Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 82 (1992)

Heft: 1

Artikel: Die Torah hat siebzig Gesichter : ein jüdischer Beitrag zur zeitgenössischen Spiritualität

Autor: Bollag, Michel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404801

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Die Torah hat siebzig Gesichter

Ein jüdischer Beitrag zur zeitgenössischen Spiritualität

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ist ein stetiges Wachsen der Nachfrage nach Begegnungen mit dem Judentum im Rahmen von Kirche und Gesellschaft festzustellen. Die unmittelbare Ursache dieses Interesses breiter Kreise am Judentum liegt auf der Hand. Der Versuch, ein ganzes Volk zu vernichten, der letztlich in der Ermordung von sechs Millionen Juden mündete, und die permanente Aktualität des Nahost-Konfliktes haben der Auseinandersetzung mit dem Judentum, die es auch früher gab, eine neue Dimension gegeben, quantitativ und qualitativ. Diese beiden traumatisierenden Ereignisse werfen Fragen ethischer und theologischer Natur auf, denen sich niemand und am wenigsten verantwortungsvolle religiöse Menschen, seien sie Christen oder Juden, entziehen kann.

Die Erkenntnis, dass die Geschehnisse des 20. Jahrhunderts nur auf dem Boden der 2000 Jahre alten kirchlichen Ideologie gedeihen konnten, bedeutet besonders für das Christentum eine schmerzhafte Erfahrung und Infragestellung. Die Reduzierung Israels zur geschichtlichen Reliquie und die Selbsternennung des Christentums zum neuen, wahren Israel hatten wesentlich dazu beigetragen, den Hass und die Vorurteile gegen das jüdische Volk zu schüren und immer wieder neue Verfolgungswellen zu verursachen. Die Tragik der jüdisch-christlichen Beziehungen erhält ihre ganz besonders erschütternde Dimension im Angesicht der so oft und zu Recht betonten gemeinsamen Wurzeln, die Judentum und Christentum miteinander verbinden: der Glaube und der Dienst an den einen Gott sowie die in den Zehn Geboten enthaltenen Grundsätze des ethischen Handelns. Kein gläubiger Christ kann in Anbetracht dieses von den Evangelien verbreiteten Gedankengutes an den Greueltaten vorbeisehen, die während des Mittelalters ganz offen im Namen Christi und durch den Einfluss christlicher Lehren in den Volksmassen verübt wurden. Somit ist Geschichte und Existenz des jüdischen Volkes eine Herausforderung für die Kirche, und darin liegt meiner Meinung nach auch die tiefere Ursache für die Nachfrage nach jüdischem Wissen und Gedankengut.

Welche Botschaft kann das Judentum angesichts dieser bestehenden Nachfrage vermitteln? Soll es überhaupt auf diese Nachfrage eingehen? Gleicht der postulierte Anspruch, eine Botschaft, einen Beitrag

zur geistigen Situation der Zeit zu vermitteln, nicht einer Anmassung? Ein beträchtlicher Teil des zeitgenössischen Judentums hat sich dieser Frage nicht gestellt. Angesichts der langen antisemitischen Tradition der Kirche und des Untergangs des europäischen Judentums während des Zweiten Weltkrieges haben viele den Weg des geistigen und kulturellen Isolationismus gewählt. Für die Vertreter der isolationistischen Position ist der versuchte Genozid durch das Naziregime eine unmittelbare Folge der Aufklärungsbewegung und deren geistigen, gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen. Diese Sicht der Dinge führte zu einer vollkommenen Abkehr von europäischen Werten und der Auseinandersetzung mit europäischem Kulturgut. Der sich akzelerierende Zusammenbruch traditioneller moralischer Wertvorstellungen seit den späten sechziger Jahren hat diese isolationistischen Tendenzen, die durchaus mit den fundamentalistischen Bewegungen anderer Religionen vergleichbar sind, noch verstärkt.

