

## Das Schrift-Wort im Judentum

Ottfried Fraisse, Universität Halle

Der jüdische Wissenschaftler und Philosoph Yeshayahu Leibowitz (1903-1994) grenzte sich – in der ihm eigenen schroffen Weise – von Luthers *sola scriptura* ab, wenn er in einem Aufsatz („Religiöse Praxis: Die Bedeutung der Halacha“ [hebr.]) aus dem Jahr 1953 feststellte: „Gegenwärtige Versuche, das Judentum auf die hebräische Bibel zurückzuführen, welche als Trägerin bestimmter Werte, Ziele und einer bestimmten Vision dargestellt wird ..., hat nichts mit dem halachischen Judentum zu tun. Diese Art von Bibliolatrie ist lutherisch und nicht jüdisch. ... Die Religion Israels als die Welt der Halacha und der mündlichen Tora wurde nicht aus der Schrift abgeleitet, sondern die Heiligen Schriften sind eine der Institutionen der Religion Israels“.<sup>1</sup>

Welche Rolle spielt die Schrift aber dann in der Religion Israels bzw. den jüdischen Traditionen? In welchem Verhältnis steht das jüdische Religionsgesetz, die Halacha, zur Schrift und was ist die „mündliche Tora“, von der Leibowitz zum Schluss gesprochen hat? Die „mündliche Tora“ (Tora she-ba-al-Pe) nennt man das Korpus der rabbinischen Erläuterungen zu den Religionsgesetzen, den Halachot, die – ungeachtet ihres Namens – dennoch irgendwann aufgeschrieben wurden. Die Halachot wiederum besitzen alle einen Anknüpfungspunkt in der „schriftlichen Tora“ (Tora she-bi-Chtav). In der Tat haben die Rabbinen durch das Korpus dieser Erläuterungen mit der „mündlichen Tora“ eine zweite Tora geschaffen, die der „schriftlichen Tora“ vollkommen gleichwertig beigeordnet ist. So umfasst diese Beiordnung die Vorstellung,

---

1 Yeshayahu Leibowitz, *Yahedut, Am Jisrael we-medinat Yisrael*, Jerusalem/Tel Aviv: Schocken, 13-36, hier 20f. (engl. Übersetzung: Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, übersetzt durch Eliezer Goldman, Cambridge/London: Harvard University Press 1992, 3-29, hier 11).

dass auch die „mündliche Tora“ bereits Moses am Sinai zusammen mit der „schriftlichen Tora“ offenbart worden sei. In unserer historischen Denkweise würden wir von einem Anachronismus oder einer Rückprojektion sprechen. Tatsächlich steckt hinter der Gleichordnung der beiden Torot (hebräischer Plural von Tora) ein tiefer Gedanke, nämlich dass alle Auslegungen des Schriftwortes, die der Mensch in der Zukunft zur Verlebendigung und Aktualisierung der Tora jemals entwickeln wird, schon immer der Schrift eingeschaffen waren und demzufolge dort nur intensiv genug gesucht werden müssen. Dieser das Judentum verlebendigende Imperativ zur Schriftinterpretation, der am Ursprung der „mündlichen Tora“ liegt, ist übrigens der Grund für die emotionale Emphase, mit der sich Leibowitz soeben vom Luthertum abgegrenzt hat. Dieses begnügt sich ja mit seinem *sola scriptura* ebenso emphatisch mit der „schriftlichen Tora“. Ein Judentum ohne „mündliche Tora“ wäre aber nach dessen Selbstverständnis ein totes Judentum. Um zu verstehen, was mit der Verlebendigung des Schriftwortes durch die mündliche Tora gemeint ist, muss ich auf die Arbeitsweise und den Sitz im Leben der mündlichen Tora noch etwas näher eingehen. Die literarische Keimzelle oder der Motor der mündlichen Tora ist der sogenannte „Midrasch“. Worum handelt es sich dabei?

Midrasch heißt schlicht „Suche“, nämlich die Suche nach Textbedeutungen. Der Midrasch ist eine literarische Einheit, welche wie ein Vergrößerungsglas auf das Schriftwort gerichtet wird. Dieses quasi-philologische Instrument wurde von den Rabbinen in Palästina und Babylonien in der Zeit zwischen den Pharisäern im 1. Jahrhundert n.u.Z. bis zum Abschluss des Talmud im 7. Jahrhundert n.u.Z. perfektioniert. Am besten lässt sich seine Funktionsweise an einem Beispiel erklären. Im dritten Kapitel des Buchs der *Klagelieder* klagt der Prophet Jeremia über

