom indéfini* (*autrui*) ist stets der *Andere* und zwar der *andere* Mensch (*l'homme autrui*) gemeint. Der Begriff *l'autre* (der/die/das Andere) bezeichnet für Levinas hingegen alles Andere, aber auch den (anderen) Menschen (s. sein Werk *Humanisme de l'autre homme* („Humanismus des anderen Menschen") von 1972).[699]

Levinas' gedanklicher Weg zur Konzeption der Andersartigkeit (*altérité*) des *Anderen* begann für ihn mit der Philosophie seines Lehrers Husserl. Zentrum dessen philosophischer Phänomenologie ist die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins[700], deren Kern wiederum der sogenannte „Korrelationsapriori" ist: zu jedem Bewusstseinsakt (νόησις) gehört ein Bewusstseinsinhalt (νόημα).[701] So gehört bspw. zum Bewusst-

---

697 Diese (intendierte) Darstellung kann keineswegs erschöpfend sein und orientiert sich daher an den Hauptwerken Emmanuel LEVINAS'.

698 Vgl. CRITCHLEY, p. 11.

699 Vgl. CRITCHLEY, p. 16: „*Autre* refers to anything which is other […]. *Autrui* is reserved for the other human being with whom I have an ethical relation."

700 Das Bewusstsein funktioniert laut HUSSERL intentional, es ist auf etwas gerichtet, daher ist „Bewusstsein […] immer Bewusstsein von etwas" (TAUREK, S. 46).

701 Vgl. HELD, Einleitung, in: Edmund Husserl, Ausg. Texte I, S. 15f: „Dem Gegenstand-im-Wie-seiner-Gegebenheit – dem ›*Noema*‹, wie Husserl in den *Ideen I* sagt – korrespondiert die *Noesis*, die zugehörige Mannigfaltigkeit der Vollzüge des Erfahrens, Erlebens, Erkennens, in denen mir eine bestimmte Art von Gegenständen originär erscheint und auch nur erscheinen kann; ich kann nicht gleichsam an dieser Mannigfaltigkeit vorbei auf den Gegenstand blicken. Die Korrespondenz von Gegenstandsart und Gegebenheitsweise ist ein Gesetz, das sich mit unbedingter Allgemeinheit vorab zu aller Erfahrung, als ›apriori‹, formulieren läßt."; zum Husserlschen Konzept der Intentionalität: HELD, Einleitung, in: Edmund Husserl, Ausg. Texte I, S. 24f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

seinsakt des *Liebens* ein konkreter Bewusstseinsinhalt, z. B. der (konkrete) *geliebte Mensch*. Umgekehrt gibt es keinen Bewusstseinsinhalt ohne einen Bewusstseinsakt.

Unter Bewusstseinsinhalt versteht Husserl allerdings nicht etwas rein innerpsychisches, sondern den realen, *an sich* seienden Gegenstand, wie er sich *für mich*, sprich für das Subjekt zeigt.[702] In Bezug auf die Intersubjektivität funktioniert dies für Husserl folgendermaßen: Durch die Wahrnehmung eines anderen Körpers werde ich an den meinen erinnert. Dabei wird eine Trennung realisiert, nämlich *Ich* (mein „Leib-Körper") hier, „jeder andere Körper" dort. Die Ähnlichkeit beider Körper motiviert in mir „zwei Vermöglichkeiten": a) die Vorstellung in der Zukunft an der Stelle des Anderen zu sein und dass b) dies schon jetzt in der Phantasie möglich ist. Es wird zwar – gemäß Husserl – ein „realer Unterschied zwischen dem Hier meines Leib-Körpers und dem Dort jenes Körpers" ausgemacht, allerdings liegt im Dort eine „erscheinende Abwandlung meines Ich" vor. Das Dort jenes Körpers ist für mich ein „anderes, fremdes Ich, d. h. […] ein Wesen meinesgleichen", ein Alter-Ego. Mit diesem wird das *Ich* zwar gemäß Husserl niemals identisch sein können, aber es (wird) vermögen, sich in das Alter-Ego einzufühlen.[703]

Diese „Adäquation" vollzieht Levinas für den (*anderen*) Menschen nicht mit;[704] vielmehr sei „der andere Mensch [der] vollständig Andere."[705] Und der *Andere* ist für Levinas gerade deshalb der vollständig bzw. absolut *Andere*, weil es stets – wenn es um den *Anderen* geht – „eine Dimension der Trennung, Innerlichkeit, Geheimhaltung" gibt, die sich „meinem Begreifen" entzieht.[706] Mit dem Bewusstsein des Subjekts bzw. des *Ich* verbindet sich etwas, dass durch das Bewusstsein des *Ich* nicht mehr umfasst werden kann, sprich über es hinausgeht und somit den

---

702 Vgl. HELD, Einleitung, in: Edmund Husserl, Ausg. Texte I, S. 16.

703 Vgl. HELD, Einleitung, in: Edmund Husserl, Ausg. Texte II, S. 35ff; vgl. HUSSERL, Cartesianische Meditationen, S. 118f. (Gesamtausgabe: 148-149).

704 Vgl. TAUREK, S. 47; LEVINAS, TI, S. 427: „[…], das Seiende, das zu mir spricht und dem ich antworte oder das ich befrage, liefert sich mir nicht aus, es *gibt* sich mir nicht derart, daß ich diese Erscheinung übernehmen könnte, sie meiner Innerlichkeit anmessen und so aufnehmen könnte, als käme sie aus mir selbst."

705 TAUREK, S. 50; s. a. LEVINAS, TI, S. 44: „Das absolut Andere ist *der* Andere. Er bildet keine Mehrzahl mit mir. Die Gemeinsamkeit, in der ich ‚Du' oder ‚Wir' sage, ist nicht ein Plural von ‚Ich'. Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. An den Anderen bindet mich weder der Besitz noch die Einheit der Zahl noch auch die Einheit des Begriffs."

706 Vgl. CRITCHLEY, p. 26.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„Korrelationsapriori“ und letztlich das grundlegende Prinzip menschlicher Erkenntnisfähigkeit, nämlich die Intentionalität sprengt. In der jüngeren Forschung wurde in diesem Zusammenhang der nicht unpassende Begriff der Gegenintentionalität geprägt (*contre-intentionnalité*)[707], denn das Geschehen auf das Subjekt hin funktioniert quasi *gegen-intentional*. Ein analogisches Wissen vom *Anderen* aufgrund von Intentionalität wird damit unmöglich; der *Andere* kann gemäß dem Verständnis von Emmanuel Levinas somit auch kein *anderes Ich* bzw. Alter-Ego sein.

4.2.2.1.2 Der Palästinenser: Ein *Anderer*?

Unter den Eindrücken der von libanesisch-christlichen Phalangisten vollführten Massaker in den palästinensischen Flüchtlingslagern von Ṣabrā und Šātīlā, welche zwischen dem 16. und 18. September 1982 stattfanden und des daraus resultierenden Aufschreis in der israelischen Öffentlichkeit, denn die israelische Armee, welche Ostbeirut besetzt hielt, ließ die Milizen gewähren, lud Salomon (Šəlomoh) Malka (geb. 1949) Emmanuel Levinas und Alain Finkielkraut (geb. 1949) zu einem Interview ein, welches sich am 28. September 1982 in Paris ereignete.[708] Es ging in diesem um nicht weniger als die „moralische Jungfräulichkeit des Judentums“[709], wie um Verantwortung, Schuld und um die Frage, wer der *Andere*, wer der *Nächste* ist.

Da die Notwendigkeit von Versöhnung zwischen dem jüdischen und nicht-jüdischen Menschen seit Jahrzehnten nirgendwo dringlicher scheint, als im Israel-Palästina-Konflikt, sei die levinassche Perspektive auf den *Anderen* in jenem Interview angeführt. Diese ist umso bedeutender, als dass dieses zu den wenigen Begebenheiten gehörte, in denen sich Levinas „den Herausforderungen der Aktualität stellte“[710], speziell auf Israel und dessen Verhältnis zu den Palästinensern unter Berücksichtigung seiner philosophischen Perspektive einging.

Das Verhältnis von *Ich* und dem *Anderen* wurde bisher nur aus der Perspektive des *Anderen* für *mich* betrachtet bzw. das *Ich* vom *Anderen* her (zu diesem eigentümlichen Akkusativverhältnis s. Kap. 4.2.2.2.1 und Levinas, AQE, S. 42, 129, 248 (u. a.)), was aus dieser Perspektive eine allgemeine, quasi universale Deutung des Begriffs (der *Andere*) nahelegt. Im Interview mit Malka wird diese Perspektive um zwei weitere Kon-

707 Vgl. GERL-FALKOVITZ, Einleitung, S. 10.

708 Vgl. MALKA, S. 280; DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, S. 237; TAUREK, S. 86f.

709 DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, S. 237.

710 MALKA, S. 281.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

zepte erweitert, nämlich um den *Nächsten* (*le prochain*) und den *Nächststehenden* (le proche). Zunächst wird deutlich, dass es sich beim *Nächsten* um ein Mitglied der *in-group* handelt, aus der Perspektive des *Ich* heißt es demzufolge: „Mein Volk und meine Verwandten, das sind allerdings meine Nächsten."[711] Ist dieses *Ich* ein jüdisches Individuum, wie im Falle von Levinas selbst, so ist dessen *Nächster* ein (anderes) jüdisches Individuum und die *Nächsten* jenes jüdischen Individuums sind in ihrer Totalität demzufolge das jüdische Volk. Levinas' Verständnis vom Nächsten entspricht dem hebräisch-biblischen Begriff *reaʿ* (רע; */reʿæh/*). Unter diesem wird gängig der „Stammesverwandte" bzw. „Volksgenosse" verstanden. Die rabbinische Entsprechung wäre der bereits bekannte Terminus *ḥaḇēr* – der Genosse/Nächste.

Von erheblicher Bedeutung ist die in dem Interview von Levinas kurz darauf getroffene Gleichsetzung des *Nächsten* mit dem *Anderen* und zwar als Antwort auf die vielleicht entscheidende Frage des Interviews selbst: „Ist für den Israeli der Andere nicht zu allererst der Palästinenser?"[712] Eine solche Gleichsetzung mag unter Berücksichtigung des zuvor Gesagten dazu verleiten, die Universalität des levinasschen Konzepts vom *Anderen* auf den anderen jüdischen Menschen zu reduzieren, doch dies wäre eine unzulässige Verkürzung. Denn obwohl laut Levinas der *Andere* (i.e. alles *Andere*: *l'autre*) der *Nächste* (*le prochain*) ist und „nicht unbedingt der Nächststehende (*le proche*)"[713], kann letzterer, nämlich der Nächststehende, trotzdem der *Andere* sein.

> „Und in diesem Sinn, da Sie für den Anderen da sind, sind Sie für den Nächsten da. Wenn aber der Nächste einen anderen Nächsten angreift oder ungerecht zu ihm ist, was tun Sie dann? Da erhält die Alterität (Andersheit) dann einen anderen Charakter, dann kann in der Alterität ein Feind erscheinen, oder es entsteht zumindest das Problem, daß Sie entscheiden müssen, wer recht und wer unrecht hat, wer gerecht und wer ungerecht ist. Es gibt Leute, die unrecht haben."[714]

Das von außen als Dreiecksbeziehung anmutende Verhältnis von *Ich*, dem *Anderen* (*autrui*) – der *Nächste* – und dem *Dritten*, welches den Charakter einer zwischenmenschlichen Symmetrie aufweist, stellt sich aus

---

711 DELHOM/HIRSCH (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, S. 242.

712 MALKA, S. 281; vollständig: DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244; TAUREK, S. 87.

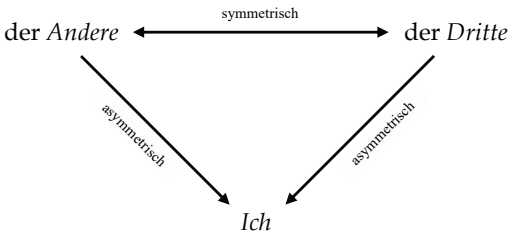
713 MALKA, S. 281; vgl. DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244: „Der Andere ist der Nächste, nicht notwendigerweise derjenige, der in der Nähe ist".

714 MALKA, S. 281; vgl. DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

der Perspektive des *Ich*, bspw. des jüdischen oder israelisch-jüdischen *Ich* gänzlich anders dar. Dies ergibt sich bereits aus der zuvor dargelegten Asymmetrie zwischen *Ich* und dem *Anderen*, welcher das *Ich* – das augenscheinliche Subjekt – anklagt (lat. *accursare*) und somit das *Ich* in den Modus des Akkusativs gesetzt wird bzw. dieses sich in diesem wiederfindet (s. o.). So auch durch den *Dritten*, welcher eigentlich nur neben dem *Anderen* der *Dritte* für das *Ich* und für dieses aber ebenfalls ein *Anderer* ist. Der *Dritte* als der andere *Andere*, durch welchen das *Ich* (im Akkusativ: mich) ebenfalls angezeigt wird, verkörpert gewissermaßen die *untotalisierbare Pluralität der Menschen*.[715] Wenn der *Dritte* „strukturell für alle Menschen [dasteht], die zu der untotalisierbaren Pluralität der Menschen gehören"[716], kann es neben diesem auch keinen Vierten geben.

Da sich beide *Anderen*, der *Andere* als *Nächster* und der *Dritte*, welcher ebenfalls der *Nächste* sein kann in einem asymmetrischen Verhältnis zum *Ich* befinden, scheint aus der Perspektive des *Ich* wiederum ein symmetrisches Verhältnis zwischen dem Anderen/Nächsten und dem *Dritten* auf.[717] (Öffnet sich hier ein Raum für den Menschen als *Nächststehenden* (*le proche*), von dem Levinas im Interview mit Malka sprach, welcher nicht notwendigerweise der *Nächste* sein muss, aber sein kann?)



Solange der *Andere* – der *Nächste* – und der *Dritte* – auch ein *Nächster* – in keinem Konflikt zueinanderstehen, ergibt sich aus der levinasschen Konzeption keine Herausforderung, welche über die eigene, nicht stellvertretbare Verantwortung gegenüber dem jeweils *Anderen* hinausgeht. Doch sobald sich ein echter Konflikt ergibt, wie im Massaker von Ṣabrā

715 Vgl. DELHOM, Der Dritte, München 2000, S. 200ff; vgl. FLATSCHER, Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen, in: Bodenheimer/ Fischer-Geboers (Hgg.), Lesarten der Freiheit, München 2015, S.195ff.

716 DELHOM, Der Dritte, München 2000, S. 201.

717 Vgl. DELHOM, Der Dritte, München 2000, S. 202.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und Šātīlā im September 1982 geschehen, bei dem die libanesisch-christlichen Phalangisten ihren (zukünftigen) Opfern gegenüberstehen, gerät das *Ich* in ein Dilemma. „Wenn aber der Nächste einen anderen Nächsten angreift oder ungerecht zu ihm ist, was tun Sie dann?“[718], fragte Levinas. Der Andere in seiner Andersartigkeit kann zum Feind werden, in der Alterität kann „ein Feind erscheinen“,[719] so Levinas. Eine vom *Ich* daraus zu ziehende Konsequenz führt er in diesem Moment nicht an – die Übernahme der Verantwortung, der Appell des *Anderen*, des Opfers, an das *Ich* liegt allerdings nahe. Ungleich schwieriger aber gestaltet es sich, wenn das *Ich* zu entscheiden hat, wer der beiden *Anderen* bzw. *Nächsten* „recht und wer unrecht hat“[720].

Taurek konstatiert mit Bezug auf Levinas' Ausführungen: „Von dem sozialreformerischen und universalistischen Atem der altisraelischen Propheten ist in dieser Äußerung nichts zu spüren.“[721] Zweifellos kann man eine solch kritische Haltung einnehmen und hätte evtl. erwarten können, dass sich Levinas an dieser Stelle klar positionieren würde, zumal er zuvor, wie bereits dargelegt, herausstellte, dass er nicht glaubt, „daß die Verantwortung irgendeine Grenze hat, daß die Verantwortung für ›mich‹ eine Grenze hat.“[722] Hierin aber mag bereits die (apologetische) Antwort auf Levinas' Zurückhaltung liegen. Er spricht nämlich von der „Verantwortung für ›mich‹“. Es ist das jeweilige *Ich*, an welches der Appell zur Verantwortung vom *Anderen* aus ergeht. Einem anderen *Ich* vorzuschreiben Verantwortung zu übernehmen, weil das *Ich* selbst diesen an ihn und immer nur an ihn ergangenen Appell zur Verantwortung angenommen, sprich Verantwortung übernommen hat, ist nicht weniger als eine Totalisierung jenes anderen *Ichs*, macht aus jenem ein Alter-Ego und widerspricht somit dem grundsätzlichen Verständnis der Andersartigkeit des *Anderen* und dem asymmetrischen Verhältnis in welchem sich das *Ich* gemäß Levinas mit jenem befindet.

Dem israelischen Soldaten, dem *Anderen*, welcher sich selbst in einer dilemmaartigen Situation befinden mag, schreibt Levinas folglich nicht vor, was dieser zu tun, noch dass dieser seine Verantwortung gegenüber wem auch immer zu übernehmen hat, weil die Verantwortung des *Ichs*

718 MALKA, S. 281; vgl. DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244; vgl. TAUREK, S. 87.

719 MALKA, S. 281; vgl. DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244; vgl. TAUREK, S. 87.

720 MALKA, S. 281; vgl. DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 244; vgl. TAUREK, S. 87.

721 TAUREK, S. 88.

722 DELHOM/HIRSCH, Israel: Ethik und Politik, S. 240.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

gegenüber dem *Anderen* keine Grenze zu haben scheint. Daraus darf m. E. jedoch nicht geschlussfolgert werden, dass Levinas den während des Massakers anwesenden israelischen Soldaten bzw. die israelische Armee von ihrer Verantwortung freisprechen würde. Der Appell des *Anderen* ergeht wie an jedes *Ich*, auch an den israelischen Soldaten als *Ich*; jener *Andere* kann für ein israelisches *Ich* somit stets auch der Palästinenser sein. Die daraus resultierende Verantwortung und ob diese angenommen oder abgelehnt wird, verbleibt jedoch integraler Bestandteil dieser Beziehung. Levinas' teilweise zurückhaltende Ausführungen sollten daher nicht als Charakterschwäche oder als grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber den Palästinensern fehlgedeutet werden, vielmehr scheinen während des Interviews in seinen konsequent zu Ende gedachten Ausführungen kaum lösbare Handlungsgrenzen im Verhältnis von *Ich* und dem *Anderen* auf.

In den bisherigen Ausführungen ging es stets um das Verhältnis von *Ich* und dem *Anderen* und so lautete die bereits oben angeführte Frage Malkas auch: „Ist für den Israeli der Andere nicht zu allererst der Palästinenser?" Was aber, wenn in Analogie zu einer eigentlich auf Levinas bezogenen Anmerkung Ricœurs, der Palästinenser für den Israeli nicht der *Andere* ist, sprich nicht als der Nächste (*le prochain*) begriffen wird, sondern als der Fremde, der aber dem Israeli am nächsten steht? Gemäß Ricœur war Heidegger für Levinas der Fremde, der Levinas jedoch „am nächsten stand", sprich für diesen der Nächststehende (*le proche*) war. Mit diesem Fremden, der ihm so nahe stand, sah sich Levinas zeitlebens konfrontiert. „Er ist mit dieser Auseinandersetzung nie fertig geworden", konstantiert Ricœur und zwar aus eben diesem Grund, nämlich aufgrund der extremen Fremdheit des Nächststehenden. Folgt man Ricœurs Einschätzung, so hat Levinas „den Bruch" mit dem Heideggerschen Denken „nie bewältigt." Dieser Bruch resultierte aus den diametral verschiedenen Zugangsweisen beider Denker. Im Zentrum von Heideggers Denken in *Sein und Zeit* steht die Frage nach dem Sein, es handelt sich letztlich um eine Ontologie ohne Ethik. Bei Levinas geht es hingegen um eine Ethik, die der Ontologie vorausgehen soll. „Dazu mußte er permanent, ich würde sagen, im Zustand der Dekonstruktion des Alleinherrschaftsanspruchs der Heideggerschen Ontologie bleiben."[723]

Es geht hier freilich nicht darum das Verhältnis von Levinas und Heidegger mit dem zwischen Israelis und Palästinensern gleichzusetzen, sondern vielmehr zu fragen, ob das levinassche Denken, welches um den *Anderen* für *mich* (für das *Ich*) kreist, hier eine Grenze kennt, nämlich da, wo das Fremde *mir* bzw. dem *Ich* am nächsten steht oder vielleicht

723 MALKA, S. 183.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

das Fremde dem *Ich* einfach zu nahe steht – eine durch den Bruch ausgezeichnete Nähe, die nicht zu versöhnen zu sein scheint.

4.2.2.2 *Expiation* vs. *pardon* und *réconciliation*?

Die französische Sprache kennt u. a. die Termini „expiation" (Sühne) und „réconciliation" (Ver-/Aussöhnung)[724], welche – zumindest in vergleichender Betrachtung mit der deutschen und englischen Sprache – geeigneter erscheinen die Wortwurzel *kpr* gemäß ihrer Inhalte (s. o.) einzufangen, als die levinassche Übersetzung der Derivate von *kpr* ins Französische mit „pardonnées" und „pardon".[725] Sowohl Jastrow als auch Milgrom führen als Übersetzungsmöglichkeit für Derivate von *kpr* „expiate" bzw. „to be expiated" an,[726] was etymologisch dem französischen Wort *expiation* entspricht und auch im Denken Levinas' eine Rolle spielt. Hinzu kommt, dass das englische Substantiv „pardon" oder auch das gleichlautende Verb (Infinitiv: „to pardon") den französischen Formen der levinasschen Übertragung „pardon" und „pardonnées" entsprechen, die englischen Derivate von „pardon" jedoch in der Regel zur Übertragung von Derivaten der Wortwurzel *mḥl* gebraucht werden und gerade nicht zur Übertragung der Derivate von *kpr*.

„Expiation" (Sühne) wird in Levinas' Werk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AQE) von 1974 – 11 Jahre nach der hier zu betrachtenden Talmud-Lektion erschienen – mehrfach in die philosophischen Gedankengänge integriert. Daher soll im Folgenden nicht allein „pardon" unter Berücksichtigung von *kpr* auf seinen Inhalt hin analysiert werden, sondern auch expiation". Am Ende der Untersuchung steht ein Vergleich beider Begriffe aus levinasscher Perspektive.

4.2.2.2.1 *Expiation* (Sühne)

Levinas versteht unter Sühne (*expiation*) in AQE eine „Stellvertretung für den Anderen – der Eine an der Stelle des Anderen"[727]. Gemeint ist

---

724 Im Englischen „reconciliation"; abgeleitet von lateinisch „reconcilio" (HAU, S. 787f., u. a. versöhnen).

725 S. a. „expiation", „réconciliation", in: BLEHER, S. 270, 537.

726 JASTROW, p. 662; MILGROM, Kipper, EJ², Vol 12, p. 180; „expiate" leitet sich von lateinisch „expiatio" ab (HAU, S. 339, u. a. Sühne); die Bibelübersetzung ins Französische des Schweizer Theologen Louis SEGOND (1810-1885) überträgt die Wortwurzel *kpr* mit Derivaten von „expiation" (u. a. Lev 23,27: „jour des expiations" (SEGOND, p. 88) für יום הכפורים).

727 LEVINAS, AQE, S. 50.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

damit „die Last des Nicht-Ich“[728] tragen, dabei ist es gerade das *Ich*, welches keine Rolle mehr spielt, so auch im Falle des Hohepriesters, der am Jōm Kippūr für das Volk stellvertretend einsteht, ohne dass es dabei um das *Ich* des Hohepriesters selbst gehen würde, vielmehr um dessen *Sich*. Levinas versteht unter *Sich* das „Andere-im-Selben“, es ist „Sub-jectum“, quasi *unter-worfen* und „findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich“[729]. Folglich trägt der Hohepriester aus der Perspektive des *Sich* – im Modus der Verantwortung – die existentielle Bedrohung des Einzelnen und des Volkes. *Sühne*, *Stellvertretung*, *Sich* und *Verantwortung* gehen für Levinas eine untrennbare Einheit ein, welche in gewisser Weise paradox anmutet. Verantwortung tragen für den *Anderen* (Aktivität), aber ohne *Ich*, aushalten, „auf sich zurückgedrängt, bis zum Einstehen für alles“ (Passivität), gehören für Levinas unlösbar zusammen. So ist „das Sich als Sühne […] diesseits von Aktivität und Passivität.“[730] Dieses *aktiv-passiv-sein* drückt philosophisch u. a. die Situation des Hohepriesters am Jōm Kippūr aus: Er ist das Volk tragend und das Ritual aktiv vollziehend, das Einstehen für das Volk aushaltend und ist Sühnung passiv empfangend.

Dies zusammengefasst muss festgehalten werden, dass sich das *Ich* nicht selbst entschuld(ig)en kann, sondern auf von außen zugesprochene Sühne – durch einen *Anderen* – angewiesen ist, somit jemand für das *Ich* einstehen muss. Daher kann Levinas auch Sühne und Stellvertretung synonym gebrauchen.

Es zeigt sich, dass Levinas in AQE einen philosophischen Sühnebegriff entwickelt hat, der konform ist mit der zu Beginn dieser Darstellung erfolgten Bestimmung von *kpr*. Allerdings darf die zeitliche Differenz von mehr als einer Dekade zwischen der hier untersuchten Talmud-Lesung (bT Jom 85b.87a-b) und AQE nicht nivelliert werden. Ein offensichtlicher Grund für den Wortgebrauch „pardon“ an Stelle von „expiation“ ist nicht evident und die Bedeutung von „pardon“ bei Levinas ist nicht einfach von „expiation“ ableitbar. Vielmehr muss unter Hinzuziehung von *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* (TI), dem ersten Hauptwerk von Emmanuel Levinas, welches 1961 und somit zwei Jahre vor der Talmud-Lesung und dreizehn Jahre vor AQE publiziert wurde, das Verhältnis von Verzeihung/Vergebung (*pardon*) und Versöhnung (*réconciliation*) geklärt werden. Erst danach sollte es möglich werden „pardon“ und „expiation“ – letzterer Terminus scheint bestimmte mit *kpr* verbun-

728 LEVINAS, AQE, S. 256f.

729 LEVINAS, AQE, S. 256.

730 LEVINAS, AQE, S. 257.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

dene Elemente gemäß der oben erfolgten Bestimmung durchaus adäquat einzufangen – auf ihre inhaltliche Dimension hin gegenüberzustellen und die levinassche Wortwahl für das Französische (*pardonnées*, *pardon*) zum Ausdrücken der Derivate von *kpr* in mJom 8,9 (bT Jom 85b) und bT Jom 87a-b verständlich zu machen.

4.2.2.2.2 *Pardon* (Vergebung/Verzeihung) und *réconciliation* (Versöhnung)

Für Levinas ist es „die Permanenz des Ich[, die] das nicht wieder Gutzumachende hervor[bringt]". Das *Ich* sieht sich der Erinnerung dieser unverbrüchlichen, nicht wieder gutzumachenden Vergangenheit ausgesetzt, kehrt somit stets zu s*ich* zurück. Diese Rückkehr zu *sich* ist es, welche laut Levinas auf dem Moment der Gegenwart lastet und ihn „öffnet […] für das Hereinstehen des Todes."[731] Das *Ich* im *Sich* sieht sich mit dieser, seiner „Schulderfahrung" konfrontiert. Sie ist das Resultat, wie es Janowski ausdrückte, nämlich „rechtlicher, moralischer oder religiöser Verschuldung[, welche] die individuelle oder die kollektiv-nationale Existenz verwirkt", folglich das *Ich* bzw. die *Iche* ins Angesicht seiner/ihrer „*Todesverfallenheit*" stellt.[732]

Auch für Levinas ist nun aber ein Neubeginn in der „diskontinuierliche[n] Zeit", quasi die „*Errettung aus Todesverfallenheit*"[733] möglich und es ist dieser Neubeginn, der ein „Triumph der Zeit […] über das Werden des sterblichen […] Seienden [ist], ist Vergebung [bzw. Verzeihung (*pardon*)], das eigentliche Werk der Zeit."[734] Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*) geschieht in der Zeit, ganz wie es der Jōm Kippūr nahelegt, der auf seine Funktionsweise hin, seinem zeitlichen Wesen nach ebenso diskontinuierlich funktioniert[735] wie die Vergebung/Verzeihung (*pardon*)

731 LEVINAS, TI, S. 412.

732 Vgl. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

733 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

734 LEVINAS, TI, S. 412f.

735 Diskontinuierlich deshalb, weil der Jōm Kippūr zwar auf synchroner Zeitebene regelmäßig wiederkehrt, nämlich Jahr für Jahr am 10. Tišrī, aber stets das Vergangene in die Gegenwart holt und über diese hinaus in die Zukunft verweist. Diskontinuität ist die Unterbrechung der Zeit, ist das Wesentliche der Zeit für LEVINAS (vgl. TI, S. 415). Der Jōm Kippūr ist also gerade nicht Beispiel des für gewöhnlich dahingehenden Tages, dessen Inhalt in Vergessenheit gerät. Der Jōm Kippūr ist vielmehr Sinnbild für Erinnerung, welche in die „Unverbrüchlichkeit des Vergangenen, in dieser Rückkehr des Ich zu sich selbst" gründet (vgl. LEVINAS, TI, S. 412). Hier allerdings, muss der Jōm Kippūr nicht sein Ende finden, vielmehr hält er die Möglichkeit des Neubeginns in sich bereit, nämlich die „*Errettung aus Todesverfallenheit*", die nicht

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

stiftende Zeit in TI. Und es ist die Zeit wiederum, welche sich aufgrund von Vergebung/Verzeihung (*pardon*), die sich auf die Verfehlung(en) eines Subjekts in einem „verflossenen Augenblick" (Zeit) bezieht, umkehren lässt. Dabei kommt es jedoch nicht zum Vergessen, vielmehr zur Wiederholung des Augenblicks, der durch die Vergebung/Verzeihung (*pardon*) gereinigt wird.[736] So ist es „die Vergebung[, welche] die vergebene Vergangenheit in der gereinigten Gegenwart bewahrt. Das Seiende, dem vergeben wurde, ist [folglich] nicht das unschuldige Seiende."[737]

Versöhnung (*réconciliation*) ist nun für Levinas das, was aus der Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*) – in der sich ein „Mehr an Glück" ausmachen lässt[738] – resultiert. Dieses „Mehr an Glück" ist es, welches den entstandenen Bruch heilt. Insofern Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*) der Versöhnung (*réconciliation*) notwendig vorausgeht, befindet sich Levinas mit seinem Verständnis des Verhältnisses von „pardon" und „réconciliation" bspw. in der Tradition der Gəmārāʾ des bT Jom, eines Maimonides (HT) oder eines Ganzfried (QŠA).

4.2.2.2.3 Auswertung: *Expiation* vs. *pardon* und *réconciliation*?

Es ist offensichtlich, dass zwischen Sühne (*expiation*) und Vergebung/Verzeihung (*pardon*) im Denken Levinas' keine fundamentalen Differenzen mit Blick auf den hebräischen *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) bestehen. Sowohl „expiation" als auch „pardon" beinhalten Wesentliches von *kpr*, spiegeln allerdings in den philosophischen Werken Levinas' nicht jeweils sämtliche Dimensionen der Wortwurzel *kpr* wieder.

„Expiation" (in AQE) ist gleichermaßen durch eine aktive und passive Dimension gekennzeichnet (vgl. Kap. 2.1)[739] und legt den Fokus auf die stellvertretende Sühne- bzw. Versöhnungshandlung, welche Verantwortung (tragen) bedeutet und diese wiederum muss ausgehalten werden. Und zwar ganz gleich ob nun der Hohepriester gemeint ist, welcher für das Volk eintritt und den kultischen Versöhnungsritus vollführt (s.

---

einfach ein Vergessen, sondern als Neubeginn Vergebung ist (vgl. LEVINAS, TI, S. 413).

736 Vgl. LEVINAS, TI, S. 413; vgl. BERNASCONI, p. 64ff.

737 LEVINAS, TI, S. 413.

738 Vgl. LEVINAS, TI, S. 413; LEVINAS bezeichnet dieses „Mehr an Glück" als „*felix culpa*".

739 Im Kontext des Jōm Kippūr (s. 2.1): Der Mensch, welcher „Nutznießer" des Sühnekultes ist, ist folglich Objekt des Ritus (passiv), aber gleichsam in Gestalt des Hohepriesters auch Subjekt der Sühnehandlung (aktiv).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Lev 16) oder der „Sünder" (חוטא), der seine Verantwortung gegenüber seinem Genossen/Nächsten (חביר) aufrichtig wahrnimmt (s. u. a. jT Jom 56a; bT Jom 87a; HT 2:9f.; QŠA 131:4) oder aber der Mittler bzw. das „Mittel" (אמצעי; s. QŠA 131:4), welcher die Verzeihung des Opfers der „Überschreitungen" erbitten soll oder sogar der Genosse/Nächste gegenüber dem sich versündigt wurde und der nun selbst die Initiative zum Erreichen zwischenmenschlicher Versöhnung ergreift (s. QŠA 131:4).

„Pardon" (in TI) hingegen eröffnet die Möglichkeit eines Neubeginns, sprich die Errettung aus „*Todesverfallenheit*", für das Subjekt, da dessen existentielle Dimension aufgrund von Verfehlung bedroht ist. Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*) muss dem sich verfehlt habenden Menschen hinzukommen, denn sie lässt sich im *Sensus litteralis* „nicht selbst erzeugen" und muss von einem *Anderen* oder etwas *Anderem* (*autrui*, *autre*) gewährt werden. So impliziert die *Möglichkeit eines Neubeginns* eine Aktivität, die dem *Sich* zugute kommt und das *Sich* aus der Passivität im Angesicht der „*Todesverfallenheit*" in die Aktivität überführt, denn die „Vergebung […] gestattet dem Subjekt, das in einem verflossenen Augenblick gefehlt hatte, so zu sein, als ob das Subjekt nicht gefehlt hätte"[740] – in der Sprache von bT RH 16b wurde der versöhnte Mensch in das Buch des Lebens „eingeschrieben" und „eingesiegelt". Daher muss wohl auch „pardon" (Vergebung), der „expiation" (Sühne) gleich – beiden liegt ein *Sich*[741] zugrunde –, „diesseits von Aktivität und Passivität"[742] begriffen werden.

Gemäß der Art und Weise, wie Levinas die Termini Sühne (*expiation*) und Vergebung (*pardon*) inhaltlich füllt und gebraucht, dürfen sie wohl in gewissem Maße als synonym begriffen werden, allerdings mit divergierender Emphase.[743] Beide Termini fangen charakteristische Elemente der Wortwurzel *kpr* ein, allerdings in einer (tendenziell) säkularisierten Weise, da Gott zumindest nicht explizit als Sühne bzw. Versöhnung Stiftender angeführt wird.[744] So bleibt abschließend festzuhalten, dass unter

740 LEVINAS, TI, S. 413.

741 Die Reflexivität des *Sich* ist die „Sühne" selbst (vgl. LEVINAS, AQE, S. 257).

742 LEVINAS, AQE, S. 257.

743 *Expiation* betont die stellvertretende Sühne, die von außen zukommt. *Pardon* betont die Veränderung der existentialen Situation für den sich verfehlt Habenden.

744 Das Verhältnis von *Ich*, *Anderer* und *Gott* im Denken LEVINAS' kann hier nicht zur Gänze dargelegt, sondern lediglich kurz illustriert werden. Es gibt für LEVINAS einen Dritten, einen anders bleibenden Anderen, der mich gegenüber dem *Anderen* – mit dem ich in einer asymmetrischen Ich-Du-Beziehung stehe

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Berücksichtigung des Verständnisses von „pardon“ in TI der Gebrauch dieses Wortes (und seines Derivats) zur Übertragung der in der mJom 8,9 (bT Jom 85b) existenten Wortwurzel *kpr* sinnvoll erscheint. Darüber hinaus zeigt sich, dass „la pensée juive“ von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Verständnis der levinasschen Philosophie ist, da die hier betrachteten, von Levinas gebrauchten Termini ohne das „jüdische Denken“ nicht in Gänze begriffen werden können.[745]

4.2.2.3 E. Levinas' Rezeption und Interpretation von bT Jom 85b.87a-b (*Envers autrui*)

Wendet man sich nun der Talmud-Lektion *Envers autrui* (*Dem Anderen gegenüber*) erneut zu, so erscheint es nicht mehr verwunderlich, dass das aus der mJom 8,9 bzw. bT Jom 85b bekannte Begriffspaar „ein Mensch“ (אדם) – der Täter der „Überschreitungen“ – und „sein Genosse/Nächster“ (חבירו) – das Opfer der „Überschreitungen“ – schon zu Beginn, nämlich in der Übersetzung von bT Jom 85b eine gravierende Transformation durchmacht. Während der hebräische Terminus für „Mensch“ (אדם) noch treffend mit dem französischen Wort „l'homme“ (wörtl. „der Mensch“) übertragen wurde, erfährt sein begriffliches Gegenstück חביר (Genosse/Nächster) mit seiner französischen Übertragung einen völligen Bedeutungswandel. Unter Berücksichtigung von Kap. 4.2.2.1 ist es allerdings nicht wirklich verwunderlich, dass es sich bei חביר aus levinasscher Perspektive nun nicht mehr *nur* einschränkend um „den Genossen“, „den Nächsten“ (*le prochain*) oder „meinen Bruder“ (*mon frère*) handelt, sondern um den *Anderen* (*autrui*). In seiner grammatischen Abhängigkeit meint das Pronomen *autrui* nicht irgendeinen anderen oder irgendwas anderes, sondern den *anderen* Menschen (die Wortgruppe „der andere Mensch“ wird im Französischen allerdings mit *autre* geschrieben: *l'autre homme*) und zwar ohne jegliche Einschränkung oder Abstufung.[746]

Somit ist der חביר in mJom 8,9 bzw. bT Jom 85b eigentlich der *ʾaḥer* (אחר); beide Termini müssten zumindest gemäß Levinas synonym gebraucht werden. Dies ist eine Interpretation, welche im Kontext des Jōm Kippūr in Ganzfrieds QŠA (131:4) zwar im Ansatz vorliegt (s. o.), aber erstmals bei Levinas uneingeschränkt durchgeführt wird. Dieser *Andere* nun muss – da folgt Levinas der Mišnāh – besänftigt werden, allerdings stellt sich für ihn die provokante, wie naheliegende Frage: „Und wenn er sich

– verpflichtet. Dieser Dritte ist „Gott als immer schon vorübergehende Spur, als ›Erheit/Jenigkeit‹ (illéité)“ (Vgl. TAUREK, S. 107).