In einem solchen geistigen Klima ist die im Raum stehende Frage eines Beitrages des Judentums zur zeitgenössischen Spiritualität angesichts des breiten Interesses seitens der Kirche oder anderer durch das christliche Kulturgut geprägten Gesellschaftskreise belanglos. Viele glauben jedoch – darunter auch ich –, dass das Judentum nicht an dieser Frage vorbeikommt. Sowenig wie es eine jüdische Geschichte losgelöst von der Weltgeschichte gibt, sowenig gibt es auch ein jüdisches Denken völlig losgelöst von anderen geistigen Strömungen. *E. Wiesel,* der den Friedensnobelpreis tragende Schriftsteller, Holocaust-Überlebende und Mahner unserer Generation, hat immer wieder und meiner Meinung nach zu Recht darauf hingewiesen, dass das, was in Auschwitz geschah, der wohl einmalige, mit nichts zu vergleichende Ausdruck eines lebensverachtenden totalitären und totalisierenden Menschen- und Weltbildes ist, dessen gewaltsame Auswüchse wir auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebt haben: Hiroshima, Vietnam, Prag 1968, Tien-an-Men, die Ausbeutung der Dritten Welt und der Umwelt, um nur einige zu nennen. Was dem jüdischen Volk an Leiden zugefügt wurde, war und ist oft nur der Beginn einer die ganze Menschheit betreffenden Aushöhlung humanistischer Grundwerte. Antisemitismus ist vergleichbar mit dem schmerzhaften Symptom einer tieferliegenden Krankheit. Deshalb hat die Leidenserfahrung des jüdischen Volkes etwas mit dem Leiden aller Menschen zu tun, und wohl auch deshalb ist die Botschaft des Judentums eine universelle. Judentum ohne universelle Botschaft ist undenkbar, und im Wesen einer universellen Botschaft liegt es, dass sie vermittelt werden

will. Dazu braucht es aber die aktive Mithilfe des Botschaftsträgers. Die verbale Kommunikation in einer bewusst gewählten «face to face»-Situation ist eine notwendige Bedingung für die Vermittlung der Botschaft. Nur im Dialog können Botschaften ohne Missverständnisse und im Respekt der Freiheit, Selbständigkeit und Integrität des Anderen gesagt und gehört und frühere Wunden in einem langsamen, schmerzhaften Prozess geheilt werden. Gerade aber das soeben postulierte dialogische Prinzip scheint mir einer der wichtigsten Beiträge des jüdischen Denkens in dem durch die Infragestellung und den Zerfall der alten Welt charakterisierten kulturellen Klima des 20. Jahrhunderts, insbesondere in dessen zweiter Hälfte, zu sein. Es war das besondere Verdienst *M. Bubers* und *F. Rosenzweigs* vor dem Zweiten Weltkrieg sowie *E. Levinas* nach demselben, dieses Prinzip als die Quintessenz der biblischen und talmudischen Botschaft einem westlichen aufgeklärten Publikum zugänglich zu machen. Das dialogische Prinzip, wie es sich in den jüdischen Quellen und im Umgang mit ihnen zeigt und wie es von Buber, Rosenzweig und Levinas philosophisch erläutert wird, bildet sowohl für die christliche Theologie als auch für die jüdische Religionsphilosophie einen fruchtbaren Ansatz angesichts der gemeinsamen Herausforderung beider Religionen durch den Zusammenbruch der alten religiösen Weltbilder und des durch sie getragenen Wahrheitsbegriffs einerseits und der Gefahr eines blinden, ins Irrationale mündenden Subjektivismus andererseits. Wenn es weder den an objektiven Werten orientierten Weltbildern noch den rein subjektivistisch argumentierenden Denkmodellen gelang, der Gewalt und den zerstörerischen Kräften der Gegenwart Einhalt zu gebieten, so war es eine dringende Notwendigkeit, eine neue Grundlage für die Ethik zu finden. Diese Grundlage musste jenseits eines Offenbarungs- und Wahrheitsverständnisses gefunden werden, das seine gesellschaftliche Plausibilitätsstruktur verloren hatte und das in sich selbst totalitäre, dehumanisierende Züge aufwies. Im Finden dieser Grundlage ging und geht es eigentlich noch um das Fortbestehen der Glaubwürdigkeit der monotheistischen Religionen in der säkularisierten Welt. Die dialogische Philosophie, die von Buber bis zu Levinas, der sich im strengen Sinn zwar nicht zu den Dialogphilosophen zählen lässt, dessen Werk aber eindeutig in derselben Denktradition situierbar ist, sieht in der existentiellen Situation des Menschen als eines sich immer und von vornherein in Beziehung befindenden, zu einem Du, einem Anderen, ausserhalb meines eigenen Ichs stehenden Wesens das Fundament der Ethik. Gemäss einer von Levi-

nas geprägten Formel, die dessen gesamten philosophischen Entwurf charakterisiert, ist nicht die Ontologie die Grundlage der Ethik, sondern genau umgekehrt: mit einer Paraphrase von *J.-P. Sartre* formuliert: «L'éthique précède l'ontologie.»

