

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Die hermeneutischen Paradigmata hasidischer Tora-Deutung. Prinzipien der Innovation” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition by Werner Stegmaier (Ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2000), 188-208.

This article is used by permission of [Suhrkamp Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger

Die hermeneutischen Paradigmata hasidischer
Tora-Deutung.
Prinzipien der Innovation

Der osteuropäische Hasidismus hat, wider die verbreitete, vor allem von Martin Buber vertretene Ansicht, seine Lehren nicht in den hasidischen Erzählungen entfaltet oder vorgetragen. Die hasidischen Meister haben das, was sie lehren wollten, in der alten und vertrauten jüdischen Weise getan, nämlich in der Form des Midrasch, das heißt als Auslegung und Predigt zur Bibel, nur gelegentlich als Traktat. Aber nicht nur die Bibel diente den hasidischen Predigern und Auslegern als Grundlage ihres Tora-Vortrages beziehungsweise ihrer Tora-Exegese. Neben die Schriftliche Tora, d. h. den Pentateuch oder die ganze hebräische Bibel, trat für die hasidischen Exegeten die jahrtausendealte Mündliche Tora, also die rabbinischen Midraschim, Mischna und Talmud, die mittelalterliche und frühneuzeitliche philosophische und theologische Literatur, die Texte der Kabbala, allen voran der Sohar und die lurianischen Schriften. Alle diese Texte galten nun als das eine große Repositum jüdischer Tradition, als die Mündliche Tora, aus der man für seine eigenen Gedanken schöpfen konnte und sollte. Die Folge dieser reichen Traditionsvorgabe ist allerdings, daß die hasidischen Midraschim oft überaus barocke und zuweilen schwer verständliche Formen annahmen.

Eine Betrachtung der hasidischen Literatur muß demnach zunächst von der Tatsache ausgehen, daß sie ein Glied der gesamtjüdischen Midrasch- und Überlieferungsliteratur ist, muß sich die Frage stellen, was dies bedeutet. Was bedeutet Midrasch?

Der Midrasch ist nicht einfach eine bestimmte hermeneutische Technik oder Methode. Midrasch ist mehr. Der Begriff Midrasch bezeichnet vielmehr eine allumfassende Epistemologie. Der Midrasch repräsentiert eine umfassende Anschauung menschlicher Erkenntnismöglichkeit und menschlicher Erkenntnisweise. In dieser Grundsätzlichkeit ist der Midrasch das Pendant zur Tora, denn der Midrasch hat die Tora nicht nur zum Gegenstand, sondern der Midrasch ist selbst Teil der Tora. Was der Midrasch ist, versteht man nur, wenn man weiß, was Tora ist. Das Verständnis des Midrasch,

bis herab zum hasidischen Midrasch, ist aufs engste mit dem Verständnis von Tora verwoben.

Darum seien hier zunächst einige grundlegende Wesenszüge von Tora wiederholt: Die Tora ist nicht einfach ein Buch, etwa der Pentateuch oder die gesamte hebräische Bibel. Tora ist auch nicht nur die komplementäre Zweigleisigkeit von Schriftlicher und Mündlicher Tora. Tora ist viel mehr als das. Tora ist ein dynamisches, vom Sinai ausgegangenes Geschehen, das unabgeschlossen bleibt, solange es jüdische Lehrhäuser und Gelehrte gibt. Schon der Talmud sagte es: Tora ist auch das, was ein erfahrener Schüler dereinst seinen Lehrer fragen würde.

Diese theoretisch unendliche Offenheit der Tora hat laut der jüdischen Tradition zwei wesentliche Gründe, einen *anthropologischen* und einen *theologischen*, d. h. in der Gottheit selbst begründeten.