745 Vgl. TAUREK, S. 14.

746 Vgl. LEVINAS, QLT, p. 36f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

weigert?“[747] Levinas’ umgehende Anmerkung ist gleichermaßen überraschend, wie sie poetisch anmutet: „Sobald zwei im Spiel sind, steht alles auf dem Spiel.“[748] Dieses Problem der Zweisamkeit im Konflikt muss gelöst werden. Hierbei handelt es sich um ein Vorhaben, welches Levinas über einen Dritten unter Hinzuziehung der Gəmārā’ (bT Jom 87a) angeht.[749] Dort führt Rabbī Jōsef bar Ḥāḇū im Diskurs mit Rabbī ’Abbāhū 1Sam 2,25 gegen mJom 8,9 (bT Jom 85b) an:

אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים

> „Wenn er (ver-)fehlen/sündigen wird, ein Mann (menschliches Wesen) wider einen Mann (menschlichen Wesen) und er – Gott – wird ihn richten.“[750]

Die direkte Gegenfrage „wer ist ’Ēlohīm?“ (מאן אלהים) wird nun *wider* Rabbī Jōsef bar Ḥāḇū erhoben und nicht mit „Gott“, sondern mit dem Begriff „der Richter“ (דיינא) beantwortet; gemeint ist an dieser Stelle gemäß Weinrebs Kommentar tatsächlich nicht ein göttlicher Richter oder ein göttliches Gericht, sondern ein menschlicher Richter.[751] Um den scheinbaren Widerspruch zwischen mJom 8,9 (bT Jom 85b) und 1Sam 2,25 zu versöhnen, verknüpft Levinas in einer eigentümlichen Auslegung den Begriff ’Ēlohīm/אלהים mit den Begriffen „Autorität“ (*autorité*) und „Macht“ (*puissance*) und leitet von diesen wiederum den Begriff „Richter“ (*juge*) ab, was im übertragenen Sinne – unter Berücksichtigung von Weinrebs Kommentar – bereits der Kopula ופללו (/*ū-filəlō*/ → */*ū-filəl-ō*/) zu entnehmen sei.[752]

Unter Berücksichtigung von 1Sam 2,25 institutionalisiert und säkularisiert Levinas nun die Anforderung, welche mJom 8,9 an den Menschen

---

747 LEVINAS, VTL, S. 32. Während LEVINAS von einer grundsätzlichen Möglichkeit einer Versöhnungsverweigerung von Seiten des Opfers ausgeht, spitzt KODALLE (Levinas’ Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas’ Philosophie des Politischen, Zürich/Berlin 2005, S. 207) dies auf den Gedanken zu, dass der Andere – das Opfer – „auf der Unversöhnlichkeit bestehen“ kann.

748 LEVINAS, VTL, S. 32; eine etwas freie Übersetzung MIETHINGS von LEVINAS, QLT, p. 37: „Dès qu’on est deux, tout est en danger.“

749 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 35.

750 Die hebräische Konjunktion „ו“ („und“) kann auch konsekutiv („so“) übertragen werden (vgl. GESENIUS[17/18], S. 190/290): „…, *so* wird er – Gott – ihn richten.“

751 Vgl. WEINREB, p. 438.

752 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 35; vgl. LEVINAS, QLT, p. 41; vgl. GESENIUS[17/18], S. 40/61: „*Kraft*“; JASTROW, p. 67: „powers“; vgl. WEINREB, p. 438.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

stellt (Besänftigung des Genossen/Nächsten als Voraussetzung für zwischenmenschliche Versöhnung), wenn er postuliert, dass „Gerechtigkeit unter den Menschen […] ein irdisches Gericht schaffen [muss]!" Rudimentär – allerdings eben noch nicht verallgemeinert für alle zwischenmenschlichen Problemfälle – liegen solche Gedanken, nämlich die Schaffung von Gerechtigkeit durch ein irdisches Gericht, bereits in HT 2:11 und QŠA 131:4 vor: im Falle von uneindeutigen Besitzverhältnissen müssen beide Parteien – das *Ich* und der *Andere* – vor eine dritte Partei, nämlich ein Gericht (בית דין) treten und sich an dessen Urteilsspruch (יצא מפי הבית דין; wörtl. „es kommt hervor aus dem Mund des Hauses des Gerichts") gebunden wissen.[753] Auch das bereits dargestellte Konzept eines zur zwischenmenschlichen Versöhnung herangezogenen Vermittlers bzw. „Mittels" (אמצעי; s. o.) kann als Vorläufer für ein fest institutionalisiertes Recht zwischen den Parteien schaffendes (irdisches) Gericht verstanden werden.[754] Für Levinas kann es keine Versöhnung (*réconciliation*) in einem rechtsfreien Raum geben. Ein solches – wie auch immer geartetes Zusammenfinden – wäre nicht genug, vielmehr „bedarf [es] einer Justiz und eines Richters. Und der Strafe."[755]

Levinas insistiert auf den Akt des *Schuld-Eingestehens* und auf das *Erbitten* von „Verzeihung" (*pardon*), denn ohne die Bitte um Verzeihung kann diese auch nicht erfolgen. Allerdings muss auch derjenige wider den gefehlt wurde, nämlich der *Andere*, „die Bitte des Beleidigers wohlgefällig auf[]nehmen."[756] In dieser *Interindividualität* (*l'ordre inter-individuel*)[757], die im Talmud gegen die Position Jōsef bar Ḥāḇūs – dieser ordnet die Bedeutung der Verfehlungen des Menschen wider Gott über die Verfehlungen des Menschen wider einen Menschen – verteidigt wird, findet sich Levinas' Idee des *Anderen*, somit auch die Wahrung des *Anderen* in seiner Andersartigkeit vor seiner Totalisierung, vor dem Aufgehen in der *Totalité*.[758] Die Andersartigkeit (*altérité*) des *Anderen* bewahrt seinen

---

753 Vgl. GANZFRIED, S. 760. Die Institutionalisierung von Gerechtigkeit wie sie in VTL (S. 35f.) vorliegt, ist im Schaffen LEVINAS' keineswegs neu; 1955 formulierte LEVINAS folgende Aussage: „Gerechtigkeit und Macht müssen zusammenfinden, es bedarf gerechter Institutionen auf dieser Erde" (LEVINAS, Die Thora mehr lieben als Gott, DL, Frankfurt am Main 2017).

754 Vgl. GANZFRIED, S. 760.

755 LEVINAS, VTL, S. 35f; LEVINAS, QLT, 41: „[…] il faut la justice et le juge. Et la sanction."; vgl. BERNASCONI, p. 66: „forgiveness does not simply come from outside. Nor is it blind. It is not equivalent to forgetting. There is only forgiveness where there is *recollection* and *condemnation*."

756 LEVINAS, VTL, S. 37.

757 LEVINAS, QLT, p. 44.

758 Vgl. LEVINAS, TI, S. 20, 38ff.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Anspruch „besänftigt, einzeln angesprochen und getröstet [zu] werden“[759]. Dies war auch die Bedingung der mJom 8,9/bT Jom 85b („bis dass er besänftigt hat seinen חביר“)[760] und erst dann kann der Mensch (אדם), der Einzelne (*l'individu*), Versöhnung durch den Jōm Kippūr („der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*“: יום הכפורים מכפר), letztlich durch Gott – „diese permanente Verweigerung einer Geschichte, die sich mit unseren privaten Tränen abfindet“[761] – erwarten.

Gott ist der tatsächliche *Dritte*, der anders bleibende *Andere*, jenseits der dritten Partei, jenseits des menschlichen Richters (דיינא), welcher zwar notwendigerweise die zwischenmenschlichen Konflikte zu lösen, sprich Gerechtigkeit zu schaffen hat (s. o.), aber den einzelnen Menschen nicht zur Verantwortung verpflichten kann. Die soziale Beziehung – *Ich* und der *Andere* – begründet sich für Levinas in der „Beziehung mit dem Transzendenten – die jedoch frei von jeder Aneignung des Transzendenten ist“[762]. Das Transzendente (Gott) fordert den Menschen, genau genommen das (jeweilige) *Ich*, und ruft den Menschen bzw. das *Ich* an. Indem das Transzendente im *Anderen* erscheint, quasi „Epiphanie“ wird, verpflichtet es zur Verantwortung gegenüber diesem.[763] Somit wird auch nachvollziehbar, warum Gott nicht einfach *nur* der Gerechtigkeit zwischen zwei Menschen schaffende Dritte (i. e. der Richter) sein kann, sondern auch „zugänglich wird in der Gerechtigkeit“, welche der Mensch übt, da Gott nämlich selbst die Bedingung für Gerechtigkeit ist[764] – wie bereits konstatiert, ist Gott gemäß Levinas die „permanente Verweigerung einer Geschichte, die sich mit unseren privaten Tränen abfindet.“[765]

---

759 LEVINAS, VTL, S. 38.

760 Vgl. WEINREB, p. 428.

761 LEVINAS, VTL, S. 38; s. a. LEVINAS, QLT, p. 44.

762 LEVINAS, TI, S. 107.

763 Vgl. LEVINAS, TI, S. 107; s. a. LEVINAS, TI, S. 108: „Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerläßlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“ Vgl. TAUREK, S. 107.

764 Vgl. LEVINAS, TI, S. 108.

765 LEVINAS, VTL, S. 38; daran schließt sich direkt folgende Aussage an: „In einer Welt ohne Tröstungen kann kein Friede Einzug halten.“ Frieden (שלום) durchzieht als „summum bonum“ die jüdische Literatur und jüdisches Denken: „It applies both to the messianic vision of universal peace […] and to the more homely sphere of domestic peace between man and his fellow man […].“ (SCHWARTZ, p. 556.)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Die Verpflichtung des *Ich* für den *Anderen*, welche sich im Einstehen für das eigene gesprochene Wort zeigt[766] – für Levinas „l'essence de la parole"[767] –, gerichtet an den *Anderen*, begründet die Gesellschaft. Nicht der *Conatus essendi*, „the drive of being to preserve itself – the effort to exist"[768], wie ihn gemäß levinasscher Lesart u. a. Spinoza als antreiben-

---

Es lässt sich intuitiv verstehen, dass Frieden zwischen Menschen ein Ergebnis der Versöhnung sein kann, vielleicht sogar sein muss. Vor der Versöhnung, zum Zeitpunkt da die streitenden Parteien ihren Konflikt noch nicht beigelegt hatten, das sich versündigt habende Subjekt noch nicht um Verzeihung bei der geschädigten Partei bat, herrschte kein Friede zwischen den Parteien und somit auch nicht in einem eschatologischen Sinne. Frieden als Zustand, zumindest zwischen sündigem Subjekt (*Ich*) und dessen Opfer (*Anderer*) tritt gemäß LEVINAS erst mit der Versöhnung ein. Somit lässt sich konstatieren, dass der nach Versöhnung Suchende und diese Herbeiführende, auch stets den gebotenen Frieden sucht (vgl. RABINOWITZ, Peace, p. 701) und herbeiführt *et vice versa*.

Das konkrete Verhältnis von Frieden und Versöhnung kann hier nicht erörtert werden. Eine solche Erörterung müsste in einem umfassenderen Rahmen geschehen.

766 „[…] die Schwere einer verbalen[, durch Worte erfolgten] Verletzung" (LEVINAS, VTL, S. 39) wird in der Gəmārā' (bT Jom 87a) anhand von Prov 6,1-3 dargelegt. Das gesprochene Wort welches schädigt, kann schlicht eine Beleidigung sein, sprich auf der rein geistigen Ebene erfolgen, aber auch auf der materiellen Ebene, wenn nämlich bspw. das versprochene (mündliche/ wörtliche) Bürgen nicht eingehalten wird.

LEVINAS insistiert darauf, dass ohne „le sacrifice matériel" (das materielle Opfer; LEVINAS, QLT, p. 47) die Ernsthaftigkeit der Versöhnungsbestrebungen nicht gewährleistet ist. „Fromme Versprechen zu geben ist leicht. Die Anstrengung des sozialen Aktes beginnt erst, wenn man sich seines Vermögens entledigt und Tatkraft entwickelt" (LEVINAS, VTL, S. 40). LEVINAS' Position erinnert stark an Mt 19,16-24. Weder LEVINAS' Auslegung von bT Jom 87a, noch das MtEv (s. Mt 19,16-24) wollen einem „schäbigen Materialismus das Wort zu reden", vielmehr geht es um die Entlarvung heuchelnder Subjekte. LEVINAS und Jesus (im MtEv) zeigen, dass es leicht ist „fromme Versprechen" zu geben, aber sobald es um den Verzicht auf die dem *Ich* eigenen materiellen Güter geht, zeigt es sein wahres Gesicht (vgl. LEVINAS, VTL, S. 40).

767 LEVINAS, QLT, p. 46; s. a. (unter Berücksichtigung von Fn. 763) GOODMAN-THAU, S. 116: „Der ethische Appell der Offenbarung entsteht im Sein der Sprache, weil das Wesen der Sprache die Beziehung zum Anderen ist. Jeder Rekurs auf das Wort findet im Antlitz des Anderen seinen Ursprung, jedes Wort kehrt sozusagen heim."

768 BERNSTEIN, p. 263f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

des Element für den einzelnen Menschen zur Formung einer Gesellschaft annimmt,[769] sondern die Verpflichtung des *Ich* zur Verantwortung für den *Anderen* durch den *Dritten* (Gott), welche sich im (gesprochenen) Wort ausdrückt, ist „ein sozialer Akt par excellence, die Einrichtung von Gesellschaft."[770]

Aber was, *wenn das Kind schon in den Brunnen gefallen ist*, wenn die Verantwortung, zu der das *Ich* für den *Anderen* verpflichtet ist, von diesem nicht wahrgenommen wurde? Levinas meint, dass es „besser [sei] nicht zu sündigen, als Verzeihung zu erlangen"[771]. Aber ist das mit Levinas gegen Levinas gefragt überhaupt denkbar; kann ein (*im-perfekter*) Mensch dem Anspruch der Verantwortung je vollständig gerecht werden? Wohl kaum, möchte man erwidern und auch Levinas fragt an, ob die Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*) überhaupt jemals ein Ende haben kann und verneint diese Frage umgehend. Dies bedeutet letztlich, dass es immer auch schon etwas gab bzw. gibt, dass vergeben bzw. verziehen werden muss, so auch die in mJom 8,9/bT Jom 85b gemeinten „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem

769 LEVINAS entnimmt den Ausdruck *Conatus essendi*, der Philosophie SPINOZAs (vgl. LEVINAS, Verachtung der Tora als Idolatrie, HN, München 1994, S. 98f.; vgl. BERNSTEIN, p. 263). Zur Erreichung eines „*ethical* humanism" sei dieser zu durchbrechen: „To *become* a *human* being is to transcend my own 'law of being' [i. e. *Conatus essendi*]" (BERNSTEIN, p. 265); s. a. SPINOZA, TTP, S. 234f., zur Entstehung einer Gesellschaft/Gemeinschaft aufgrund von Macht (= Recht).

Eine äußerst bemerkswerte Deutung des Verhältnisses von LEVINAS und SPINOZA mit Blick auf das Konzept des *Conatus essendi*, bietet Slavoj ŽIŽEK. Gemäß diesem unterstellt LEVINAS SPINOZA „insgeheim eine egoistische, ›subjektivistische‹ Vorstellung vom (je eigenen) Existieren". ŽIŽEK versteht das spinozistische *Conatus*, das Streben des Menschen, jedoch gerade nicht als Egoismus oder als „Selbstbehauptung auf Kosten der Welt", sondern als „Akzeptieren der Tatsache, daß ich Teil der Welt bin, mein Zur-Geltung-bringen der umfassenderen Wirklichkeit, in der allein ich gedeihen kann. Der Gegensatz von Egoismus und Altruismus", so ŽIŽEK, „ist damit überwunden: Ganz bin ich nicht als isoliertes Selbst, sondern in der gedeihenden Wirklichkeit, deren Teil ich bin." Aufgrund dieser Deutung, unterstellt ŽIŽEK LEVINAS nachfolgend, dass „sein anti-spinozistisches Infragestellen des je eigenen Existenzrechts [] auf den Kopf gestellte Arroganz [ist]: als wäre man das Zentrum, dessen Existenz alle anderen bedroht" (ŽIŽEK, Ethik als Ideologie, in: Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt am Main 2005, S. 38).

770 LEVINAS, VTL, S. 40.

771 LEVINAS, VTL, S. 45; LEVINAS, QTL, p. 53: „Il vaut mieux ne pas pécher que de se faire pardonner".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Genossen/Nächsten“ (עבירות שבין אדם לחבירו) – nach levinasscher Vorstellung wäre letzterer der *Andere*.[772]

Natürlich ist die Antwort darauf bereits bekannt. Vergebung/Verzeihung (*pardon*) kann dem *Ich*, welches sich wider den *Anderen* vergangen hat, nur durch diesen gewährt werden. Und zwar unter der Bedingung, dass das *Ich* bereit ist den *Anderen* zuvor zu besänftigen, was wiederum voraussetzt, dass das *Ich* tatsächlich bereit ist Vergebung, letztlich Versöhnung mit dem anderen Menschen (und Gott) zu erlangen.

Unter Berücksichtigung der *ʾaggādāh* von bT Jom 87a-b tut sich für Levinas jedoch ein wesentlich gravierenderes Problem auf. Er deutet den Traum Raḇ Ḥanīnās[773] als Beispiel für das Unbewusste in einer vom *Ich* verübten Tat. Kann sich der Mensch jemals vollständig darüber bewusst

---

772 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 45; als Antwort auf KODALLE, Levinas' Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung, in: Delhom/Hirsch (Hgg.), Im Angesicht der Anderen, S. 209: „Levinas [scheint] zu ignorieren, dass wir eher selten *intentional*, also in voller böser Absicht, Schuld auf uns laden; sind wir doch so schuldanfällig, dass wir uns eher immer wieder in der Schuldverflochtenheit *vorfinden*, die wir uns dann bewusst machen“, sei angefügt, dass *Sündlosigkeit*, der Zustand des *Freiseins* von „Sünde“ (vgl. VTL, S. 45), bei LEVINAS m. E. ein Ideal darstellt. Dieses Ideal ist der Garant für die Illegitimität „für alle Greuel“ (VTL, S. 45). Dies muss nicht bedeuten, dass der Mensch jemals vollkommen frei von „Sünde“ sein kann. Aber als Ideal stellt es einen Zustand höchsten Guts dar, an dem der Menschen bzw. sein Verhalten gemessen werden kann. Insofern es keine Vollendung gibt – „Nichts ist je vollendet“, bemerkt LEVINAS (VTL, S. 45) –, ist der Mensch, das *Ich*, gegenüber dem *Anderen* stets in einer Situation unvollendeter „Suche um Vergebung“ (VTL, S. 45) und unvollendeter Vergebung von Seiten des Vergebenden (vgl. VTL, S. 45).

773 Ausgangspunkt für den Traum (חלמא) war Raḇs Rezitieren eines Abschnittes aus den Büchern der hebr. Bibel (vgl. GOLDSCHMIDT, S. 260). Immerzu kamen Personen und er begann stets erneut. Als aber Raḇ Ḥanīnā – der Lehrer Raḇs – hinzukam, begann Raḇ nicht noch einmal. Sein Lehrer Raḇ Ḥanīnā war beleidigt (איקפיד). Raḇ ging dreizehn Jahre lang am Vorabend des Jōm Kippūr (תליסר מעלי יומי דכפורי) zu seinem Lehrer (eigentl. zu ihm; wörtl. zu seinem Körper/לגביה (vgl. JASTROW, p. 203f., oder „Erhöhter“)) und versuchte ihn zu beruhigen/beschwichtigen, was ihm allerdings nicht gelang (לא איפייס). Der Grund nun dafür, dass sich Raḇ Ḥanīnā nicht „beschwichtigen/versöhnen“ (LAVY, S. 316) lassen wollte, war laut Gəmārāʾ ein Traum, den Raḇ Ḥanīnā so deutete, dass wenn Raḇ weggehen, er in Babylon/Babylonien (בבל) zum Vorsteher (רישא) einer *jašīḇah* werden würde.

Laut gaonäischer Tradition soll der aus Babylonien stammende Raḇ 219 n. d. Z., nachdem er Palästina wieder verlassen hatte, in Sūrā (Babylonien) eine rabbinische Schule gegründet und geleitet haben (vgl. STEMBERGER, Talmud und Midrasch, S. 100).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sein, welche Dimensionen die von diesem begangenen „Überschreitungen“ (עבירות) haben können, insbesondere wenn es sowohl um ihre Wirkungen als auch um die tatsächlichen, im Unbewusstsein liegenden Absichten hinter den „Überschreitungen“ geht?[774]

Auf den ersten Fall, nämlich die Wirkungen, ließe sich mit Levinas entgegnen, dass die Verpflichtung des *Ich* zur Verantwortung für den *Anderen un-bedingt* ist, demnach nicht vom Wissen oder Unwissen des *Ich* über die Folgen seiner „Überschreitungen“ (עבירות) abhängig sein kann. Auch das Streben nach der Vergebung bzw. Verzeihung (*pardon*), gewährt durch den *Anderen*, ist Teil der (Übernahme von) Verantwortung für diesen. Nur so und nicht anders ist gemäß Levinas ein Neubeginn, ist letztlich ein Zustand des Friedens denkbar.[775] So auch kann das *Ich*, auch wenn es sich der Folgen seiner (tatsächlich folgenschweren) „Überschreitungen“ nicht vollkommen bewusst ist, nicht nicht um Vergebung bzw. Verzeihung bitten.[776]

Im zweiten Fall, sprich im Fall unbewusster Absicht oder Absichten des *Ich*, die ihn zu seinen „Überschreitungen“ motivieren, stellt Levinas die Frage in den Raum, wie der *Andere* (חביר) überhaupt dem *Ich* vergeben kann, wenn dieses „in Unkenntnis seiner tieferen Gedanken, gar nicht um Verzeihung [(*pardon*)] bitten kann?“[777] Ist nun „la pleine conscience“ (das volle Bewusstsein) des *Ich* entscheidend um Vergebung/Verzeihung (*pardon*) durch den *Anderen* überhaupt erlangen zu können? Oder – und diese Frage stellt sich für Levinas ebenso – kann dem *Ich* vergeben bzw. verziehen werden, auch wenn es sich seiner „Überschreitungen“ nicht vollends bewusst war?[778]

Auch wenn sich Levinas bezüglich der Bedingungen für Vergebung letztlich nicht eindeutig festlegen mochte und damit evtl. etwas von seiner Aussagekraft zum Thema zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr einbüßt, so markiert er aufgrund der Neuinterpretation des Terminus חביר – nun der *Andere* bzw. der *andere* Mensch – den Höhepunkt des hier nachgezeichneten *Prozesses der Ethisierung* im Kontext des Jōm Kippūr. Während חביר bei den zuvor herangezogenen Gelehrten höchstwahrscheinlich jeweils den *anderen jüdischen* Menschen meinte und damit alle nicht-jüdischen Menschen außer Acht ließ oder

774 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 47.

775 Vgl. LEVINAS, TI, S. 412f.; vgl. LEVINAS, VTL, S. 38.

776 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 47.

777 LEVINAS, VTL, S. 47.

778 Vgl. LEVINAS, VTL, S. 47f.; LEVINAS, QLT, p. 55.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

bewusst ignorierte – Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr möglicherweise nicht-jüdische Menschen aus rabbinischer Perspektive kategorisch ausschloss –, versteht Levinas unter חביר den *Anderen*, nämlich den *anderen* Menschen, ganz ohne Einschränkungen. Damit muss eine veränderte Wahrnehmung des zwischenmenschlichen Versöhnungsprozesses im Kontext des Jōm Kippūr einhergehen. Der jüdische Mensch, das levinassche *Ich*, ist ebenso zur Verantwortung für den nicht-jüdischen *Anderen* verpflichtet, wie er auch diesen zu besänftigen hat, insofern das (jüdische) *Ich* Versöhnung am Jōm Kippūr, schließlich einen Neubeginn erhofft.

Letztendlich transzendiert Levinas auch die Bindung der zwischenmenschlichen Versöhnung an den Jōm Kippūr und an das rabbinische Judentum, denn die Verpflichtung des *Ich* zur Verantwortung für den *Anderen* durch den *Dritten* (Gott) ist das grundsätzliche Verhältnis levinasscher Ethik. Seine Interpretation von bT Jom 85b.87a-b richtet sich zweifellos an jüdische Rezipienten, aber die ethische Idee Levinas', welche seiner Interpretation zugrunde liegt und in TI erstmals vollständig entfaltet wurde, ist universell und somit für alle Menschen gleichermaßen gültig. Das jüdische Versöhnungskonzept levinasscher Prägung könnte aus dieser Perspektive folglich zum Versöhnungskonzept aller Menschen avancieren.

4.3 *Exkurs III*: Gibt es Grenzen zwischenmenschlicher Versöhnung?: Ein religionswissenschaftlicher Zugang zu S. Wiesenthals *Die Sonnenblume*

4.3.1 Vorbemerkungen zu S. Wiesenthal und seinem Werk

Der später als „Nazi-Hunter"[779] berühmt gewordene Simon Wiesenthal wurde im Jahre 1908 in eine jüdische Familie geboren, welche in der galizischen Stadt Beṭšoṭš (jidd. בעטשאטש; heute: Buchach/Buczacz, Ukraine) ansässig war. Er selbst und seine Familie fielen dem Versuch der Nationalsozialisten das europäische Judentum auszulöschen zum Opfer. In der *šōʾāh* – häufig als „Holocaust" bezeichnet – verlor Wiesenthal 89 Familienmitglieder. Er selbst überlebte zwölf verschiedene Arbeits- und Konzentrationslager, so u. a. Groß-Rosen, Buchenwald, Plaszów, Lemberg-Janowska (Lwiw/Lwów) und letztlich Mauthausen, wo er sich ab Februar 1945 befand und „barely alive"[780] am 5. Mai desselben

779 ZUROFF, Efraim, Wiesenthal, EJ², Vol. 21, Detroit 2007, p. 54.

780 ZUROFF, Wiesenthal, EJ², Vol. 21, p. 54.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Jahres durch die US Armee befreit worden war. Wiesenthal verstarb im Jahre 2005.

Wiesenthal schrieb sein zu Weltruhm gelangtes Werk *Die Sonnenblume* in deutscher Sprache mehr als 20 Jahre nach der *šō'āh*. Dieses wurde erstmals in Paris im Jahre 1969 in französischer Übersetzung unter dem Titel *Les Fleurs de Soleil*[781] gedruckt – das Skript war bereits im Vorjahr fertiggestellt worden.[782] Im Jahr darauf (1970) erschien eine englische Übersetzung unter dem Titel *The Sunflower* an gleichem Ort. Es brauchte allerdings noch weitere sechs Jahre bis zum ersten Druck durch den einst deutsch-jüdischen Verlag *Schocken Books* – ehemals *Schocken Verlag* –, welcher in Deutschland durch die Nazis verboten wurde und seit der *šō'āh* bis heute in New York City ansässig ist. Die von *Schocken Books* gedruckte Ausgabe wurde zur Referenz im englischsprachigen Raum und begründet dessen weite Rezeption.

Alle Anstrengungen einer Definition, was Wiesenthals *Die Sonnenblume* eigentlich ist, scheinen unzureichend zu bleiben. Denn dieses Werk passt tatsächlich in diverse Kategorien und dies nicht so sehr aufgrund seines Stils, sondern aufgrund dessen, was es seinem Wesen nach ist oder besser nicht ist. So versuchte der amerikanische Rabbiner Barry Dov Schwartz den Charakter der *Sonnenblume* nicht zu unrecht *ex negativo* folgendermaßen zusammenzufassen:

> „*The Sunflower* is remarkable and singular. It is not a history, not an autobiography, not a novel, nor a sermon, although perhaps a little of each."[783]

Schwartz' Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Werkes war folgende:

> „*The Sunflower* is a question. It leaves us precisely where the fate of European Jewry must leave us: in a state of quandary, of bewildered uncertainty."[784]

In der Tat handelt es sich im Falle des Wesens der *Sonnenblume* um eine Frage, nur nicht allein um eine einzelne, noch wird allein eine einzelne Person adressiert. Vielmehr adressiert Wiesenthals Werk einen jeden Menschen als Teil der Menschheit als Ganzes. In gewisser Weise war dies das Ergebnis der Analyse einer ganzen Generation, welche noch

781 BANKI, The Forgiveness to Come. Dreams and Aporias, 2009 (unpubliziert), p. 41, fn. 56.

782 Vgl. SEGEV, Wiesenthal, S. 283.

783 SCHWARTZ, Barry D., Foreword, in: Simon Wiesenthal, The Sunflower, New York 1976, p. 5.

784 SCHWARTZ, Foreword, p. 5.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

immer unter dem Bann des Nationalsozialismus und dessen Folgen stand, nicht in der Lage, die Verantwortung für das zu übernehmen, was geschehen war. Fünf Jahre vor der erstmaligen Publikation der *Sonnenblume* drückte Simon Wiesenthal seine grundsätzliche Kritik gegenüber der Gesellschaft wie folgt aus:

> „The schools would fail through their silence, the Church through its forgiveness, and the home through the denial and silence of the parents. The new generation has to hear what the older generation refuses to tell it."[785]

Dieses Artikulieren von dem was die vorhergehende Generation versäumte mitzuteilen, darf nicht als späte Rache eines jüdischen Opfers gegenüber eben dieser Generation, welche er anklagte, missverstanden werden. Tatsächlich muss *Die Sonnenblume* als ein ehrlicher Versuch gewertet werden, das zu erreichen, was zuvor nicht ausreichend gelang, nämlich Gerechtigkeit zu erlangen. Das Streben nach Gerechtigkeit „for those who inflicted the worst crimes known in the annals of mankind"[786], war für Wiesenthal nach der *šōʾāh* zur eigentlichen Lebensaufgabe geworden.

Obwohl die zentrale Fragestellung des Werkes die folgende ist: Sollte jemand bzw. ist jemandem überhaupt gestattet einem Mörder für den Mord gegenüber einem anderen, aber nicht gegenüber sich selbst,[787] zu vergeben bzw. zu „verzeihen" (?),[788] so scheint das Thema der Gerechtigkeit diesem Problem, welches Wiesenthal in seinem Werk präsentiert und mit dem er bis zum Ende desselben zu hadern scheint, zugrunde zu liegen. Wie kann man gegenüber den Opfern des Täters gerecht sein? Wie kann man eine potentielle Verzeihung rechtfertigen? Wie kann man gegenüber dem eigenen Gewissen gerecht sein? Fragen dieser Art sind es, welche m. E. stets mitbedacht werden müssen, wenn die Positionen der einzelnen Charaktere adäquat erfasst werden sollen. Das Thema Gerechtigkeit, dem sich Wiesenthal gesondert im 1988 erschienen Werk

---

785 FARNSWORTH, Clyde A., Sleuth With 6 Million Clients, in: New York Times, Feb. 2nd, 1964, http://www.nytimes.com/1964/02/02/sleuth-with-6-million-clients.html (Stand: 19.05.2016).

786 SCHWARTZ, Foreword, p. 5.

787 Vgl. JUNGSBERGER, Nicola, Vorwort, in: Simon Wiesenthal, Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung, Berlin 2015, S. 11.

788 In der deutschen Ausgabe werden die Verbalhandlungen „vergeben" und „verzeihen" weitestgehend synonym gebraucht. Während Josek, Simons Freund (s. u.), primär von „verzeihen" spricht bzw. Derivate von „verzeihen" gebraucht (WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 81), bittet Karl, der geständige Täter (s. u.), um „Vergebung" bzw. dass ihm „vergeben" wird (WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 69).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Recht, nicht Rache. Erinnerungen widmet, kann im hiesigen Rahmen allerdings nicht erörtert werden.

Wie kann man einem Täter im Namen anderer verzeihen und wie rechtfertigt man einen solchen Akt zwischenmenschlicher Vergebung bzw. Verzeihung? Dies ist es, was Wiesenthal in der *Sonnenblume* zu beantworten trachtet. Und während er diesbezüglich bis zum Ende des Werkes – und somit in gewisser Weise auch seit dem Zeitpunkt seiner eigenen einstigen Befreiung aus dem KZ Mauthausen – jedoch eine finale Antwort zu geben unsicher zu bleiben scheint, adressiert er jeden einzelnen Leser mit eben jener Frage.

> „Simon Wiesenthal bat Menschen auf der ganzen Welt, von denen er meinte, dass sie etwas zur Beantwortung dieser Fragen beitragen könnten, um ihre Gedanken. Sein Konzept hat sich als sehr effektiv erwiesen, und seine Fragen, die er wie Samen in die Welt streute, ließen viele neue *Sonnenblumen* wachsen."[789]

Menschen aus der ganzen Welt, Repräsentanten verschiedener Kulturen, Religionen und Nationalitäten wie Tarek Badawia, der Dalai Lama, Pumla Gobodo-Madikizela, Abraham J. Heschel, Primo Levi, Herbert Marcuse, Hamideh Mohaghegi und Desmond Tutu, um nur einige wenige zu nennen, versuchten auf die eine oder andere Weise diesen Appell, welchen Wiesenthal an sie und viele andere adressierte zu beantworten.

Ein religionswissenschaftlicher Zugang zum Werk Wiesenthals kann und darf zweifellos keine (vollständige) literarische, historische oder politische Analyse bieten, auch wird das Werk nicht als Ganzes, sprich von Anfang bis Ende in den Blick genommen werden. Vielmehr wird der Versuch unternommen bestimmten (versöhnungsrelevanten) Motiven – aus einem religiösen Kontext kommend oder in diesen passend – nachzuspüren und diese vor dem Hintergrund des Versöhnungskonzeptes im rabbinischen Judentum zu analysieren.

4.3.2 Über die (Un-)Möglichkeit dem Täter im Namen des Opfers zu vergeben

Zu den wenigen, aber bedeutsamen religiösen Themen, welche Wiesenthals Werk aufgreift, gehört die Schöpfung des Menschen durch Gott. Doch wenn Gott ausnahmslos alle Menschen geschaffen hat, „warum wurden dann die einen zu Mördern und die Anderen zu Opfern?"[790]; diese Frage wirft Arthur, ein Freund des Hauptcharakters Simon[791] auf.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Tatsächlich schien es einen Unterschied zwischen den jüdischen Gefangenen, welche in die Arbeits- und Vernichtungslager geführt wurden und den Schergen der Nationalsozialisten, welche jene gnadenlos in diese Lager führten, zu geben. Auch wenn Wiesenthal diese Frage nach der Gleich- oder Andersartigkeit von Inhaftierten und Inhaftierenden nicht beantworten wird, so wird sein Protagonist Simon realisieren müssen, dass auf dem Grab eines jeden Täters eine Sonnenblume bereits wächst bzw. zukünftig wachsen wird. Daraus erwächst die Realisation eines Unterschiedes, der sich Simon regelrecht aufdrängt: nicht nur im Leben, auch im Tod gibt es diesen Unterschied zwischen Täter und Opfer: „Selbst im Tode waren sie uns noch überlegen…“[792].

---

789 JUNGSBERGER, S. 10.

790 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 18f.; WIESENTHAL, The Sunflower, New York 1976, p. 13: „why were some murderers and other victims?“

791 Bei der Namenswahl des Hauptcharakters in *Die Sonnenblume*, handelt es sich sicherlich nicht um einen Zufall, doch sollte der Schluss auf ein rein biographisches Werk m. E. nicht erfolgen. Mit Recht stellte Phillip Tolliday (*Charles Sturt University*; Gastprofessur in Jena: Sommersemester 2016) in einer Diskussion (über meine Ausarbeitungen zur *Sonnenblume*) am 25.05.2016 im Kontext des Graduiertenprogramms „Religion-Conflict-Reconciliation“ am *Jena Center for Reconciliation Studie*s die Möglichkeit in den Raum, dass WIESENTHALS eigene Auseinandersetzung und Reflexion über die *šōʾāh* im Allgemeinen und über die Idee einer Vergebung im Namen eines Anderen in die Erzählung eingegangen sein kann. Folglich wäre das hier zu erörternde Thema der Vergebung im Namen eines Anderen kein rein biographisches, zumindest nicht in der Weise wie sich der Text dem Rezipienten präsentiert. Da der tatsächliche Entstehungszeitraum des hier relevanten Themas für dessen Analyse irrelevant ist, kann dieses Problem an dieser Stelle übergangen werden.

Angemerkt sei allerdings noch, dass WIESENTHAL bereits zu Lebzeiten kritische Anfragen zur Echtheit des in der *Sonnenblume* geschilderten Ereignisses erhielt, stets jedoch die Authentizität des Werkes beteuerte (vgl. SEGEV, Wiesenthal, S. 293ff.).

Methodisch soll aufgrund des nicht rein biographischen Charakters des Werkes zwischen Autor (Simon WIESENTHAL) und dem Hauptcharakter (Simon) der *Sonnenblume* unterschieden werden. Eine solche Unterscheidung vollzieht SEGEV, Wiesenthal, S. 283ff. nicht mit, folglich setzt er den stets als Simon bezeichneten Hauptcharakter der *Sonnenblume* mit dem Menschen Simon WIESENTHAL gleich und bezeichnet WIESENTHALS Werk als „eine Art autobiographische Geschichte“. Auch BANKI scheidet weder methodisch, noch begrifflich zwischen dem Autor Simon WIESENTHAL und dem Hauptcharakter Simon der *Sonnenblume*.

792 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 27; WIESENTHAL, Simon, The Sunflower, p. 20: „ Even in death they were superior to us“.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Einen essentiellen Unterschied innerhalb des Menschheitsgeschlechts gibt es aus rabbinischer Perspektive *de facto* nicht. Bereits in Gen 1,26f. – und darauf bezieht sich auch die rabbinische Tradition – wird deutlich, dass es quasi nur einen Menschen bzw. nur eine Menschheit gibt[793] und dass der einzige Unterschied, welcher innerhalb der Menschheit konstatiert werden kann, in Form voneinander zu unterscheidender Geschlechter auszumachen ist; darin stimmen letztlich beide Schöpfungsberichte des Menschen (Gen 1,26a.27; 2,22.23) überein:

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו […]

ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים

ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם

„Und es sprach Gott: ›Wir wollen machen *einen* Menschen in unserem Bild, wie unser Abbild[794] […].‹ Und es erschuf Gott *den* Menschen in seinem Bild, im Bilde Gottes erschuf er ihn, männlich und weiblich erschuf er sie."