Im Lichte dieses Ansatzes und anhand der philosophischen Analyse und Interpretation der klassischen jüdischen Literatur haben Levinas und seine Schüler ein neues Verständnis religiöser Wahrheit ermöglicht, welche jenseits objektivistischer oder subjektivistischer Einseitigkeiten und totalisierender Gedankengänge bleiben konnte und die Würde und Freiheit des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit an erste Stelle setzte.

Religiöse Wahrheit und Offenbarung – so zeigen es Buber, Rosenzweig und Levinas anhand der jüdischen Quellen – sind von vornherein dialogischer Natur und setzen dem dogmatischen, den Menschen und die Welt zu einem Objekt meines Ichs reduzierenden Denken Grenzen. Die Grundzüge des jüdischen dialogischen Offenbarungsverständnisses möchte ich nun hier darstellen.

Offenbarung beginnt im Judentum mit dem Wort, das in einem Buch, der Torah, sich verdichtet hat. Dies ist der archimedische Punkt. Die Torah spricht im Zusammenhang mit der Gabe der Torah am Berg Sinai nicht von «Hitgalut». Offenbarung nicht im Sinne von Erscheinung, sondern von *Mataen Torah,* Gabe der Lehre. Das Buch, die Lehre ist die Offenbarung. Das Ereignis der Offenbarung ist dann der Akt, das Geben eines Wortes. Offenbarung ereignet sich im Moment des Gebens und Empfangens des Buches. Dieses Buch, die Torah ist ihrem Wesen nach als Plural verstanden worden, heisst es doch bereits in Leviticus 26,24: «Hier die Thoroth, die Gott auf dem Berg Sinai durch Moses zwischen sich und die Kinder Israels gegeben hat.» Die *Sifra* kommentiert diesen Vers folgendermassen: «Warum wird Thoroth im Plural gesagt und nicht Thora im Singular? Um uns zu lehren, dass dem Volk Israel zwei Thora gegeben sind: eine geschriebene und eine mündliche.»

Der Judaismus hat diesem Vers zufolge nicht nur *ein* Buch zum Kanon, denn neben der Bibel gibt ein zweites Buch, der Talmud, die Quintessenz der mündlichen Torah, der mündlichen Überlieferung.

Die jüdische Tradition insistiert auf der Idee der Gleichzeitigkeit des Auftauchens von geschriebenem und mündlichem Gesetz.

Nach verschiedenen talmudischen Erzählungen sind Mose auf dem Berg Sinai die Schlüssel, d.h. die Interpretationssiegel zur schriftlichen Lehre übergeben worden, die dann als wesentlicher Bestandteil

der mündlichen Lehre von Generation zu Generation übermittelt wurden, bis sie ohne Unterbrechung zu den Weisen des Talmuds gelangten. *E. Levinas* erklärt die Bedeutung und die Tragweite dieser Tradition mit den folgenden Worten:

«Die Weisen besitzen seit der Offenbarung des geschriebenen Gesetzes ein verlässliches methodologisches Werkzeug, das es ihnen erlaubt, über den geschriebenen Text hinauszugehen – ‹über den Vers hinaus›. In seiner Offenbarung enthält das Gesetz die Mittel seiner eigenen Entwicklung. Der Text ist so geschrieben, dass er die Notwendigkeit erheischt, übersetzt, entfaltet zu werden. Die Verwickeltheit des Textes ist in hohem Masse in der Absicht berechnet und ausgearbeitet, den Leser zu befragen: ‹Einladung zur Untersuchung und zur Entzifferung, zum Midrasch, die bereits eine Teilhabe des Lesers an der Offenbarung, der *Schrift* ist›.»