das Elend, welches Gott durch die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 v.u.Z. durch Nebukadnezar und die Deportation der Israeliten nach Babylon über ihn und sein Volk gebracht habe. Dort heißt es unter anderem: "(1) Ich bin der Mann, der Elend sah durch die Rute SEINES Grimmes. ... (3) Nur gegen mich wendet ER immer wieder seine Hand, jeden Tag. ... (4) Verfallen ließ ER mein Fleisch und meine Haut, zerbrach meine Knochen ... (7) ER vermauerte meine Wege mit Quadersteinen, kehrte meine Pfade um... (12) ER spannte seinen Bogen und stellte mich hin als Ziel für den Pfeil... (16) Und ER ließ auf Kies meine Zähne beißen, ER trat mich nieder in den Staub ... (18) Und ich sagte: Verloren ist mein Glanz und meine Hoffnung auf den HERRN." Und dann heißt es plötzlich in Vers 21: *נָאֵת אֲשִׁיב אֶל-לִבִּי עַל-כֵּן אוֹקִיִל*: – „Dies vergegenwärtige ich mir, deswegen habe ich Hoffnung“. Dieses *Dies/Zot* muss den Leser vor den Kopf stoßen: Weil das Unglück so groß ist, besteht Hoffnung? Man kann natürlich dieses hebräische Wörtchen *Zot* als Paradox abhaken oder metaphorisch übersetzen, wie Luther es in seiner Bibelübersetzung getan hat („Das nehme ich mir zu Herzen, darum hoffe ich noch“). Die von Luther in der Übersetzung gewählte Metapher des Sich-Zu-Herzen-Nehmens beseitigt durch ihre verinnerlichende oder moralisierende Intention das Schockierende der Gedankenführung Jeremias. Nicht so die Rabbinen! Auf eben diese *Dies/Zot* als eine – bedeutungsheischende – Unebenheit im Text richten sie ihr quasi-philologisches Vergrößerungsglas, den Midrasch. Die Rabbinen haben keine Angst vor mehrdeutigen oder gar anstößigen Passagen, die man umdeuten oder glätten müsste, sondern sie sind ganz im Gegenteil gewissermaßen süchtig nach genau diesen Passagen der Schrift. Warum? Weil ihre Erklärung – in dem oben erläuterten Sinn der Gleichordnung der mündlichen und schriftlichen Tora – Offenbarung zutage fördern muss. Statt die Gemeinde mit einem *sola scriptura* auf den Wortlaut (von seiner,

Luthers, Übersetzung!) zu verweisen, ging es den Rabbinen gerade darum, Fragen zum Text aufzuwerfen. Man kann sogar sagen: Je mehr Fragen, desto mehr Offenbarung. Das Nachbohren an diesen unklaren Passagen birgt für die Rabbinen das Potential, auf weitere von Gott in die schriftliche Tora eingefaltete, noch unoffenbare Offenbarungen zu stoßen. Der Midrasch ist das Werkzeug, um die eingefalteten Offenbarungen dieser Passagen wieder auszufalten. Die Summe derartiger Midrasch-Operationen bildet schließlich das Korpus der mündlichen Tora. So lautet ein häufig zitierter Leitspruch der Rabbinen: „Wende und wende sie (die Tora), es steht alles in ihr“ (Avot 5,25).

Da ich wegen der Komplexität der Arbeitsweise der Midraschim hier nicht im Detail vorführen kann, wie der Midrasch zu unserem Vers *Klagelieder* 3,21 Deutungen generiert – der angemessene Ort für diese Tätigkeit wäre das jüdische Bet Midrasch oder Lehrhaus, wie ich unten noch näher erläutern werde –, muss ich ihn in dürren Worten zusammenfassen: Das hebräische Wörtchen „Zot“ kann als ein feminines Demonstrativpronomen aufgefasst werden, welches dann nach dem Midrasch nicht (im Sinne eines Neutrums, welches das „Zot“ auch ausdrücken kann), auf das in den Versen davor wortreich aufgezählte Unglück verweist, sondern auf die Tora, welche ein feminines Nomen ist. In diesem Sinne lautet die Übersetzung nicht: „Dies vergegenwärtige ich mir, deswegen habe ich Hoffnung“, sondern „Diese [die Tora] vergegenwärtige ich mir [in all diesem Desaster], deswegen habe ich Hoffnung“. Dieses quasi-philologische Ernstnehmen des Textes von geradezu haptischer Qualität ist ein zentrales Charakteristikum des Midrasch. Nicht durch Textemendationen, nicht durch theologische Überhöhungen oder allegorische Verinnerlichungen – welche von den Rabbinen übrigens per se mit christlicher Schriftauslegung

identifiziert werden –, sondern durch den philologischen Respekt vor der physischen Gestalt des Textes wird Sinn erzeugt.