ויבן יהוה אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם

ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת

„Und es baute JHWH – Gott – die Seite/Rippe, welche er nahm vom Menschen für *eine* Frau und er brachte sie zum Menschen. Und es sprach der Mensch (Ādam): ›Diese (!), dieses mal (nun) ist Knochen/Substanz von meinen Knochen/Substanzen und Fleisch von meinem Fleisch; zu dieser soll er/man rufen (sie nennen) *Männin*, weil vom Mann ist/war zu nehmen, sie – diese.‹"

Folglich wurde nach rabbinischer Vorstellung (vgl. bT San 37a) der Mensch einzeln bzw. als Einzelner erschaffen (נברא אדם יחידי), damit nämlich im (einzelnen) Menschen die gesamte Menschheit repräsentiert wird. Und deshalb – so fahren die Rabbinen der Mišnāh fort – kann niemand behaupten, dass der eigene Vater bedeutender (wörtl. „größer") ist, als der „seines Nächsten" bzw. „seines Genossen" (חבירו) ist:

ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך

„Und wegen des gesunden Friedens, dass nicht ein Mensch sagen wird zu seinem Genossen/Nächsten: ›(Mein) Vater[795] ist größer als dein Vater.‹"

---

793 Vgl. NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, S. 45.

794 דמות kann auch als „Ähnlichkeit" begriffen werden (vgl. JASTROW, p. 312).

795 GOLDSCHMIDT, Bd. 8, S. 603 und HOFFMANN, S. 161, übersetzen אבא mit „Ahn" bzw. אביך mit „dein Ahn".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Während es für Simon wider die rabbinisch-jüdische Theologie einen essenziellen Unterschied zwischen Juden und Nationalsozialisten zu geben scheint, war sein Freund Arthur vielmehr von der Frage affiziert, ob Gott abwesend ist. Simon hingegen schien sich dafür wenig zu interessieren:

> „›[…] Sie meinte, dass Gott auf Urlaub sei.‹ Arthur machte eine kleine Pause, wie um seine Worte wirken zu lassen. ›Was meinst du dazu, Simon?‹, fragte er schließlich. ›Lass mich schlafen‹, gab ich zur Antwort. ›Erzähl weiter, wenn Er wieder zurück ist.‹“[796]

Tatsächlich war gemäß Wiesenthals Darstellung Gott in Lemberg im Jahre 1942 nicht nur einfach nicht anwesend, sondern nicht einmal mehr ein Thema – zumindest nicht für Simon. Allerdings artikuliert Simon zu keinem Zeitpunkt innerhalb der Erzählung explizit, dass es keinen Gott gäbe. Und doch raubt die Erfahrung des Konzentrationslagers Simon sukzessive den Glaube. Die wohl tiefste Einsicht in Simons Perzeption der erlebten Wirklichkeit mit Auswirkungen auf seinen Glauben und Gott gewährt Wiesenthal folgendermaßen:

> „Einmal habe ich gelesen, man könne den festen Glauben eines Menschen nicht brechen. Wenn ich das jemals für wahr gehalten haben sollte – das Leben im Lager hat mich eines anderen belehrt. Man kann unmöglich gläubig sein in einer Welt, die aufgehört hat, den Menschen als Menschen zu sehen, die einem ›beweist‹, dass man kein Mensch mehr ist. Da beginnt man zu zweifeln, beginnt man aufzuhören, an eine Weltordnung zu glauben, in der Gott einen bestimmten Platz hat. Man beginnt zu glauben, dass Gott auf Urlaub ist. Sonst wäre dies hier doch einfach nicht möglich gewesen. Er musste abwesend sein. Und einen Stellvertreter hat Er nicht.“[797]

---

796 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 19; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 13: „‘What do you think of that, Simon?’ he asked. ‘God is on leave.’ ‘Let me sleep,’ I replied. ‘Tell me when he gets back.’“; s. a. WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 20: „›O Gott, Allmächtiger, kehre doch aus deinem Urlaub zurück und schau wieder auf deine Erde.‹“; und WIESENTHAL, The Sunflower, p. 14: „‘Oh God Almighty, come back from your leave and look at Thy earth again.’ ›So that’s the news; we live in a world that God has abandoned?‹ I commented.“

797 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 20f.; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 14f. „I once read somewhere that it is impossible to break a man’s firm belief. If I ever thought that true, life in a concentration camp taught me differently. It is impossible to believe anything in a world that has ceased to regard man as man, which repeatedly ‘proves’ that one is no longer a man. So one begins to doubt, one begins to cease to believe in a world order in which God has a definite place. One really begins to think that God is on leave. Otherwise the

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

In einem ähnlichen Konflikt mit der Anwesenheit, Existenz und dem Wohlwollen Gottes hadert auch der Protagonist – Elieser – in Elie Wiesels *Die Nacht* (franz. *La Nuit*):

> „Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: ›Wo ist Gott?‹ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: ›Wo er ist? Dort – dort hängt er, am Galgen…‹“[798].

Mit Bezug auf Gott und den eigenen Glauben findet Wiesels Protagonist wohl wesentlich deutlichere und ergreifendere Worte als Simon in *Die Sonnenblume*, so konstatiert Elieser:

> „Nie werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine siebenmal verriegelte lange Nacht gemacht hat. Nie werde ich diesen Rauch vergessen. Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen. Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten. Nie werde ich das nächtliche Schweigen vergessen, das mich in alle Ewigkeit um die Lust am Leben gebracht hat. Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen.“[799]

Die für eine Untersuchung des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum wohl bemerkenswerteste Passage in Wiesels *Die Nacht* befasst sich mit dem Jōm Kippūr im Lager 1944. Bereits die Art und Weise der Ankündigung ist beachtlich, denn Wiesel leitet ihn mit „Yom Kippour. Le jour du Grand Pardon“[800] – im Deutschen nochmals erweitert: „Jom Kippur. Der Tag der Versöhnung, des großen Vergebens“. Der Nachtrag („Le jour du Grand Pardon“; „Der Tag [der Versöhnung,] des großen Vergebens.“) ist bemerkenswerterweise im jiddischen Original der *Nacht* און די וועלט האָט געשוויגן (wörtl. „Und die Welt hat geschwiegen“) von 1956 nicht vorhanden.[801] „Jom Kippur“ war offenbar gemäß des Verständnisses von Elie Wiesel etwas, dass man als jüdischer Rezipient – an diese war das Werk aufgrund der gewählten Sprache (Jiddisch) zweifellos gerichtet – kannte bzw. kennen musste und etwas, dass man niemals

---

present state of things wouldn't be possible. God must be away. And He has no deputy.“

798 WIESEL, Elie, Die Nacht zu begraben, Elischa, München 2005, S. 80.

799 WIESEL, Die Nacht, S. 47.

800 WIESEL, Elie, La Nuit, Paris 1958/2007/2015.

801 WIESEL, Eliezer, Un di velt hot geshvign/און די וועלט האָט געשוויגן, Buenos Aires 1956: https://archive.org/details/elie-wiesel-un-di-velt-hot-geshvign, Teil 6, Min 27:39, (Stand: 11.08.2016).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

vergisst, auch nicht im oder nach dem Lager. Daher kann Wiesel den Begriff „Yom Kippour" im Original für sich als Satz gebrauchen, denn jener Begriff erklärt sich gewissermaßen von selbst. Im Falle der Übersetzung für eine breitere, auch nicht-jüdische Leserschaft stellt er dem hebräischen Terminus Jōm Kippūr – in der deutschen Fassung im Gegensatz zur Französischen wörtlich mit „Tag der Versöhnung" wiedergegeben – seine eigene Deutung nach: „Tag des großen Vergebens."[802] Diese Anfügung ist zweifellos nicht irrelevant, da die enge Verknüpfung von Versöhnungstag und Gottes Vergebung bereits herausgestellt wurde (siehe Kap. 2 und 3). Da im Falle von *Die Nacht* dem Leser die Konzepte *Versöhnung* (Jōm Kippūr bzw. „Tag der Versöhnung") und *Vergebung* („[Tag] des großen Vergebens") regelrecht unkommentiert an den Kopf geworfen werden, so als müsste der Leser die Ironie dieser Begriffe im Kontext des Lagers Buna (bei Auschwitz) ganz ohne Kommentar erkennen können, kann nicht auf das tatsächliche theologische Verständnis Wiesels geschlossen werden. Ob Vergebung für Wiesel als Handlungsgeschehen der *Versöhnung* vorausgeht oder mit dieser weitestgehend synonym, sprich „Tag der Vergebung" als Nachtrag zum „Tag der Versöhnung" begriffen werden muss, bleibt spekulativ; trotzdem darf m. E. der Nachtrag „Le jour du Grand Pardon" nicht einfach als Willkür abgetan werden.

Für seinen Hauptcharakter Elieser war hingegen die Frage, ob man denn im Lager fasten müsse von größerer Relevanz – Jōm Kippūr war und ist ein strenger Fastentag –, als das Verhältnis von Vergebung und *Versöhnung*. Wiesels Protagonist positioniert sich hier klar gegen das Fasten: „Ich fastete nicht", und damit stellte sich dieser ebenso klar gegen Gott: „Ich nahm Gottes Schweigen nicht mehr hin. Meine Suppe schlürfend, sah ich in dieser Gebärde einen Akt des Aufruhrs und der Auflehnung gegen ihn."[803] Auch wenn Wiesel seinen Protagonisten Elieser zuvor konstatieren lässt, dass sein Gott gemordet wurde („Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott […] mordeten.") und noch drastischer ausgedrückt, dass Gott am Galgen hängt („dort hängt er, am Galgen"), so zeigt die Auseinandersetzung Eliesers mit dem Jōm Kippūr im Lager Buna, dass Gott für ihn letztlich nicht nicht existent oder gar tot ist. Anhand der Jōm Kippūr Episode in der *Nacht* kann auch noch nicht einmal behauptet werden, dass Gott abwesend ist, denn ein sich

802 WIESEL, Die Nacht, S. 84.

803 WIESEL, Die Nacht, S. 84.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Auflehnen gegen Gott ist nur dann nachvollziehbar, wenn dieser davon Notiz nehmen kann.[804]

Trotz der unterschiedlichen Zugänge und Aussagen über Gott, stimmen Wiesenthals und Wiesels Protagonisten letztlich darin überein, dass es einen Gott gibt, welcher entweder gemäß Simon abwesend zu sein scheint, jedoch gebraucht wird oder gemäß Elieser bereits (im Sterben der Menschen selbst) tot sein könnte, letztlich jedoch als existent und adressierbar begriffen wird, andernfalls die Auflehnung gegenüber Gott nicht zu verstehen ist. In beiden Fällen wird die Existenz Gottes nicht geleugnet, somit ist die Voraussetzung für ein Gott-Mensch-Verhältnis gegeben. Damit befinden sich die Protagonisten noch immer ganz in der Tradition des rabbinischen Judentums, für welche das Gott-Mensch-Verhältnis so etwas wie der äußerste Rahmen einer *Lebensordnung* darstellt, außerhalb dessen letztlich der (eigene) Tod wartet und Versöhnung aus rabbinisch-jüdischer Perspektive nicht denkbar ist. An einer solchen Ordnung beginnt Simon – Wiesenthals Hauptcharakter – allerdings bereits zu zweifeln: „[man] beginnt […] aufzuhören, an eine Weltordnung zu glauben, in der Gott einen bestimmten Platz hat."[805]

Um die Möglichkeit der Vergebung, letztlich der *Versöhnung* mit einem anderen Menschen aus rabbinisch-jüdischer Perspektive real werden zu lassen, bedarf es letztlich des Gott-Mensch-Verhältnisses, denn zwischenmenschliche *Versöhnung* ist gemäß mJom 8,9 in den Versöhnungakt von Gott und Mensch im Kontext des Jōm Kippūr integriert. Im Falle beider Hauptcharaktere scheint dieses Verhältnis zwar alles andere als unbelastet zu sein, wurde jedoch auch niemals vollständig aufgehoben oder geleugnet.

Das Bedürfnis nach dem doch als abwesend deklariertem Gott war auch für Simon – selbst auf dem Höhepunkt der Handlung, dem Gespräch zwischen Simon und dem im Sterben liegenden *SS*-Schergen Karl, welcher Simon um Vergebung im Namen der durch ihn ermordeten Juden bat – nicht zu leugnen:

---

804 Plausibel legt BOSCHKI (Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel, Mainz 1994, S. 85-91) dar, dass nicht Gott am Galgen stirbt, sondern „eine bestimmte Vorstellung von Gott" (S. 91). Gott stribt für Elieser als er sich dieser Szenerie ausgesetzt sieht bzw. es stirbt dessen Vorstellung von Gott. „*Dieser* Gott stirbt in der Seele des Frommen beim Anblick der ungerecht Leidenden" (S. 91).

805 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 21; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 14f. „one begins to cease to believe in a world order in which God has a definite place."

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> „Dann seufzt er und flüstert: ›Mein Gott, mein Gott.‹ Er spricht von Gott. Gott ist doch abwesend – auf Urlaub, wie die Frau im Ghetto gesagt hat. Wir alle hätten Ihn gebraucht, wir alle sehnten uns danach, wieder ein Zeichen Seiner Allgegenwart zu spüren."[806]

Die Motive für ein solches Bedürfnis können vielfältig sein und überschreiten den Rahmen dieser Betrachtung. Für die hiesige Untersuchung ist vielmehr entscheidend, dass Simon sich selbst nicht absolut außerhalb eines Verhältnisses zu Gott sieht. Ein solches außerhalb Stehen wäre bspw. gegeben, wenn Gott durch Simon als nicht-existent deklariert werden würde. Die Gottesferne bzw. Abwesenheit Gottes, über welche er mehrfach im Laufe der Erzählung spekuliert, mag für den Betroffenen (Simon) zwar trostlos sein, negiert jedoch nicht zwingend die Existent eines Gott-Mensch-Verhältnisses als solches durch ihn selbst. Der Historiker Tom Segev bemerkt mit Recht, dass

> „[d]ie Begriffe Beichte und Vergebung […] der Diskussion auch eine theologische Dimension [verliehen]. Sie waren im jüdischen wie im christlichen Glauben gleichermaßen verankert, besaßen jedoch ohne den Glauben an Gott keine Bedeutung. Der Holocaust zwang viele Menschen dazu ihren Glauben an Gott neu zu überprüfen. Wiesenthal indes war schon vor dem Holocaust ein säkular denkender und lebender Mensch gewesen. Daher versuchte er nicht selbst, die Frage zu beantworten: ›Wo ist Gott im Holocaust gewesen?‹ Stattdessen wandte er sich an berufene Zeitgenossen, an Philosophen, Schriftsteller, religiöse Führer und auch einige Staatsmänner."[807]

Mit Bezug auf *Die Sonnenblume* lässt sich allerdings kaum schlussfolgern, dass ein „säkular denkender" Wiesenthal *ante* Weltkrieg mit Simon, seinem Hauptcharakter – wie er in der *Sonnenblume* präsentiert wird –, während und *post* Weltkrieg gleichzusetzen sei und dass ein alltäglich säkular geführtes Leben gleichzusetzen sei mit einer Leugnung der Existenz Gottes.

Ob sich nun Simon innerhalb oder außerhalb eines Gott-Mensch-Verhältnisses sieht, er wird mit der auch im Kontext des Jōm Kippūr relevanten Frage nach zwischenmenschlicher Vergebung, die sich inhaltlich, wenn auch nicht begrifflich, aus der mJom 8,9 („Überschreitungen,

806 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 65; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 54: „Then he sighed and whispered: 'My God, my God.' Was he talking about God? But God was absent–on leave, as the woman in the Ghetto had said. Yet we all needed Him; we all longed to see signs of His omnipresence."

807 SEGEV, Wiesenthal, S. 290f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er [scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en) vollführte] besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten" – עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו) ableiten lässt, konfrontiert. Gemäß der Erzählung wird Simon eines Tages im Jahre 1942 durch eine Krankenschwester in eine sogenannte „Todeskammer" geführt – ein Raum für Soldaten ohne Überlebenschance aufgrund ihrer Verwundungen. Innerhalb des Raumes befindet sich ein junger deutscher Mann namens Karl (S.)[808], dessen ganzer Körper bandagiert ist. Zum Zeitpunkt des Treffens soll Karl nur 21 Jahre alt und Mitglied der *SS* gewesen sein. Karl stammt aus Stuttgart und wurde in der katholischen Tradition seiner Mutter großgezogen. Sein Priester legte ihm auch das Studium der Theologie nahe, doch letztlich trat er der Hitlerjugend bei. Mit Beginn des 2. Weltkrieges trat Karl letztlich in die *SS* ein, was gleichzeitig seine Verbindungen zur katholischen Kirche ‚durchtrennte'.

Karl erzählt Simon von einem Massaker an mindestens 200 jüdischen Menschen, welches sich in Dnjepropetrowsk ereignet und an dem jener aktiv beteiligt war. Die Ermordeten wurden in ein Haus gesperrt, welches die *SS*-Schergen niederbrannten. Jene, welche versuchten aus dem brennenden Gebäude durch die Fenster zu fliehen, wurden von der *SS* erschossen – einer von den Schützen war Karl.

Der *SS*-Mann Karl ist sich gemäß der Erzählung seiner Taten vollkommen bewusst und er versucht Simon davon zu überzeugen, dass er bereit wäre „noch länger und schlimmer zu leiden, wenn [er] damit das Verbrechen in Dnjepropetrowsk ungeschehen machen könnte."[809] Im Angesicht des Todes war es Karls letzter Wunsch seine Verbrechen gegenüber einem Juden kundzutun „und ihn um Vergebung zu bitten."[810] Simon ist sich sicher, dass „[i]n seinen Worten […] echte Reue [liegt], ohne dass er es unmittelbar sagt. Das ist auch gar nicht notwendig, denn

808 In der *Sonnenblume* wird zu keinem Zeitpunkt der Familienname Karls erwähnt. Erst als Simon Karls Mutter in Stuttgart nach dem 2. Weltkrieg besuchen wird, spricht er diese mit „›Sie sind Frau Maria S…?‹" an. „Den vollen Namen des SS-Mannes Karl hat er [WIESENTHAL] nie preisgegeben", hält SEGEV, Wiesenthal, S. 296, fest.

809 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 68; "Believe me, I would be ready to suffer worse and longer pains if by that means I could bring back the dead, at Dnyepropetrovsk" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 57).

810 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 69; „In long nights while I have been waiting for death, time and time again I have longed to talk about it to a Jew and beg forgiveness from him" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 57).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

die Art, in der er spricht, und die Tatsache, dass er zu mir spricht, beweist es."[811] Karls letzter Wunsch war es in Frieden zu sterben, was er aus seiner Perspektive nur durch die explizite, sprich buchstäblich hörbare Gewährung von Vergebung durch einen jüdischen Menschen erlangt hätte.[812]

Simon verstand seine gegenwärtige Situation, nämlich für ein paar Stunden mit einem Täter zusammengebracht worden zu sein als eine Konsequenz des Schicksals und das Anliegen des sterbenden *SS*-Mannes, die Bitte um Vergebung, als ein Erbitten von Hilfe. Doch gleichzeitig war er hilflos und so erfüllte Simon Karls Bitte um Vergebung nicht. Er stand auf, schaute zu Karl ein letztes Mal und faste den Entschluss den Raum zu verlassen ohne ein Wort zu sagen.[813] Am nächsten Tag wird Simon von derselben Krankenschwester, welche beide zusammenführte, darüber in Kenntnis gesetzt, dass Karl verstorben ist. Folglich wird Simon niemals die Chance haben, diese bestimmte, an ihn adressierte Bitte um Vergebung zukünftig zu erfüllen.

Dieses Erlebnis in der „Todeskammer" konnte Simon nicht für sich behalten und so erzählte er Arthur und Josek, seinen engsten Freunden im Ghetto, davon. Obwohl beide Freunde ganz unterschiedliche Einstellungen und Motive hatten, lehnten sie die Idee Karl zu vergeben bzw. zu verzeihen ab. Joseks Position war motiviert von seinem religiösen Hintergrund, dem er sich verpflichtet fühlte. Er war davon überzeugt, dass jemand einem Täter nur dann vergeben/verzeihen kann, wenn es sich um Verbrechen – in der Sprache von mJom 8,9 um „Überschreitungen" (עברות) – gegenüber einem selbst handelt und zwar weil kein Mensch eines Anderen Vertreter sein kann. Folglich kann auch kein Mensch stellvertretend für einen Anderen bzw. in dessen Namen Vergebung/Verzeihung gewähren. Solch eine stellvertretende Vergebung

811 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 68; „In his confession there was true repentance, even though he did not admit it in so many words. Nor was it necessary, for the way in which he spoke and the fact that he spoke to *me* was a proof of his repentance" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 57).

812 Vgl. WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 69f; BANKI, p. 42, weist mit Recht darauf hin, dass Simon – gemäß BANKI identisch mit dem Erzähler („narrator") – niemals die Anfrage nach Vergebung oder Verzeihung (engl. „forgiveness") als solche hinterfragt. Vielmehr wird gemäß BANKI vorausgesetzt, dass der Ausspruch „I forgive you" performativ dazu in der Lage ist das zu bewirken, was gesprochen wird, nämlich zu vergeben. Anders ausgedrückt: es wird vorausgesetzt, dass im Sprechakt „ich vergebe dir" dies bereits geschieht, folglich der Sprecher im Sprechakt dem Adressaten des Sprechaktes vergibt.

813 Vgl. WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 70.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

bzw. Verzeihung wäre gemäß Josek bereits selbst ein Verbrechen.[814] Das Nachfolgende Zitat zeigt, dass Josek ein gewisses Verständnis von Gerechtigkeit hat, welches im Akt der Vergebung/Verzeihung wirkt. Doch gemäß Josek ist eben – wie bereits dargelegt – das Recht zu vergeben bzw. zu verzeihen als ein Akt der Gerechtigkeit zu begreifen, welcher lediglich dem Opfer zukommt. Und wenn dieser Akt der Gerechtigkeit, nämlich Vergebung/Verzeihung durch das Opfer gegenüber dem Täter, aufgrund des Ablebens des Opfers nicht im Diesseits stattfinden kann, so soll dies in der kommenden Welt geschehen:

> „Ich glaube an Haolam Emes[815] – an ein Leben nach dem Tod in einer anderen, besseren Welt. Dort werden wir uns alle treffen, wenn wir gestorben sind. Und was wäre, wenn du ihm verziehen hättest? Würden dann nicht die Toten von Dnjepropetrowsk zu dir kommen und dich fragen: Wer hat dir das Recht gegeben, unserem Mörder zu verzeihen?“[816]

Aufgrund der festen Überzeugung Joseks, nämlich dass in jedem Akt der Verzeihung Gerechtigkeit geschieht und dies lediglich zwischen Opfer und Täter – ganz ohne Mittler – stattfinden kann, ist er nicht im Stande Simons ethisch-theologischen Einwand zu berücksichtigen:

> „›Aber wir sind doch eine Schicksalsgemeinschaft, in der einer für den anderen einstehen muss‹“[817].

Simon nimmt hier in gewisser Weise ein jüdisch-theologisches Konzept auf, welches bereits in der *Religion des Alten Israel* vorkommt und zwar in der Äquivalenz von *Ich* bzw. Individuum und der (eigenen) Gruppe bzw. des „Restes“ (שאר), welcher wiederum als Symbol für den Teil des Volkes Israel (עם ישראל) steht, der nicht von Gott verworfen wurde. Das Konzept eines „Restes“ findet sich in biblischer Zeit bspw. in Jes 7,3: „ein Rest kehrt um“ (שאר ישוב), so der Name des Sohnes des Propheten. In späterer Zeit, insbesondere am Jōm Kippūr in seiner rabbinischen Prägung wird die Äquivalenz von Individuum und der Gruppe gerade im

814 Vgl. WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 80.

815 Wörtl. „die wahre Welt“ (העולם אמת), womit „die kommende Welt“ (העולם הבא) gemeint ist.

816 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 81; „‘I believe in Haolam Emes—in life after death, in another, better world, where we will all meet again after we are dead. How would it seem then if you had forgiven him? Would not the dead people from Dnyepropetrovsk come to you and ask: ›Who gave you the right to forgive our murderer?‹‘“ (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 68).

817 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 80; „‘But aren’t we a single community with the same destiny, and one must answer for the other’“ (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 68).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Bekenntnis der Verfehlungen des Volkes Israel präsent. So bekennt ein jeder individuell, aber bewusst als Teil der Gruppe – ausgedrückt in der Regel durch das Suffix in der ersten Person *Pluralis Communis* (נו-) – Verfehlungen/Sünden (חטאת/חטאות), Vergehen (עונות) und Auflehnungen (פשעים), welche der Einzelne gar nicht, aber die Gruppe oder aber nicht die Gruppe, sondern lediglich ein Einzelner des Volkes Israel begangen hat.[818] Rabbiner Sheldon Lewis drückt dies folgendermaßen aus:

> „Liturgically, a Jew always appears before God as part of a larger whole. The insistent 'we' used in prayer represents the collected voices of the Jewish people. At high points in the year, especially during High Holy Day season, that radius of inclusiveness seems to be extended to embrace every human being."[819]

In gewisser Weise steht ein jedes Subjekt des Volkes Israel über die Zeiten hinweg für ein jedes andere ein (vgl. bT Shevu 39a: „ganz Israel ist bürgend, diese/r für diese/n (sinngemäß: jeder übernimmt für jeden die Verantwortung)" – כל ישראל ערבים זה בזה).

Dass ein Individuum – wie das *Ich* bzw. *Subjekt* in der Liturgie – im „Rest" bzw. den *Anderen-als-ein-Ganzes* und dieser „Rest"/diese *Anderen-als-ein-Ganzes* in einem jeden Individuum (*Ich/Subjekt*) repräsentiert werden, ist ohne Zweifel auch die Idee in mSan 4,5 bzw. bT San 37a:

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל

מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא

וכל המקיים נפש אחת מישראל

מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא

> „Daher wurde erschaffen, der Mensch[820], einzig, dich zu lehren, dass ein jeder der vernichtet ein (einziges) Leben/eine (einzige) Seele von Israel, es ihm anrechnet – die Schrift – als vernichtete

---

818 Anders MAIER, Judentum, 2. Aufl., Göttingen 2013, S. 48, welcher hingegen nicht von Äquivalenz spricht, sondern die Heiligkeit des Einzelnen und damit auch seine kultische Bedeutung gegenüber der Gruppe abwertet, „denn die Erfüllung der Erwählungsaufgabe ist eben Sache des Kollektivs als einem *heiligen Volk* und einer jeden Gemeinde für sich als einer heiligen *Gemeinde* Israels". Das die „Gemeinde" jedoch das Individuum, den einzelnen (umkehrenden) Israeliten ebenso repräsentiert, weil sie sich eben gerade aus diesen Einzelnen zusammensetzt und sogar von einzelnen Personen essentiell abhängt – beispielsweise vom Hohepriester, welcher bei falscher Ausführung des Tempelrituals eine Katastrophe über das Volk Israel bringen würde –, wird m. E. in MAIERs Einschätzung nicht ausreichend berücksichtigt.

819 LEWIS, p. 6.

820 Wörtl. „ein Mensch".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

> er die ganze Welt[821]. Und ein jeder Erhaltende eines (einzigen) Lebens/einer (einzigen) Seele von Israel, es ihm anrechnet – die Schrift – als erhielte er die ganze Welt."

Kontemporär stellt u. a. Lewis die ausnahmslose Äquivalenz einer jeden Person („each person"), welche aus jüdischer Perspektive im Bilde Gottes geschaffen wurde und somit „always precious in the eyes of God" ist, mit „einer ganzen Welt" („an entire world") explizit heraus: „In the Torahs narrative, the first human being is created as an individual to teach that each person, created in the divine image, is equivalent to an entire world." Ob diese hier von Lewis vorgenommene Verallgemeinerung tatsächlich zur Zeit der Niederschrift der Mišnāh auch so verstanden wurde, ist kaum zu beantworten. Festzuhalten ist zumindest, dass das Volk Israel keine von der übrigen Schöpfung separate Schöpfung darstellt. Folglich ist ein jedes Individuum des Volkes Israel gleichermaßen „Mensch" (אדם), wie es auch jeder außerhalb des Volkes Israel Stehende ist.[822]

Die in bT San 37a angeführte Äquivalenz von *Ich* und den *Anderen-als-ein-Ganzes* kennt religionsgeschichtlich mindestens zwei Parallelen, nämlich zum einen die Aussage des „Juden" und Apostel Paulus in 2Kor 5,14, „dass einer *für alle/im Interesse von allen* umgekommen ist, folglich sind alle umgekommen" (ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον) und zum anderen die nachfolgende Passage des Koran (Sure 5:32), welche gemäß der Syntax und der Semantik bT San 37a oder die zeitlich vorgehende mSan 4,5 – diese liegt bT San 37a zugrunde – imitiert:

> *min ʾağli ḏālika katabnā ʿalā banī ʾisrāʾīla ʾannahū man qatala nafsan bi-ġairi nafsin ʾau fasādin fi l-ʾarḍi fa-ka-ʾannamā qatala n-nāsa ğamīʿan wa-man ʾaḥyāhā fa-ka-ʾannamā ʾaḥya n-nāsa ğamīʿan*
>
> „Aus diesem Grund haben wir geschrieben über/für die Söhne/Kinder Israels, dass wer mordet eine Seele, *ohne eine Seele oder Unheil im Land*,[823] es so sein soll, als ob er gemordet hätte die (Seelen der) Menschen allesamt und wer sie lebendig erhält, es so sein soll, als ob er lebendig erhalten hätte die (Seelen der) Menschen allesamt."

Arthurs Antwort auf die an Simon adressierte Bitte war insgesamt ironisch, wie Simon konstatiert und mit einer mindestens impliziten Kritik

---

821 Wörtl. „eine ganze Welt"; so auch im zweiten Teilsatz: „eine ganze Welt" (עולם מלא).

822 Vgl. LEWIS, p. 5.

823 Dieser Einschub ist nicht eindeutig. Vermutlich ist folgendes gemeint: „*ohne eine Seele* [gemordet zu haben] *oder Unheil im Land* [angerichtet zu haben]".

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

an der katholischen Kirche – Karls religiöse Heimat während seiner Kindheit –, sowie an einem trans-kulturellen, trans-religiösen und trans-ethischen Verständnis der menschlichen Welt. Arthurs Reaktion irritierte Simon, denn er fühlte sich in einer moralischen Zwickmühle seitdem er in der „Todeskammer" war, Karl jedoch die ersehnte Vergebung verweigerte. Simons Position – kontra Arthurs, zumindest diesem nicht zustimmend – ist offenbar eine eher universalistische Perzeption zwischenmenschlicher Beziehungen mit besonderem Blick auf Schuld, Sühne („expiation") und Ethik als Teil von Religion:

> „›Ein Herrenmensch hat von einem Untermenschen etwas Übermenschliches verlangt. Wenn du ihm verziehen hättest, würdest du dir das bestimmt dein ganzes Leben lang nicht verzeihen.‹ ›Arthur‹, sagt ich, ›ich habe die letzte Bitte eines Sterbenden nicht erfüllt. Ich habe ihm auf seine letzte Frage keine Antwort gegeben!‹ ›Aber du wirst mir doch zustimmen, dass es Bitten gibt, die man nicht erfüllen kann und darf. Er hätte einen Priester seiner Kirche zu sich rufen müssen. Mit dem wäre er schnell einig geworden.‹ In Arthurs Worten schwang eine feine, kaum merkliche Ironie mit. ›Warum?‹, fragte ich. ›Gibt es denn kein allgemeines Gesetz für Schuld und Sühne? Hat denn jede Religion ihre eigene Ethik, ihre eigenen Antworten?‹ ›Wahrscheinlich ja.‹ Es gab nichts mehr zu sagen. Was es dazu in dieser Umgebung, in dieser entsetzlichen Zeit überhaupt zu sagen gab, war ausgesprochen. Das Thema wurde nicht mehr berührt."[824]

Die beiden besten (jüdischen) Freunde Simons in Nazigefangenschaft lehnten die Idee im Namen Anderer, welche dies selbst nicht mehr vermögen, Vergebung zu gewähren ab, wenn auch aus unterschiedlichen Beweggründen. Folgerichtig wurde dieses Dilemma nicht aufgelöst, sondern verdrängt.

Jahre später, aber noch immer in Nazigefangenschaft – nunmehr in Mauthausen –, kam die an ihn adressierte Anfrage im Namen Anderer

---

824 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 82; „'A superman has asked a sub-human to do something which is superhuman. If you had forgiven him, you would never have forgiven yourself all your life.' 'Arthur,' I said, 'I have failed to carry out the last wish of a dying man. I gave him no answer to his final question!' 'But surely you must know there are requests that one cannot and dare not grant. He ought to have sent for a priest of his own Church. They would soon have come to an agreement.' Arthur's words were delicately, almost imperceptibly ironical. 'Why,' I asked, 'is there then no general law of guilt and expiation? Has every religion its own ethics, its own answers?' 'Probably, yes.' There was nothing more to say. What in those circumstances, in those terrible times, could be said, had been said. The subject dropped" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 70).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

zu vergeben zurück in Simons Bewusstsein. Mittlerweile haben Simons engste Freunde Arthur und Josek ihr Leben verloren und waren es nicht mehr diese beiden, mit denen er dieses diffizile Thema besprach, sondern ein junger Pole namens Bolek, welche bis zu seiner Inhaftierung katholische Theologie studierte um eines Tages das Priesteramt ausüben zu können:

> „In Auschwitz musste er Unmenschliches durchmachen. Die SS wusste, dass er angehender Priester war, und wurde nicht müde, sich immer neue Erniedrigungen für ihn auszudenken. Sein Glaube blieb jedoch ungebrochen."[825]

Im Gegensatz zu Arthur einst, glaubt Bolek nicht, „dass die Einstellung der großen Religionen zur Verzeihung („forgiveness") wesentlich verschieden ist. Wenn es denn einen Unterschied gibt, dann wohl mehr in der Praxis als im Prinzip."[826] Allerdings stimmt Bolek mit Simons anderem Freund, Josek, darin überein, dass man nur verzeihen („forgive") kann, was einem selbst durch eine andere Person angetan worden ist.[827] Aber Bolek ist sich gleichzeitig völlig darüber im Klaren, dass der *SS*-Mann Karl niemanden sonst hatte, an den er sich mit der Bitte um Vergebung hätte wenden können, denn die in Dnjepropetrowsk von ihm und seinen Kameraden ermordeten jüdischen Menschen können selbstverständlich keine Vergebung mehr gewähren. „An wen hätte sich der *SS*-Mann denn wenden sollen?"[828], fragt Bolek nicht ganz unberechtigt.

Bemerkenswerterweise führt Bolek, wie Simon zuvor gegenüber Josek, das bereits erörterte Konzept des „Rests" (Israels) an, was sich modern gesprochen im Terminus der „Schicksalsgemeinschaft" – in der englischen Fassung wesentlich drastischer als „a single condemned community" – ausdrückt.[829] Als Teil dieser „Schicksalsgemeinschaft", welche durch ein jedes Mitglied in einem jeden Zeitalter repräsentiert wird.

---

825 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 97; „In Auschwitz he endured the most inhuman treatment, for the SS knew that he was a priest in training and never tired of inventing new humiliations for him. But his faith was unbroken" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 82).

826 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 98; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 83: „'I don't think that the attitude of the great religions to the question of forgiveness differs to any great extent. If there is any difference then it is more in practice than in principle.'"

827 Vgl. WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 98; vgl. WIESENTHAL, The Sunflower, p. 83.

828 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 98; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 83: „Whom had the SS man to turn to?"

829 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 98; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 83; vgl. die zuvor angeführten Passagen aus Jes 7,3 und bT San 37a.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Folglich ist in einem jeden Teil (Menschen) dieser Gemeinschaft die gesamte Gemeinschaft anwesend und in der Gemeinschaft ein jeder Einzelne. Dieses Konzept muss als Raum und Zeit transzendierend begriffen werden.

Das Verständnis einer Äquivalenz von einer einzelnen Person als Teil eines bestimmten Volkes bzw. einer bestimmten Gemeinschaft und eben dieser Gemeinschaft ist m. E. ein einzigartiges Phänomen innerhalb der Menschheitsgeschichte. Ein solches Konzept bringt selbstverständlich eine immense Verantwortung mit sich und dies sowohl für den Einzelnen, der die gesamte Gemeinschaft in allen Zeiten repräsentiert, als auch für die Gemeinschaft, denn sie steht letztlich nicht über dem Einzelnen, sprich kann diesen nicht geringer als sich selbst schätzen. Im Kontext eines Verständnisses von Vergebung oder Versöhnung drängt das Konzept der Äquivalenz von Einzelnem und Gemeinschaft sehr wohl die Vorstellung einer stellvertretenden Vergebung auf. Dabei ist zweifelsfrei nachvollziehbar, dass sich der Einzelne, welcher vergeben soll, in einer schwierigen ethisch-moralischen Position befindet. Entweder wird dieser „die letzte Bitte eines Sterbenden nicht erfüllen“[830] oder sich zu vergeben ermächtigen, wozu er möglicherweise keine, wie auch immer geartete, Legitimation inne hat. In beiden Fällen liegt die Gesamtheit der Verantwortung Vergebung zu gewähren oder sie zu verweigern bei einer einzelnen Person, im Falle von Wiesenthals Erzählung bei Simon.

Auf ein solches Dilemma eine einzig gültige Antwort innerhalb der jüdischen Tradition zu finden oder gar zu erwarten, scheint unmöglich; man möchte aufgrund des diskursiven Charakters der jüdischen Tradition anfügen, dass dies sogar *unjüdisch* zu sein scheint. Eine Möglichkeit sich diesem Problem zu nähern wäre es, möglicherweise mehrere Verständnisweisen von Vergebung der reichen jüdischen Tradition miteinander zu verknüpfen, allerdings garantiert dies noch kein befriedigendes Ergebnis und transzendiert aufgrund seines philosophischen und theologischen Charakters eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem rabbinisch-jüdischen *Versöhnungsbegriff*.