Es liegt in Wirklichkeit sowohl am Text der Torah selbst, an seiner Entstehungsgeschichte, als auch an den Strukturen der hebräischen Sprache, dass der Sinn des Textes sich nicht im schriftlich vorhandenen erschöpft.

Offenbarung – so könnte man sagen – ist ein Vorgang des sprechenden Hörens. Es ist das Hineinhören des Lesen lernenden Menschen in das Sprechen Gottes. Der Sinn der Offenbarung wird durch das Hören-Interpretieren des Menschen mitkonstituiert. Offenbarung geschieht in einem dialogischen Setting und ist dialogisches Geschehen.

Warum ist nicht der geschriebene Text allein Offenbarung? Warum ist das Buch so geschrieben, dass es einen Kommentar erheischt, der selbst als legitimer Bestandteil der Offenbarung bezeichnet wird? Oder noch anders gefragt: Was will uns die Lehre der Offenbarung durch zwei Quellen, eine mündliche und eine schriftliche, sagen?

Der biblische Text – und eigentlich jeder Text – ist ein Einbruch von aussen, Irruption eines Anderen in meine geschlossene Sphäre. Der Text ist der Zeuge einer Begegnung zwischen Gott und Mensch, eines Anrufes Gottes an den Menschen, gemäss Buber und Hesdel. Gemäss Levinas, der hier nahe an der klassischen Exegese ist, ist er sogar dieser Anrufer selbst. Er berichtet nicht von einer Wahrheit, die es zu erlernen und anzueignen gäbe, sondern von einem An-spruch, der den Menschen zum Tun herausfordert. Er ist mehr Frage als Antwort. Er informiert nicht über irgendwelche psycho-physische Tatsache, die der Mensch erfassen könnte. Der Text lässt sich auch nicht haben, man steht in ihm und damit zum göttlichen Wort in einem Verhältnis. Offenbarung ist ein Ereignis und keine Tatsache. Gerade dies

macht ihre Einmaligkeit und Andersartigkeit aus. Offenbarung ist mehr In-Frage-Stellung der Welt, Ins-Wanken-Bringen des Weltwissens, eine Frage an den Menschen, mehr als eine Antwort Gottes. Offenbarung gründet auf Begegnung mit einem Aussen, dessen Alterität im Gegensatz zur psycho-physischen nicht durch das denkende Ich in einer Ich-Es-Beziehung reduziert und assimiliert ist.

Offenbarung stellt einen Bruch mit der Totalität der bekannten und erkennbaren Welt dar. Dieser Bruch manifestiert sich dort am deutlichsten, wo ein anderes Wesen existiert und mir begegnet, demgegenüber jeder Akt des Verstehens und Begreifens ein Akt der Gewalt ist, und dieses Wesen ist der Mensch. Das ontologisch ergreifende – nicht das ethisch antwortende – Verstehen des Anderen ist ihm gegenüber Gewalt, gerade weil es die Andersheit des Anderen auslöscht, sich unterwirft, im extremen Fall dadurch, dass es die Existenz des Anderen auslöscht.

Will man den Text in diesem Sinne als Offenbarung ernstnehmen, als Wort Gottes, so muss also auch er unfassbar, unvereinnehmbar bleiben, um nicht selbst zum Idol zu werden. Gott, die Wahrheit, bleibt im Text versteckt: Deus absconditus. Er ist eigentlich davon abwesend. Wäre der Text ein in sich geschlossenes System, ein für allemal sicht- und greifbar, würde er Form und Rang eines Idols gewinnen und seinen offenbarenden Charakter verlieren. Nur ein Text, der mehr zu sagen vermag, als darin steht, bewahrt seinen offenbarenden Charakter. Erst der Umstand, dass die Offenbarung nicht primär Kommunikation eines positiven Inhalts, eine Information ist, die substantieller Natur und ausdrucksfähig wäre, erlaubt es, die Existenz eines Interpretationspluralismus, einer Polysemie des Sinnes zu verstehen. Das Wort ist einem talmudischen Spruch zufolge wie ein Stein, auf den der Hammer schlägt und unzählige Funken sprühen lässt. Dies lässt die Gelehrten auch sagen, dass «die Torah siebzig Gesichter hat».