Man könnte fragen, warum die Rabbinen keine Angst gehabt haben, dass durch ihre Anhäufung von Deutungen zu praktisch jedem Schriftvers, die sich sogar häufig widersprechen, die Schrift nicht verunklart und damit ihre Autorität beschädigt wird. Der Grund für ihre Zuversicht liegt in einer Doppelbewegung, durch die sich die rabbinische Schriftauslegung auszeichnet: Zum einen haben sich die Rabbinen, ja, als Konkurrenten Gottes auf Erden verstanden (vgl. Talmud Bavli, Baba Metzia 59b). Sie zitieren in diesem Zusammenhang gerne Dtn 30, 12, wo es heißt: "nicht im Himmel ist sie", nämlich die Tora (לא בשמיים היא). Gott hat die schriftliche Tora auf den Sinai herabkommen lassen, gewissermaßen in die Hände der Rabbinen, und dort bleibt sie. Er kann und wird sie ihnen nicht mehr wegnehmen. Andererseits ist dieser Bewegungsrichtung, welche die Interpretation der Schrift unwiderruflich in die Hände der Rabbinen gelegt hat, eine zweite entgegengerichtet. Diese verlangt, dass jegliche rabbinische Auslegung der Schrift durch die *Autorität* der schriftlichen Tora legitimiert sein muss. Die Deutungen kommen vom Menschen – aber sie müssen mit der Autorität der Schrift gesprochen sein. Eben deshalb, weil sich die Schriftinterpretationen der Rabbinen anmaßen, Teil der göttlichen Offenbarung zu sein, müssen sie sich daran messen lassen, in ihren Auslegungen eine Begegnung mit der göttlichen Präsenz zuwege zu bringen. Erneut gilt: Je mehr unklare Stellen, desto mehr Gelegenheiten bieten sich, die Autorität Gottes oder seine Präsenz zu bezeugen. In diesem Sinn ist das Studium der Tora Selbstzweck (tora li-shma). Ein mittelalterlicher Talmudgelehrter, Rabbi Nissim, sagt: „Jede Person ist verpflichtet ständig zu lernen, Tag und Nacht, abhängig von ihren Fähigkeiten“ (Rabbenu Nissim, Kommentar zum

Babylonischen Talmud Nedarim 8a). Dass es dabei gerade nicht um die kontextunabhängige Aneignung eines fertigen Wissens geht, zeigt die Ergänzung „abhängig von ihren Fähigkeiten“ wie auch die Tatsache, dass es verboten ist, alleine zu lernen, sondern stets zu Zweit im Lehrhaus. Es geht folglich um Wissen als Ereignis, genauer, als Begegnung mit der göttlichen Präsenz oder Shekinah in der dialogischen Rede.

Die Zentralität dieses Gebots des Studiums der schriftlichen Tora unter Anleitung der mündlichen Tora zeigt sich darin, dass sie drei ganz unterschiedliche institutionelle Kristallisationspunkte in den jüdischen Traditionen kennt: 1.) das Lernen im Lehrhaus – ein Lernen, dem in der Kabbala sogar kosmologische Auswirkungen zugesprochen wird 2.) die halachische Praxis (Halachot) und 3.) den Gottesdienst – all diese Institutionen speisen sich aus der Spiritualität der spezifischen Suche nach Bedeutungen im Schrift-Wort. Trotz dieses weiten Bereichs, den die mündliche Tora im Leben traditionsbewusster Juden beansprucht, hat diese gleichzeitig ein Bewusstsein davon, dass es noch eine Realität außerhalb dieser Institutionen wie etwa die Notwendigkeit zum Broterwerb gibt. So kann es auch im Talmud heißen: "Wer sich nur im Torastudium engagiert, ist so, wie wenn er keinen Gott hat" (Babylonischer Talmud Avoda Zara 17b). Der offensichtliche Widerspruch zu dem vorigen Zitat von Rabbi Nissim verweist darauf, dass das Torastudium zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung im jüdischen Leben ist. Der Wissenserwerb ist kein Selbstzweck, sondern muss sich auch mit ganz „profanen“ Dingen wie dem Broterwerb „ins Benehmen setzten“.