Abschließend soll (stattdessen) eine Auswertung des in der *Sonnenblume* geschilderten Problems der Vergebung/Verzeihung anhand des nach mJom 8,8.9 (und im Kontext des Jōm Kippūr) relevanten Dreiklangs aus a) „Überschreitungen“ (עברות), b) „Umkehr“ (תשובה) und c) die sich daran anschließende Besänftigung des Opfers bzw. des Genossen/Nächsten (עד שירצה את חברו), auf die die durch das Opfer vollführte Verzeihung

830 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 82; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 69: „‘I have failed to carry out the last wish of a dying man.’“

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

folgt – erst darauf folgend ist *Versöhnung* (am Jōm Kippūr) denkbar – erfolgen.

Diese drei, bereits in Kap. 3 teilweise religionswissenschaftlich erörterten Konzepte (Überschreitung, Umkehr, Besänftigung mit sich anschließender Vergebung), bei denen es sich um zentrale Bestandteile des rabbinisch-jüdischen Versöhnungskonzepts im Kontext des Jōm Kippūr seit mischnischer Zeit handelt, sollen gewissermaßen als Orientierungspunkte dafür dienen, ob nämlich das Gespräch zwischen Simon und Bolek – welches wiederum in den Kontext des verheerendsten von Menschen begangenen Verbrechens gehört – als Beispiel für die Möglichkeiten und Grenzen der Anwendbarkeit eines rabbinisch-jüdischen *Versöhnungsbegriffs* begriffen werden kann. Eine (abschließende) Analyse der Konversation Simons und Boleks mit Bezug auf jene drei ethisch-theologischen Konzepte ergibt dabei folgendes Bild:

1. Ohne Zweifel kam es zu „Überschreitungen" und zwar zu einem Massenmord von entsetzlichem Ausmaß, welcher von Karl – und anderen – in Dnjepropetrowsk während des 2. Weltkrieges begangen wurde.

2. Wird der die Überschreitung bzw. „Überschreitungen" vollführt Habende seiner Missetaten einsichtig, so würde erwartet werden, dass er „umkehrt". Dies wäre gleichbedeutend damit, dass er diese gesteht bzw. bekennt – wie einst der Hohepriester am Tempel (Lev 16,21aγ: „und er bekannte" – התודה) oder ein jeder Teilnehmer an der Jōm Kippūr Liturgie (ודוי) –, bereut und bereit ist sie zukünftig niemals zu wiederholen. Im Moment des – vermutlich ungeschönten – Schilderns seines Anteils an dem Massaker von Dnejpropetrowsk, hat Karl etwas abgelegt, was sehr wohl als Geständnis der Tat bezeichnet werden kann. Maimonides stellt in HT 2:5 die Bedeutung eines öffentlichen Bekennens der von einem selbst vollführten „Überschreitungen" heraus:

> ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם
>
> ומגלה עברות שבינו לבין חברו לאחרים[831]
>
> „Und es ist ein großes Lob für den Umkehrenden, dass er bekennt, öffentlich, und wissen macht seine Auflehnungen/Verbrechen für sie; und er decke auf die Überschreitungen, welche sind zwischen ihm und seinem Genossen/Nächsten für die Anderen."

Daraufhin würde als weiterer Aspekt der „Umkehr" die Reue der durch einen selbst vollführten „Überschreitungen" folgen. Boleks Einschätzung ist genau diese, nämlich dass „[d]ieser Mann in Lemberg [(Karl)…]

831 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 420.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

also Reue gezeigt [hat], echte, aufrichtige Reue über seine Untaten – jedenfalls hast du [(Simon)] es mir so geschildert."[832] Boleks Einschätzung von dem, was ihm wenige Jahre nach den Ereignissen im Militärkrankenhaus bei Lemberg – die Konversation zwischen Simon und Bolek muss im Frühjahr 1945 stattgefunden haben – mitgeteilt wurde, entspricht ganz der Auffassung, welche Simon selbst hatte und zwar während Karl einst seine Ausführungen machte:

> „In seinen Worten liegt echte Reue, ohne dass er es unmittelbar sagt. Das ist auch gar nicht notwendig, denn die Art, in der er spricht, und die Tatsache, dass er zu mir [(einem Juden)] spricht, beweist es."[833]

Auch der letzte Aspekt tatsächlicher „Umkehr", nämlich bereit zu sein, seine in der Vergangenheit liegenden „Überschreitungen" nicht zu wiederholen, erfüllte Karl in gewisser Weise auch, denn nachdem Simon bereits zu dem Schluss kam, dass er aufrichtig seine Taten bereue, fiel ihm Karl quasi in den augenblicklichen Gedanken und zwar folgendermaßen:

> „Glauben Sie mir, ich wäre bereit, noch länger und schlimmer zu leiden, wenn ich damit das Verbrechen in Dnjepropetrowsk ungeschehen machen könnte."[834]

3. Folgt man der rabbinischen Perspektive auf *Versöhnung* im Kontext des Jōm Kippūr, so würde in einem quasi letzten Akt die Besänftigung des Opfers bzw. des Genossen/Nächsten (עד שירצה את חברו) anstehen. Dieser letzte Punkt ergibt sich aber gewissermaßen aus dem, was der die „Überschreitungen" vollführt Habende anhand authentischer „Umkehr" bereits geleistet hat. Daher wäre dies der Zeitpunkt an dem das Opfer oder jene, die dieses repräsentieren – insofern das einstige Opfer der „Überschreitungen" nicht mehr lebt, was im Falle von Massenmord ohnehin Realität ist –, dem Täter Vergebung gewähren. Diese Position, nämlich dass auf die authentische „Umkehr" des Täters – wovon Simon

---

832 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 99; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 84: im Englischen wird hier von „repentance, genuine, sincere repentance" gesprochen, was für gewöhnlich die englische Entsprechung für das hebräische *Abstractum* „*təšūḇah*" ist.

833 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 68; WIESENTHAL, The Sunflower, p. 57: „In his confession there was true repentance, even though he did not admit it in so many words. Nor was it necessary, for the way in which he spoke and the fact that he spoke me was a proof of his repentance."

834 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 68; "Believe me, I would be ready to suffer worse and longer pains if by that means I could bring back the dead, at Dnyepropetrovsk" (WIESENTHAL, The Sunflower, p. 57).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

nach wie vor überzeugt ist[835] –, die Vergebung durch das Opfer oder seinen Stellvertreter erfolgt, vertritt auch Bolek:

> „›Dann‹, meinte Bolek ernst, ›dann hat er auch die Gnade der Vergebung verdient.‹“[836]

Auch wenn die Terminologie „Gnade der Vergebung“ genuin christlich zu sein scheint, so entspricht doch Boleks implizites Verständnis der Relation von Umkehr und Vergebung – erstere vollführt durch den Täter, letztere durch das Opfer (oder seine(n) Vertreter) – dem rabbinisch-jüdischen Verständnis, wie es sich in mJom 8,9 und der sich daran anschließenden Tradition zeigt. Bei Maimonides (HT 2:10) ging – wie bereits gezeigt wurde – dies soweit, dass vom Opfer, welches Maimonides allgemein formuliert als Menschen (אדם) deklariert, erwartet wurde, dass dieses sich beruhigen/beschwichtigen lassen (יתפיס) möge, leicht zu besänftigen sei und dazu gehöre es auch dem Täter zu vergeben oder wörtlich: „zu verzeihen“ (למחל), wenn dieser das Opfer aufsucht:

> אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפיס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעס: ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחל – מוחל בלב שלם ובנפש חפצה. ואפלו חצר לו וחטא לו הרבה, לא יקם ולא יטר…[837]
>
> „Es ist verboten für einen Menschen grausam zu sein und sich nicht beruhigen/beschwichtigen zu lassen. Sondern er sei leicht zu besänftigen und schwer zu erzürnen; und in der Stunde, da der Sünder ihn aufsuche ihm zu verzeihen – verzeihe er mit einem ganzen Herzen und wollender Seele. Und sogar er (חוטא) ihn bedrängt und er viel wider ihn sündigt, soll er (אדם) sich nicht erheben/rächen und nicht nachtragen“.

Dieser maimonidische „Zwang zur Versöhnung“ kennt allerdings mindestens zwei Grenzen, insofern man Maimonides als Lehrautorität auf die *šōʾāh*, dem Massenmord an den europäischen Juden, applizieren möchte. Zum einen nämlich verfasste Maimonides die *Mišneh Tōrāh* als jüdischer Mensch für Juden. Zwar sind sowohl Wiesenthal als auch sein Protagonist Simon jüdisch, der Täter Karl hingegen ist dies nicht. Eine das rabbinische Judentum überschreitende Gleichheit von Menschen – es gibt keinen schöpferischen Unterschied innerhalb der Menschheit, außer dem geschlechtlichen, wie eingangs dargelegt wurde –, wird von

---

835 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 99: „›Ja‹, gab ich zurück, ›ich bin auch heute noch davon überzeugt.‹“.

836 WIESENTHAL, Die Sonnenblume, S. 99; WIESENTHAL, The Sunflower, S. 84: “›Then‹, Bolek pronounced solemnly, ›then he deserved the mercy of forgiveness.‹”

837 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 426.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Maimonides nicht explizit berücksichtigt. Zum anderen und hier greift einmal mehr das eben Konstatierte, nämlich dass Karl nicht jüdisch war, geht Maimonides nicht auf den Fall des Mordes ein. Zwar hat er eine Lehrmeinung – auch dies wurde bereits dargelegt – wie sich der (jüdische) Täter im Falle des Ablebens des Opfers seiner Verfehlung zu verhalten habe, aber dies meint nicht explizit Mörder eben dieses Opfers zu sein. Auch der Verweis in HT 2:10 auf das nicht-versöhnungswillige Verhalten der Gibeoniter gemäß 2Sam 21,2-6 (s. u.) kann bei Maimonides noch nicht als expliziter Aufruf zur Vergebung eines Mörders durch Dritte begriffen werden; vielmehr scheint es, dass Maimonides den in 2Sam 21,2-6 beschriebenen Sachverhalt lediglich als pädagogisches Beispiel gebraucht, um nämlich *ex negativo* zu zeigen was bzgl. Vergebung/Verzeihung richtiges israelitisches bzw. jüdisches Verhalten sei.

In HT 3:6 führt Maimonides in der Kategorie der sich vergangen Habenden, welche kein Anrecht auf die kommende Welt haben, folglich keine *Versöhnung* mit Gott erlangen werden, auch „Vergießer von Blut" (שופכי דמים) an.[838] Dies schließt wohl ohne Zweifel Mörder mit ein. Das Recht auf „Umkehr" (תשובה) ist diesen gemäß seiner Lehre in HT 3:14; 4:1 verwehrt.[839] An anderer Stelle (HT 6:3) heißt es bei Maimonides ganz allgemein formuliert, dass jene, welche eine „große Verfehlung/Sünde" (חטא גדול) – das zuvor aufgezählte Blutvergießen ist sicherlich eine solche – oder gar „viele Verfehlungen/Sünden" (חטאים רבים) begingen, von der „Umkehr" ferngehalten werden müssen (מונעין ממנו התשובה). Er begründet dies damit, dass die „Verfehlung" das „Recht" vor dem „wahren Richter" (שיתן הדין לפני דין האמת), nämlich Gott, das Fernhalten der „Umkehr" gibt/fordert – „das Recht" (הדין) legt sich dem „wahren Richter" (דין האמת) vor.[840] Es drängt sich hierbei jedoch der Verdacht auf, dass Maimonides nicht nur menschliches Gerechtigkeitsverständnis, das sich offenbar schwer mit dem Gedanken arrangieren kann, einem großen Sünder „Umkehr" zu ermöglichen, zu göttlichem Gerechtigkeitsverständnis transformiert, sondern auch seine eigenen eingangs von HT aufgeführten halachischen Bestimmungen übergeht.

So konstatiert Maimonides in HT 1:1 nämlich, dass „der Verletzer an seinem Genossen/Nächsten" (החובל בחברו) durchaus *versöhnt* wird (מתכפר), insofern er seine „Verfehlungen/Sünden" (חטאת) bekennt (יתודה) und „umkehrt" (ישוב) – und das obwohl sich solche Täter des „Todes des

838 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 436

839 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 444ff.

840 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 468.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gerichts verpflichtet haben" (כל מחיבי מיתות בית דין).[841] Folglich können Täter, welche gemäß halachischer Bestimmung die Todesstrafe verdienen, Versöhnung erlangen. In der darauffolgenden Bestimmung (HT 1:2) macht Maimonides darauf aufmerksam, dass zur Zeit des Tempels (בית המקדש) alle „Überschreitungen, welche in der Tōrāh sind" mit dem zu entsendenden Bock *versöhnt* wurden und zwar „leichte und schwere" (שעיר המשתלח מכפר על כל עברות שבתורה הקלות והחמורות), ganz gleich ob es sich um eine „in Bosheit" (עבר בזדון) oder „in Unabsichtlichkeit" (עבר בשגגה) verübte Überschreitung handelte.[842]

„Schwere Überschreitungen" (עברות חמורות) sind halachisch gesehen solche, welche mit dem Tod geahndet werden, was in rabbinischer Sprache wörtlich als „Tod des Hauses des Gerichts" (מיתת בית דין) bezeichnet wird und modern als „Hinrichtung" (הוצאה להורג); folglich handelt es sich um Todesstrafen. Eine hinrichtungswürdige „Überschreitung" ist beispielsweise das Schlagen eines Menschen auf dass dieser stirbt, wie es in Ex 21,12 angeführt wird: „Man schlägt einen Mann (ein menschliches Wesen) und er stirbt, einen Tod soll er (der Täter) sterben" – מכה איש ומת מות יומת –, oder Ex 21,14: „und wenn er frevelt – ein Mann (ein menschliches Wesen) – wider seinen Nächsten, ihn zu ermorden in List, von meinem Altar nimm ihn weg, (ihn) zu töten" – וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות.

Während Maimonides in HT 3:6 für die „Vergießenden von Blut" (שופכי דמים) ausdrücklich bestimmt, dass sie keinen Anteil an der kommenden Welt haben werden (ואלו הם שאין להם חלק לעולם הבא),[843] ist dies zwei Kapitel zuvor (s. HT 1:1.2.4) für all jene, die todeswürdige „Überschreitungen" vollführt haben, noch nicht ansatzweise so fatalistisch festgeschrieben.[844] Vielmehr hält Maimonides in HT 1:4 ausdrücklich fest, dass *Versöhnung* (כפרה) für all jene der zum „Tod des Hauses des Gerichts" (מיתת בית דין) Verurteilten fertiggestellt wird und zwar sowohl durch die „Umkehr" (תשובה) derer als auch durch den „Tag der Versöhnungen" (יום הכפורים).[845] Doch hier fügt Maimonides erstmalig etwas an, was von Sacks als „körperliche[] Leiden"[846] bezeichnet wird oder

841 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 410.

842 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 410.

843 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 436.

844 Vgl. MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 410ff.

845 MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 414.

846 SACKS, in: MAIMONIDES, Das Buch der Erkenntnis, S. 415.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

schlichtweg als „die kommenden Qualen/Leiden“ (יסורין הבאין). Allerdings schweigt sich Maimonides darüber aus, wann diese zu applizieren sind und welcher Natur diese „körperlichen Leiden“ zu sein haben.

Da er allerdings diese halachische Bestimmung mit der Anfügung von Ps 89,33 beschließt, welcher Gott zum (sprechenden/handelnden) Subjekt hat: „und ich will heimsuchen, mit einem Stock, ihr Auflehnungen/Verbrechen und mit Plagen ihre Vergehen“ – ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם –, liegt es nahe, dass nicht ein oder mehrere Menschen „körperliche[] Leiden“ über den Täter zu bringen haben, sprich keine vom Menschen am Menschen zu applizierenden Strafen gemeint sind, sondern diese ganz und gar gemäß dem Ratschluss Gottes erfolgen.

Auch wenn sich Schneur Zalman von Ljady häufig auf Maimonides bezieht, führt jener den Umgang mit einem Täter, der einem physische Gewalt antat – Schneur Zalman spricht beispielhaft vom „Abschlagen der Hand seines Genossen/Nächsten/Freundes“ (קוטע יד חברו) – weiter als dieser. Schneur Zalman konstatiert, dass der Mensch verzeihen muss und zwar sofort, wenn dieser um Verzeihung gebeten wurde – כן שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה – und gerade „nicht grausam zu verzeihen sein darf“, sprich dem Anderen die Verzeihung vorzuenthalten (ולא יהא אכזרי מלמחול).[847] Auch wenn diese Ausführungen Schneur Zalmans zweifellos ethisch herausfordernd und darüber hinaus so allgemein formuliert sind, dass eine solche (halachische) Bestimmung scheinbar nicht mehr nur auf eine jüdische Eigengruppe bestimmt zu sein scheint, so handelt es sich um die Versehrung des menschlichen Körpers, nicht aber um Massenmord – wie es Karl in Wiesenthals *Sonnenblume* zugeschrieben wird.

Tatsächlich aber kennt Schneur Zalman einen Sachverhalt, der dem in der *Sonnenblume* nicht unähnlich ist, nämlich: Darf man im Namen Anderer vergeben? Schneur Zalman bezieht sich unter Berücksichtigung von bT Jev 79b auf eine hebräisch-biblische Erzählung (2Sam 21,2-6), gemäß derer sich der israelitische König David mit den Gibeonitern, welche nicht zu den Söhnen Israels gehörten (הגבעונים לא מבני ישראל המה), *versöhnen* (אכפר) wollte; im talmudischen Traktat *Jəḇamōt* veranlasst David die Gibeoniter zu rufen („wir wollen sie rufen“ – ניקרינהו) und sie zu beschwichtigen/auszusöhnen („wir wollen sie beruhigen/beschwichtigen“ – נפייסינהו).[848] Und zwar nachdem sein Vorgänger König Saul einige

847 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

848 Das talmudische Traktat *Jəḇamōt* 79b verwendet hier trotz der kurz darauf erfolgenden Zitation von 2Sam 21,3 – dort wird, wie oben ersichtlich ist, die

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Gibeoniter getötet hatte und dies obwohl die Söhne Israels den Gibeonitern schwören – בני ישראל נשבעו להם. Die Gibeoniter befanden sich in einer ähnlichen Position wie Simon in Wiesenthals Erzählung, denn sie sollten sich im Namen der Getöteten, welche zur eigenen Gruppe gehörten, mit der Täterpartei (die Söhne Israels) versöhnen. Darin liegt allerdings auch schon der eigentliche Unterschied, denn die Täterpartei wurde nicht durch einen der tatsächlichen Täter, vor allem nicht durch Saul vertreten, wie es in *Die Sonnenblume* mit Karl der Fall ist.

Schneur Zalman konstatiert, dass die Gibeoniter nicht verzeihen wollten (לא רצו למחול) und gerade deshalb „verbat David ihnen, dass sie nicht kommen in die Versammlung h[aš-Šems]" (גזר דוד עליהם שלא יבאו בקהל ה׳) und fügte begründend an, dass diese – die Versammlung JHWHs – barmherzig (רחמנים) sei.[849] Dieser von Schneur Zalman angefügte Passus legt dar, dass er ein solch verzeihendes Verhalten, auch im Falle von Tötung und auch stellvertretend für den bzw. die Toten, denn der Tote ist nicht lebend, folglich nicht selbst in der Lage zu verzeihen, von der „Gemeinde JHWHs" erwartet werden darf. Festzuhalten ist jedoch zweierlei, nämlich dass Schneur Zalman zum einen die Verzeihung von Tötungen nur implizit verallgemeinert – auch wenn dies sehr wahrscheinlich Inhalt seiner Ausführungen ist – und es zum anderen einen qualitativen Unterschied der Situation David-Gibeoniter und Karl-Simon gibt, was eine Verallgemeinerung erneut schwierig erscheinen lässt, wenn auch nicht verunmöglicht. Gemäß der im *Brief der Umkehr* artikulierten Lehre Schneur Zalmans von der Pflicht der Verzeihung, ist mindestens implizit das Verzeihen einer Tötung bzw. von Tötungen inbegriffen.

Abschließend lässt sich wohl festhalten, dass Simon und Bolek gemäß Wiesenthals Darstellung durchaus davon überzeugt waren, dass Karl von seinen schrecklichen Taten „umkehrte", diese nicht wiederholen wollte und tatsächlich aufrichtig um Vergebung bzw. „Verzeihung" – in der englischen Fassung stets mit „forgiveness" („Vergebung") oder Derivaten von „to forgive" übertragen – bat. Doch ließe sich das rabbinisch-jüdische Verständnis von *Versöhnung* samt all ihrer Voraussetzungen, sowie ihrer Rezeption – bspw. die eines Maimonides – nur dann erfolgreich auf die in der Erzählung *Die Sonnenblume* beschriebenen Ereignisse anwenden, wenn man jenes Versöhnungsverständnis (samt Rezeption) *veruniversalisieren* würde. Auch dann, wenn so etwas wie *Versöhnung* für Mörder bereits im (religionsgesetzlichen/halachischen)

Wortwurzel *kpr* in Form von אכפר gebraucht – die Wortwurzel *pjs* (פיס), welche wie *kpr* in der Regel im D-Stamm (Intensivstamm) gebildet wird und mit „versöhnen, Frieden stiften, beschwichtigen" übersetzt wird.

849 SCHNEUR ZALMAN, S. 403.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Denken des bedeutendsten mittelalterlichen jüdischen Gelehrten Maimonides existent ist – was anhand von HT 1:1.2.4 gezeigt werden konnte; wenigstens ist dieses für jüdische Menschen geltend.

Schneur Zalman von Ljady ging über Maimonides noch erheblich hinaus. Eine apodiktische Aussage im Sinne von: „Einem Mörder ist stets zu verzeihen!" erfolgte seinerseits jedoch nicht; dies lässt Raum für Interpretationen.

Ein solches *Veruniversalisieren* wäre allerdings schon ein philosophisch-theologischer Akt, welchen der Jude Simon und der Christ Bolek in ihrer Debatte, sowie grundsätzlich alle jüdischen und christlichen Theologen für ihre jeweilige Religion leisten können, nicht jedoch eine religionswissenschaftliche Außenperspektive, welche hier eingenommen wird. Daher kann wohl mit Recht behauptet werden, dass das in Wiesenthals Werk *Die Sonnenblume* beschriebene Dilemma, nämlich ob einem Täter im Namen der Opfer vergeben bzw. verziehen werden dürfe, sich zwar nicht jenseits einer inneren rabbinisch-jüdischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der *Versöhnung* befindet, sich jedoch auch ebensowenig nahtlos in dieses einfügen läßt – zumindest nicht ohne notwendige Transformationen der bestehenden Lehre, welche in Form von Responsen zur bestehenden Tradition Aufgabe gegenwärtig oder zukünftig lebender Rabbiner wäre.

4.4 *Zusammenfassung II*: Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr

Im Gegensatz zum ersten Teil dieser Untersuchung, welcher die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses ausgehend von Lev 16 über mJom bis hin zur noch in der Gegenwart vollführten Liturgie des Jōm Kippūr in den Blick nahm, handelte der zweite Teil von der Versöhnung des Mensch-Mensch-Verhältnisses bzw. von der *zwischenmenschlichen Versöhnung im rabbinischen Judentum im Kontext des Jōm Kippūr*. Ausgangspunkt für diese Untersuchung war der ethische Kern von mJom 8,9 – dieser sei zur Rekapitulation hier noch einmal angeführt:

עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו[850]

> „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er seinen Genossen/Nächsten besänftigt hat."

850 BANETH, S. 331; vgl. WEINREB, p. 428.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Um zu verstehen was Versöhnung am Jōm Kippūr bedeutet, wurden sowohl die hebräische Wortwurzel *kpr* als auch der Jōm Kippūr selbst in den Blick genommen (s. Prolegomena). Wichtig war dabei zu verstehen, welche existenzielle Notwendigkeit Versöhnung (*kpr*) für das Subjekt hat. Die Versöhnung wird stets von Gott gewirkt, selbst wenn rein phänomenologisch ein Mittler (z. B. Aaron oder ein ihm zeitlich nachfolgender Hohepriester) Versöhnung zu wirken scheint.

Der Verfehlungen/Sünden, Vergehen und/oder Auflehnungen vollführt habende Mensch, dessen „individuelle […] Existenz verwirkt" ist und der am Versöhnungstag „*zwischen Leben und Tod* steht",[851] geht aufgrund der letztlich von Gott gewirkten Versöhnung – symbolisch repräsentiert im Tempelkult des Versöhnungstages mit dem Hohepriester als dessen *Agens* – „als Entsühnter, nicht als Bestrafter hervor"[852]. Die vom Menschen erbetene bzw. angestrebte und von Gott gewährte Versöhnung soll somit in der Sprache Janowskis eine „*Errettung aus Todesverfallenheit*" und die „*Ermöglichung neuen Lebens*" zur Folge haben.[853]

Nun existiert parallel zum Gott-Mensch-Verhältnis, welches in Teil I ausführlich auf seinen Versöhnungsgehalt hin untersucht wurde, auch das Mensch-Mensch-Verhältnis, welchem sich der Mensch als soziales Wesen tagtäglich ausgesetzt sieht. Auch dieses Verhältnis kann aufgrund vom Menschen vollführter „Überschreitungen" (עברות) – ein die Verfehlungen/Sünden, Vergehen und/oder Auflehnungen zusammenfassender Terminus – fatal gestört werden und bedarf daher der Versöhnung. Ein solches Phänomen, nämlich zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr kannte die Priesterschrift (P) jedoch noch nicht. Dies ändert sich schriftlich bezeugt erst mit dem oben angeführten ethischen Kern von mJom 8,9.

Über die einzelnen Gründe für eine solche Entwicklung, sprich die Betonung (durch die Rabbinen) des vor der Versöhnung mit Gott zu versöhnenden zwischenmenschlichen Verhältnisses darf spekuliert werden, doch hat Galley m. E. das Motiv der Rabbinen treffend erfasst – ein Motiv, dass es offenbar in der frühen Jesus-Bewegung gab oder sogar von Jesus selbst angeführt wurde (vgl. Mt 5,23). Denn gemäß Galley sollte der Jōm Kippūr „nicht zu einem billigen Vorwand dafür werden,

851 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

852 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 5.

853 JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, S. 176.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

sich den Rest des Jahres hindurch achtlos gegenüber seinen Mitmenschen und nachlässig gegen die Tora zu verhalten."[854] Die explizite Anbindung des zwischenmenschlichen Verhältnisses an den Jōm Kippūr kann zwar unmöglich verhindern, dass der einzelne Mensch (אדם) im Laufe eines Kalenderjahres „Überschreitungen" wider seinen Genossen (חבר) vollführt, aber sie drängt zur Wiederherstellung eines (zwischenmenschlichen) Verhältnisses, das ansonsten gestört bliebe. Dem die „Überschreitungen" vollführt habenden Menschen wird anhand von mJom 8,9 unmissverständlich verdeutlicht, dass die Versöhnung des zwischenmenschlichen Verhältnisses eine notwendige Voraussetzung für die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses ist. Dies setzt jedoch auch voraus, dass der die „Überschreitungen" vollführt habende Mensch erhofft aus der „*Todesverfallenheit*", welche ihm in Folge des von Gott ausgehenden Richtspruchs am ersten der beiden Tage des Gerichts (Rōš haš-Šānāh) droht, errettet zu werden und somit am zweiten Tag des Gerichts (Jōm Kippūr) in das Buch des Lebens „eingeschrieben und eingesiegelt" (נכתבין ונחתמין) zu werden.[855]

Die erste fassbare Erörterung des ethischen Gehalts von mJom 8,9 durch die Rabbinen bot die Gəmārā' zum mischnischen Traktat *Jōmā*, wie er im jT überliefert ist (s. jT Jom 57a (8,7)). Hier war es das Eingestehen der Wahrheit durch den „Sünder" gegenüber dem Genossen/Nächsten (חביר), nämlich dass jener sich gegenüber diesem versündigt hatte: Wahrhaftigkeit als notwendige Voraussetzung für zwischenmenschliche Versöhnung. Jedoch kann der Genosse/Nächste das Geständnis als (implizite) Bitte des „Sünders" um Verzeihung ausschlagen. So bleibt dem „Sünder" gemäß der Gəmārā' – um seine Ernsthaftigkeit zu beweisen – lediglich die Option eine Gruppe von Menschen unbestimmter Größe zu versammeln, um nunmehr vor dieser sein *Sündersein* wider seinen Genossen/Nächsten einzugestehen und diesen zu beruhigen bzw. zu beschwichtigen (מפייס). Die Erlösung des „Sünders" durch Gott ist laut der Gəmārā' des jT Jom die Folge. Die Öffentlichmachung des zwischenmenschlichen Versöhnungsgeschehens wurde als pädagogische Maßnahme gedeutet. Allerdings reicht die Schuld des „Sünders" über den Tod des Genossen/Nächsten hinaus. Und deshalb bleibt auch die Notwendigkeit diesen zu beschwichtigen über dessen Tod hinaus bestehen. Folglich erfolgt der Akt der Beschwichtigung am Grab des Genossen.

Ähnliches zeigte sich in der Untersuchung der Gəmārā' des bT zur mJom 8,9 (bT Jom 87a). Dort heißt es, dass der Genosse/Nächste (חביר)

854 GALLEY, S. 74.

855 Vgl. SCHERMAN, p. 706; vgl. bT RH 16b.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

durch den „Sünder“ beruhigt bzw. beschwichtigt werden muss – צריך לפייסו –, entstandener materieller Schaden repariert und ebenso am Grab Verzeihung erbeten werden muss, insofern der Genosse/Nächste bereits verstorben ist. In der Gəmārāʾ des bT zum Traktat *Jōmā* zeigt sich das Protokoll für zwischenmenschliche Versöhnung detaillierter als das der Gəmārāʾ des jT Jom. Vor allem transzendiert die Gəmārāʾ zum Traktat *Jōmā* des bT die des jT mit dem ethischen Gehalt der Formel, welche am Grab des Genossen – wider den sich der Mensch (אדם) versündigt hat – gesprochen werden soll:

חטאתי לה׳ אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו

> „Ich habe verfehlt/gesündigt wider h[aš-Šem] (i. e. JHWH), Gott Israels und wider einen *so-und-so*[856], welchem ich Schmerz zufügte.“

Hieraus konnte abgeleitet werden, dass die Verfehlungen/Sünden wider einen Menschen auch stets als Verfehlungen/Sünden wider Gott zu verstehen sind und somit auch in der Art ihrer Schwere den Verfehlungen/Sünden wider Gott mindestens gleichrangig erachtet werden müssen. Mitnichten kann behauptet werden, dass aus rabbinischer Perspektive die Bedeutung des Mensch-Mensch-Verhältnisses und somit auch dessen Versöhnung dem des Gott-Mensch-Verhältnisses und wiederum dessen Versöhnung einfach unterzuordnen ist. Folglich sind auch die „Überschreitungen“ bzw. Verfehlungen/Sünden wider den Genossen/Nächsten nicht weniger schwerwiegend und somit auch nicht weniger bedeutend – ganz das Gegenteil scheint der Fall zu sein.[857]

Auf die Erörterung des Versöhnungsgeschehens gemäß der Gəmārāʾ des jT und der des bT zum Traktat *Jōmā* schloss sich die Erörterung von Maimonides’ *Hilḵōt Təšūḇāh* 2:9ff. im *Sefær ham-Maddāʿ* an. Darin postuliert er, dass „Überschreitungen“ (עברות) des Menschen wider seinen Genossen/Nächsten (חבר) „auf ewig“ (לעולם) nicht „verziehen“ (נמחל; Wortwurzel: *mḥl*)[858] werden.

---

856 Vgl. JASTROW, p. 1178: „a specified person or thing, such and such, name 'blank'“.

857 Vgl. HESCHEL, S. 63f., formuliert dies positiv, indem er zitiert, „dass wir den Menschen ebenso hoch achten müssen wie Gott.“ Dies ist ein Gedanke, der sich gewissermaßen auch bei SPINOZA, Ethik, S. 434 (E IV, Prop 35) findet.

858 Die mit der Wortwurzel *mḥl* aufgetretenen philologischen Probleme konnten nicht vollständig geklärt und müssten sowohl gesondert als auch umfassend untersucht werden, was hier nicht geleistet werden kann. Allerdings konnte ein qualitativer Unterschied zu *kpr* ausgemacht werden, denn im Gegensatz zu *mḥl* wird *kpr* letztlich immer von Gott gewirkt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Maimonides' apodiktische Aussage, nämlich dass die „Überschreitungen" „auf ewig" nicht verziehen werden, gilt natürlich nur für den Fall, dass sich der „Sünder" nicht bei seinem Genossen/Nächsten um Verzeihung bemüht – Versöhnung bzw. ein versöhnendes Geschehen (מכפרין) ereignet sich im Kontext des Jōm Kippūr nur in Abhängigkeit zur zuvor erfolgten Vergebung/סליחה und Verzeihung/מחילה (vgl. HT 2:7.9). Auch für Maimonides ist die letztlich angestrebte Versöhnung grundlegend an die Verzeihung des Genossen/Nächsten und die Verzeihung Gottes an bestimmte Bedingungen geknüpft. Maimonides setzt bei mJom 8,9 unter Hinzuziehung der dazugehörigen Gəmārā' des bT an,[859] geht aber über letztere eindeutig hinaus. Maimonides versteht die zu versammelnde *Gruppe von Menschen* (s. o.), insofern die beiden aufgrund von „Sünden" bzw. „Überschreitungen" zerrütteten Parteien nicht wieder zusammenfinden, nicht als passive Zeugen des zwischenmenschlichen Versöhnungsaktes, sondern als aktiv an diesem partizipierend. Wenn zwei Menschen in einen Konflikt geraten, so betrifft dies gemäß Maimonides die Gemeinschaft; zwischenmenschliche Versöhnung ist daher auch deren Angelegenheit. Das Motiv hinter HT 2:9 wird wohl ein gewisses Harmoniestreben zum Wohle des Zwischenmenschlichen und der Gemeinschaft im Allgemeinen sein, deren Glieder stets gerecht zu sein haben. Dieses Harmoniestreben hat ebenso den Genossen/Nächsten, sprich das Opfer der „Überschreitungen", zu interessieren, denn dieser wird regelrecht gezwungen „mit einem ganzen Herzen und wollender Seele" (בלב שלם ובנפש חפצה) zu verzeihen. Der Genosse/Nächste darf nicht in seiner Opferrolle verharren. Sobald er nämlich in dieser Rolle aufgeht, handelt er ungerecht wider derjenige Person, die willentlich um Verzeihung bittet und letztlich nicht im Sinne der gesamten Gemeinschaft, welcher verboten ist grausam zu sein (אסור לאדם להיות אכזרי) und ihrem Wesen nach (vgl. HT 2:10) „leicht zu besänftigen und schwer zu erzürnen ist" (יהא נוח לרצות וקשה לכעס). Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr ist gemäß Maimonides das erwünschte, beinahe erzwungene Ziel, welches genau dann Realität wird, wenn ein jeder der in das Versöhnungsgeschehen involvierten (jüdischen) Menschen, gemäß einem von Maimonides definierten Ideal agiert und reagiert.

Als letztes schriftliches Zeugnis rabbinischer Gelehrsamkeit zur Erörterung des Konzepts zwischenmenschlicher Versöhnung im Kontext des

859 Materieller Schaden sei zurückzuerstatten, selbst wenn der Genosse/Nächste bereits verstorben ist und Verzeihung zu erbitten. Ist der Genosse/Nächste tatsächlich schon verstorben, so soll die materielle Reparation an die Erben des Genossen/Nächsten gehen oder an ein Gericht, insofern dieser keine Nachkommen hat.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Jōm Kippūr wurde Ganzfrieds Hauptwerk *Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ* herangezogen. Insofern die originelle Idee nicht mehrere Menschen in das Versöhnungsgeschehen zu involvieren, wie dies in jT Jom, bT Jom und HT der Fall war, sondern lediglich einen einzigen „Mittler" (אמצעי; wörtl. „ein Mittel") heranzuziehen, der wohl als eine Art Zweckgegenstand zur Versöhnung zu begreifen ist, ausgeklammert wird, stachen vor allem zwei Punkte aufgrund ihrer ethischen Aussagekraft heraus:

1) Ganzfried hebt ausdrücklich hervor, dass die Beschäftigung mit den eigenen „Überschreitungen" (עבירות) im Kontext des Jōm Kippūr[860] noch dringlicher ist, als die Beschäftigung mit der Tōrāh. Der sich verfehlt habende Mensch soll keine Zeit verlieren, denjenigen um Verzeihung zu ersuchen (מחילה [...] לבקש), gegenüber dem er die „Überschreitungen" vollführt hat. Somit wird der Auftrag zu zwischenmenschlicher Versöhnung der Versöhnungsbestrebung des Menschen gegenüber Gott vorangestellt. Oder anders ausgedrückt: Ganzfried ordnet die Versöhnung des Verhältnisses Mensch-Mensch über die Beschäftigung mit der Tōrāh, sprich über die Beschäftigung mit Gott und somit letztlich auch über die Versöhnung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Diese ausdrückliche Entscheidung Ganzfrieds hat zweifellos seinen Ursprung im ethischen Gehalt der mJom 8,9 und führt diese konsequent weiter. Bereits die mJom ordnet das Mensch-Mensch-Verhältnis mindestens implizit über das Gott-Mensch-Verhältnis bezüglich der Erlangung von Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr. Jedoch drückt Ganzfried dies ganz explizit aus, indem er – wie bereits bemerkt – das Studium der Tōrāh als Ideal rabbinisch-jüdischer Frömmigkeit anführt und gleichzeitig als Chiffre für das Gott-Mensch-Verhältnis gebraucht – beides ist ineinander verwoben und nicht voneinander trennbar –, aber der Notwendigkeit des zwischenmenschlichen Versöhnungsgeschehens unterordnet.