Zur anthropologischen Grundlage der Tora¹

Die Tora gilt als die ein für allemal gültige Offenbarung Gottes an den Menschen. Darum enthält sie per definitionem alles, was die Menschen wissen sollen und wissen können, oder noch genauer: Die Tora enthält alles, was die Menschen wissen *wollen*, getreu dem talmudischen geflügelten Wort: »Drehe sie und wende sie, denn alles ist in ihr!«² Das bedeutet, jeder einzelne Mensch einer jeden Generation und auch die vielen Generationen nacheinander *sollen* und können ihre je verschiedenen Fragen aus der Tora beantworten. Die Folge davon ist, daß die Lehren der Tora in dem Maße und in der Weise enthüllt werden, in denen die Menschen ihre Fragen an die Tora richten. Die Tora ist also in eminentem Maße durch die unterschiedlichen Fragen der Menschen definiert. Sie beantwortet stets das, was je ein Mensch fragt, was er *Neues* fragt. Die Fülle und der Umfang der Lehren der Tora sind also jeweils von dem abhängig, was die Menschen aus ihr erfahren wollen. Darum ist die Tora, solange es Menschen gibt, nie ganz offenbart, sie ist immer nur teilweise aufgedeckt, sie

¹ Zum Folgenden vgl. K. E. Grözinger, »Jüdische Schriftauslegung«, in: *Schrift, Sinne, Exegese, Interpretation, Dekonstruktion*, hg. von P. Chiarini u. H. D. Zimmermann, Schriftenreihe des Forum Guardini, Bd. 3, 1994, S. 11-36.

² *Mischna Avot* 5, 22.

ist unabgeschlossen wie das menschliche Fragen. Mit anderen Worten, die Tora ist stets das, was die Menschen von ihr erwarten. Sie hat keinen fixierten einmaligen Sinn. Was sie lehrt, ist in weitestem Maße vom Menschen abhängig, nicht von einem vorliegenden Text. Dieses Verständnis des Offenbarungs-Textes ist von einem wissenschaftlich-historisch-philologischen Textverständnis erheblich verschieden.

So weit die anthropologische Grundlage der Tora.

Die theologische Grundlage der Tora

Das theologische, d. h. in Gott begründete Fundament der Tora ist nicht weniger grenzenlos als das anthropologische. Im Gegenteil! Da die Tora Gottes Wort ist, hat sie unendlich viel zu sagen. Schon die rabbinische Literatur formulierte diese Auffassung von der Unbegrenztheit der Tora mit ihrer Lehre von der Mündlichen Tora – oder auch mit dem pittoresken Bild, daß die gesamte der Bibel nachfolgende jüdische Traditionsliteratur zwischen den Zeilen der Zehn Gebote geschrieben stand: Alles, was später kam und noch kommt, stand schon auf den beiden Tafeln.

Grundsätzlicher wird der Gedanke der Unendlichkeit der göttlichen Lehre im Mittelalter formuliert, indem die Tora in ein theosophisches und ontologisches Bezugsfeld gerückt wird. So sagt der im 13./14. Jahrhundert schreibende Bachja ben Ascher:

»Wisse, unsere heilige Tora ist mit der oberen [der göttlichen] Weisheit verknüpft, darum sind alle Weisheiten in ihr enthalten [...]«³

Wenn dann die Kabbalisten den biblischen Text gar mit dem Namen Gottes identifizieren und dieser wiederum die Gottheit selbst repräsentiert, dann sind die Unendlichkeit der Tora und ihre letzte Unergründbarkeit in der Unergründbarkeit der Gottheit selbst begründet.

Die beiden Voraussetzungen und Grundlagen der Tora, die anthropologische und die theologische, die ihr einen unbegrenzten Inhalt zuschreiben, haben unmittelbare Konsequenzen für die Hermeneutik. Hinsichtlich der rabbinischen Hermeneutik muß man zweierlei voneinander unterscheiden. Da ist zum einen die *hermeneutische Technik* und zum andern der *hermeneutische*

³ *Be'ur al ha-Tora*, ed. D. Schewel, Jerusalem 1969, Bd. I, S. 8.