Die Tradition gilt im Judentum nicht einfach als Rezeption oder Transmission, sondern auch als Schaffung oder präzise Wiedererschaffung des Sinnes. Diese Wiedererschaffung ist Teil der Offenbarung. Die Offenbarung liegt nicht einseitig in der Rezeption des offenbarten Sprechens, sondern auch in dessen Erneuerung. Der talmudische Gelehrte, der rabbinische geschulte Jude im allgemeinen, ist kein rein passiver Träger der Tradition. Er übermittelt, indem er dem Vorangegangenen seine persönliche Deutung hinzufügt. *G. Scholem,* der Kabbala-Forscher, formuliert diesen Gedanken in folgenden Worten:

«Die *Kabbala* hat uns diesen allgemein akzeptierten Satz geliefert: ‹Die Thora hat für jeden Juden ein besonderes Gesicht.› Die Thora hat einen jeweils besonderen Sinn, der nur durch ihn erfasst werden kann; und daraus folgt, dass jeder Jude seine Bestimmung nur erreichen kann, wenn er diesem Gesicht einmal begegnet ist und wenn er in der Lage ist, hier einen Beitrag zu Tradition zu liefern. Die Offenbarung ist daher keine besondere und positive Kommunikation. Ein *Midrasch Rabba* zum Vers 18 des 31. Kapitels des Buches *Namen* kann hier als eine fundamentale Referenz für diese Auffassung der Offenbarung genommen werden; der *Midrasch* sagt:

‹Ist es möglich, dass Moses die ganze Thora studiert hat? Doch, es ist gesagt, dass sie eine Dimension hat, die über jene des Universums hinausgeht! (Hiob, 11,9). In Wirklichkeit sind es die Prinzipien/ Grundsätze *(kelalim),* die Gott Moses offenbart hat.›

Mose übermittelt die Schlüssel, die es erlauben, den Thoratext zu öffnen. So wird klar, dass die *Kabbala,* die ‹Rezeption›, kein Empfangen, sondern ein Konstruieren ist: ‹Die Rolle des Kommentars ist es nicht – so lesen wir beim französischen Psychoanalytiker H. Atlan – einen (Kon-)Text zu explizieren, sondern ihn zu konstruieren. Der Bezug des Kommentars zum Text ist offensichtlich nicht als eine Deduktion aufzufassen (der Kommentar ist nicht deduziert, nicht aus dem Text gezogen), sondern als eine Anwendung auf den Text: Er ist als eine Art neues Schema auf den Text projiziert, was es erlaubt, neue Sachen in dem alten Text zu lesen.»

Im Gegensatz zum kritisch-historischen Verständnis der Bibel, welches immer davon ausgeht, dass der Adressat der Texte der erste Leser ist und dass nur derjenige diese Texte richtig versteht, der sie mit der notwendigen kritischen Distanz analysiert, ist das talmudische Vorgehen ein existentielles oder situationelles, wie es *A. J. Heschel* formuliert. In diesem Vorgehen trennt keine zeitliche Distanz den Interpreten vom Text. *M.-A. Ouaknine,* ein französischer Rabbiner und Philosoph, Schüler von E. Levinas, schreibt in seiner soeben auf Deutsch erschienenen Darstellung des Talmuds «Das verbrannte Buch»:

«Die existentielle Herangehensweise gründet auf der Idee, dass jede Epoche die übermittelten Texte auf ihre Art und Weise erfassen muss. Der wahre Sinn eines Textes, so wie er sich an den Interpreten richtet, hängt nicht von solchen Zufälligkeiten wie Autor und erstes Publikum ab. Noch weniger erschöpft er sich darin. So kann man behaupten, dass der Sinn eines Textes – wenn es ein grosser Text ist – seinen Autor überholt, und zwar nicht gelegentlich, sondern immer:

aus diesem Grund ist das Verständnis nicht allein ein reproduktiver Akt, sondern stellt auch immer einen produktiven Akt dar.»