2) Das andere herausragende Phänomen der hier untersuchten Passagen des QŠA ist – in Anlehnung an den Rabbiner Josef Juspa Hahn – die Anweisung für den Genossen/Nächsten (חביר) selbst dann aktiv den Versöhnungsprozess zu befördern, wenn der „Sünder" (החוטא) noch nicht um Verzeihung ersucht hat (vgl. QŠA 131:4). Die für die Umsetzung zwischenmenschlicher Versöhnung, welche mit mJom 8,9 ihren Ausgang nahm, doch recht klare Rollenverteilung (Täter: aktiv, muss besänftigen; Opfer: weitestgehend passiv, verzeiht evtl.), wurde im QŠA radikal auf den Kopf gestellt. Denn nicht nur darf der Genosse/Nächste – der Leidtragende der „Überschreitungen" – nicht in der Opferrolle

860 Man soll nicht bis zum Abend des Jōm Kippūr warten – לא ימתין עד ערב יום הכפורים; die Beschäftigung mit den eigenen „Überschreitungen" bzw. „Sünden" soll bereits an Rōš haš-Šānāh erfolgen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

aufgehen,[861] er darf auch nicht einmal solange passiv bleiben bis der „Sünder" ihn um Verzeihung ersucht. Die (ursprünglich) *aktive Rolle* innerhalb des Versöhnungsaktes wird jedoch nicht in eine *passive Rolle* umgewandelt bzw. werden diese beiden Rollen nicht einfach vertauscht, vielmehr wird die *aktive Rolle* auf alle Beteiligten ausgeweitet und ersetzt somit die *passive* in Gänze. Folglich verlangt zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr gemäß Ganzfried von allen Beteiligten den ersten Schritt zu gehen, verlangt von ihnen *aktiv* jene zu befördern.

Zuletzt wurde Emmanuel Levinas' Talmud-Lektion *Envers autrui* (*Dem Anderen gegenüber*) analysiert. Levinas ist der einzige hier herangezogene, nicht-rabbinische Gelehrte. Er ist fachlich der Philosophie zuzuordnen. Allerdings hat er sich eingehend mit mJom 8,9 (bT Jom 85b) und bT Jom 87a-b befasst. Bereits anhand der von ihm verwendeten Begriffe „pardon" und „expiation" wurde deutlich, wie stark rabbinisch-jüdisches Denken in seine Philosophie bzw. in sein philosophisches Denken hineinwirkt, sowie umgedreht das Verstehen seiner philosophischen Terminologie zum Verstehen der Tiefe seiner Erörterung der Talmud-Lektion unabdingbar ist.

Im Zentrum levinasschen Denkens und somit auch in der hier analysierten Talmud-Lektion steht der *Andere* (*autrui*); gemeint ist damit der *andere* Mensch (l'homme autrui). Zwar existiert der hebräische Terminus der *Andere* (אחר) eingebettet in das Kollektiv der Anderen (אחרים) bereits bei Ganzfried, doch konnte dort keine Verallgemeinerung des Verständnisses vom Genossen/Nächsten (חביר) im Sinne des *anderen* Menschen – gleich welcher ethnischen und/oder religiösen Identität – ausgemacht werden. Während bei Ganzfried der *Andere* wohl allein als der andere jüdische Mensch begriffen werden muss, meint Levinas mit *autrui* ausnahmslos den *anderen* Menschen. Wendet man dieses Verständnis auf die mJom 8,9 an, so müsste es heißen, dass *der Jōm Kippūr Überschreitungen wider den Anderen nicht versöhnt, bis er* (אדם) *den Anderen besänftigt hat*. Und tatsächlich muss auch gemäß Levinas der sich verfehlt habende Mensch seine Schuld eingestehen und den Anderen besänftigen; allerdings ist der Konflikt damit noch nicht gelöst. Erst ein Richter als *Dritter* zwischen *Ich* (= Fehlendem) und dem *Anderen* schafft Gerechtigkeit, die wiederum von Gott begründet wird. Gott ist für Levinas der anders bleibende *Andere*, der in seiner „Epiphanie" im *Anderen* das *Ich* zur Verantwortung für den *Anderen* verpflichtet.[862] Er (Gott) ist „diese permanente

861 Vgl. MAIMONIDES, S. 427.

862 Vgl. LEVINAS, TI, S. 107.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Verweigerung einer Geschichte, die sich mit unseren privaten Tränen abfindet“[863].

In der konsequenten Anwendung seines Begriffs vom *Anderen* (*autrui*) auf den hebräischen Terminus חביר leistet Levinas etwas bis dahin nicht Dagewesenes. Mit dieser Neuinterpretation von חביר in mJom 8,9/bT Jom 85b öffnet er das Bewusstsein jüdischer Rezipienten dieser Mišnāh oder des Talmud bezogen auf Versöhnung für den Menschen im Allgemeinen. Der Anspruch zu besänftigen, welchen mJom 8,9/bT Jom 85b (עד שירצה את חבירו) an das jeweilige jüdische *Ich* richtet, ist nicht mehr limitiert auf den von Geburt an oder aufgrund von Konversion zu ihm gehörigen Genossen (חביר), sondern betrifft nun allgemein den Menschen, gegenüber dem das *Ich* durch Gott bereits vor seiner Geburt zur Verantwortung verpflichtet ist und mit dem sich der gesündigt bzw. verfehlt habende Mensch zu versöhnen hat. Die ethische Rezeption von mJom 8,9/bT Jom 87a-b durch Emmanuel Levinas stellt somit eine innerjüdische und gleichzeitig ausdrücklich zurückweisende Antwort auf die eingangs zitierte These Michael Sfards dar (s. Einleitung). Dieser behauptete, dass die rabbinisch-jüdische Religion keine „Tradition der Reue“, noch eine „Kultur des Abbitte leistens“ und „Bekennens“ von Schuld ihr Eigen nennen könne und somit es auch fern liegen müsse jemals „truth and reconciliation committees“ zu begründen, folglich Versöhnung etwas dem rabbinischen Judentum Fernliegendes sei. Eine solche These lässt sich in der Gesamtschau dieser Untersuchung nicht aufrechthalten – erinnert sei hier vor allem an das Konzept der „Umkehr“, welches häufig als eine Form von Reue verstanden wird, sowie an das immerwieder verlangte Bekennen der „Überschreitungen“ bzw. „Sünden“ durch den Täter dieser, die Einbeziehung von Teilen der Öffentlichkeit in den Versöhnungsprozess oder das konkrete Heranziehen einer vermittelnden Person oder Institution und natürlich die materielle Reparation, sowie die grundsätzlich erwartete Besänftigung (*rṣh*) oder Beschwichtigung/Beruhigung (*pjs*) des Genossen/Nächsten/Anderen, welche ohne ein „encountering of the suffering of the other“ nicht denkbar ist. Natürlich, dies sei hier ausdrücklich betont, dachten und schrieben nicht alle jüdischen Gelehrten zu allen Zeiten so inklusiv, wie es Levinas im 20 Jh. tat und dies trotz oder gerade aufgrund der größten Katastrophe (*šōʾāh*), welche jüdischen Menschen in Europa und darüber hinaus je widerfuhr.

Wenn wie Galley sagt, die Rabbinen intensiv darüber nachdachten, wie „Sühne für die Sünden des Volkes zu erreichen“ sei in Anbetracht

863 LEVINAS, VTL, S. 38.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

menschlicher Verfehlung wider den Genossen/Nächsten, so hat Levinas zweifellos intensiv darüber nachgedacht, wie die Sünden wider den *anderen* Menschen weder vergessen noch unbemerkt bleiben.

Ist der am Jōm Kippūr Versöhnung wirkende Gott auch gleichzeitig Schöpfer der Welt, so ist es nicht plausibel, dass lediglich „Überschreitungen" wider den jüdischen Genossen versöhnt werden, insofern natürlich der sich verfehlt habende Mensch seinen Genossen/Nächsten zuvor besänftigt hat. Der Gott der Väter ist aus rabbinischer, wie levinasscher Perspektive natürlich auch der Gott der Welt, der alle Menschen geschaffen und zur Verantwortung für den jeweils *anderen* Menschen verpflichtet hat. Somit darf das „bis dass er besänftigt hat seinen Genossen" (עד שירצה את חברו) keineswegs auf den Genossen einschränkend verstanden werden. In das Denken und die Sprache Levinas' transformiert müsste daher mJom 8,9 folgendermaßen lauten:

עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר

עברות שבין אדם ל**אחר** (לעצמו) אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את ה**אחר** (לעצמו)

> „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und dem ***Anderen*** (für sich), nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat den ***Anderen*** (für sich)."

Gleich welcher der hier herangezogenen Interpretationen der mJom 8,9 gefolgt wird, *zwischenmenschliche Versöhnung im rabbinischen Judentum im Kontext des Jōm Kippūr* ist ein normativer Anspruch an den (jüdischen) Menschen, welchem sich insbesondere der wider seinen Genossen (חבר) oder den *Anderen* (אחר) verfehlt habende Mensch (אדם) *nicht* entziehen kann, insofern derjenige Versöhnung am „Tag der Versöhnung" (Jōm Kippūr) erhofft.

Was den *Versöhnungsbegriff* – stets ausgedrückt durch die hebräische Wortwurzel *kpr* – als solchen anbelangt, so zeigt sich anhand der hier herangezogenen Werke, dass die Wortwurzel *kpr* für das zwischenmenschliche Versöhnungsgeschehen innerhalb dieser kaum Verwendung findet. Wird der Auftrag zu besänftigen einmal ausgeklammert, führt lediglich mJom 8,9 keine weitere versöhnungs-, vergebungs- oder verzeihungsrelevante Wortwurzel auf. Stattdessen fällt ab bT Jom (s. a. dessen Paralleltexte: mBQ 8,7; jT BQ 6c) für die Versöhnung des zwischenmenschlichen Verhältnisses der häufige Gebrauch der Wortwurzel *mḥl* auf, welche stets mit Derivaten von „verzeihen" übertragen wurde. Eine besonders extreme Form dieses Phänomens findet sich bei Levinas, denn Begriffe wie „expiation" oder „réconciliation" spielen

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

dort keine Rolle, ganz im Gegensatz zum Begriff „pardon", sprich „Verzeihung" und die zu „pardon" gehörigen Verbalformen, folglich Derivate von „pardonner". Zwischenmenschliche Versöhnung im Kontext des Jōm Kippūr bedarf offenbar einer vorhergehenden menschlichen, teilweise auch göttlichen Verzeihung. Oder aber der *Versöhnungsbegriff* (*kpr*) wird scheinbar wie im Falle von HT 2:9 und *Envers autrui* (*Dem Anderen gegenüber*) durch den Begriff Verzeihung ersetzt bzw. beide Begriffe synonym gebraucht.[864]

Sollte die Möglichkeit zwischenmenschlicher Versöhnung tatsächlich zur Wirklichkeit geworden sein, so kann der „Sünder" bzw. der die „Überschreitungen" vollführt habende Mensch auf Versöhnung mit Gott – gewirkt durch diesen – hoffen, sprich auf „*Errettung aus Todesverfallenheit*" und somit auf die Rückkehr in die von Gott gewiesene *Lebensordnung*. In der Sprache von bT RH 16b und der Liturgie bedeutet dies in das „Buch des Lebens" (ספר חיים) „eingeschrieben und eingesiegelt" zu werden. Dazu muss der an Rōš haš-Šānāh – der erste „Tag des Gerichts" – ergangene himmlische Richtspruch, welcher im Falle von vollführten „Überschreitungen" eine Einschreibung in das *Buch des Todes* bedeutet, durch Gott am Jōm Kippūr – der zweite „Tag des Gerichts" – abgeändert werden.[865] Der Einzelne bekennt zum Zeichen des Willens zur „Umkehr" (תשובה) daher sowohl seine „Überschreitungen" als auch die des ganzen Volkes Israel im *widdūj* und erfleht während *nəʿīlāh*[866] mehrfach die Versiegelung in das *Buch des Lebens*:[867]

---

864 Vgl. GOLDBERG, Atonement, EBR, Vol. 3, col. 51. Eine sehr freie, mutmaßlich synonyme Verwendung der Wortwurzeln *mḥl* und *slḥ* findet sich insbesondere in HT 2:1.7.

865 Vgl. SCHERMAN, p. 706; vgl. bT RH 16b.

866 Wie bereits dargelegt, wir mit *nəʿīlāh* der Schluss des Gottesdienstes eingeleitet, was gleichzeitig mit dem Schließen, sprich versiegeln der „Bücher mit den zum Leben oder zum Tode verzeichneten Namen für ein Jahr" einhergeht (GALLEY, S. 67); s. a. Kap. 2.3 und 3.3.4.

867 Vgl. TREPP, S. 147f.; der Wunsch besiegelt zu werden, findet sich vor allem in *ʾāḇīnū malkēnū*/אבינו מלכנו (wörtl. „unser Vater, unser König") kurz vor dem Ende der Liturgie von *nəʿīlāh* (s. SCHERMAN, p. 758ff).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים

וחתמנו בספר החיים למענך אלהים חיים[868]

„Gedenke uns zum Leben, König des Gefallens am Leben. Und siegle uns ein in das *Buch des Lebens*, zu deinen Gunsten, lebendiger Gott."

Mit dem Ertönen des *šōfār* (שופר) rufen die Betenden im Gottesdienst „zum kommenden Jahr in Jerusalem" (לשנה הבאה בירושלים) und drücken so ihre Freude am Ende von *nəʿīlāh* aus, welche aus der Zuversicht erwächst, „dass Gott die Gebete, das Fasten und die Umkehr angenommen hat und mit seiner barmherzigen Vergebung antwortet."[869] Doch in dem Ausruf „zum kommenden Jahr in Jerusalem"(לשנה הבאה בירושלים) steckt mehr als allein Freude. Dieser drückt auch die Gewissheit aus, dass die erfolgte Erlösung nicht von Dauer ist, dass der Einzelne im neuen Jahr erneut Versuchungen ausgesetzt sein und „Überschreitungen" vollführen wird. „Zum kommenden Jahr in Jerusalem" meint daher vielmehr die Hoffnung auf den Anbruch messianischer Zeiten, Zeiten anhaltender Erlösung.[870]

Doch bis zum Anbruch des messianischen Zeitalters hat der den Jōm Kippūr durchstanden habende Einzelne, sowie das Volk Israel, die Chance ein weiteres Jahr zu leben – möglicherweise sogar frei von „Überschreitungen"; eine Chance, die es insbesondere ohne eine zuvor erfolgte *zwischenmenschliche Versöhnung im rabbinischen Judentum im Kontext des Jōm Kippūr* nicht gegeben hätte und nicht geben kann.

868 SCHERMAN, p. 712, 726; vergleichbare Formeln kommen während *nəʿīlāh* auch in den beiden *ʿamīdōt*/עמידות („Achtzehnbittgebete") vor (s. SCHERMAN, p. 720, 758).

869 SCHERMAN, p. 764 (note: The Shofar Blast).

870 Vgl. SCHERMAN, p. 765 (note: לשנה הבאה בירושלים).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

5 Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst*

„Mit wem hatte ich mich zu versöhnen?“
—Ignaz Goldziher[871]

Zur Erinnerung: Ausgangspunkt der hiesigen Untersuchung ist es die „Dimension des Begriffs der Versöhnung“ aus rabbinisch-jüdischer Perspektive zu ermitteln. Dazu diente mJom 8,9 aufgrund seiner apodiktischen und vielmehr wirkungsträchtigen Aussage als Ausgangspunkt. Diese Mišnāh beinhaltet, dass der „Tag der Versöhnung(en)“ (יום הכפורים) die „Überschreitungen“ (עברות) eines Menschen wider Gott *versöhnt* (מכפר). Sollten „Überschreitungen“ eines Menschen allerdings wider seinen Nächsten bzw. Genossen (חבר) erfolgen, so konnte dieser „Mensch“ (אדם) keine *Versöhnung* erwarten und zwar solange nicht, bis er eben diesen Nächsten (חבר) gegenüber dem er „Überschreitungen“ vollführte, welcher Art auch immer (zur Differenzierung der „Überschreitungen“ siehe: mJom 8,8, tJom 4,9 (5,6-8), bT Jom 86a; zur Problematisierung der Unterschiedlichkeit siehe Kap. 4.1.4.2), besänftigt hat (עד שירצה את חברו).

Letzteres, nämlich die zwischenmenschliche *Versöhnung* samt notwendiger und vorausgehender Besänftigung des Nächsten, kann neben Mt 5,23 religionsgeschichtlich zweifellos als *Novum* gewertet werden. Denn der mischnische Traktat *Jōmā*, welcher u. a. als Auseinandersetzung mit dem biblischen Versöhnungstag – wie er sich in Lev 16 präsentiert – und als eigene (rabbinische) überlieferungsgeschichtliche Ausführung dessen gelten darf, macht eben gerade die durch den Menschen am Jōm Kippūr angestrebte *Versöhnung* mit Gott von der zwischenmenschlichen *Versöhnung* abhängig.

Dieser entscheidende ethische Zusatz, welcher als *Ethisierung* des (biblischen) Jōm Kippūr begriffen wurde – Lev 16 kennt jenen gerade nicht –, weil der Mensch den Nächsten bzw. Anderen in der Eigengruppe, sprich als Genossen für seine eigene Versöhnung relevant wahrnimmt oder gar den Anderen als ganz Anderen, sprich außerhalb der Eigengruppe befindlich begreift – so im Denken von Emmanuel Levinas –, soll im Folgenden aufgrund weiterer innerjüdischer Reflexionen, näm-

871 HABER, Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft, Köln/Weimar/Wien 2006, S. 136. HABER (S. 135-138) zeigt anhand der Tagebucheinträge Ignaz Goldzihers (1850-1921) eindrücklich, wie im Kontext des Jōm Kippūrs Goldzihers innere Zerrissenheit aufgrund des unbewältigten Konflikts mit der eigenen jüdischen, speziell rabbinischen Tradition und Identität offenkundig wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

lich von der Wahrnehmung des Anderen als Anderen hin zur Wahrnehmung von sich selbst, zum zu analysierenden Gegenstand werden. Doch weder Lev 16 noch die *Ethisierung* des in mJom 8,9 beschriebenen Versöhnungsgeschehens ziehen so etwas wie die *Versöhnung* eines Menschen mit sich selbst in Betracht.

In gewisser Weise tritt der Mensch bei einer Reflexion über sich selbst aus sich heraus; er steht sich folglich als Anderer gegenüber, wenn auch nicht als ganz Anderer. Insofern ist sich der Mensch manchmal selbst ein Nächster. Die in mJom 8,9 gebrauchte Terminologie des „Genossen/Nächsten/Freundes" (חבר) umfasst jedoch nicht das Selbst als Anderen im Sinne eines „Genossen" oder „Freundes". Eine solche Reflexion oder Rückbezüglichkeit auf sich selbst würde im mischnischen Hebräisch anhand der Wortwurzel *ʿṣm* ausgedrückt werden, welche biblisch-hebräisch den Knochen (עצם) eines Menschen meint, sprich etwas zur eigenen (physischen) Substanz gehörendes; eine solche Reflexion auf sich bzw. das Schauen auf sich als Anderen liegt beispielsweise in mAv 1,14 vor:

אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשו אימתי

> „Wenn nicht ich bin für mich, wer ist für mich? Und wie ich (nur) *für mich selbst* (wörtl. „für meinen Knochen") bin, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann dann?"

Auch das *Abstractum* „selbst" (עצמו) des modernen Hebräisch (*ʿīḇrīt*) leitet sich von eben dieser Wortwurzel ab.

Die kursive Schreibweise (*Sich-Selbst*) dient dazu die Bezogenheit der Konstruktion „sich selbst" nicht als bloßen Reflexionsakt zu begreifen, sondern das inhärente Verhältnis als solches, welches bereits in der Präposition „mit" ausgedrückt wird zu betonen, sprich das Verhältnis eines (personalen) *Ich* gegenüber (eines personalen) *Sich-Selbst* auch orthografisch herauszustellen. Oder anders ausgedrückt: Um einem Akt Ausdruck zu verleihen, der mehr ist als eine (plumpe) Reflexion, sondern in gewisser Weise als eine distanzierte Perspektive des *Ich* auf „sich selbst" begriffen wird und dabei wiederum die Existenz eines Verhältnisses auszumachen ist, wird von *Sich-Selbst* gesprochen.

Das aus *sich* Heraustreten, welches das jeweilige *Ich* in Opposition zu *sich* setzt, muss dabei nicht als ein das Wesen veränderndes Moment begriffen werden, da in dieser Verhältnisbildung nicht zwei wesenhaft verschiedene Entitäten generiert werden. Das gemeinte Verhältnis soll folglich nicht als Spaltung einer Persönlichkeit verstanden werden. Aufgrund der als Verhältnis begriffenen Opposition von *Ich* und *Sich-Selbst*, wird die hier zu analysierende *Versöhnung* des Menschen mit *Sich-Selbst* in gewisser Weise auch als eine besondere Form zwischenmenschlicher *Versöhnung* begriffen und folglich auch in dieser Kategorie verortet –

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

wohlwissentlich, dass es sich hierbei nicht um eine substanzhafte Unterscheidung von Menschen handelt. In der Sprache der mJom 8,9 könnte demzufolge das *Ich* mit „einem Menschen" (אדם) und *Sich-Selbst* mit „sein Nächster" (חברו) identifiziert werden. Dass ein solches Verhältnis vom „Menschen" (אדם), dem *Ich*, gegenüber „seinem Nächsten" (חברו) im übertragenen Sinne, dem *Sich-Selbst*, verletzt oder in der Sprache dieser Mišnāh „überschritten" werden kann, ist m. E. nicht weniger wahrscheinlich, als die in mJom 8,9 intendierte „Überschreitung" des (substanzhaften) Menschen wider seinen (substanzhaften) Nächsten.

Auch wenn der mischnische Traktat *Jōmā* einen Versöhnungsakt des Menschen mit *Sich-Selbst* zumindest nicht explizit – vermutlich auch nicht implizit – vorsieht, soll trotzdem im Folgenden anhand zweier Beispiele das Phänomen der *Versöhnung* des Menschen mit *Sich-Selbst*, quasi ein modernes Phänomen, aus rabbinisch-jüdischer Perspektive erörtert werden.

5.1 A. J. Twerskis *Happiness and the Human Spirit* als Anleitung zur Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst*

In seinem Werk *Happiness and the Human Spirit. The Spirituality of Becoming the Best You Can Be*, erstmalig 2007 publiziert, nimmt der Rabbiner und Psychiater Abraham J. Twerski – geboren 1930 in Milwaukee – auf eine rabbinisch-jüdische Erzählung Bezug, die Elimelech (ʾĒlīmælæḵ) von Lisensk (jidd. לִיזשענסק; im heutigen südöstlichen Polen gelegen) zugeschrieben wird. Dieser lebte zwischen 1717 und 1787[872] und war ein Schüler des Doḇ Bær von Mezrīṭš (1704-1772), welcher wiederum der „wichtigste[] Schüler[] des Baal-schem"[873] war, dem Begründer des Chassidismus. Twerski zitiert folgende Worte Elimelech:

> „I am sure of my share in Heaven. When I stand before the Heavenly Tribunal, I will be asked, 'Did you learn, as is duty bound?' To this I will answer, 'No.' Again, I will be asked, 'Did you pray, as is duty bound?' Again my answer will be, 'No.' The third question will be, 'Did you do good deeds, as is duty bound?' For the third time, I will answer, 'No.' The judgement will be, 'He may enter Heaven, for he speaks the truth.'"[874]

872 TALABARDON, S. 37: 1717-1786/87.

873 SCHOLEM, Die jüdische Mystik, S. 367; mit „Baal-schem" meint SCHOLEM freilich den Baʿal Šem Ṭōḇ.

874 TWERSKI, Happiness and the Human Spirit, Woodstock 2008, p. 28.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Das hier beschriebene Szenario, nämlich das Stehen Elimelechs vor dem himmlischen Gericht bzw. Gerichtshof („Heavenly Tribunal") lässt sich auch ohne explizite Erwähnung in den Kontext der „Zehn Tage der Umkehr" (עשרת ימי תשובה) von Rōš haš-Šānāh bis Jōm Kippūr setzen. An jenem zuerst genannten Tag tagt ein solches himmlisches Gericht und fällt ein Urteil über die Angeklagten, sprich über all jene, die nicht zu den sogenannten Gerechten (צדיקים) zählen. Das an diesem (himmlischen) Gerichtstag (יום הדין) gefällte Urteil ist ein vorläufiges. Die „zehn Tage der Umkehr" sind nun die letzte Chance der Angeklagten das Negativurteil von Rōš haš-Šānāh zu ihren Gunsten zu verändern, sprich auf den Gerichtshof, welcher zehn Tage später erneut tagt, durch „Umkehr" abhängig von den „Überschreitungen" so positiv einzuwirken, dass der Gerichtshof sein bisheriges Urteil revidiert.

Ziel eines jeden Angeklagten muss es folglich sein an diesem zehnten Tag, dem Jōm Kippūr, in das „Buch des Lebens" (ספר חיים; vgl. bT RH 16b) „eingeschrieben" (נכתבין) und „gesiegelt" (נחתמין) zu werden. Insofern es jenen jedoch nicht gelingen sollte den himmlischen Gerichtshof am quasi zweiten „Tag des Gerichts" (Jōm Kippūr) umzustimmen, folglich die an Rōš haš-Šānāh Angeklagten nicht als unschuldig erachtet werden (לא זכו), so werden diese zwar auch eingeschrieben, jedoch zum Tode (נכתבין למיתה).

Das „Heavenly Tribunal" richtet drei entscheidende Fragen an Elimelech: a) Hast du studiert, wie vorgeschrieben?; b) Hast du gebetet, wie vorgeschrieben?; c) Hast du gute Taten vollbracht, wie vorgeschrieben?

Diese Fragen beantwortet Elimelech jeweils selbstbewusst mit „Nein" („No"). Wenn Elimelech von Lisensk keines der von ihm zu erfüllen erwarteten Gebote tatsächlich zur Gänze tätigte, legt menschliche Logik nahe, dass er vor dem bzw. vom himmlischen Gericht zum Tode „eingeschrieben" (נכתבין למיתה) und somit „eingesiegelt" werden wird. Doch tatsächlich geschieht das Gegenteil, denn der himmlische Gerichtshof befand, dass er sehr wohl in den Himmel einziehen darf und zwar mit der Begründung, dass Elimelech die Wahrheit gesagt habe. Wahrhaftigkeit und nicht etwa die penible quantifizierbare Einhaltung von Ge- und Verboten gewährte Elimelech den Einlass in den Himmel.

Der Text sagt nichts über Elimelech Geisteshaltung oder emotionale Verfassung aus, doch legen die jeweils umgehenden und stets gleichlautenden Antworten Elimelechs, nämlich „Nein", auf eine jede an ihn adressierte Frage, ganz ohne Umschweife und ebenfalls ohne angeführte Apologien nahe, dass er sich seiner selbst vollkommen bewusst

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

war. Dies schließt gleichermaßen Zulänglichkeiten und Unzulänglichkeiten ein – dazu gehören auch seine Taten (studieren, beten, gute Taten vollbringen) und alles was er nicht tat bzw. versäumte zu tun.

In gewisser Weise, so kann man sagen, war Elimelech mit *Sich-Selbst* im Reinen, auch wenn dies nicht ausschließt, dass er nicht gerne mehr studiert, gebetet und gute Taten verrichtet hätte, aber im Moment der Fragen des himmlischen Gerichtshofes konnte er sich so annehmen und darüber Rechenschaft ablegen, wie er war bzw. mit all dem was er geleistet und eben auch nicht geleistet hat. Es liegt durchaus nahe, dass er nur aufgrund dessen, dass er sich seiner Handlungen und somit auch aller zu leistenden, jedoch unterlassenen Handlungen vollkommen bewusst war, überhaupt mit sich so im Reinen sein konnte.

Ein solcher Zustand inneren Selbstbewusstseins und daraus resultierender Einheit – hier wäre an ein *Zu-Eins-Sein* („atonement") zu denken – ist das exakte Gegenteil eines Risses zwischen dem *Ich* und *Sich-Selbst*, sprich das Gegenteil eines zerrissenen Verhältnisses des *Ich* zu *sich* bzw. von einem *Ich* mit *Sich-Selbst*. Wenn aufgrund von „Überschreitungen" des Menschen wider Gott ein Riss durch das Gott-Mensch-Verhältnis geht und den Menschen damit außerhalb der überlebensrelevanten *Lebensordnung* stellt, welche durch die ***halāḵāh*** (nicht fatalistisch) determiniert wird, so liegt berechtigterweise nahe, dass etwas Vergleichbares geschieht, wenn nämlich ein Riss durch das *Ich-Sich-Selbst-Verhältnis* geht. Eine solche innere Zerrissenheit hätte Elimelech vermutlich dazu geführt ein falsches Zeugnis über sich bzw. über sein Verhalten vor dem himmlischen Gerichtshof abzulegen, was gemäß der inhärenten Logik gleichbedeutend mit Unwahrhaftigkeit gewesen wäre. Aus der Störung oder Zerrissenheit des Verhältnisses von *Ich* mit *Sich-Selbst* resultiert eine Zerrissenheit des Gott-Mensch-Verhältnisses, was den Menschen letztlich aus der von Gott gegebenen *Lebensordnung* führt; zum Tode „eingeschrieben" und „eingesiegelt" zu werden wäre im gegebenen Kontext die Konsequenz.

Da die Einkehr bzw. Rückkehr – in der Sprache von mJom 8,8: „Umkehr" (תשובה) – in die von Gott gegebene *Lebensordnung* als *Versöhnung* zwischen Mensch und Gott bzw. Gott und Mensch verstanden wurde, kann der Status des Einklangs in welchem sich Elimelech mit *Sich-Selbst* befand mit Fug und Recht als *Versöhnung-des-Ich-mit-Sich-Selbst* bezeichnet werden.

Ohne explizit von *Versöhnung* bzw. *reconciliation* (oder auch *atonement*) zu sprechen, setzt Twerski mit der Kenntnis bzw. dem Bewusstsein von sich selbst als Voraussetzung um der beste Mensch zu werden, der man sein kann (der Untertitel „*Becoming the Best You Can Be*" zieht sich wie

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ein roter Faden durch das gesamte Werk), an. Gemäß Twerski sind die Menschen nur dann wahrhaft glücklich – Twerski spricht von „true happiness" –, wenn sie danach streben die besten Menschen zu sein, die sie sein können („becoming the best human beings we can be"). Dies meint gemäß Twerski jedoch keineswegs, dass der Mensch perfekt zu sein hat oder nach Perfektion streben sollte. Vielmehr liegt gemäß Twerski wahres menschliches Potential in der menschlichen „imperfection", sprich in seiner Unvollkommenheit.[875] Um der bestmögliche Mensch werden zu können, der man sein kann, bedarf es eines sehr genauen Bewusstseins für das eigene selbst, was sowohl Stärken wie Schwächen gleichermaßen einschließt. Dieses Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit („imperfection") schafft letztlich den Raum mit sich eins zu sein oder mit den Worten von Ernest Kurtz ausgedrückt, auf welchen Twerski Bezug nimmt: der einzelne Mensch muss „auf Ganzheit brennen" („ache for wholeness")[876] und dies gelingt eben nur dann, wenn die eigenen Fehler nicht geleugnet werden, die eigene (menschliche) Unvollkommenheit nicht abgestritten wird. Nur so kann der Mensch eins mit sich selbst sein, nämlich wenn er alle seine Unzulänglichkeiten („imperfection") akzeptiert und annimmt. Dieser Mensch – Elimelech von Lisensk, welcher für Twerski ein reales historisches und jüdisches Beispiel für dieses theoretisch-psychologische Konzept ist – ist offenbar eins mit sich oder in die Sprache des Jōm Kippūr übertragen: er ist mit sich selbst *versöhnt*.[877] Diese *Versöhnung* des *Ich* mit *Sich-Selbst* ist die Voraussetzung „to be the *best person we can be*"[878] und damit die Quelle wahrer Glückseligkeit („true happiness") in einem jeden Moment.

Auch wenn Twerskis Beispiel, nämlich das Elimelech zugeschriebene Zitat und seine Analyse dessen hier als Beispiel für ein jüdisches (und psychologisches) Verständnis von *Versöhnung* mit sich selbst bzw. des *Ich* mit dem *Sich-Selbst* dient, so resultiert für ihn aus dem Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeiten, welches wie wir sahen die Voraussetzung für *Versöhnung* mit sich selbst bzw. mit dem *Sich-Selbst* bildete, auch die Bitte um Vergebung („forgiveness") für gegenüber anderen Menschen begangene Vergehen bzw. Fehler („mistakes"). In der Sprache der mJom 8,9 würde es sich folglich um „Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten" (עברות שבין אדם לחברו) handeln. Dieser Mišnāh folgend würde der die Überschreitung bzw. „Überschreitungen" (עברות) vollführt Habende (ein

875 Vgl. TWERSKI, p. 27.

876 TWERSKI, p. 27.

877 Vgl. TWERSKI, p. 27f.

878 TWERSKI, p. 28

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Mensch/אדם) „seinen Nächsten" (חברו) besänftigen (ירצה). Das implizite Ziel der Besänftigung ist zweifellos die Erlangung der Vergebung oder Verzeihung durch das Opfer der Überschreitung bzw. der „Überschreitungen".

Daraus folgt zusammengefasst, dass ohne eine *Versöhnung* mit sich selbst, auch eine *Versöhnung* mit dem Anderen nach Twerski nicht denkbar ist. Denn nur wenn der den „Fehler" begangen Habende mit sich selbst *versöhnt* ist, wird er (aufrichtig) denjenigen um Vergebung bitten, gegenüber dem er sich vergangen hat und sich entschieden gegen eine Wiederholung des einst begangenen Fehlers stellen. Letzteres ist gemäß Twerskis Verständnis „wahre Reue"[879] oder in die rabbinische Sprache transformiert: „(wahre) Umkehr" (תשובה). Twerskis Versöhnungskonzept erschöpft sich somit nicht auf die Dimension des *Ich* mit *Sich-Selbst*, sondern inkludiert die soziale, sprich zwischenmenschliche Dimension bzw. hat Auswirkungen auf diese: Keine *Versöhnung* mit dem Anderen, ohne *Versöhnung* mit sich selbst.

5.2 Ein Beispiel für Versöhnung eines Menschen mit *Sich-Selbst* im Kontext des Jōm Kippūr in K. D. Kedars *Tug-of-War*

In Karyn D. Kedars Kurzerzählung *Tug-of-War* („Tauziehen"), welche 2007 in ihrem Werk *The Bridge to Forgiveness. Stories and Prayers for Finding God and Restoring Wholeness* publiziert wurde, führt die Rabbinerin den Leser auf poetisch anmutende Weise durch eine tragische Geschichte, an deren Ende das hier interessierte Thema, nämlich *Versöhnung* mit *Sich-Selbst* aufscheint.

Kedar berichtet von einer befreundeten Person, welche sich selbst schon am Tage ihrer ersten Begegnung gegenüber der Rabbinerin als „nicht sehr spirituell" („not very spiritual") bezeichnete und von da an ein „Tauziehen" („tug-of-war") um „Ewigkeit" („eternity") und Vergessenheit („oblivion") zwischen beiden entbrannte – „[a]s it turned out, eternity won"[880].

Die befreundete Person erkrankte laut Kedars Erzählung an Krebs und entschied sich in der Folgezeit gegen das Vergessenwerden; Gott wurde für die befreundete Person zur „Lebensader", allerdings nicht ohne in einen schwierigen Disput mit diesem Gott aufgrund ihres eigenen schwierigen und eminent lebensbedrohlichen Zustandes zu treten:

879 Vgl. TWERSKI, p. 41f.

880 KEDAR, The Bridge to Forgiveness, Woodstock 2007, p. 74.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

„How do I forgive God for this insanity? Cancer makes no godly sense.“[881] Die Traurigkeit der erkrankten Person, welche sich in den immerzu gegenwärtigen Tränen („[y]ou always cried“) sichtbar ausdrückte, war für Kedar bei jedem Zusammenkommen gegenwärtig und dies Woche für Woche über Jahre hinweg; auch wenn das Gesicht jener Person mit der Zeit sanfter zu werden schien („and as time went on your face became softer“), wie Kedar konstatiert. Ebenso war ihr klar, dass es der erkrankten Person alles andere als gut erging, sprich diese unter ihrer schweren Erkrankung litt, obgleich sie stets mit einem „OK“ abwiegelte.[882]

Der inhaltliche Höhepunkt von Kedars Kurzerzählung trägt sich zu als die erkrankte Person kurz vor ihrem Tode, über dessen Bevorstehen sich beide vollkommen bewusst waren, am Nachmittag des Jōm Kippūr, somit vor dem „Schließen“ (נעילה) der Tore (der Umkehr) in ein (weißes) Tuch gehüllt – ein am „Tag der Versöhnung“ für Männer typisches rituelles Gewand[883] – an dessen Liturgie in der Synagoge („Temple“) teilnimmt. Bemerkenswert ist hier die Bezeichnung, welche Kedar für die Jōm Kippūr Liturgie wählt, nämlich „healing service“[884]. Und eben dieser Effekt, sprich die Heilung der Seele setzt ein, als sich die betroffene Person im Rollstuhl zurücklehnt und die Gebete über sich ergehen lässt: „You […] closed your eyes, and let the song and prayers wash over you and heal you.“[885]

Laut Kedar war zwar der Kampf um den Körper der schwerkranken Person verloren, aber dafür gewann sie den Kampf um ihre Seele, denn sie fand ihren Glauben („faith“) und inneren Frieden („inner peace“). Innerer Frieden gehört für Kedar untrennbar mit Vergebung („forgiveness“) zusammen, denn gerade letzteres ist mit Kedars poetischen Worten gesprochen: „die Sanftheit der Seele im Frieden“[886]. Vergebung in Bezug auf sich selbst bzw. auf die eigene Seele ist folglich ein Seelenzu-

881 KEDAR, p. 74.

882 KEDAR, p. 74f.

883 Eine solche Gewandung ist aufgrund ihrer konkreten zeitlichen Bestimmbarkeit, nämlich dass sie am Jōm Kippūr angelegt werden soll, in orthodoxen bzw. orthopraxen Ausrichtungen des rabbinischen Judentums Männern vorbehalten; vergleichbar dem Anlegen von Gebetsmantel (*ṭallīt*) und -riemen (*təfīllīn*) während des werktäglichen Morgengebetes (*šaḥarīt*), sowie im Falle des *ṭallīt* während des *šaḥarīt* am Šabbāt.

884 KEDAR, p. 75.

885 KEDAR, p. 75.

886 KEDAR, p. 75.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

stand, nämlich der eines innerlichen Friedens und dabei selbst die Sanftheit, quasi das Beste bzw. Tugendhafte der sich im Friedenszustand befindlichen Seele. Folglich ist Vergebung nicht allein eine Handlung, welche ein Mensch einem wesentlich von ihm verschiedenen anderen Menschen gewährt oder in einem theologischen Kontext: Gott dem Menschen. Sondern ebenfalls ein Akt, welcher der einzelne Mensch bzw. das *Ich* sich selbst bzw. seinem *Sich-Selbst* zukommen lässt.