Dass auch die Ausführung der göttlichen Gebote, die halachische Praxis, eine gelebte Form des Zusammenwirkens des Menschlichen und Übermenschlichen ist, liegt auf der Hand. Aber selbst für den zentralen Gegenstand des Gottesdienstes, die Torarolle,

trifft dies zu. Natürlich könnte man im Gottesdienst auch aus einer gedruckten Torarolle vorlesen, aber die Liebe zum Wort verlangt, dass sie bis zum heutigen Tag mit äußerster Akribie per Hand geschrieben wird. In jedem Buchstaben hat ein Mensch die ganze Hingabe eines gesammelten Augenblicks hineingelegt, mit aller Anspannung des Denkens, mit aller Freude, ewige Zeichen durch vergängliche Finger festzulegen. Kein anderes antikes Buch wurde daher mit der Zuverlässigkeit, mit der der Toratext abgeschrieben wurde, überliefert. Nicht von Sklaven, wie häufig in der Antike, sondern nur von einem Menschen von großem Wissen und makelloser sittlicher Lebensführung soll die Tora abgeschrieben werden. Bevor er ein Wort niederschreibt, muss er es aussprechen. Der Gottesname darf nicht radiert werden. Die Treue zum Wort hat also nicht in der Philologie ihren Ursprung, sondern in der Liebe zu allem, was ein Gefäß des Geistes ist. Wenn man eine Torarolle erblickt, steht man auf. Ist eine Torarolle zerrissen, begräbt man sie wie einen Menschen. Wenn sie verbrannt wurde, trauert man um sie wie um einen nahen Verwandten. Das Vorlesen der Tora setzt innere Anteilnahme voraus. Jede öffentliche Toralesung symbolisiert den Empfang der Tora am Sinai. Auch wenn man den Text auswendig weiß, muss er mit der Lesehand gelesen werden. Als die Gemeinden nicht mehr Hebräisch, sondern um die Zeitenwende mehrheitlich Aramäisch sprachen, wiederholte ein Übersetzer, der Meturgeman, die Toralesung, um zu garantieren, dass jeder die Tora verstehen konnte. Später entwickelte sich aus dem Amt des Übersetzers das Amt des Darschan, des Predigers.

Bis zum heutigen Tag bewirkt diese Doppelbewegung der rabbinischen Hermeneutik – also die Auslegung des Wortes durch Menschen (mündliche Tora), aber in der Autorität der Schrift (schriftliche Tora) – die Lebendigkeit des Judentums. Weil es im

Judentum keine normierende Zentralinstanz wie die Kirche gibt, divergieren die Reinterpretationen der Schrift regional und über die Jahrhunderte außerordentlich. Es herrscht eine enorme, aber gewünschte Pluralität der Auslegungen. Diese ist außerdem der Grund für die starke Anpassungsfähigkeit der jüdischen Traditionen an die regional vorgefundenen nicht-jüdischen Kulturen. In Bagdad hat das Judentum im muslimischen Kontext gelernt zu philosophieren, im Rheinland des Mittelalters hat das Judentum mit einer asketischen Mystik auf das sie umgebende Christentum reagiert, in der Berliner Aufklärung hat es sich schließlich emanzipiert und konfessionalisiert. Allerdings hat die moderne Aufklärung mit ihrem Projekt der Historisierung der religiösen Traditionen, mit ihrer Trennung von Wahrheit und Bedeutung und der Verinnerlichung der Religion, jene Doppelbewegung der rabbinischen Hermeneutik empfindlich gestört. Erstere Zäsur geht auf Baruch Spinoza zurück, weil er die Schrift lediglich als ein historisches Dokument wie jedes andere Stück überlieferte Literatur lesen wollte. Das Zusammenwirken des Göttlichen und Menschlichen in der oben dargestellten rabbinischen Schrifthermeneutik wird folglich verhindert, weil Spinoza nun verlangt, dass stets die Wahrheit der *Bedeutung* des Textes folgen müsse. Die Philologie als ein Instrument zur Erhebung von Textbedeutungen erhält damit eine Schlüsselrolle. Spätestens mit der historisch-kritischen Methode und der theologisch-philologischen Methode der Quellenscheidung des 19. Jahrhunderts (mit ihrer Annahme, dass die Schrift ein aus einer Vielzahl von Quellen – stümperhaft – zusammengeleimter Text sei), wird die Integrität der Schrift aufgehoben. Die Einheit der Schrift existiert nach Schleiermacher nur noch in der Innerlichkeit, in einer Religion als „Sinn und Geschmack für das

Unendliche“. Die Schrift ist kein Gegenstand des Wissenserwerbs oder des Tuns mehr, sondern der Kontemplation.

Jedoch haben jüdische Exegeten wie Franz Rosenzweig und Martin Buber durch ihre Lehrhausbewegung in den 20iger Jahren des letzten Jahrhunderts Wege aufgezeigt, wie noch in Zeit nach der Aufklärung in den Bruchstücken der jüdischen Traditionen die Kraft göttlicher Präsenz gesucht und gefunden werden kann. Trotz und wegen der modernen Philologie und den historisierenden Wissenschaften haben es die jüdischen Traditionen verstanden, ihren Bedeutungsreichtum oder ihre diskursive Ambiguität zu erneuern – gegen die Tendenz der Aufklärung und der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts zu einer (angeblichen) historischen Eindeutigkeit und damit Stilllegung des Textes.