Der mit dem Text existentiell konfrontierte Leser ist gleichzeitig Übersetzer und Interpret. Er versucht zunächst einmal, nicht zu einem vergangenen Leben, einem vergangenen Sinn zurückzukommen, sondern sucht die unmittelbare Teilnahme am Gesagten. *E. Levinas* schreibt in «L'au-delà du verset»:

«Das persönliche – subjektive – Verhältnis zum Text, die ‹Offenbarung›, soweit sie sich an das Einzigartige in mir richtet, das also ist die eigene Signifikanz des von der Offenbarung Bezeichneten. Alles geschieht, als sei die Vielfalt von Persönlichkeiten – wäre das nicht der eigentliche Sinn des Persönlichen? – die Bedingung für die Fülle der ‹absoluten Wahrheit›, als würde jeder Mensch durch seine Einzigartigkeit die Offenbarung eines einzigartigen Aspektes der Wahrheit sichern, und gewisse Seiten (dieser Wahrheit) hätten sich niemals offenbart, wenn bestimmte Persönlichkeiten in der Menschheit gefehlt hätten. Das unterstellt, dass die Totalität des Wahren durch den Beitrag vielfältiger Persönlichkeiten geschaffen wurde: die Einzigartigkeit eines jeden Hörens, das das Geheimnis des Textes trägt; die von dem Ohr eines jeden gelenkte Stimme der Offenbarung wäre notwendig für das Ganze der Wahrheit.»

Diese Anschauung, nämlich dass die Wahrheit sozusagen im «Zwischen» liegt, im leeren Raum, der zwischen zwei Meinungen, Lehren, Interpretationen, Gedanken besteht, ist der Schlüssel zum Verständnis des talmudischen Diskurses. Diesem Gedanken folgend, möchte ich in geraffter Form – mehr ist in diesem Rahmen nicht möglich – die wichtigsten Methoden der talmudischen Interpretation und Debatte darstellen und ihren philosophischen Hintergrund erhellen. Voraussetzung für ein vertieftes Verständnis der talmudischen Logik ist die Überzeugung, dass der grösste Feind des Judentums und der Menschheit überhaupt schon immer die Idolatrie war und ist. *H. Atlan* schreibt:

«Die erste Sorge der biblischen Unterweisung ist nicht die der Existenz Gottes, ein Theismus im Verhältnis zum Atheismus, sondern vielmehr der Kampf gegen die Idolatrie. Die Gefahr der Idolatrie besteht in jedem Theismus. Jeder Theismus ist eine Idolatrie, weil der Ausdruck das bedeutet und ihn von daher festlegt; es sei denn, sein Diskurs hebt sich in gewisser Weise selbst auf und wird also atheisch. Anders gesagt, die Paradoxe der Sprache und ihrer Bedeutungen sind derart, dass der einzige nicht idolatrische Diskurs über Gott nur ein

atheischer Diskurs sein kann. Oder weiter noch, dass in jedem Diskurs der einzige Gott, der kein Idol ist, ein Gott ist, der kein Gott ist.»

Atlan scheint von der permanenten Sorge getragen zu sein, dass das Wort nicht zum Idol umfunktioniert wird. Idolatrie ist die grösste Versuchung der Menschheit, nämlich die Versuchung der Erscheinung, der Präsenz, die Versuchung, alle Antworten zu kennen. Das Idol entspricht dem menschlichen Urbedürfnis des Beruhigtwerdens. – *J. Marion* schreibt in «L'idole et la distance»:

Um zu vermeiden, dass der Text Idol wird und damit die Illusion vermittelt, *einen* endgültigen, definitiven Sinn zu besitzen, hat die jüdische Tradition den Begriff der vier Bedeutungsstufen der Torah eingeführt. Vier Stufen der Lektüre werden unterschieden:

- Die erste Stufe ist der *Peschat:* der einfache oder wörtliche Sinn. Hier wird der Text entsprechend den Regeln der Logik und der Sprache (Grammatik, Syntax, Etymologie) analysiert. Die Geschichtsforschung und ihre Methoden kommen hier zur Anwendung.
- Die zweite Stufe nennt man *Remes:* der anspielende Sinn.
- Die dritte Stufe stellt die *Derascha,* den erbetenen oder erforschten Sinn dar.
- Die vierte Stufe ist der *Sod,* der geheime, versteckte Sinn.