An anderer Stelle konstatiert Kedar weniger poetisch, dafür aber pointiert und wesentlich greifbarer:

> „Forgiveness is a spiritual state, a way of being in the world that is sustainable with work and practice. Forgiveness can be about the other, but not necessarily. It can be about reconciling with whoever has offended you. But not necessarily. It is always about finding what you have lost, restoring a sense of wholeness, redeeming your inner light. It is always about an internal process of loss and acceptance, pain and understanding, anger and blessings, love and faith regained."[887]

Das Finden inneren Friedens am Jōm Kippūr führte dazu, dass die schwerkranke befreundete Person Kedar mit der Bitte sterben zu dürfen adressierte, eine Bitte ohne dabei wütend oder verdrießlich zu sein, sondern bereit sich dem zu stellen, was das Schicksal alles Lebendigen – somit auch der Menschen – ist.

Trotz ihrer Situation und ohne eine Antwort auf die Fragen nach dem Sinn einer solchen Erkrankung erhalten zu haben, befand sich – wie bereits konstatiert– die schwerkranke Person seit dem Jōm Kippūr Erlebnis in einem Zustand inneren Friedens. Sie akzeptierte ihren Zustand, was unter Berücksichtigung des kedarschen Verständnisses nichts anderes bedeutet, als dass jene Person sich quasi selbst vergab. Diese Akzeptanz bzw. das *Sich-Selbst-Vergeben* ließ keinen Raum mehr gegen etwas zu kämpfen, das ohnehin unabdingbar war und längst zum Selbst bzw. zum eigenen Dasein gehörte. Vielmehr nahm die betroffene Person nun ihren Zustand an, ohne diesen von sich wie zuvor zu trennen und somit nahm sie auch sich selbst an, denn sie selbst war es, die krank war und nicht ein Anderer.

Der vorherige Zustand, nämlich der eines *Ich* versus einem *Nicht-Ich*, sprich einem *Ich*, welches das *Ich* nicht meint zu sein, muss demzufolge als ein Zustand innerer Trennung begriffen werden. Nun aber, nachdem jedoch die (innerliche) Trennung überkommen wurde, ging kein Riss, welcher sich in Form des inneren Kampfes ausdrückt, von welchem

887 KEDAR, p. 20.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Kedar noch zuvor zu berichten weiß, mehr durch das Innere bzw. durch ihre Seele.[888] Somit wird aufgrund der vom *Ich* dem *Sich-Selbst* gewährten Vergebung („forgiveness") folglich eine „Ganzheit" („wholeness")[889] geschaffen. Ein Kampf hingegen ist stets eine zerstörerische Handlung zwischen mindestens zwei Parteien, folglich oppositionell zu einem Konzept der Einheit stehend.

Das „Tauziehen" („tug-of-war") um „Ewigkeit" und „Vergessen" (vergessen werden), Gott, Glaube („faith") und Krebs („cancer") fand am Jōm Kippūr, dem „Tag der Versöhnung", genauer: während der Liturgie des Jōm Kippūr in der Synagoge („Temple"), abrupt ein Ende. Und zwar just in dem Moment, in welchem sich die *Versöhnung* des *Ich* mit dem *Sich-Selbst* ereignete, sprich die betroffene Person mit sich eins wurde bzw. *zu-eins-werden*[890] konnte. Dies wiederum ist das Resultat aufgrund der sich selbst gewährten Vergebung, welche letztlich seinem Wesen nach ein sich selbst Annehmen bzw. ein das (vom *Ich* getrennte) *Sich-Selbst* annehmen war. Die *Versöhnung* des *Ich* mit dem *Sich-Selbst* als Resultat des *Sich-Selbst-Vergebens*, ließe sich wohl mit den Worten der Rabbinerin Karyn D. Kedar auch folgendermaßen zusammenfassen:

> „Forgiveness is learning to come to terms with the story of your life and releasing the pain of the past."[891]

Diese Definition plädiert nicht nur implizit für ein *Zu-Eins-Werden* des *Ich* mit dem, wovon es sich selbst als geschieden wahrnimmt, sondern auch gerade das loszulassen, was zwischen *Ich* und *Sich-Selbst* zu stehen scheint – „the pain of the past" –, genauer noch: sich davon zu befreien („releasing"). Was auch immer die Ursache des die im Menschen herbeiführende Trennung ist, man muss jene *los-* bzw. s*einlassen können*. Das eingangs betonte Finden „inneren Friedens" aufgrund des *Sich-Selbst-*

888 KEDAR, p. 74: „There was fight in your eyes. You would not go gentle into that good night."

889 KEDAR, p. 20.

890 Diese Bindestrichkonstruktion soll die semantische Dimension des Versöhnungsgeschehen des *Ich* mit sich selbst bzw. mit dem *Sich-Selbst*. Sprachlich entspricht „*zu-eins-werden*" dem englischen Terminus „atonement", welcher wiederum das hebräisch-biblische Versöhnungsgeschehen am Jōm Kippūr begrifflich zu fassen versucht und sich bekanntlich aus den Bestandteilen *at* (deutsch: „zu"), *one* (dt. (nummerisch): „eins") und dem Suffix *-ment*, welches das Resultat der in dem Wort ausgedrückten Handlungsdimension bezeichnet zusammensetzt. Das Resultat eines *Einswerdens* bzw. eines *Zu-Eins-Werdens* ist es *eins-zu-sein* bzw. eine Einheit nach einer somit impliziten Trennung bzw. (mindestens) existenten Zweiheit gebildet zu haben.

891 KEDAR, p. 100.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Vergebens ist praktisch nichts anderes als das los- bzw. seinlassen zu können, was den inneren Konflikt herbeiführte und weiter schürt.

Im Kontext des Jōm Kippūr drängt sich eine gewisse Parallele zum Ritus des Fortschickens des Bockes zu ʿAzāzel auf, welcher die objekthaft verstandene Verfehlung/Sünde (חטאת) des Volkes Israel, da diese nicht einfach im Nichts hätte verschwinden können, mit sich nahm. Das *Ich* wird im Akt des *Los-* bzw. *Seinlassens* frei von dem was als (erdrückende) Last auf ihm liegt.

Die oben erwähnte Selbstannahme der todkranken Person am Jōm Kippūr, welche den eigentlichen Vergebungsakt beschreibt und damit zur *Versöhnung* des *Ich* mit dem *Sich-Selbst* führte, überschreitet als augenscheinlich eigenständige Dimension von *Versöhnung* zweifellos die aus mJom 8,9 abgeleiteten beiden Dimensionen von *Versöhnung*, nämlich die Gott-Mensch-Versöhnung und die Mensch-Mensch-Versöhnung. Eine innermenschliche Dimension von Versöhnung ist in mJom 8,9 höchstwahrscheinlich noch nicht intendiert, zumindest liegt eine solche innermenschliche Versöhnung in dieser mischnischen Passage in redaktioneller Endgestalt nicht explizit vor.

Das nachfolgende autobiografische Zitat Kedars zeigt, dass Selbstannahme und sich selbst zu vergeben – Vergebung im Allgemeinen idealerweise zu einem fortwährenden spirituellen Zustand werden soll – für Kedar quasi identisch sind[892] und dies wird nirgendwo so sehr auf den Punkt gebracht, wie es in der folgenden Passage der Fall ist:

> „At every stage in my life, I did what I knew how to do. If I would have known better, I would have done better. But every day I must remember to be kinder to myself and more forgiving of my imperfections, because, at every point along the way, I am blessed. Everything I have done and seen had made me who I am in this moment. It's OK to have been me. I forgive."[893]

Eine solche Selbstannahme bzw. Selbstvergebung ist es, welche gemäß der Darstellung Kedars die todkranke Person vollführt. Sie akzeptiert sich in ihrem Zustand, sie ist ganz *eins*, ganz mit dem *Sich-Selbst versöhnt*, welchem sie zuvor nicht vergeben konnte und in letzter Konsequenz auch *versöhnt* mit Gott – in den Worten Kedars: „eternity won"[894]. Dies wiederum ist bekanntlich gemäß Lev 16 und mJom (8,9) das eigentliche

892 KEDAR, p. 20: „[f]orgiveness is a spiritual state".

893 KEDAR, God Whispers, Woodstock 2000, p. 68 (der Text ist auch enthalten in: KEDAR, Forgive Yourself, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings, Woodstock 2010, p.103).

894 KEDAR, p. 75.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Ziel des Jōm Kippūr, nämlich die *Versöhnung* des die „Verfehlung/Sünde" (חטאת) bzw. „Überschreitungen" (עברות) vollführt habenden Menschen mit Gott.[895] In diesem Versöhnungsgeschehen, in welchem das *Ich* innerlich mit dem *Sich-Selbst*, sprich mit dem Teil des Selbst, welches jenes *Ich* von sich trennte oder schlichtweg getrennt war, wieder ein Ganzes wird – Kedar spricht von „wholeness"[896] (Ganzheit) – findet in gewisser Weise eine zwischenmenschliche *Versöhnung* statt. Natürlich wird die Trennung des *Ich* von *Sich-Selbst* nicht ontologisch, sondern rein dem konkreten Subjekt inhärent begriffen. Die Weise allerdings des in sich selbst getrennten Gegenüberstehens von *Ich* und *Sich-Selbst* erinnert in gewisser Weise an die in mJom 8,9 thematisierte Trennung zwischen dem „Menschen" (אדם) und „seinem Nächsten" (חברו) aufgrund der „Überschreitungen" (עברות) jener Person wider diese. Aus diesem Grund kann m. E. die *Versöhnung* mit sich selbst bzw. die innermenschliche *Versöhnung* in gewisser Weise als Sonderform der Mensch-Mensch- bzw. zwischenmenschlichen *Versöhnung* begriffen werden.

5.3 *Zusammenfassung III* und Auswertung: Versöhnung des Menschen mit *Sich-Selbst*

Die vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, dass vergleichbar den „Überschreitungen" (עברות), welche gemäß mJom 8,9 „ein Mensch" (אדם) wider Gott (wörtl. „der Ort" – מקום) oder „seinen Nächsten" (חברו) vollführen kann und dabei buchstäblich eine quasi von Gott festgeschriebene *Lebensordnung* überschreitet, sprich eine Trennung zwischen sich und dem jeweils Anderen (Gott oder Nächstem), letztlich zwischen sich und der *Lebensordnung* erzeugt – was ein Fortleben gemäß bT RH 16b verunmöglicht –, aufgrund bestimmter Entscheidungen, Handlungen oder von außen hinzugekommener Phänomene auch ein Riss bzw. eine Trennung innerhalb des *Ich* entstehen kann. Im Moment der Entstehung des Risses bzw. der Trennung sieht das *Ich* sich einem als *Sich-Selbst* deklarierten Anderen gegenüber, welcher jedoch *de facto* kein ontologisch Anderer ist.

Das *Zu-Eins-Werden* dieser Trennung wäre das eigentliche Ziel innermenschlicher *Versöhnung* bzw. der *Versöhnung* des *Ich* mit sich selbst bzw. mit dem *Sich-Selbst*. Beide hier herangezogenen Beispiele der *Versöhnung* des Menschen mit dem *Sich-Selbst* gehen davon aus dies anhand der Selbstannahme zu bewirken. Im Falle von Abraham J. Twerskis *Happiness and the Human Spirit* bedeutet dies für das *Ich*, dass es seine eigene

895 Vgl. KEDAR, p. 20, vor der Erfahrung am Jōm Kippūr: „How do I forgive God for this insanity?"

896 Vgl. KEDAR, p. 20.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

– dem Menschen inhärente, aber keineswegs fatal negativ konnotierte – Unvollkommenheit („imperfection") nicht nur nicht zu leugnen, sondern auch anzunehmen hat. Nur dann, wenn sich das *Ich* über seinen tatsächlichen Zustand bewusst ist, kann es auch *eins* bzw. ganz sein oder die bereits existente Trennung zwischen dem *Sich* und dessen, was es nicht als zu sich zugehörig erachtet bzw. erachten will, überkommen. Allein ein in sich selbst bzw. mit dem *Sich-Selbst versöhnter* Mensch kann gemäß Twerski danach streben der Beste zu sein, der man sein kann („to be the *best person we can be*"), daraus resultierend zu wahrhafter Glückseligkeit („true happiness") zu gelangen,[897] und ist letztendlich nur im Zustand des *Versöhntseins* mit sich selbst überhaupt in der Lage, im Zustand „wahrer Reue"[898] aufrichtig „seinen Nächsten" (חברו) um Vergebung zu bitten, insofern er eine Überschreitung bzw. „Überschreitungen" (עברות) wider diesen begangen hat. Letzteres entspricht ziemlich genau der in mJom 8,9 festgehaltenen Vorschrift, dass der Mensch „seinen Nächsten" besänftigen soll, ansonsten keine *Versöhnung* am Jōm Kippūr (mit Gott) zu erwarten hat. Anhand jener Korrelation der Dimension von *Versöhnung* ließ sich die folgende Definition ausmachen: Keine *Versöhnung* mit dem Anderen, ohne *Versöhnung* mit sich selbst (bzw. dem *Sich-Selbst*). Wenn aber die zwischenmenschliche *Versöhnung* von der innermenschlichen *Versöhnung* direkt abhängig ist – so zumindest bei Twerski –, so ist es auch zwangsläufig die vom Menschen am Jōm Kippūr angestrebte *Versöhnung* mit Gott. Folglich bilden in gewisser Weise die psychische (innermenschliche), ethisch-soziale (zwischenmenschliche) und transzendente (göttliche) Sphäre, auf welche der Mensch wie auch immer geartet Zugriff zu haben scheint, eine kausale Einheit: ist das *Ich* mit sich bzw. mit dem *Sich-Selbst versöhnt*, kann es sich potentiell mit dem „Nächsten" bzw. mit dem anderen Menschen *versöhnen* und sobald dies Realität wurde, ist auch die *Versöhnung* mit Gott potentiell ermöglicht.

Anders als in der Analyse Twerskis, auf welche sich hier bezogen wurde, steht Kedars Erzählung *Tug-of-War* begrifflich und kontextuell dem Traktat mJom 8,9 näher, welcher den hiesigen Ausgangspunkt für die Erörterungen der Dimensionen des *Versöhnungsbegriffs* im rabbinischen Judentum darstellt. Das von Kedar in dieser Erzählung beschriebene Versöhnungsgeschehen findet nämlich an dem hier als *Versöhnungsort* deklarierten Jōm Kippūr statt. Und auch wenn der Begriff „Versöhnung" bzw. seine englischen Entsprechungen (reconciliation, atonement) selbst nicht von Kedar gebraucht werden, so ist Vergebung

897 Vgl. TWERSKI, p. 27f.

898 Vgl. TWERSKI, p. 41f.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

(„forgiveness“) für sie – wie im gesamten Werk *The Bridge to Forgiveness* – von essenzieller Bedeutung; dies insbesondere dann, wenn es um das Verhältnis des *Ich* zu sich selbst bzw. zum *Sich-Selbst* geht. Anders ausgedrückt: Vergebung ist für Kedar bezüglich all dessen das heilende Mittel, was eine Trennung im Menschen – im *Ich* – erzeugt. Auch wenn sich das von Kedar beschriebene Ereignis, welches sich während der Jōm Kippūr Liturgie ereignete und hier als Versöhnung des *Ich* mit sich selbst bzw. dem *Sich-Selbst* begriffen wurde, nicht verobjektivieren lässt, so lässt dies doch zumindest erahnen, welche immense spirituelle Bedeutung der „Tag der Versöhnung“ für ein jüdisches Individuum noch in der Gegenwart haben kann.

Was sich gemäß kedarscher Beschreibung während der Liturgie – und zwar noch vor der „Schließung“ (נעילה) der Tore, sprich kurz vor Ende des Versöhnungstages und damit letztmöglich zu Gott umkehren zu können, stehend vor diesem in Weiß, manchmal auch in das Totenhemd als Zeichen der Buße wie an Rōš haš-Šānāh gewandet[899] – ereignet, ist das Zurückerlangen des eigenen Glaubens („faith“), sowie die Erlangung eines Zustandes inneren Friedens („inner peace“).[900] Dieser quasi neue Zustand ereilt die todkranke Person als Resultat aus einem Akt des *Sich-Selbst-Vergebens*. Sich selbst vergeben bedeutete in diesem Kontext die Annahme des *Sich-Selbst* durch das Subjekt bzw. durch das *Ich*. Das, was durch das Ich abgespalten war, musste als zum *Ich* gehörig begriffen und angenommen werden; folglich musste die innerliche Trennung überkommen werden. Das Überkommen des inneren und zwischenmenschlichen „Tauziehens“ („tug-of-war“),[901] welches der Erzählung den Titel verleiht, quasi das *Los-* bzw. *Seinlassenkönnen* des vielfältigen inneren Konflikts, gewährte einen Raum für *Versöhnung*, welche sich am „Tag der Versöhnung“ selbst für diese bestimmte Person ereignete.

899 Vgl. GALLEY, S. 55.

900 KEDAR, p. 75.

901 Vgl. KEDAR, p. 74f. Bestimmte Trennungen im Inneren des *Ich* können unter Umständen durch ein äußeres Gegenüber, sprich durch einen anderen Menschen erzeugt werden. „The day I met you, you declacred, ‘I am not very spiritual, you know.’ From then on, we played a friendly game of tug-of-war. Sometimes gentle. Sometimes fierce. Always high stakes—eternity versus oblivion“ (KEDAR, p. 74). KEDAR selbst ist folglich dieser andere Mensch, das Gegenüber, welches die todkranke Person aufgrund dessen, was sie vertritt herausfordert und gleichzeitig Adressat der durch jene Person artikulierten Sinnfragen ist; die innere Zerrissenheit dringt durch die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Gegenüber überhaupt erst richtig nach außen (Vgl. KEDAR, p. 74).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Dieses Überkommen der innerlichen Trennung bzw. Spaltung des *Ich* mit etwas, das es nicht zu sich gehörig erachtete und hier mit „*Sich-Selbst*“ umschrieben wird, wurde als ein *Zu-Eins-Werden* verstanden, welches morphologisch und semantisch dem englischen *Abstractum* „atonement“ (*at-one-ment*) entspricht. Auf den Zustand des *Getrenntseins*, welcher auch als Zustand des *Nicht-Versöhntseins* begriffen werden kann und nicht zwingend als Resultat von „Überschreitungen“ begriffen werden muss, denn Trennendes kann das *Ich* auch – quasi von außen – ereilen, folgt als Konsequenz des *Sich-Selbst-Vergebens* ein Zustand des *Versöhntseins* mit dem Anderen bzw. mit mJom 8,9 gesprochen: mit „seinem Nächsten“ (חברו), der hier eigentlich ein Teil des *Selbst* ist. Die *Versöhnung* mit dem *Sich-Selbst* konnte demzufolge als besondere Form zwischenmenschlicher *Versöhnung* verstanden werden.

Aus der *Versöhnung* des *Ich* mit dem *Sich-Selbst* konnte – zumindest gemäß der Darstellung Kedars – gefolgert werden, dass die todkranke Person aufgrund der ihr widerfahrenen Ereignisse im Kontext des Jōm Kippūr auch die letztlich angestrebte *Versöhnung* mit Gott, welche Lev 16 mindestens implizit und mJom 8,9 explizit als (ein) Ziel des Jōm Kippūr bestimmen, erlangte. Jene Person sei aufgrund des beschriebenen Versöhnungsgeschehens nicht in die „Vergessenheit“ („oblivion“) gestürzt, sondern habe die „Ewigkeit“ („eternity“) erlangt.[902] Das Gewinnen der Ewigkeit („eternity won“) muss gemäß kedarscher Darstellung, genau wie die Rückerlangung des „Glaubens“ und des „inneren Friedens“ zuvor, als ein Resultat der Versöhnung mit sich selbst begriffen werden. Wenn also die Versöhnung mit sich selbst bzw. mit dem *Sich-Selbst* in gewisser Weise zwischenmenschlicher Versöhnung zugeordnet werden kann, quasi eine Subdimension dieser darstellt und zwischenmenschliche Versöhnung wiederum eine notwendige Voraussetzung für die Versöhnung des Menschen mit Gott ist, entspricht das Versöhnungsgeschehen in Kedars *Tug-of-War* der mJom 8,9 inhärenten Kausalität der dort dargelegten Dimensionen von Versöhnung (Mensch-Mensch-Versöhnung als Voraussetzung für Gott-Mensch-Versöhnung) im Kontext des Jōm Kippūr.[903]

---

902 KEDAR, p. 75: „As it turned out, eternity won.“

903 ALBERTINI, Das Verständnis des Seins bei Hermann COHEN, S. 182, hat in ihrer Analyse m. E. trefflich dargelegt, dass COHEN in seiner Religionsphilosophie die Versöhnung mit sich selbst als unhintergehbare Voraussetzung für die Versöhnung des *Ich* mit Gott – nur letzterer gewährt Versöhnung (COHEN, Der Tag der Versöhnung, JS, S. 143: „Kein anderer kann die Versöhnung bewirken als nur Gott allein.“) – erachtete und das die Versöhnung mit sich selbst in ihrer Notwendigkeit aber erst evident wird, sobald der Mensch „die

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Abschließend sei bemerkt, dass das von Kedar beschriebene Versöhnungsgeschehen in *Tug-of-War*, welches als Resultat der Selbstvergebung oder besser noch als *Los-* bzw. *Seinlassenkönnen* begriffen wurde, möglicherweise eine Parallele zum biblischen Abraham (ʾAḇrāhām) darstellt. So heißt es in Gen 25,8:

ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ויאסף אל עמיו

> „Und er starb dahin. Und es starb Abraham in gutem/hohem Alter[904], alt und satt/gesättigt und er versammelte sich[905] zu seinen Völkern."

Dass Abraham im Tode mit seiner Familie, explizit mit seinen (Vor-)Vätern verbunden sein wird bzw. zu diesen „kommen" wird, versprach Gott gemäß Gen 15,15 diesem bereits beim ersten Bundesschluss:

ואתה תבוא אל אבתיך בשלום תקבר בשיבה טובה

> „Und du (i. e. Abraham), du wirst kommen zu deinen Vätern in Frieden; du wirst beerdigt in gutem/hohem Alter."

Auch wenn in Gen 15,15 der Terminus „satt" bzw. „gesättigt" (*śbʿ*) nicht (explizit) vorkommt, so ist die Hervorhebung, dass Abraham „in Frieden" (בשלום) zu seinen Vätern gehen wird – anders als etwa der israelitische Teil seiner Nachkommenschaft, welcher gemäß göttlicher Ankündigung (Gen 15,13) 400 Jahre in Knechtschaft verbringen wird – nicht einfach zu übergehen und kann wohl als sich inhaltlich entsprechend verstanden werden. Anders als in den Fällen von Isaak (Jiṣḥāq; Gen 35,29), dem Sohn Abrahams, König David (1Chr 23,1; 29,28), Priester Jehojada (Jəhōjadaʿ; 2Chr 24,15) und Hiob (ʾĪjōḇ; Hi 42,17), heißt es im Falle Abrahams schlichtweg, dass er „alt und satt/gesättigt" (זקן ושבע) war (Gen 25,8). In den übrigen hier aufgeführten Fällen heißt es hingegen jeweils „satt" bzw. „gesättigt an Tagen" (שבע/ישבע ימים). Nichtsdestotrotz scheint die Konstruktion „satt an Tagen", welche schlichtweg ein

---

Erkenntnis des Unrechts im Verhältnis der Menschen untereinander" erlangt hat (vgl. RV, S. 242).

904 Wörtl. „weißes" bzw. „graues Haar", welches für das Greisenalter Abrahams steht, der gemäß des vorherigen Verses (Gen 25,7) 175 Jahre alt geworden sein soll.

905 Natürlich versammelt sich ein bereits verstorbener Mensch nicht aktiv im Sinne einer zu vollführenden Handlung irgendwo, sondern es geht bei der medio-passivischen Form der Wortwurzel *ʾsf* um das Factum, dass Abraham bei seinen Ahnen, seiner Familie bzw. „seinen Völkern" bzw. Nationen *ist*, welche gemäß göttlicher Zusage (Gen 17,4) aus ihm hervorgehen werden: „Und du seist zum Vater lärmender [Anm. „lärmen" im Sinne von viele, denn viele Menschen produzieren viel Lärm] Nationen" –והיית לאב המון גוים.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

hohes, von einer jeden einzelnen Person bzw. literarischen Figur erreichtes Alter zu meinen scheint, im jeweiligen Kontext stets positiv konnotiert zu sein.

Eine explizit positiv konnotierte Lesart der Konstruktion „gesättigt an Tagen" (שבע ימים), wie sie in Hi 42,17 aufscheint, findet sich zweifellos beim mittelalterlichen jüdischen Exegeten und Philosophen Ibn Ezra (1089-1164)[906]. Denn gemäß Ibn Ezra „waren seine Jahre", sprich die Jahre welche Hiob lebte, „in Herrlichkeit/Ehre und in Freude" – שהיו ימיו בכבוד ובשמחה.[907]

Für eine positive Konnotation des Begriffs „satt/gesättigt" (שבע) in den zuvor aufgeführten hebräisch-biblischen Passagen könnte sprechen, dass dem von einer Frau geborenen Menschen zumindest gemäß Hi 14,1 im Allgemeinen ein kurzes und somit gerade kein langes Leben zuteil wird und das hinzukommend dieses Leben „satt/gesättigt an Aufruhr" (שבע רגז) ist:

אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז

> „Ein Mensch, geboren einer Frau, ist kurz an Tagen und satt/gesättigt an Aufruhr."

Folglich ist der Mensch entweder „satt/gesättigt" (שבע) an etwas positiv (Tagen/ימים) oder negativ (Aufruhr/רגז) Konnotiertem.

Ohne eine komplexe theologische Deutung anzubieten, welche im Rahmen der hier intendierten Untersuchung ohnehin deplatziert wäre, erscheint mir jedoch bemerkenswert, dass der Zustand des *Sattseins* einem Zustand des (inneren) Friedens (שלום) entspricht – zumindest im Falle Abrahams (Gen 15,15; 25,8) – und nicht allein ein gesättigtes bzw. hohes Alter zu meinen scheint – anders als dies nämlich in Gen 35,29; 1Chr 23,1; 29,28; 2Chr 24,15 und Hi 42,17 auf der expliziten Ebene intendiert zu sein scheint. Der wohl wesentliche Unterschied zwischen der kurzen Beschreibung des futurischen Zustands Abrahams (Gen 15,15), sowie dem tatsächlichen Zustand dessen am Ende seines Lebens (Gen 25,8)

---

906 SIMON, Ibn Ezra, in: EJ², Vol. 9, Detroit 2007, p. 665; der vollständige Name Ibn Ezras lautet: ʾAḇrāhām/ʾIbrahīm bæn Meʾīr ibn ʿÆzrā. Auf spätmittelalterlichen Textzeugen findet sich auch das aramäische Wort für Sohn („bar") anstelle von hebr. „ben", sprich: ʾAḇrāhām bar Meʾīr ibn ʿÆzrā – אברהם בר מאיר אבן עזרא.

907 Die vollständige Exegese des Ibn Ezra findet sich in der Datenbank („Internetausgabe") von DAʿAT (דעת), auf welche auch SEFARIA zurückgreift:
(מהדורת אינטרנט - מתוך שבילי התנ"ך, בעריכת זהבה גרליץ)
http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/mefaresh.asp?book=30&perek=42&mefaresh=ezra (Stand: 08.12.2016).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

und dem Zustand des *Versöhntseins* der todkranken Person in Kedars *Tug-of-War*, ist die Abraham gewährte göttliche Zusage, nämlich dass dieser einst in Frieden zu seinen Völkern einkehren können wird; eine solche Zusage erfährt jene todkranke Person nicht explizit.

Hier darf allerdings nicht außer acht gelassen werden, dass dem Volk Israel als Ganzem eine vergleichbare Zusage – trotz stark divergierendem Vokabular – im Kontext des Jōm Kippūr zuteil wird; so heißt es in Lev 16,30:

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יהוה תטהרו

> „Denn an diesem Tag wird Er *versöhnen* über/wegen euch, zu reinigen euch; von allen euren Verfehlungen/Sünden vor JHWH werdet ihr rein."

Der vorhergehende Zustand des Menschen, sei es nun der einer „Sättigung an Aufruhr" (שבע רגז) oder das Stehen außerhalb der *Lebensordnung* aufgrund von Verfehlungen/Sünden (חטאת), scheint deutlich jeweils kein Friedenszustand zu sein. Im Zustand des *Sattseins* hingegen und auch im Zustand des *Versöhntseins* befindet sich der Mensch in einem Zustand des Friedens, zumindest gemäß dem Abraham gewährten Zuspruch („und du, du wirst kommen zu deinen Vätern in Frieden" – ואתה תבוא אל אבתיך בשלום). Im Kontext des „Tages der Versöhnung" wird nach rabbinischem Verständnis dem Menschen von göttlicher Seite aus die Möglichkeit fortzubestehen bzw. weiterzuleben zuteil, sprich in das „Buch des Lebens" eingeschrieben und eingesiegelt zu werden. Im konkreten Falle von Kedars Erzählung *Tug-of-War* bedeutete innermenschliche *Versöhnung*, dass sich das *Ich* selbst bzw. dem *Sich-Selbst* vergibt. Im Akt des *Sich-Selbst-Vergebens* ist die Seele des Menschen gemäß Kedar in einem Zustand des Friedens.

Trotz der offensichtlichen Diskrepanz im Vokabular zwischen der hier angeführten hebräisch-biblischen Passagen (Gen 15,15; 25,8; 1Chr 23,1; 29,28; 2Chr 24,15; Hi 14,1; 42,17) und Kedars Erzählung *Tug-of-War* ist der Zustand des Friedens das verbindende Element. Unter Berücksichtigung von Hi 14,1 und dem Phänomen der innerlichen Zerrissenheit im *Ich* bei Kedar wird deutlich, dass der Zustand des Friedens keine absolute Selbstverständlichkeit ist. Gemäß Hi 14,1 ist der Mensch gerade nicht „satt/gesättigt" (שבע) im positiven Sinne, sondern grundsätzlich „satt/gesättigt an Aufruhr" (שבע רגז). Ein solcher Fatalismus findet sich bei Kedar zwar nicht, die Differenz zwischen *nicht-Versöhntsein*, sprich einen friedlosen Seelenzustand inne zu haben und *Versöhntsein* entspricht m. E. jedoch der hebräisch-biblischen Differenz zwischen „satt/gesättigt an Aufruhr" (Hi 14,1) und positiv konnotiert „satt" zu sein (Gen 25,8), sprich sich im Zustand des Friedens (Gen 15,15) zu befinden.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Einzig die Zielrichtung unterscheidet sich nicht unwesentlich, denn im Falle Abrahams scheint es allein um die postmortale Zukunft zu gehen, sprich dass „er sich versammelt zu seinen Völkern“ (יאסף אל עמיו) nachdem er verstarb („Und er starb dahin. Und es starb Abraham…“ – ויגוע וימת אברהם); wohingegen der Zustand des *Versöhntseins* mit Gott als letztliches Resultat der innermenschlichen *Versöhnung* die irdische Gegenwart und irdische, wie jenseitige Zukunft des Einzelnen, sowie des Volkes sichern soll. Anders ausgedrückt: Abrahams Einkehr zu seinen Vätern im Zustand des Friedens – in die kedarsche Sprache übertragen: mit einer Seele im Zustand des Friedens aufgrund des *Sich-Selbst-Vergebens* – hat vornehmlich eschatologische Relevanz; wohingegen der Zustand einer Seele im Frieden aufgrund des *Sich-Selbst-Vergebens* gemäß Kedar ein Frieden im Jetzt bzw. im Diesseits ist und damit die Voraussetzung dafür darstellt, dass eine *Versöhnung* mit Gott für den einzelnen Menschen real werden kann und somit eine zusätzliche futurisch-diesseitige, aber auch futurisch-jenseitige Bedeutung erhält.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

6 Epilog

Das rabbinische Judentum kann auf eine etwa zweieinhalbtausendjährige Versöhnungstradition im Kontext des Jōm Kippūr, des „Tages der Versöhnung(en)", zurückblicken. Eine Tradition, die nicht nur älter als diese Form des Judentums ist, sondern die in der Vergangenheit auch stets dynamisch war, was sich bereits in der heterogenen Verwendungsweise der in dieser Forschungsarbeit im Zentrum gestanden habenden Wortwurzel *kpr* zeigt. In rabbinischer Zeit nimmt der Versöhnungsakt – genau genommen eine Vielzahl von Versöhnungsakten – als Handlungsgeschehen an Komplexität stetig zu.

Die *Lebensordnung*, in welcher sich der jüdische Mensch vorfand oder vorzufinden hatte, ganz gleich ob er dies wollte oder nicht, musste auch das so lebens- oder *über*lebensnotwendige Versöhnungsgeschehen in Gänze inkorporieren. Dies macht ein intensives Darübernachdenken, was Versöhnung als Begriff bedeutet und wie vor allem Versöhnung als Geschehen funktioniert, notwendig. Es ist intuitiv nachvollziehbar, dass mit stetig neuen Lebenserfahrungen innerhalb jüdischer Gemeinschaften (zwischenmenschliche Erfahrungen innerhalb der *in-group*), welche sicherlich auch aufgrund sich verändernder Lebensumstände erzeugt werden – ein sich ändernder historischer *Istzustand* und die zwischenmenschlichen Erfahrungen mit der *out-group* können ebenso Einflussfaktoren sein –, ein innerjüdischer Diskurs über Versöhnung als notwendig zu realisierendes Geschehen unabdingbar war und ist.

Wie Versöhnung, insbesondere zwischenmenschliche Versöhnung zu unterschiedlichen Zeiten konkret gedacht wurde, sollte hier exemplarisch gezeigt werden. In jeder der hier betrachteten Zeiten leisteten jüdische Gelehrte trotz oder gerade aufgrund des Einflusses der vorhergehenden Tradition, auf welche jene stets aufbauten, einen Beitrag zur menschlichen Handlungsdimension des Versöhnungsgeschehens. Die Reflektionen jüdischer Gelehrter darüber, wie ein von Menschen vollführter Versöhnungsakt abhängig von seinen jeweiligen Umständen abzulaufen hat, kann selbstverständlich immer nur die Idealisierung dessen sein. Dass folglich ein jeder (rabbinisch-jüdischer) zwischenmenschlicher Versöhnungsakt auf eine der hier analysierten Weisen vonstattengeht, ist eine keineswegs realistische Annahme und dies allein schon aus dem Grund, weil es keine höchste religionsrechtliche Instanz gibt, welche für alle jüdischen Menschen ein in seinen Details wie auch immer geartetes Versöhnungsdogma vorgibt. Zweifellos erheben die hier analysierten Zugänge zum zwischenmenschlichen Versöhnungsakt einen größtenteils normativen Anspruch, doch als absolut kann lediglich die

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

traditionelle Bedeutung von Versöhnung und die Konsequenz der Nicht-Versöhnung am Jōm Kippūr gesetzt werden und auch dies lediglich für diejenigen jüdischen Menschen, welche sich dafür entschieden haben – ob nun bewusst oder unbewusst sei dahingestellt –, innerhalb der göttlichen *Lebensordnung* zu leben, somit der *halāḵāh* zu folgen. Welchem normativen System ein *halāḵāh*-observanter jüdischer Mensch folgt, hängt somit vornehmlich von der Religionsmündigkeit des Einzelnen ab. Ein außerhalb der halachischen Ordnung lebender jüdischer Mensch mag, insofern es Übereinstimmungen mit dessen Ethos gibt, eventuell Inspiration aus der jüdischen Tradition ziehen, normativ werden Werke, wie beispielsweise die *Mišneh Tōrāh* des Maimonides, für jene Person jedoch nicht sein.

Das fast zweitausend Jahre alte rabbinische Judentum kann ohne Zweifel auf eine in sich komplexe und vor allem lebendige Versöhnungstradition zurückblicken, welche ihre Wurzeln in der *Religion des Alten Israel* hat. Welchen Einfluss diese Tradition allerdings auf belastete oder sogar vollkommen zerrüttete zwischenmenschliche Verhältnisse – innerhalb der *in-group* und mit der *out-group* – hat und welche normativen Kompendien, sowie religionsphilosophische Abhandlungen, besonders häufig von jüdischen Menschen rezipiert und umgesetzt werden, kann hier nicht geklärt werden. Dazu würde es, beruhend auf den sich hier ergeben habenden Erkenntnissen und weiterführenden Fragen, umfassender sozial- und verhaltenswissenschaftlicher Studien bedürfen, welche allerdings den Rahmen dieser Untersuchung bei Weitem sprengen würden und daher (vorerst) *Desiderata* bleiben müssen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Angaben und Zitationen in den Fußnoten folgen in der Regel der Originalsprache der jeweiligen Publikation. So wird bspw. das Wort „Seite" bei einer englischen oder französischen Publikation mit „p." (page) abgekürzt.

ʿABDU-L-BĀQĪ, Muḥammad Fūʾād, المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم, Kairo 1364 AH/1944-45.

AGNON, Samuel J., Als der Tag begann, in: Liebe und Trennung. Erzählungen, Frankfurt am Main 1996.

AGNON, Samuel Y. (Ed.), Days of Awe. A Treasury of Jewish Wisdom for Reflection, Repentance, and Renewal on the High Holy Days, New York 1995.

ALAND, Kurt (Hg.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, Bd. 1.2, Berlin/New York 1983.

ALAND, Barbara und Kurt/KARAVIDOPOULOS, Johannes/MARTINI, Carlo M./METZGER, Bruce M. (Hgg.), Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, 28. Aufl., Stuttgart 2014.

ALBERTINI, Francesca, Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie, in: Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 335, Würzburg 2003.

ALBERTINI, Francesca Yardenit, Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche islamische Philosophie, in: Günter Stemberger (Hg.), Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 44, Berlin/New York 2009.

ALEXANDER, Philip S./VERMES, Geza, Qumran Cave 4. XIX. Serekh ha-Yaḥad and two Related Texts (4QSerekh ha-Yaḥad^{b}), in: Emanuel Tov (Ed.), Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 26, Oxford 1998.

ALFERI, Thomas, »Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann … «. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion, in: Jean-Luc Marion/Marco M. Olivetti/Walter Schweidler (Hgg.), Phänomenologie. Texte und Kontexte, Bd. 15, Freiburg/München 2007.

AMIR, Yehoyada/KATZ, Simha, Hirsch, Samson (ben) Raphael, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 9, Detroit 2007.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ARENHOEVEL, Diego/DEISSLER, Alfons/VÖGTLE, Anton (Hgg.), Die Bibel. Die heilige Schrift des alten und neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Freiburg/Leipzig 1968/1969.

ASAD, Muhammad, Die Botschaft des Koran, Düsseldorf 2009.

ASLAN, Reza, No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam, New York 2011.

ASLAN, Reza, Zelot. Jesus von Nazaret und seine Zeit, 3. Aufl., Reinbek 2014.

ASSEBURG, Muriel/BUSSE, Jan, Der Nahostkonflikt. Geschichte, Positionen, Perspektiven, München 2016.

AVEMARIE, Friedrich, Yoma – Versöhnungstag, in: Hans-Jürgen Becker/Martin Hengel/Frowald G. Hüttenmeister/Peter Schäfer (Hgg.), Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. 2/4, Tübingen 1995.

AVEMARIE, Friedrich, Sünde/Schuld und Vergebung X. Judentum 1. Antike, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 7, Tübingen ^{4}2004.

AYOUB, Mahmoud, Repentance in the Islamic Tradition, in: Amitai Etzioni/David E. Carney (Eds.), Repentance. A Comparative Perspective, Lanham/New York 1997.

BAMBERGER, Bernard J. (Hg.), Wajikra/ויקרא/Levitikus, in: Wolf Gunther Plaut (Hg.), תורה/Die Tora. In jüdischer Auslegung, Bd. 3, Berlin 2001.

BAMBERGER, Selig, פרקי אבות/Die Sprüche der Väter, Basel 1995.

BAMBERGER, Selig, „Vorwort", in: Schelomo Ganzfried, קצור שלחן ערוך/Kizzur Schulchan Aruch, Bd. 1, Basel 2001.

BANETH, Eduard, Ordung Mo'ed. Übersetzt und erklärt/ סדר מועד. מתורגם ומפורש, in: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna/ששה סדרי משנה. משניות, Bd. 2, 3. Aufl., Basel 1986.

BANKI, Peter, The Forgiveness to Come. Dreams and Aporias, 2009 [an der *New York University* eingereichte, unpublizierte Dissertation].

BAR-ASHER, Moshe, Studies in Classical Hebrew, in: Günter Stemberger/Charlotte Fonrobert/Alexander Samely (Eds.), Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 71, Berlin/Boston 2014.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

BARTON, Carlin A./BOYARIN, Daniel, Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities, New York 2016.

BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, in: Kurt Aland/Barbara Aland (Hgg.), 6. Aufl., Berlin/New York 1988.

BAUMGARTEN, Joseph M./SCHWARTZ, Daniel R., Damascus Document (CD), in: James H. Charlesworth (Ed.), The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol. 2, Tübingen/Louisville 1995.

BAUTCH, Richard J., The Formulary of Atonement (Lev 16:21) in Penitential Prayers of the Second Temple Period, in: Thomas Hieke/Tobias Nicklas (Eds.), The Day of Atonement. Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions, Leiden/Boston 2012, p. 33-45.

BAYER, Oswald, Gabe. II. Systematisch-theologisch, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 3, Tübingen ^{4}2000.

BECKER, Uwe, Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch, 3. Aufl., Tübingen 2011.

BENDLIN, Andreas, Sünde, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

BERLIN-BRANDENBURGISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), Corpus Coranicum, http://www.corpuscoranicum.de/.

BERNASCONI, Robert, Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation, in: Claire Elise Katz (Ed.), Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. 3, New York 2005, pp. 49-68.

BERNSTEIN, Richard J., Evil and the temptation of theodicy, in: Simon Critchley/Robert Bernasconi (Eds.), The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge 2004, pp. 252-267.

BLEHER, Manfred/BLEHER, Danielle/ESCHMANN, Heidi/FOLZ, Jürgen/LOHR, Geneviève/LÖSCHER, Karin/MOHR, Karin (Hgg.), Dictionnaire de poche de français Langenscheidt. Français-Allemand Allemand-Français, Berlin 2002.

BÖCKLER, Annette M., Einleitung, in: Annette M. Böckler (Hg.), Judentum – Die Tora. Nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

mit den Prophetenlesungen im Anhang, in: Hans Küng (Hg.), Die heiligen Schriften der Welt, Kreuzlingen/München 2005.

BÖCKLER, Annette M. (Hg.), Judentum – Die Tora. Nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang, in: Hans Küng (Hg.), Die heiligen Schriften der Welt, Kreuzlingen/München 2005.

BODA, Mark J., 'Return to Me'. A Biblical Theology of Repentance, in: Donald A. Carson (Ed.), New Studies in Biblical Theology, Vol. 35, Nottingham/Downers Grove 2015.

BORSCHE, Tilman/DIERSE, Ulrich/GABRIEL, Gottfried et. al. (Hgg.), Wesen, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004.

BOSCHKI, Reinhold, Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.), Theologie und Literatur, Bd. 3, Mainz 1994.

BOYARIN, Daniel, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, in: Daniel Boyarin/Virginia Burrus/Charlotte Fonrobert/Robert Gregg (Eds.), Divinations: Rereading Late Ancient Religion, Philadelphia 2004/2007.

BREYTENBACH, Cilliers, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, in: Ferdinand Hahn/Odil Hannes Steck (Hgg.), Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 60, Neukirchen-Vluyn 1989.

BROCKE, Michael, Judentum, in: Peter Antes (Hg.), Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, München 1996, S. 14-43.

BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz, Die Schrift, Bd. 1, 10. Aufl. Stuttgart 1992.

BÜCHLER, Adolf, Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century, in: Jews' College Publications, No. 11, Oxford 1928.

CHABAD: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2078983/jewish/Arrest-Release-and-the-French-Pursuit-1708-1812.htm [11.11.2016].

COHEN, Hermann, Der Tag der Versöhnung, in: Jüdische Schriften, Bd. 1, Ethische und religiöse Grundfragen, Berlin 1924, S. 140-144 [JS].

COHEN, Hermann, Die Versöhnungsidee, in: Jüdische Schriften, Bd. 1, Ethische und religiöse Grundfragen, Berlin 1924, S. 125-139 [JS].

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

COHEN, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie, Wiesbaden 2008 [RV].

COHEN, Irun R., Regen und Auferstehung. Talmud und Naturwissenschaft im Dialog mit der Welt, Göttingen 2005.

CRITCHLEY, Simon, Introduction, in: Simon Critchley/Robert Bernasconi (Eds.), The Cambridge Companion to Levinas, 2nd ed., Cambridge 2004, pp. 1-32.

CRITCHLEY, Simon, Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich/Berlin 2005, S. 61-74.

DAʿAT לימודי יהדות ורוח - דעת :(דעת), http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/mefaresh.asp?book=30&perek=42&mefaresh=ezra [08.12.2016].

DAVIDSON, Herbert A., Moses Maimonides. The Man and his Works, Oxford 2005.

DELHOM, Pascal, Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, in: Bernhard Waldenfels (Hg.), Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 14, München 2000.

DELHOM, Pascal/Hirsch, Alfred (Hgg.), Israel: Ethik und Politik, in: Emmanuel Levinas, Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische, Zürich/Berlin 2007, S. 237-248.

DENNY, Frederick M., Tawba, in: Peri J. Bearman/Thierry Bianquis/Clifford E. Bosworth/Emeri van Donzel/Wolfhart P. Heinrichs (Eds.), The Encyclopaedia of Islam, Vol. 10, Leiden 2000.

DERRIDA, Jacques, Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche, in: Elisabeth Weber/Georg Christoph Tholen (Hgg.), Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997, S. 71-139.

DOMJÁN, Thomas, Der Kongress der ungarischen Israeliten 1868-1869, in: Zsolt Lengyel (Hg.), Ungarn-Jahrbuch, 1/1968, S. 139-162.

DUBOV, Nissan Dovid, Adam, in: www.chabad.org, http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/361873/jewish/Adam.htm [22.05.2014].

EBERHART, Christian A., Atonement: I. Hebrew Bible/Old Testament, in: Hans-Josef Klauck/Volker Leppin/Bernhard McGinn/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski, Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 24-32.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

EINHORN, David, Worin wurzelt wahre Freude? Sukkothfestpredigt 1860, in: Kaufmann Kohler (Hg), Dr. David Einhorn's Ausgewählte Predigten und Reden/David Einhorn. Memorial Volume. Selected Sermons and Addresses, New York 1880/1911.

ELLINGER, Karl/RUDOLPH, Wilhelm (Hgg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5. Aufl., Stuttgart 1997.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung – Lutherbibel revidiert 2017 mit Apokryphen, Stuttgart 2016.

FABRY, Heinz-Josef, שׁוּב *šûb*, in: Heinz-Josef Fabry/Ulrich Dahmen (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. 3, Stuttgart 2016.

FARNSWORTH, Clyde A., Sleuth With 6 Million Clients, in: New York Times, Feb. 2nd, 1964, http://www.nytimes.com/1964/02/02/sleuth-with-6-million-clients.html [19.05.2016].

FELDHEIM, Yaakov, Yonah of Gerona. The Gates of Repentance/ שערי תשובה, Jerusalem 1967.

FIEBIG, Paul, Rosch ha-schana (Neujahr). Text, Übersetzung und Erklärung, in: G. Beer/O. Holtzmann (Hgg.), Die Mischna, Gießen 1914.

FIRESTONE, Reuven, Judaism on Violence and Reconciliation: An Examination of Key Sources, in: James L. Heft (Ed.), Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam (David B. Burrell (Ed.), Abrahamic Dialogues Series, Vol. 1), New York 2004, p. 74-87.

FISCHER, Alexander A., Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009.

FISCHER, Alexander A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten, in: Institut für Kirche und Judentum (Hg.), Studien zu Kirche und Israel, Bd. 7, Leipzig 2014.

FISCHER, Wolfdietrich/JASTROW, Otto, Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart, Bd. 1, 5. Aufl., Wiesbaden 1996.

FISCHER, Wolfdietrich, Grammatik des klassischen Arabisch, in: Werner Diem/Lutz Edzard (Hgg.), Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie, Bd. 11, 4. Aufl., Wiesbaden 2006.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

FLÄMING, Susan/LEINER, Martin, Reconciliation in the Middle of Dispute, in: Martin Leiner/Susan Fläming (Hgg.), Latin America between Conflict and Reconciliation, Research in Peace and Reconciliation, Vol. 1, Göttingen 2012, p. 7-19.

FLATSCHER, Matthias, Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten, in: Alfred Bodenheimer/Miriam Fischer-Geboers (Hgg.), Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' *Difficile Liberté*, München 2015, S. 182-214.

FRANK, Hartwig/STEGMAIER, Werner, Wesen, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004.

GALLEY, Susanne, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage, München 2003.

GANZFRIED, Schelomo, קצור שלחן ערוך/Kizzur Schulchan Aruch, Bd. 2, Basel 2001 [QŠA].

GARNET, Paul, Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls, in: Martin Hengel/Joachim Jeremias/Otto Michel (Hgg.), Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. Reihe), Bd. 3, Tübingen 1977.

GEMOLL, Wilhelm/VRETSKA, Karl, Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, 10. Aufl., München 2012.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Einleitung, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Jean-Luc Marion. Studien zum Werk, Dresden 2013.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Dresden 2013.

GERSTENBERGER, Erhard S., Das dritte Buch Mose. Leviticus, in: Otto Kaiser/Lothar Perlitt (Hgg.), Das Alte Testament Deutsch, Göttingen 1993.

GERSTENBERGER, Erhard S., Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001.

GERTZ, Jan Christian, Tora und Vordere Propheten, in: Jan Christian Gertz (Hg.), Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 4. Aufl., Göttingen 2010.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

GESE, Hartmut, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Eberhard Jüngel/Rudolf Smend (Hgg.), Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 78), München 1977, S. 85-106.

GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl., Berlin 1962.

GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Herbert Donner (Hg.), 18. Aufl., Berlin/Heidelberg 2013.

GEYKEN, Alexander (Hg.), Sühne, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: http://www.dwds.de/?qu=s%C3%BChne [18.03.2015].

GEYKEN, Alexander (Hg.), Vergebung, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: http://www.dwds.de/?qu=Vergebung [18.03.2015].

GEYKEN, Alexander (Hg.), Versöhnung, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: http://www.dwds.de/?qu=Vers%C3%B6hnung [18.03.2015].

GHANDOUR, Ali, Fiqh. Einführung in die islamische Normenlehre, in: Milad Karimi/Mouhanad Khorchide (Hgg.), Studienreihe Islamische Theologie, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2014.

GIL, Moshe, The Origin of the Jews of Yathrib, in: Frank E. Peters (Ed.), The Arabs and Arabia on the Eve of Islam, in: Lawrence I. Conrad (Ed.), The Formation of the Classical Islamic World, Vol. 3, Aldershot/Brookfield 1999, p. 145-166.

GOODMAN-THAU, Eveline, Gott auf der Spur. Biblischer Humanismus in der Philosophie des Anderen von Emmanuel Lévinas, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen, Kassel 1987-1998, Kassel 1997, S. 106-134.

GOLDBERG, Yechiel Shalom, Atonement: III. Judaism. C. Medieval Judaism, in: Hans-Josef Klauck/Volker Leppin/Bernard McGinn/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 50-52.

GOLDIN, Judah, One the Fifth or Sixth or Seventh Rereading of Agnon's Days of Awe—Maybe More, in: Samuel Y. Agnon (Ed.), Days of Awe. A Treasury of Jewish Wisdom for Reflection, Repentance, and Renewal on the High Holy Days, New York 1995.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

GOLDSCHMIDT, Lazarus, מסכת יומא/Joma. Vom Versöhnungstag, in: תלמוד בבלי בהכלל ששה סדרי המשנה/Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah, כרך שני/Bd. 2, האג/Den Haag 1933.

GOLDSCHMIDT, Lazarus, מסכת יומא/Der Traktat Joma. Vom Versöhnungstag, in: Der Babylonische Talmud, Bd. 3, Frankfurt am Main 1996.

GOLDSCHMIDT, Lazarus, מסכת קידושין/Der Traktat Qiddušin. Von der Antrauung, in: Der Babylonische Talmud, Bd. 6, Frankfurt am Main 1996.

GOLDSCHMIDT, Lazarus, מסכת סנהדרין/Der Traktat Synhedrin. Vom Synhedrium (Erste Hälfte), in: Der Babylonische Talmud, Bd. 8, Frankfurt am Main 1996.

GONDEK, Hans-Dieter/TENGELYI, László, Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011.

GREEN, Arthur, Foreword: Our Days of Awe – Some Thoughts on the Season, in: Samuel Y. Agnon (Ed.), Days of Awe. A Treasury of Jewish Wisdom for Reflection, Repentance, and Renewal on the High Holy Days, New York 1995.

GREEN, Arthur, These Are the Words.A Vocabulary of Jewish Spiritual Life, 2nd ed., Woodstock 2015.

GRÖZINGER, Karl Erich, Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka, Berlin 2003.

GRÖZINGER, Karl Erich, Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, in: Jüdisches Denken. Theologie-Philosophie-Mystik, Bd. 1, Frankfurt am Main 2004.

GRUND, Alexandra, Sünde/Schuld und Vergebung. IV. Altes Testament, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 7, Tübingen 4[4]2004.

GRYSON, Roger, Vorwort zur ersten Auflage (1969), in: Roger Gryson (Hg.), Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, 5. Aufl., Stuttgart 2007.

GUGGENHEIMER, Heinrich W., The Jerusalem Talmud/תלמוד ירושלמי. Forth Order: Neziqin/סדר נזיקין. Tractates Bava Qamma, Bava Meṣi'a, and Bava Batra/מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, ובבא בתרא, in: Günter Stemberger (Hg.), Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 45, Berlin/New York 2008.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

GUNNEWEG, Antonius H. J., Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart 1993.

GUTTMANN, Michael, Zur Quellenkritik des Mischneh Thora, in: Isaak Heinemann (Hg.), Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Jg. 79, 2 (1935), S. 148-159.

HABER, Peter, Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher (1850-1921), in: Lebenswelten osteuropäischer Juden, Bd. 10, Köln/Weimar/Wien 2006.

HABERMAS, Jürgen, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, in: Theorie des kommunikativen Handels, Bd. 1, Frankfurt am Main 1988.

HALM, Heinz, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, 10. Aufl., München 2015.

HÄRLE, Wilfried, Dogmatik, 4. Aufl., Berlin/Boston 2012.

HARTENSTEIN, Friedhelm, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, S. 119-137.

HAU, Rita/DRALLE, Anette/VETTER, Gregor/SCHMITZ, Marieluise, PONS Wörterbuch für Schule und Studium. Latein – Deutsch, Stuttgart 2012.

HAWTING, Gerald R., The Tawwābūn, Atonement and ʿĀshūrāʾ, in: Gerald Hawting (Ed.), The Development of Islamic Ritual, in: Lawrence I. Conrad (Ed.), The Formation of the Classical Islamic World, Vol. 26, Aldershot/Burlington 2006, p. 173-188.

HAYOUN, Maurice-Ruben, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004.

HAYES, Christine, Introduction to the Bible, in: The open Yale courses series, Yale 2012.

HAYES, Christine, What's Divine about Divine Law? Early Perspectives, Princeton/ Oxford 2015.

HELD, Klaus (Hg.), Einleitung, in: Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I, Stuttgart 2010.

HELD, Klaus (Hg.), Einleitung, in: Edmund Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II, Stuttgart 2007.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

HERR, Moshe David, Day of Atonement, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 5, Detroit 2007.

HERR, Moshe David, Oral Law, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 15, Detroit 2007.

HERRMANN, Johannes, Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper, Leipzig 1905.

HESCHEL, Abraham J., Der Mensch – ein heiliges Bild, in: Hans Küng/Walter Homolka (Hgg.), Weltethos aus den Quellen des Judentums, Freiburg 2008, S. 57-66.

HIERONYMUS, Vulgata, in: Roger Gryson (Hg.), Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, 5. Aufl., Stuttgart 2007.

HIRSCH, Samson Raphael, חמשי תורה/Der Pentateuch. חלק ג' ספר ויקרא/ Dritter Teil: Leviticus, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1898.

HOCK, Klaus, Sühne. Religionswissenschaftlich, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 7, Tübingen 4 2004.

HOFFMANN, David, Ordnung Nesikin. Übersetzt und erklärt/ סדר נזיקין. מתורגם ומפורש, in: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna/משניות. ששה סדרי משנה, Bd. 4, 3. Aufl., Basel 1986.

HÖLDERLIN, Friedrich, Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Köln 2005.

HUSSERL, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (*Ideen I*), Hamburg 2009.

HUSSERL, Edmund, Cartesianische Meditationen, Hamburg 2012 (s. a. Stephan Strasser (Hg.), Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. 1, Den Haag 1963/1973).

HÜTTENMEISTER, Frowald G./LARSSON, Göran, Die Tosefta. Seder II: Moëd. 2: Scheḳalim – Jom ha-kippurim, in: Günter Mayer (Hg.), Rabbinische Texte. Erste Reihe. Die Tosefta, Bd. II 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

ISRAEL, Jonathan I., Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford 2002.

JACOBS, Louis, A Jewish Theology, New Jersey 1973.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

JACOBSON, Bernhard S., Die „Hilchoth Teschubah“ Die „Hilchoth Deoth“ des Maimonides, Frankfurt am Main 1926.

JANOWSKI, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, in: Ferdinand Hahn/Odil Hannes Steck (Hgg.), Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 55, Neukirchen-Vluyn 1982.

JANOWSKI, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift, in: Cilliers Breytenbach/Bernd Janowski/Reinhard G. Kratz/Hermann Lichtenberger, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 55, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2000.

JANOWSKI, Bernd, Sühne II. Biblisch 1. Altes Testament, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 7, Tübingen ^{4}2004.

JANOWSKI, Bernd, Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie, in: Thomas Hieke/Tobias Nicklas (Eds.), The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions, Leiden/Boston 2012, p. 3-31.

JANOWSKI, Bernd, Schuld und Versöhnung, in: Walter Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, S. 353-369.

JASTROW, Marcus, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, New York 1946.

JENNI, Ernst, Die Präposition Beth, in: Die hebräischen Präpositionen, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

JENSEN, Peter, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, in: Eberhard Schrader (Hg.), Keilinschriftliche Bibliothek, Berlin 1900.

JOHANSSON, Daniel, Forgiveness: III. Judaism. A. Second Temple and Hellenistic Judaism, in: Dale C. Allison, Jr./Christine Helmer/Volker Leppin/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 9, Berlin/Boston 2014, col. 441-443.

JŌNĀH GĒRŌNDĪ, שערי תשובה (*Šaʿarej Təšūḇāh*), Wilna (וילנא) 1927.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

JOSEPH, Max, Versöhnung, in: Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Begr.), Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Bd. IV/2, Berlin 1930.

JUNGSBERGER, Nicola, Vorwort, in: Simon Wiesenthal, Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung, Berlin 2015.

JÜRGENS, Benedikt, Heiligkeit und Versöhung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext, in: Hans-Josef Klauck/Erich Zenger (Hgg.), Herders biblische Studien, Bd. 28, Freiburg/Basel/Wien (u.a.) 2001.

KADOSH, David/WOLFE, Adela, Adam. Medieval Jewish Philosophy, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 1, Detroit 2007.

KAEGI, Adolf, Benselers Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 15. Aufl., Leipzig 1962.

KAFKA, Franz, Der Proceß, Stuttgart 2008.

KAISER, Otto, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 4. Aufl., Gütersloh 1978.

KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: Jens Timmermann (Hg.), Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, Hamburg 1998 [KrV].

KEDAR, Karyn D., God Whispers. Stories of the Soul, Lessons of the Heart, Woodstock 2000. (s.a. Kedar, Karyn D., Forgive Yourself, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings: Inspiration, Information and Contemplation, Woodstock 2010, pp. 101-103.).

KEDAR, Karyn D., The Bridge to Forgiveness. Stories and Prayers for Finding God and Restoring Wholeness, Woodstock 2007.

KIEL, Yishai, The Systematization of Penitence in Zoroastrianism in Light of Rabbinic and Islamic Literature, in: Carol Altman Bromberg (Ed.), Bulletin of the Asia Institute. Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies, New Series/Vol. 22, Oxford 2008/2012, pp. 119-135.

KIRCHENRAT DER EVANGELISCH-REFORMIERTEN LANDESKIRCHE DES KANTONS ZÜRICH (Hg.), Zürcher Bibel. 2007, 4. Aufl. 2013.

KIRCHNER, Friedrich/MICHAËLIS, Carl, ethisieren, in: (Kirchner's) Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Philosophische Bibliothek, Bd. 67, 5. Aufl., Leipzig 1907.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

KISTER, Menahem, Avot de-Rabbi Nathan, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 2, Detroit 2007.

KLINGBEIL, Gerald A., Ritus / Ritual, 2010, in: Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier (Hgg.), WiBiLex: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33518/ [20.11.2015].

KNOHL, Israel, P and the Traditions of Northern Syria and Southern Anatolia, in: David J.A. Clines/J. Cheryl Exum (Eds.), Text, Time, and Temple, Hebrew Bible Monographs, Vol. 64, Sheffield 2015, p. 63-69.

KÖBLER, Gerhard, Etymologisches Rechtswörterbuch, Tübingen 1995.

KOCH, Klaus, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Erlangen 1956.

KODALLE, Klaus-M., Levinas' Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich/Berlin 2005, S. 191-211.

KOHLER, Kaufmann, Jewish Theology. Systematically and Historically Considered, New York 1918.

KONSTAN, David, Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea, Cambridge 2013.

KRAUS, Wolfgang/KARRER, Martin (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, 2. Aufl., Stuttgart 2010.

KRÖTKE, Wolf, Sünde/Schuld und Vergebung. I. Begrifflichkeit, in: Hans DieterBetz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 7, Tübingen 42004.

KRUPP, Michael (Hg.), Die Mischna. Festzeiten. Seder Mo'ed, 1. Aufl., Frankfurt am Main/Leipzig 2007.

KRUPP, Michael, Einführung in die Mischna, 1. Aufl., Frankfurt am Main/Leipzig 2007.

KUNZMANN, Peter/BURKARD, Franz-Peter, dtv-Atlas Philosophie, 15. Aufl., München 2011.

KUPFER, Ephraim/DEROVAN, David, Jonah ben Abraham Gerondi, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 11, Detroit 2007.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

LAMBERT, David A., How Repentance Became Biblical. Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture, Oxford 2016.

LANG, Bernhard, כִּפֶּר kippær, in: Gerhard Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 4, Stuttgart 1984.

LANGER, Gerhard, Midrasch, in: René Bloch/Alfred Bodenheimer/Frederek Musall/Mirjam Zadoff (Hgg.), Jüdische Studien, Bd. 1, Tübingen 2016.

LA SALA, Ulrike Beate, Hermann Cohens Spinoza-Rezeption, in: Alber Thesen, Bd. 50, Freiburg/München 2012.

LAVY, Jaacov, Taschenwörterbuch. Deutsch-Hebräisch Hebräisch-Deutsch, Tel Aviv 2008.

LEHNARDT, Andreas, *‚Seder Yom ha-Kippurim kakh hu‘* – Zur Entwicklung der synagogalen Liturgie des Versöhnungstages, in: Thomas Hieke/Tobias Nicklas (Eds.), The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions, Themes in Biblical Narrative, Vol. 15, Leiden/Boston 2012, p. 257-269.

LEVINAS, Emmanuel, Dem Anderen gegenüber. Text aus dem Traktat »Joma« (85a – 85b), in: Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1993 [VTL].

LEVINAS, Emmanuel, Verachtung der Tora als Idolatrie. Traktat Synhedrin 99a – b, in: Emmanuel Levinas, Stunde der Nationen, Talmudlektüren, München 1994, S. 89-117 [HN].

LEVINAS, Emmanuel, Envers Autrui. Texte du Traité « Yoma » (85 a – 85 b), in: Quatre lectures talmudiques, Paris 1968/2005 [QLT].

LEVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 4. Aufl., Freiburg 2008 [TI].

LEVINAS, Emmanuel, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, 4. Aufl., Freiburg 2011 [AQE].

LEVINAS, Emmanuel, Die Thora mehr lieben als Gott, in: Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 2017, S. 109-113 [DL].

LEVINGER, Jacob S., Ganzfried, Solomon ben Joseph, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 7, Detroit 2007.

LEWIS, Sheldon, Torah of Reconciliation, Jerusalem/New York 2012.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

LIEBES, Esther, Dov Baer of Mezhirech, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 5, Detroit 2007.

LIDDELL, George/SCOTT, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996.

LISOWSKY, Gerhard, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.

LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, Heidelberg 2008.

LOHLKER, Rüdiger, Islamisches Recht, Wien 2012.

LOHSE, Bernhard, Anachoreten, in: Heinz Brunotte/Otto Weber (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, 2. Aufl., Bd. 1, A-G, Göttingen 1961.

LÜDEMANN, Susanne, Kontrapunkt *(Übersetzernotiz)*, in: Jacques Derrida, Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, 5. Aufl., Frankfurt am Main 2016, S. 241-246.

LUST, J./EYNIKEL, E./HAUSPIE, K., A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part 1 A - I, Stuttgart 1992.

LUTHER, Martin, Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrifft Deudsch (1534), Bd. 1, Leipzig 1983 (Nachdruck).

LUTHER, Martin, Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrifft Deudsch (1534), Bd. 2, Leipzig 1983 (Nachdruck).

LUTHER, Martin, Biblia Germanica. Biblia, das ist, die gantze Heilige Schrifft Deudsch (1545), Stuttgart 1967/1983.

MAASS, Fritz, כפר *kpr* pi. sühnen, in: Ernst Jenni (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1, 3. Aufl., München 1978.

MAGONET, Jonathan/HOMOLKA, Walter (Hgg.), סדר התפלות/Das jüdische Gebetbuch, Bd. II, Gebete für die Hohen Feiertage, Bielefeld 2010.

MAIER, Bernhard, Tempel. Religionswissenschaftlich, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 8, Tübingen 4 2005.

MAIER, Johann, Zu Person und Werk des Mose ben Maimon, in: Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Bd. 1, 2. Aufl., Hamburg 1972.

MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, 2. Aufl., Göttingen 2013.

MAIMONIDES, Moses, *Dalālat al-Ḥā'irīn* (s. Edition: Munk, Le Guide des Égarés/دلالة الحائرين, Osnabrück 1964) [DḤ].

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

MAIMONIDES, Moses, Das Buch der Erkenntnis/ספר המדע, in: Eveline Goodman-Thau/Christoph Schulte (Hgg.), Jüdische Quellen/מקורות ישראל, Bd. 2, Berlin 1994 [HT].

MALINOWITZ, Chaim/SCHORR, Yisroel Simcha/MARCUS, Mordechai (Eds.), מסכת ברכות/Tractate Berachos, Vol. 1 in: Talmud Yerushalmi. The Schottenstein Edition, Vol. 1, New York 2005.

MALINOWITZ, Chaim/SCHORR, Yisroel Simcha/MARCUS, Mordechai (Eds.),מסכת יומא/Tractate Yoma, in: Talmud Yerushalmi. The Schottenstein Edition, Vol. 21, New York 2011.

MALKA, Salomon, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie, München 2003.

MARGOLIS, Max L., Day of Atonement, in: Isidore Singer (Ed.), The Jewish Encyclopedia, Vol. 2, New York 1906.

MARION, Jean-Luc, Die Rückkehr des verlorenen Sohnes, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Jean-Luc Marion. Studien zum Werk, Dresden 2013.

MAYER, Reinhold, Einführung, in: Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.

MEINHOLD, Johannes, Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung, in: G. Beer/O. Holtzmann (Hgg.), Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, Bd. II/5, Gießen 1913.

MENGE, Hermann, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie, 29. Aufl., Berlin 1997.

MILGOM, Jacob, Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentry, in: The Anchor Bible, Vol. 3, New York/London 1991.

MILGOM, Jacob, Forgiveness, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 7, Detroit 2007.

MILGOM, Jacob, Kipper, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 12, Detroit 2007.

MILGOM, Jacob, Repentance, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 17, Detroit 2007.

MOLNAR-HIDVEGI, Nora, Jeschurun, 2009, in: Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier (Hgg.), WiBiLex: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22476/ [09.05.2016].

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

MUNK, Salomo ben Eliezer (publ./trad.)/שלמה בן אליעזר מונק, Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie par Moïse ben Maimoun/دلالة الحائرن אלגז אלתאלת דלאלה אלחאירין, Bd. 3, Osnabrück 1964 [DḤ].

MURAOKA, Takamitsu, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven/Paris 2009.

MURAOKA, Takamitsu, A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint, Leuven/Paris 2010.

MÜRMEL, Heinz, Gabe. I. Religionswissenschaftlich, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 3, Tübingen ^{4}2000.

NACHAMA, Andreas/SIEVERS, Jonah (Hgg.), תפילות לכל השנה. מחזור ליום הכפורים/Jüdisches Gebetbuch. Jom Kippur, Gütersloh 2013.

NACHAMA, Andreas/HOMOLKA, Walter/BOMHOFF, Hartmut, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015.

NAVÈ LEVINSON, Pnina, Einblicke in das Judentum, Paderborn 1991.

NAVÈ LEVINSON, Pnina, Einführung in die rabbinische Theologie, 2. Aufl., Darmstadt 1987.

NEEF, Heinz-Dieter, Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch, 2. Aufl., Tübingen 2006.

NEGEL, Joachim, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, in: Laurentius Klein/Michael Bongardt/Heinzgerd Brakmann/Achim Budde/Christoph Markschies/Joachim Negel/Hermann Michael Niemann/Oliver Schuegraf (Hgg.), Jerusalemer Theologisches Forum, Bd. 26, Aschendorff 2013.

NEUSNER, Jacob, Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988.

NEUSNER, Jacob, Repentance in Judaism, in: Amitai Etzioni/David E. Carney (Eds.), Repentance. A Comparative Perspective, Lanham/New York 1997, p. 60-75.

NEUSNER, Jacob, Handbook of Rabbinic Theology. Language, System, Structure, Boston/Leiden 2002.

NEUWIRTH, Angelika, Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation, in: Thomas Scheffler (Ed.), Religion Between Violence and Reconciliation, in: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Hg.), Beiruter Texte und Studien, Beirut 2002, p. 49-82.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

NEUWIRTH, Angelika, Gewalttexte und Versöhnungsliturgien im Judentum, Christentum und Islam, in: Christoph Wulf/Jacques Poulain/Fathi Triki (Hgg.), Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog. Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung, Berlin 2006, S. 48-61.

NEUWIRTH, Angelika, Der Koran – Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie, Berlin 2011.

NEUWIRTH, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europä ischer Zugang, 3. Aufl., Berlin 2013.

NEUWIRTH, Angelika, Der Koran – Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ›Biblisierung‹ des altarabischen Weltbildes, Berlin 2017.

NIEHOFF, Maren/AMIR, Yehoyada, Philo Judaeus, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 16, Detroit 2007.

NIHAN, Christophe, The Templization of Israel in Leviticus: Some Remarks on Blood Disposal and *Kipper* in Leviticus 4, in: David J.A. Clines/J. Cheryl Exum (Eds.), Text, Time and Temple, Hebrew Bible Monographs, Vol. 64, Sheffield 2015, p. 94-130.

NÖLDEKE, Theodor, Über den Ursprung des Qorāns, in: Geschichte des Qorāns, Bd. 1, 2. Aufl. Leipzig 1909.

NOVICK, Tzvi, Forgiveness: III. Judaism. B. Rabbinic Judaism, in: Dale C. Allison, Jr./Christine Helmer/Volker Leppin/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 9, Berlin/Boston 2014, col. 443-446.

NUSSBAUM, Chaim, The Essence of Teshuvah. A Path to Repentance, New Jersey/London 1993.

OESCH, Josef M., Jesus Christus als Hoher Priester im Hebräer Brief, in: Silvia Hell/Andreas Vonach (Hgg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen, Synagoge und Kirche 2, Berlin/Münster/Wien 2012, S. 27-53.

ONLINE TREASURY OF TALMUDIC MANUSCRIPTS – HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM/אוצר כתבי יד תלמודיים – האוניברסיטה העברית בירושלים http://web.nli.org.il/sites/nli/hebrew/digitallibrary/moreshet/pages/otzar_talmud.aspx.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

OPPENHEIM, A. Leo/REINER, Erica/BIGGS, Robert D., etc. (Eds.), kapāru A, in: Miguel Civil/Ignace J. Gelb/A. Leo Oppenheim/Erica Reiner, The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol. 8, 4th ed., Chicago 2008.

PAPE, Wilhelm Griechisch-Deutsches Wörterbuch. 1. Teil. A – K, 3. Aufl., Berlin/Brauschweig 1880/1914.

PASSOW, Franz, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. 1, 2. Abt. E – K, 5. Aufl., Leipzig/Darmstadt 1847/1993.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, An introductory grammar of rabbinic Hebrew, Leiden/Boston 1999.

PHILIPPSON, Ludwig, Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung, in: Walter Homolka/Hanna Liss/Rüdiger Liwak (Hgg.), Die Tora/תורה, Freiburg 2015.

QIMRON, Elisha/CHARLESWORTH, James H., Rule of the Community (1QS; cf. 4QS MSS A-J, 5Q11), in: James H. Charlesworth (Ed.), The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation, Vol. 1, Tübingen/Louisville 1994.

RABINOWITZ, Louis Isaac, Caro, Joseph ben Ephraim, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 4, Detroit 2007.

RABINOWITZ, Louis Isaac, Peace, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 15, Detroit 2007.

RABINOWITZ, Louis Isaac, Shulḥan Arukh, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 18, Detroit 2007.

RAHLFS, Alfred/HANHART, Robert (Hgg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 2006.

RAVVEN, Heidi, The Self Beyond Itself. An Alternative History of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will, New York 2013.

REINER, Erica/BIGGS, Robert D., etc. (Eds.), salāḫu, in: John A. Brinkman/Miguel Civil/Ignace J. Gelb/A. Leo Oppenheim/Erica Reiner (Eds.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol. 15, 2nd ed., Chicago 2000.

REINHARTZ, Adele, Repentance, Reconciliation and Relationship in Judaism: The Book of Jonah as Case Study, in: Reimund

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Bieringer/David J. Bolton (Eds.), Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices, Leuven 2011, p. 9-27.

RENDTORFF, Rolf, Another Prolegomenon to Leviticus 17:11, in: David P. Wright/David Noel Freedman/Avi Hurvitz, Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Winona Lake 1995, p. 23-28.

RÖMER, Thomas, The Invention of God, Cambridge (MA)/London 2015.

ROSENKRANZ, ʾAḇrāhām Ṣḇī/SCHRIFTSETZER, Menaḥem Mendel (Eds.)/אברהם צבי רוזנקרנץ/מנחם מנדל שריפטזצר, מסכת יומא, in: תלמוד בבלי, Wilna 5662/5682 (1901/02; 1921/22).

ROSENTHAL, Gilbert S./HOMOLKA, Walter, Das Judentum hat viele Gesichter. Eine Einführung in die religiösen Strömungen der Gegenwart, Berlin 2014.

ROSENZWEIG, Franz, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.

RÖSEL, Martin, Bibelkunde des Alten Testaments. Die kanonischen und apokryphen Schriften, 7. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2011.

RUBIN, Uri, Repentance and Penance, in: Jane Dammen McAuliffe (Ed.), Encyclopaedia of the Qurʾān, Vol. 4, Leiden/Boston 2004.

RUDOLPH, Ulrich, Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2. Aufl., München 2008.

SACKS, Chajim, Vorrede des Maimonides, in: Eveline Goodman-Thau/Christoph Schulte (Hgg.), Jüdische Quellen, Bd. 2, Berlin 1994.

SACKS, Jonathan, Teshuvah Is Not Repentance, Tefilla Is Not Prayer, and Tzedakah Is Not Charity, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings: Inspiration, Information and Contemplation, Woodstock 2010, pp. 232-235.

SALLABERGER, Walther, Reinheit. A. Mesopotamien, in: Michael P. Streck (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Bd. 11, Berlin 2008, S. 295-299.

SAND, Shlomo, Warum ich aufhöre, Jude zu sein. Ein israelischer Standpunkt, Berlin 2013.