Besonders die dritte dieser vier Bedeutungsstufen, die *Derascha,* nimmt im talmudischen Diskurs eine zentrale Stellung ein und soll hier kurz erläutert werden. Ich zitiere hier wiederum H. Atlan:

«Die Eigenart des *Derascha* besteht darin, dem Text abwesend zu sein, und diese Absence erheischt, ausgefüllt zu werden. Der Text erheischt durch eine Absence – *doresch* heisst: Forderung – irgend etwas. *Derascha* drückt eine Bedeutung aus, die sich an nichts im Text mehr anhakt, ausser an Fragen, die von vornherein unendlich sind und die man sich im Hinblick auf den Text stellen kann. Der Text selber geht in vollkommenem Schweigen daran vorbei, macht nicht einmal eine Andeutung.

Die Erklärung des *Derascha* besteht darin, vom Text ausgehend zu suchen, indem man von ihm eventuell anderes und mehr, als er enthält, verlangt; in gewisser Weise ersucht man den Text um etwas. Diese Erklärung knüpft sich nicht an etwas, was sich im Text findet, sondern an etwas, was darin fehlt. So präsentiert der Text, der sich auf der Ebene des *Peschat* vollkommen genügen und überhaupt kein Problem stellen kann, trotz alledem einen Mangel: Indem man über etwas Fragen stellt, was er nicht sagt.

Auch ist der typischste Fall des *Derascha* der, wo der Text selbst heftig fordert, dass man ihn ersuche, weil man seine Bedeutung auf der Ebene des *Peschat* nicht begreift. Alles geschieht also, als würde der Text darum ersuchen, dass man ihn ersuche. Wie es Raschi oft sagt, indem er sich dafür zu entschuldigen scheint, dass er einen Bezug zum *Derascha* habe: *Hamikra haze omer darscheni.* Dieser Text sagt: ‹Befrage mich, frage mich, ersuche mich.›

Mehrere mögliche Erklärungen auf dieser Ebene, mehrere Midraschim existieren miteinander, ohne sich zu widersprechen: Keiner ist mehr wahr oder falsch als der andere.»

Mit diesem letzten Satz von Atlan befinden wir uns inmitten dessen, was *M.-A. Ouaknine* als die offene Dialektik des talmudischen Diskurses bezeichnet. Die Charakteristik dieses Diskurses ist es, dass es in ihr keine Aufhebung im hegelianischen Sinn gibt. Der Widerspruch zwischen These und Antithese, der verschiedenen von den Gelehrten vertretenen und diskutierten Meinungen, Interpretationen, Lehrsätze wird durch keine Synthese aufgelöst. Wohl kennt das Judentum das Gesetz, die *Halacha.* Diese stellt aber nicht im vornherein die Wahrheit dar, sondern den Boden, auf dem das Leben der Gemeinschaft möglich ist. Die *Halacha* ist eine Form, in der sich Wahrheit manifestieren kann, aber es schliesst das Weiterdenken, das andere Denken nicht aus.

Die *Machloket,* d. h. das talmudische Streitgespräch, ist eine Art, die Verweigerung der Synthese und des Systems zu formulieren und zu deuten: Antidogmatismus, der allein lebendige Wahrheit möglich macht und dies die Gelehrten sagen lässt. Die Worte *dieser* Gelehrten sowie die Worte *jener* Gelehrten sind Worte des lebendigen Gottes. Der Ausdruck «offene Dialektik» impliziert, dass das Studium und das Denken nur von einer Dialogerfahrung ausgehend möglich ist. Dieser Dialog findet nicht einfach als Ideentausch statt, sondern in Form eines Fragens und Antwortens. – *M.-A. Ouaknine* schreibt:

«Die *Mahloquet,* das erste Dialogprinzip des Talmud, ist grundlegend an eine bestimmte Konzeption von Hermeneutik und Wahrheit geknüpft. Die Tatsache, dass ein Text unzählige Interpretationen anbieten kann, impliziert, dass es keine ‹richtige› Interpretation gibt. Nietzsche formuliert es sehr gut: ‹Es existieren alle Arten von Augen ... und folglich gibt es alle Arten von Wahrheit, und folglich gibt es keine Wahrheit.› Um wirklich in das talmudische Denken einzutreten, muss man jedesmal, wenn eine Sicherheit bekräftigt wird, die gegenteilige Bekräftigung suchen, mit der diese Sicherheit in Beziehung

steht. Das talmudische Denken hört so nie auf, sich zu widersetzen, ohne sich jemals mit sich selbst zu begnügen, auch ohne sich jemals mit diesem Gegensatz zufriedenzugeben.»

Die *Machloket* könnte man als das externe Dialogprinzip des Talmuds bezeichnen. Daneben kennt der Talmud noch ein nicht weniger gewichtiges «internes Dialogprinzip». Damit meine ich den Dialog zwischen den Texten, den «intertextuellen Dialog», wie *M.-A. Ouaknine* ihn nennt. Das Prinzip des intertextuellen Dialogs wird in der Sprache des Talmuds *Gezera Schawa* genannt und ist eine der dreizehn von Rabbi Ischmael formulierten Interpretationsregeln der Torah:

«Die Intertextualität bedeutet, dass es keine Aussage ohne Beziehungen zu anderen Aussagen gibt. Ein Text hat immer einen Bezug zu einem anderen Text, und der Sinn dieser Texte findet sich weder ausschliesslich in dem einen noch in dem anderen, sondern in den Beziehungen zwischen ihnen. Mit anderen Worten: es gibt keinen Schlüsseltext.

Jeder Text ist offen für einen anderen Text, jede Schrift bezieht sich auf eine andere Schrift, ist immer angeritzt, angeschnitten... Offen also zu Recht für alle Texte, zu jeder Zeit, in jedem Gebiet, hat jeder Text eine unendliche Dichte.

Zusammengefasst besteht die *Gezera schawa* daraus, den intertextuellen Klängen zu lauschen. Wie Lévinas unterstreicht, muss der Talmudist sorgfältig den Kontext der zitierten Passage lesen, wenn er, während er einen biblischen Text kommentiert, auf einen anderen biblischen Text verweist – wäre der Verweis auch willkürlich. Nicht die Erklärung des Wortes zählt. Es geht darum, eine biblische ‹Landschaft› einer anderen anzuschliessen, um aus dieser Verbindung den geheimen Duft der ersten zu enthüllen.

Die *Gezera schawa* ist also ein Vorgehen, das über die Polysemie oder die semantische Ambiguität hinausgeht, weil nicht einfach der kontextuelle Sinn des Wortes ‹x› oder ‹y› transportiert wird, sondern der Kontext selbst. Durch diesen Dialog von Texten – man kann auch von Polyphonie sprechen – existiert sodann der einzigartige, erstarrte Sinn nicht mehr. Der Sinn wird nicht gegeben, er muss konstruiert werden.

Durch die *Gezera schawa* als Grundlage des *Derascha* zeigt sich der Text als ein Klangkörper mit vielfachem Register, wo jedes seiner Elemente eine Mehrdimensionalität enthält, die, indem sie auf anwesende oder abwesende Texte verweist, ihm eine sich ins Unendliche öffnende Tragweite gibt.»

Im Gegensatz zur abendländischen Philosophie, die es dem Menschen ermöglicht hat, Antworten zu finden, zieht es das jüdische Denken im Bereich des Religiös-Existentiellen vor, eine fragende Haltung zu bewahren. Der jüdische Gelehrte heisst im traditionell-jüdischen Sprachgebrauch nicht «*Chacham* = Weiser», sondern «*Talmid-Chacham* = Schüler-Weiser». Worin liegt der Unterschied? Es gibt keine endgültigen Antworten, sondern nur ein permanentes Fragen. Fragen an mich selbst, an Gott, an den Anderen. Wo das Fragen aufhört und die Antwort beginnt, beginnt auch oft die Gewalt. Antworten – so sagt *E. Wiesel* – trennen uns voneinander, Fragen verbinden uns. Die Antwort auf das Fragen liegt nicht im Bereich des Denkens, sondern des Tuns für den Anderen, der radikal und unvereinnahmbar ausserhalb meines Selbst existiert und in dessen blossem, nacktem Antlitz ich das göttliche Gebot höre: «Du sollst nicht morden» und «Liebe Deinen Nächsten, er ist wie Du».

Wenn es den Religionen gelingt – allen voran Judentum und Christentum –, eine mehr fragende als antwortende Haltung einzunehmen, werden sie zum Wohle aller Menschen dialogfähiger und glaubwürdiger werden.

Zürich *Michel Bollag*