SANDHERR, Susanne, Emmanuel Levinas (1906–1995), in: Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich (Hgg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt am Main 2002, S. 270-284.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

SCHÄFER, Peter, Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum, Frankfurt am Main 2008.

SCHÄFER, Peter, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, 2. Aufl., Tübingen 2010.

SCHÄFER, Peter, Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike, München 2017.

SCHENKER, Adrian, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament – mit einem Ausblick auf das Neue Testament, in: Pierre Casetti (Hg.), Biblische Beiträge. Neue Folge, Bd. 15, Freiburg (Schweiz) 1981.

SCHENKER, Adrian, Sühne II. Altes Testament, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin/New York 2001.

SCHENKER, Adrian, Vergebung der Sünden I. Altes Testament, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34, Berlin/New York 2002.

SCHERMAN, Nosson, מחזור זכרון יוסף ליום כפור. נוסח אשכנז/The Complete ArtScroll Machzor Yom Kippur. Nusach Ashkenaz, in: Nosson Scherman/Meir Zlotowitz/Avie Gold (Eds.), Artscroll Mesorah Series, New York 2008.

SCHMITT, Hans-Christoph, Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, Göttingen 2005.

SCHMITZ, Bertram, 'Religion' und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, in: Marburger Wissenschaftliche Beiträge, Bd. 10, Marburg 1996.

SCHMITZ, Bertram, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Martin Tamcke (Hg.), Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 38, Berlin/Münster 2006.

SCHMITZ, Bertram, Der Koran: Sure 2 „Die Kuh". Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009.

SCHMITZ, Bertram, Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2009.

SCHNEERSON, Menachem Mendel, Vorwort, in: Schneor Salman von Ljadi, Das Buch Tanja. Likkutej Amarim/Tanja/לקוטי אמרים תניא, New York/Wien 2011.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1980.

SCHOLEM, Gershom, Yom Kippur Katan, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 21, Detroit 2007.

SCHREINER, Stefan, Sühne III. Judentum, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin/New York 2001.

SCHREINER, Stefan, Vergebung der Sünden II. Judentum, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34, Berlin/New York 2002.

SCHREURS, Nico, Reconciliation in Judaeo-Christian Perspective: A Paradigm and a Challange for Forgiveness and Peacekeeping in our Time?, in: Reimund Bieringer/David J. Bolton (Eds.), Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices, Leuven 2011, pp. 59-74.

SCHUBERT, Kurt, Jüdische Geschichte, 6. Aufl., München 2007.

SCHULLER, Eileen, Qumran Cave 4. XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2 (4QHodayot), in: Emanuel Tov (Ed.), Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 29, Oxford 1999.

SCHULTE, Christoph, Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002.

SCHWARTZ, Barry D., Foreword, in: Simon Wiesenthal, The Sunflower, New York 1976.

SCHWARTZ, Baruch J., Peace, in: Adele Berlin (Ed.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2nd ed., Oxford 2011.

SCM R. BROCKHAUS/CHRISTLICHE VERLAGSANSTALT (Hg.), Elberfelder Bibel. 2006, 3. Aufl., Witten/Dillenburg 2010.

SEFARIA, in: Daniel Septimus (Executive Director), The Sefaria Project, New York, www.sefaria.org.

SEGEV, Tom, Simon Wiesenthal. Die Biographie, München 2010.

SEGOND, Louis, La Sainte Bible – Qui comprend L'Ancien et Le Nouveau Testament. Traduits sur les textes originaux hébreu et grec, Paris 1898.

SFARD, Michael, The Israeli Occupation Will End Suddenly, in: Haaretz, http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.698821 [23.01.2016].

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

SHETREET, Shimon/HOMOLKA, Walter, Jewish and Israeli Law – An Introduction, Berlin/Boston 2017.

SIMON, Uriel, Abraham ben Meir ibn Ezra, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 9, Detroit 2007.

SITZLER-OSING, Dorothea, Sühne I. Religionsgeschichtlich, in: Gerhard Müller (Hg.),Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin/New York 2001.

SKLAR, Jay, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement. The Priestly Conceptions, in: David J.A. Clines/J. Cheryl Exum (Eds.), Hebrew Bible Monographs, Vol. 2, Sheffield 2005/2015.

SKOLNIK, Fred/BERENBAUM, Michael, Al Ḥet, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 1, Detroit 2007.

SKOLNIK, Fred/BERENBAUM, Michael, Atonement, in: Fred Skolnik/ Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 2, Detroit 2007.

SKOLNIK, Fred/BERENBAUM, Michael, Tur-Sinai, Naphtali Herz, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 20, Detroit 2007.

SKOLNIK, Fred/BERENBAUM, Michael, U-Netanneh Tokef, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 20, Detroit 2007.

SCHNEUR ZALMAN/שניאור זלמן, Iggeret HaTeschuva. Brief über die Umkehr/אגרת התשובה, in: Schneor Salman von Ljadi, Das Buch Tanja. Likkutej Amarim/Tanja/לקוטי אמרים תניא, New York/Wien 2011.

SODEN, Wolfram von, Akkadisches Handwörterbuch, Bd. 1, 2. Aufl., Wiesbaden 1985.

SODEN, Wolfram von, Akkadisches Handwörterbuch, Bd. 2, Wiesbaden 1972.

SOKOLOFF, Michael, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, 2nd ed., Jerusalem 1992.

SOKOLOFF, Michael, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, Jerusalem 2002.

SPERBER, Daniel, Tanna, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 19, Detroit 2007.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

SPERLING, S. David, Day of Atonement, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 5, Detroit 2007.

SPIEKERMANN, Hermann, Expiation: I. Hebrew Bible/Old Testament, in: Dale C. Allison, Jr./Christine Helmer/Volker Leppin/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 8, Berlin/Boston 2014, col. 535-536.

SPIEKERMANN, Hermann, Forgiveness: I. Hebrew Bible/Old Testament, in: Dale C. Allison, Jr./Christine Helmer/Volker Leppin/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 9, Berlin/Boston 2014, col. 435-437.

SPINOZA, Baruch de, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, in: Wolfgang Bartuschat (Hg.), Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke, Bd. 2, 3. Aufl., Hamburg 2010.

SPINOZA, Baruch de, Theologisch-politischer Traktat, in: Günter Gawlick (Hg.), Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke, Bd. 3, 3. Aufl., Hamburg 1994 [TTP].

STEGEMANN, Hartmut/SCHULLER, Eileen/NEWSOM, Carol, 1QHodayot[a], in: Emanuel Tov (Ed.), Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 40, Oxford 2009.

STEGMAIER, Werner, Emmanuel Levinas zur Einführung, Hamburg 2009.

STEIMLE, Christopher, Tempel. Römische Tempel und Tempelausstattung, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), RGG, Bd. 8, Tübingen [4]2005.

STEIN, Edith, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, in: Lucy Gelber/Romaeus Leuven (Hgg.), Edith Steins Werke, Bd. 2, Freiburg 1986.

STEMBERGER, Günter, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 2002.

STEMBERGER, Günter, Jüdische Religion, 5. Aufl., München 2006.

STEMBERGER, Günter, Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterung, 4. Aufl., München 2008.

STEMBERGER, Günter, Das klassische Judentum, Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

STEMBERGER, Günter, „Moses received Torah …“ (mAv 1,1) – Rabbinic Conceptions of Revelation, in: Judaica Minora. Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010, p. 347-359.

STEMBERGER, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. Aufl., München 2011.

STEMBERGER, Günter, Yom Kippur in Mishnah Yoma, in: Thomas Hieke/Tobias Nicklas (Eds.), The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions, Themes in Biblical Narrative, Vol. 15, Leiden/Boston 2012, p. 121-137.

STEMBERGER, Günter, Mose in der rabbinischen Tradition, Freiburg im Breisgau 2016.

STERNGLANZ, Levi, Vorwort, in: Schneor Salman von Ljadi, Das Buch Tanja. Likkutej Amarim/Tanja/לקוטי אמרים תניא, New York/Wien 2011.

STEVENSON, William B., Grammar of Palestinian Jewish Aramaic, Oxford 1924/1999.

STÖKL BEN EZRA, Daniel, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century, in: Jörg Frey (Hg.), WUNT I 163, Tübingen 2003.

STÖKL BEN EZRA, Daniel, Atonement: III. Judaism. B. Rabbinic Judaism, in: Hans-Josef Klauck/Volker Leppin/Bernard McGinn/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 43-50.

STÖKL BEN EZRA, Daniel, Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum, in: René Bloch/Alfred Bodenheimer/Frederek Musall/Mirjam Zadoff (Hgg.), Jüdische Studien, Bd. 3, Tübingen 2016.

STOY, Werner/HAAG, Klaus/HAUBECK, Wilfrid, Bibelgriechisch leicht gemacht. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch, 8. Aufl., Gießen 2010.

STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, 2. Aufl., in: Hermann L. Strack/Paul Billerbeck (Hgg.), Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 1, München 1956.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

STRECK, Michael P., Akkadisch, in: Michael P. Streck (Hg.), Sprachen des Alten Orients, 3. Aufl., Darmstadt 2007, S. 44-79.

STROLL, Avrum, Shneur Zalman of Lyady, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 18, Detroit 2007.

STRUGNELL, John, Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts, Part 2. 4QApocryphon of Moses[a], in: Emanuel Tov (Ed.), Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 19, Oxford 1995.

STRUGNELL, John/HARRINGTON, Daniel J., Qumran Cave 4. XXIV. Sapiential Texts, Part 2. 4QInstruction (Mûsār Lᵉ Mēvîn): 4Q415ff., in: Emanuel Tov (Ed.), Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 34, Oxford 1999.

TALABARDON, Susanne, Chassidismus, in: René Bloch/Alfred Bodenheimer/Frederek Musall/Mirjam Zadoff (Hgg.), Jüdische Studien, Bd. 2, Tübingen 2016.

TAUREK, Bernhard H.F., Emmanuel Lévinas zur Einführung, 4. Aufl., Hamburg 2006.

TELUSHKIN, Joseph, A Code of Jewish Ethics, Vol. 1. You Shall Be Holy, New York 2006.

TELUSHKIN, Joseph, A Code of Jewish Ethics, Vol. 2. Love Your Neighbor as Yourself, New York 2009.

THACKSTON, Wheeler M., An Introduction to Koranic and Classical Arabic. An Elementary Grammar of the Language, Bethesda 2000.

THEODOR, Jehuda/ALBECK, Chanoch, מדרש בראשית רבא/Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar. Parascha XLVIII – LXXXVI, Berlin 1927.

TILLY, Michael, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005.

TOV, Emanuel, Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1997.

TREPP, Leo, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart 2004.

TROYER, Kirstin de, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Göttingen 2005.

TUCKETT, Christopher M., Atonement in the NT, in: David Noel Freedman (Ed.), The Anchor Bible Dictionary, Vol. 1, New York 1992.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

TUR-SINAI, Naftali Herz, Die Heilige Schrift, 5. Aufl. Holzgerlingen 2008.

TWERSKI, Abraham J., Happiness and the Human Spirit. The Spirituality of Becoming the Best You Can Be, 2nd ed., Woodstock 2008.

UNTERMAN, Alan, Forgiveness. In Talmud and Jewish Thought, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 7, Detroit 2007.

WEBER, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 9. Aufl., 1988, S. 17-206.

WEBER, Max, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 9. Aufl., S. 237-573.

WEHR, Hans, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch, 5. Aufl., Wiesbaden 1985.

WEINREB, Tzvi Hersh (Ed.), Yoma, in: Koren Talmud Bavli. The Noé Edition, Vol. 9, Jerusalem 2013.

WEISS, Stewart, Day of Reconciliations, in: Dov Peretz Elkins (Ed.), Yom Kippur Readings: Inspiration, Information and Contemplation, Woodstock 2010, pp. 121-125.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi/Wigoder, Geoffrey, Atonement, in: Adele Berlin/Maxine Grossman (Eds.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2nd ed., Oxford 2011.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi/Wigoder, Geoffrey, Yom Kippur, in: Adele Berlin/Maxine Grossman (Eds.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2nd ed., Oxford 2011.

WEWERS, Gerd A., Bavot – Pforten. Bava Qamma – Erste Pforte/Bava Mesia – Mittlere Pforte/Bava Batra – Letzte Pforte, in: Martin Hengel/Jacob Neusner/Peter Schäfer (Hgg.), Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. 4/1-3, Tübingen 1982.

WIESEL, Eliezer, Un di velt hot geshvign/און די וועלט האָט געשוויגן, Buenos Aires 1956: https://archive.org/details/elie-wiesel-un-di-velt-hot-geshvign [11.08.2016].

WIESEL, Elie, La Nuit, (Les Éditions de Minuit), Paris 1958/2007/2015.

WIESEL, Elie, Die Nacht zu begraben, Elischa, München 2005.

WIESENTHAL, Simon, The Sunflower, New York 1976.

WIESENTHAL, Simon, Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung, Berlin/München/Wien 2015.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

WORLD WIDE TANYA: http://www.worldwidetanya.com/tanya-editions [11.11.2016].

WRIGHT, David P., Day of Atonement, in: David Noel Freedman (Ed.), The Anchor Bible Dictionary, Vol. 2, New York/London 1992.

YERUSHALMI, Yosef Hayim, Zakhor. Jewish History and Jewish Memory, Seattle/London 1982/1996.

ZANK, Michael, The Idea of Atonement in the Philosophy Hermann Cohen, in: Shaye J. D. Brown (Ed.), Brown Judaic Studies, Vol. 324, Providence 2000.

ZANK, Michael, Atonement: III. Judaism. D. Modern Times, in: Hans-Josef Klauck/Volker Leppin/Bernard McGinn/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski (Eds.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 3, Berlin/Boston 2011, col. 52-53.

ZEMER, Moshe, Evolving Halakhah. A Progressive Approach to Traditional Jewish Law, Woodstock 1999.

ZEMPELBURG, André, Die religions- und kulturwissenschaftliche Untersuchung des Versöhnungsbegriffs im Judentum, Jena 2014 [unpubliziert].

Žižek, Slavoj, Ethik als Ideologie, in: Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt am Main 2005.

ZUROFF, Efraim, Wiesenthal, Simon, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.), Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., Vol. 21, Detroit 2007.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Anhang

A. Abkürzungsverzeichnis

Im Folgenden werden alle in dieser Abhandlung gebrauchten Abkürzungen aus religionsgeschichtlicher Perspektive aufgeführt, beginnend mit dem ältesten Corpus bzw. der ältesten hier vorkommenden religionsgeschichtlichen Epoche. Innerhalb einer jeden von diesen findet eine alphabetische Sortierung statt. Biblische Texte werden nach ihrem Vorkommen in der Hebräischen Bibel sortiert.

A.1 Biblische Schriften

A.1.1 Hebräische Bibel

AT	Altes Testament	
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia	
LXX	Septuaginta	
P	Priesterschrift	
תנ"ך	Tanaḵ/hebr. Bibel	(תורה נביאים וכתובים)
Gen	Genesis	(בראשית)
Ex	Exodus	(שמות)
Lev	Levitikus	(ויקרא)
Num	Numeri	(במדבר)
Dtn	Deuteronomium	(דברים)
Jos	Josua	(יהושע)
Ri	Richter	(שופטים)
1Sam	1. Buch Samuel	(שמואל א)
2Sam	2. Buch Samuel	(שמואל ב)
1Kön	1. Buch der Könige	(מלכים א)
2Kön	2. Buch der Könige	(מלכים ב)
Jes	Jesaja	(ישעיהו)
Jer	Jeremia	(ירמיהו)
Ez	Ezechiel	(יחזקאל)
Hos	Hosea	(הושע)
Jo	Joel	(יואל)
Jon	Jona	(יונה)
Mi	Micha	(מיכה)
Hab	Habakuk	(חבקוק)
Hag	Haggai	(חגי)
Sach	Sacharia	(זכריה)
Mal	Maleachi	(מלאכי)
Ps	Psalmen	(תהלים)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Prov	Proverbia/Sprüche	(משלי)
Hi	Hiob	(איוב)
Koh	Kohelet/Prediger/Ecclesiastes	(קהלת)
Klgl	Klagelieder/Threni	(איכה)
Dan	Daniel	(דניאל)
Esr	Esra	(עזרא)
Neh	Nehemia	(נחמיה)
1Chr	1. Buch der Chronik	(דברי הימים א)
2Chr	2. Buch der Chronik	(דברי הימים ב)

A.1.2 Neues Testament

NT	Neues Testament/Novum Testamentum
Ev	Evangelium
Mt	Matthäusevangelium
Mk	Markusevangelium
Lk	Lukasevangelium
Apg	Apostelgeschichte
Röm	Römerbrief
2Kor	2. Brief an die Korinther
2Tim	2. Brief an Timotheus
Hebr	Hebräerbrief
2Petr	2. Petrusbrief
Off	Offenbarung des Johannes

A.1.3 Quellen des Jaḥad (Kairo/Qumran)

DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSS	The Dead Sea Scrolls
CD	*Cairo-Damascus/Damaskusschrift*
1QS	Gemeinschaftsregel/סרך היחד
$1QH^a$	*Hymnenrolle*
4Q	*Apokryphon Mose, Instruction* und Hymne
$4QS^b$	*Gemeinschaftsregel*/סרך היחד

A.2 Klassische rabbinische Literatur

A.2.1 Mischnische, toseftaische und talmudische Traktate

bT/b	*Babylonischer Talmud*	(תלמוד בבלי)
jT/pT	*Jerusalemer/Palästinischer Talmud*	(תלמוד ירושלמי)
m	Mišnāh	(משנה)
t	Tōseftā	(תוספתא)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

MS Erfurt	Tōseftā-Codex Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol. 1220 (alte Signatur: *MS Erfurt* 12)	
MS Wien	Tōseftā-Codex Österreichische Nationalbibliothek Wien Cod. Hebr. 20, Katalog Schwarz Nr. 46	
Av	Traktat *ʾĀḇōt/Pirqej ʾĀḇōt*	(מסכת אבות/פרקי אבות)
Ber	Traktat *Bəreʾšīt*	(מסכת בראשית)
BM	Traktat *Bābā Məṣīʿā*	(מסכת בבא מציעא)
BQ	Traktat *Bābā Qammā*	(מסכת בבא קמא)
Hag	Traktat *Ḥagīgah*	(מסכת חגיגה)
Jev	Traktat *Jəḇamōt*	(מסכת יבמות)
Jom	Traktat *Jōmā*	(מסכת יומא)
Ker	Traktat *Kərītōt*	(מסכת כריתות)
Mak	Traktat *Makkōt*	(מסכת מכות)
Men	Traktat *Mənaḥōt*	(מסכת מנחות)
Msh	Traktat *Maʿaśer Šenī*	(מסכת מעשר שני)
Naz	Traktat *Nazīr*	(מסכת נזיר)
Ned	Traktat *Nədarīm*	(מסכת נדרים)
Neg	Traktat *Nəgaʿīm*	(מסכת נגעים)
Pes	Traktat *Pesaḥīm*	(מסכת פסחים)
Qid	Traktat *Qīddūšīn*	(מסכת קידושין)
RH	Traktat *Roš haš-Šānāh*	(מסכת ראש השנה)
San	Traktat *Sanhedrīn*	(מסכת סנהדרין)
Shevu	Traktat *Šəḇūʿōt*	(מסכת שבועות)
Sot	Traktat *Sōṭah*	(מסכת סוטה)
Suk	Traktat *Sūkkah*	(מסכת סוכה)
Taan	Traktat *Taʿanīt*	(מסכת תענית)
Tam	Traktat *Tamīd*	(מסכת תמיד)

A.2.2 Außerkanonische Traktate, Midrāšīm und Targūmīm

ARN	Midrāš *ʾĀḇōt də-Rabbī Natan*	(אבות דרבי נתן)
BerR	Midrāš *Bəreʾšīt Rabbāh*	(בראשית רבה)
PRE	Midrāš *Pirqej də-Rabbī ʾĒlīʿæzær*	(פרקי דרבי אליעזר)
Sifra	Midrāš *Sifrā*	(ספרא)
TPsJ	*Targūm Pseudo-Jōnatan*	(תרגום יונתן)

A.3 Nachklassische rabbinische Literatur

HT	*Hilḵōt Təšūḇāh*	(הלכות תשובה)
ŠT	*Šaʿarej Təšūḇāh*	(שערי תשובה)
QŠA	*Qiṣṣūr Šulḥān ʿĀrūḵ*	(קצור שלחן ערוך)

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

A.4 Philosophische Schriften

AQE	Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
DḤ	Dalālat al-Ḥā'irīn
DL	Difficile Liberté/Schwierige Freiheit
E	Ethica Ordine Geometrico demonstrata
HN	A l'heure des nations
JS	Jüdische Schriften
KrV	Kritik der reinen Vernunft
QLT	Quatre lectures talmudiques
RV	Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums
TI	Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité
TTP	Tractatus theologico-politicus/Theol.-pol. Traktat
VTL	Vier Talmud-Lesungen

A.5 Zeitschriften, Sammelwerke, Reihen und Hilfsmittel

AHW	Akkadisches Handwörterbuch
BJS	Brown Judaic Studies
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
DWDS	Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache
EBR	Encyclopedia of the Bible and its Reception
EJ²	Encyclopaedia Judaica (2nd edition)
HBM	Hebrew Bible Monographs
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
JThF	Jerusalemer Theologisches Forum
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NSBT	New Studies in Biblical Theology
ODJR²	The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (2nd edition)
RGG⁴	Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (4. Auflage)
RIPAR	Research in Peace and Reconciliation
SITh	Studienreihe Islamische Theologie
SJ	Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums
THAT³	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (3. Auflage)
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWQ	Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

B. Transliteration hebräischer, aramäischer und arabischer Konsonanten und Vokale[908]

Hebr./Aram.	Arabisch	Umschrift	Name und Aussprache
א	ء|آ|أ|ؤ|إ|ئ|ى	ʾ/ā; ʾ/ʾa/ʾā/ʾu/ʾi	*ʾAlef/ʾalif*; Kehlkopfverschlusslaut (glottaler Verschlusslaut) oder Halbvokal.
ב	ب	b/ḇ	*Bēt/bāʾ*; stimmhafter bilabialer Verschlusslaut; gspr. wie dt. „b“ oder „w“.
ג	ج	g/ǧ	*Gīmel/ǧīm*; stimmhafter verlarer Reibelaut (g) und stimmhafter palato-alveolarer Affrikat (ǧ); gspr. wie dt. „g“ oder „dsch“ (ʤ).
ד	د ذ	d ḏ	*Dalet/dāl, ḏāl*; stimmhafter dentaler Verschlusslaut (d) und stimmhafter interdentaler Reibelaut (ḏ); gspr. wie dt. „d“ oder engl. „th“ (this; ð).
ה	ه	h	*Hēʾ/hāʾ*; stimmloser laryngaler Reibelaut; gspr. wie dt. „h“.
ו	و	w/ō/ū	*Wāw*; bilabialer Halbvokal; als Konsonant gspr. wie engl. „w“. Im Arab. mit vorhergehendem a-Vokal gspr. wie Diphthong „au“ (häufig auch mit „aw“ transkribiert).
ז	ز	z	*Zajn/zāʾ*; stimmhafter dentaler Zischlaut; gspr. wie dt. „s“.
ח	ح خ	ḥ ḫ	*Ḥet/ḥāʾ, ḫāʾ*; stimmloser pharyngaler (ḥ) und velarer (ḫ) Reibelaut; gspr. wie „h“ oder „ch“ (χ) in Buch.
ט	ط	ṭ	*Ṭet/ṭāʾ*; stimmloser emphatischer dentaler Verschlusslaut; emphatische Entsprechung von /t/.
י	ي	j/y/ī/ē	*Jōd/yāʾ*; palataler Halbvokal; als Konsonant gspr. wie dt. „j“. Im Arab. mit vorhergehendem i-Vokal gspr. wie Diphthong „ai“ (häufig auch mit „ay“ transkribiert).
כ, ך	ك	k/ḵ	*Kāf*; stimmloser velarer Verschlusslaut; gspr. wie dt. „k“.
ל	ل	l	*Lamed/lām*; stimmhafter Lateral; gspr. wie dt. „l“.
מ, ם	م	m	*Mēm/mīm*; stimmhafter bilabialer Nasal; gspr. wie dt. „m“.
נ, ן	ن	n	*Nūn*; stimmhafter dentaler Nasal; gspr. wie dt. „n“.
ס	س	s	*Samek/sīn*; stimmloser alveolarer Reibelaut; gspr. wie dt. „ß“.

908 Die hier dargestellte tabellarische Übersicht zur Transliteration von hebräischen, aramäischen und arabischen Lettern verdankt sich in erheblichem Maße der Ausarbeitung von FISCHER/ JASTROW, Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart, S. 3ff.

Anm. zu den Vokalen (s. u.): Die masroetischen *ḥaṭaf*-Laute werden in der Umschrift nicht berücksichtigt. *Pattāḥ, qamaṣ* und *sægōl* bilden laut den Masoreten *ḥaṭaf*-Laute aus, sprich unbetonte Varianten des jeweiligen Vokals (a, ā, e). Ebensowenig wird *qamaṣ ḥaṭūf* berücksichtigt, welches in geschlossenen Silben wie ein kurzes „o“ gesprochen wird.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

ע	ع	ʿ	*ʿAjn/ʿain*; stimmhafter pharyngaler Reibelaut; stimmhafte Entsprechung von /ḥ/.
פ, ף	ف	p/f	*Pē/fāʾ*; stimmloser bilabialer Verschlusslaut (p) und labiodentaler Reibelaut (f); gspr. wie dt. „p“ oder „f“.
צ, ץ	ص	ṣ	*Ṣādē/ṣād*; stimmloser emphatischer dentaler Zischlaut; emphatische Entsprechung von /s/.
ק	ق	q	*Qōf/qāf*; stimmloser uvularer Verschlusslaut; kehliges „k“.
ר	ر	r	*Rēʾš/rāʾ*; gerolltes Zungenspitzen-r; gspr. wie dt. „r“.
שׂ שׁ	س ش	ś š	*Śīn/sīn, šīn*; stimmloser dentaler Zischlaut (ś) und stimmloser palato-alveolarer Zischlaut (š); gspr. wie dt. „ss“ oder „sch“.
ת	ت ث	t ṯ	*Tāw/tāʾ, ṯāʾ*; stimmloser dentaler Verschlusslaut (t) und stimmloser interdentaler Verschlusslaut (ṯ); gspr. wie dt. „t“ oder engl. „th“ (θ).
–	ض	ḍ	*Ḍād*; stimmhafter emphatischer dentaler Verschlusslaut; emphatische Entsprechung von /d/.
–	ظ	ẓ	*Ẓāʾ*; stimmhafter emphatischer interdentaler Reibelaut; emphatische Entsprechung von /z/.
–	غ	ġ	*Ġain*; stimmhafter velarer Reibelaut; stimmhafte Entsprechung von /ḥ/.
ַ	◌َ	a	*Patāḥ/fatḥah*; gesprochen wie „a“.
א \ ָ	ا	ā	*Qāmaṣ*; gesprochen wie langes „a“ (*defektiv* geschrieben). *ʾAlef/ʾalif*; gesprochen wie langes „a“ (*plene* geschrieben).
ַ	–	æ	*Sægōl*; gesprochen wie dt. „ä“.
ִ	◌ِ	i	*Ḥiræq/kasrah*; gesprochen wie „i“.
י ִ	يِ◌	ī	*Ḥiræq magnum/kasrah* + *jōd/yāʾ*; gesprochen wie langes „i“ (*plene* geschrieben).
ְ	–	ə	*Šəwāʾ*; Murmel-/Kurzvokal: unbetonter e-Laut.
ֶ	–	e	*Ṣēræh*; gesprochen wie „e“ oder „é“ (*defektiv* geschrieben).
א \ ֵ י	–	ʾē/ē/ej	*Ṣēræh magnum*; gesprochen wie langes „e“ (*plene* geschrieben) oder wie Diphthong „ey“.
ֻ	◌ُ	u	*Qubūṣ/ḍammah*; gesprochen wie „u“.
ו	◌ُ و	ū	*Šūruq/ḍammah* + *wāw*; gesprochen wie langes „u“ (*plene* geschrieben).
ו \ ֹ	–	o	*Ḥōlām*; gesprochen wie „o“.
וֹ	–	ō	*Ḥōlām magnum*; langes „o“ (*plene* geschrieben).

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

C. Quellentexte

C.1 Hebräischer Text und Übersetzung von Lev 16,3-28

ג בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל־הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן־בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה:	[3] Mit diesem soll kommen, Aaron, zum Heiligen/ Heiligtum: Mit einem Stier, Junges vom Rind, zum Sündopfer und einem Widder zum Brandopfer.
ד כְּתֹנֶת־בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי־בַד יִהְיוּ עַל־בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֶף בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת־בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם:	[4] Einen linnenen Leibrock, einen heiligen, soll er tragen und ein linnenes Hüftkleid seien auf seinem Fleisch und mit einer linnenen Schärpe soll er sich gürten und mit einem linnenen Kopfband soll er sich binden: Heilige Gewänder sind dies. Und er wasche in Wasser sein Fleisch und ziehe sie an.
ה וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי־שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה:	[5] Und von der Gemeinde der Söhne Israels nehme er zwei Böcke der Ziegen zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer.
ו וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ:	[6] Und heranbringen soll Aaron den Stier, das Sündopfer, welches für ihn ist und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus.
ז וְלָקַח אֶת־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:	[7] Und er nehme die zwei Böcke und stelle sie vor JHWH, (vor den) Eingang des Zeltes der Zusammenkunft.
ח וְנָתַן אַהֲרֹן עַל־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גֹּרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַיהוָה וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל:	[8] Und es gebe Aaron über die zwei Böcke Lose. Ein Los für JHWH und ein Los für ʿAzāzel.
ט וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַיהוָה וְעָשֵׂהוּ חַטָּאת:	[9] Und heranbringen soll Aaron den Bock, auf welchen das Los für JHWH gestiegen ist und mache es ihm zum Sündopfer.
י וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד־חַי לִפְנֵי יְהוָה לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה:	[10] Und der Bock, auf welchen das Los für ʿAzāzel gestiegen ist, lebendig stehe er vor JHWH *zu versöhnen* über ihn,[909] ihn zu senden zu ʿAzāzel zur/in die Wüste.
יא וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ וְכִפֶּר בְּעַדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ:	[11] Und heranbringen soll Aaron den Stier, das Sündopfer, welcher für ihn ist. Und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus und schlachte den Stier, das Sündopfer, welches für ihn ist.
יב וְלָקַח מְלֹא־הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי־אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְהוָה וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת:	[12] Und er nehme die volle Feuerkohlenpfanne von (über) dem Altar, von vor JHWH. Und seine (hohlen) Hände voll feinen Räucherwerks von Spezereien und er bringe (es) vom Haus zum Vorhang.

[909] Wörtlich: *kpr* zu machen über/auf ihm.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

יג וְנָתַן אֶת־הַקְּטֹרֶת עַל־הָאֵשׁ לִפְנֵי יְהוָה וְכִסָּה ו עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת־הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת:	13 Und er gebe das Räucherwerk über das Feuer vor JHWH und es bedecke die Wolke des Räucherwerks die *kapporæt*, welche über dem Zeugnis ist und er wird nicht sterben.
יד וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע־פְּעָמִים מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ:	14 Und er nehme vom Blut des Stieres und sprenge mit seinem Finger über/auf das Antlitz der *kapporæt* nach Osten und vor der *kapporæt* soll er sprengen sieben Mal vom Blut mit seinem Finger.
טו וְשָׁחַט אֶת־שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת־דָּמוֹ אֶל־מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת־דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל־הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת:	15 Und er soll schlachten, einen Bock, das Sündopfer, welches für das Volk ist. Und er soll bringen sein Blut vom Haus zum Vorhang und er soll sein (mit seinem?) Blut machen, wie er machte dem Blut des Stieres. Und er soll es sprengen über/auf die *kapporæt* und vor der *kapporæt*.
טז וְכִפֶּר עַל־הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם:	16 Und er *versöhne* über dem Heiligen/Heiligtum die (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels und von ihren Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden. Und so soll er tun für das/dem Zelt der Zusammenkunft; es ist wohnend mit ihnen, inmitten ihrer (kultischen) Unreinheiten.
יז וְכָל־אָדָם לֹא־יִהְיֶה ו בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד־צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל:	17 Und ein jeder Mensch soll nicht im Zelt der Zusammenkunft sein, bei seinem Hineingehen *zu versöhnen* im Heiligen/Heiligtum bis zu seinem Herausgehen. Und er soll *versöhnen* für sich und für sein Haus und für die gesamte Versammlung Israels.
יח וְיָצָא אֶל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי־יְהוָה וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:	18 Und er soll herausgehen zum Altar, welcher vor JHWH ist und er soll *versöhnen* über ihn und er soll nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des Bockes und er soll (es) geben über/auf die Hörner des Altars, ringsherum.
יט וְהִזָּה עָלָיו מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	19 Und er sprenge über/auf ihn vom Blut mit seinem Finger sieben Mal und reinige ihn und heilige ihn von den (kultischen) Unreinheiten der Söhne Israels.
כ וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת־הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת־הַשָּׂעִיר הֶחָי:	20 Und er soll vollenden *versöhnt-sein* das Heilige/Heiligtum und das Zelt der Zusammenkunft und den Altar und er bringe herbei den lebendigen Bock.
כא וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת־שְׁתֵּי יָדוֹ [יָדָיו] עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחָי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד־אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה:	21 Und es stütze Aaron seine zwei Hände auf den Kopf des lebendigen Bocks und er bekenne über ihm alle Vergehen der Söhne Israels und alle ihre Auflehnungen zu allen ihren Verfehlungen/Sünden. Und er gebe sie über/auf den Kopf des Bockes und er sende (ihn/sie?) durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

כב וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹתָם אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת־הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר:	[22] Und es trage der Bock über/auf ihm alle ihre Vergehen zu unfruchtbarem/wüstem Land und er sende den Bock fort in die Wüste.
כג וּבָא אַהֲרֹן אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת־בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל־הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם:	[23] Und es komme Aaron zum Zelt der Zusammenkunft und er ziehe die linnenen Gewänder aus, welche er anzog in seinem Kommen zum Heiligen/Heiligtum und lege sie dort nieder.
כד וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת־בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת־עֹלָתוֹ וְאֶת־עֹלַת הָעָם וְכִפֶּר בְּעַד וּבְעַד הָעָם:	[24] Und er wasche sein Fleisch an dem heiligen Ort und kleide sich in seine Gewänder und gehe hinaus und mache sein Brandopfer und das Brandopfer des Volkes und er *versöhne* für sich und für das Volk.
כה וְאֵת חֵלֶב הַחַטָּאת יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה:	[25] Und das Fett des Sündopfer, soll er in Rauch aufgehen lassen auf/nach/zu dem Altar.
כו וְהַמְשַׁלֵּחַ אֶת־הַשָּׂעִיר לַעֲזָאזֵל יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה:	[26] Und der fortgeführt Habende, den Bock zu ʿAzāzel, reinige seine Gewänder und wasche sein Fleisch im Wasser und danach soll er kommen zum Lager.
כז וְאֵת ׀ פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת־דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת־עֹרֹתָם וְאֶת־בְּשָׂרָם וְאֶת־פִּרְשָׁם:	[27] Und den Stier, das Sündopfer, und den Bock, das Sündopfer, von welchen ihr Blut gebracht wurde *zu versöhnen* im Heiligen/Heiligtum, führe er hinaus nach außerhalb zum Lager und sie sollen verbrennen im Feuer ihre Häute und ihr Fleisch und ihren Gedärminhalt.
כח וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה:	[28] Und der sie Verbrennende reinige seine Gewänder und wasche sein Fleisch im Wasser und danach soll er kommen zum Lager.

C.2 Hebräischer Text und Übersetzung der mJom 8,9 und ihrer Varianten in jT Jom 56a (8,7) und bT Jom 85b

Die vom Autor dieser Untersuchung angefertigten Übersetzungen der nachfolgend aufgeführten hebräischen Passagen finden sich stets in der linken Spalte, folglich die Vergleichstexte ausgewählter jüdischer Gelehrter in der rechten Spalte.

עברות שבין אדם למקום יום הכפרים מכפר **– mJom 8,9** עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפרים מכפר עד שירצה את חברו	
„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Tag der Versöhnungen' ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Tag der Versöhnungen' *versöhnend*, bis dass er (scil. der Mensch (אדם), welcher die Überschreitung(en)	„Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden des Menschen gegen seinen Nebenmenschen sühnt der Versöh-

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

vollführte) besänftigt hat seinen Genossen/ Nächsten.“	nungstag nicht, bis man dessen Verzeihung erlangt hat.“[910]

עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר – **jT Jom 56a (8,7)**[911] ושבינו לבין חבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו	
„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen (אדם) und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]‘ ist *versöhnend*. Und [Überschreitungen] zwischen ihm (אדם) und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]‘ *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten.“	„[…] sins between man and God, Yom Kippur atones; but *for sins* between him and his fellow, Yom Kippur does not atone until he appeases his fellow.“

עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר – **bT Jom 85b**[912] עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו	
„Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und *dem Ort* (i. e. Gott), der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]‘ ist *versöhnend*. Überschreitungen, welche sind zwischen einem Menschen und seinem Genossen/Nächsten, nicht ist der ‚Ta[g] der Ver[söhnungen]‘ *versöhnend*, bis dass er besänftigt hat seinen Genossen/Nächsten.“	„[…] transgressions between a person and God, Yom Kippur atones; *however, for* transgressions between a person and another, Yom Kippur does not atone until he appeases *the* other *person*.“

910 BANETH, S. 331.

911 MALINOWITZ/SCHORR/MARCUS, fol. 56a[2]. Die Übersetzung von MALINOWITZ/ SCHORR/MARCUS aus dem Hebräischen in Englische (rechte Spalte) ist im Original fett und der kursive Text normal gedruckt.

912 WEINREB, p. 428f. Die Übersetzung von WEINREB aus dem Hebräischen ins Englische (rechte Spalte) ist im Original fett und der kursive Text normal gedruckt.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

https://doi.org/10.5771/9783828872325 - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 17.01.2026, 21:38:33. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.