Deutehorizont, den ich hier das *hermeneutische Paradigma*⁴ nennen will. Beide, Technik und Paradigma, sind, das zeigt die lange jüdische Auslegungstradition, im wesentlichen unabhängig voneinander. Oder korrekter ausgedrückt: Die altrabbinische exegetische Technik, die diversen Auslegungsregeln, haben sich in den unterschiedlichsten Epochen verschiedener hermeneutischer Paradigmata erhalten und bewährt, die einmal von der rabbinischen Literatur geschaffene hermeneutische Methode oder Technik blieb während der langen jüdischen Schriftauslegungsgeschichte relativ konstant, während sich die hermeneutischen Paradigmata im Laufe der Zeit verändert haben. In ihnen, den hermeneutischen Paradigmen oder Deutehorizonten, liegt also im wesentlichen das innovative Potential, und dies gilt für die Antike und das Mittelalter gleichermaßen wie für die hasidische Literatur. Diesem innovativen Impetus sich ändernder hermeneutischer Paradigmen hat die hermeneutische Technik zu dienen.

Einige Bemerkungen zur hermeneutischen Technik

Die Tora als Gottesschrift sagt unendlich viel. Und da dieses unendlich Viele nicht vom einfachen Wortsinn getragen werden kann, bedarf es einer Fülle weiterer Bedeutungsträger, die den vielfachen Schriftsinn tragen. Diese vielfältigen Bedeutungsträger sind z. B. die Formen der Buchstaben, deren Stellung im Alphabet und im Text. Warum, zum Beispiel, beginnt die Tora mit dem Buchstaben *bet*, wo doch das Alphabet mit *alef* beginnt – dies muß eine Bedeutung haben. Solche zusätzlichen Bedeutungen werden des weiteren getragen von Teilen eines Wortes, von dessen numerischem Wert, von der umgestellten Buchstabenfolge eines Wortes. Bedeutungsträger sind auch schmückende Beiworte, verzichtbare Partikeln, Wiederholungen desselben Wortes – kurz, alles Besondere, alles Vermerkwürdige des Textes. Bedeutung hat auch das nur

⁴ Die als Paradigmenwechsel zu bezeichnenden Neudeutungen sind dann so zu verstehen, daß sich »nicht primär andere Sachverhalte im beobachteten Material, sondern andere Wahrnehmungsmuster und andere Selbstverständlichkeiten eingestellt haben«. Vgl. F. Stolz, »Der Monotheismus im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte – Tendenzen neuerer Forschung«, in: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg (Schw.) 1994, S. 34.

anscheinend zufällige Nebeneinander verschiedener Gesetze oder Textpartien. Bedeutung tragen das erste und das letzte Wort des Satzes oder die Reihenfolge der Wörter, die durch die hebräische Syntax kaum festgelegt ist.

Die Schrift ist Gottesschrift und steht weit über dem einfachen Wortsinn und jenseits der konventionellen Semantik, Syntax und Morphologie. Darum sind konventionelle syntaktische Bezüge keine Fessel für den traditionellen Exegeten; Satzende und Satz-anfang können übergangen werden. Wie überhaupt die traditionelle Worttrennung nur eine erste Krücke für das exegetische Arbeiten ist, die der geübte Interpret getrost beiseite lassen kann – dies gilt insbesondere für die mittelalterlichen Alphabetologen und Mystiker. Die Kabbalisten, unter ihnen der berühmte Bibelkommentator Moses ben Nachman (1194-1270), vertraten darum gelegentlich die konsequente Auffassung, daß die Tora ursprünglich ohne Worttrennungen, in kontinuierlicher Schrift, niedergeschrieben worden sei.⁵ Die Trennung der Buchstaben in Worte war schon ein erster Schritt zur Deutung und zur Aufdeckung nur *einer* bestimmten Sinnschicht.

All die vielfältigen Bedeutungsträger der Gottesschrift laden zur Deutung in mannigfaltiger Weise ein, und die rabbinischen Exegeten haben schon früh einen Kanon von sieben, dreizehn oder zweiunddreißig Auslegungsregeln aufgestellt, mit deren Hilfe die Tiefenschichten der Tora zu erschließen sind.⁶ Einige dieser Regeln ähneln den Verfahrensweisen der konventionellen philologischen Exegese, die Mehrzahl aber sind Verfahrensweisen, die den schon genannten unkonventionellen Bedeutungsträgern entsprechen. Mit Hilfe dieser *metaphilologischen* Regeln werden die im Text angelegten hypersprachlichen Bedeutungsträger zum Sprechen gebracht. Die rabbinische Texthermeneutik besitzt also ein mehr oder weniger umrissenes Regelwerk, das dem beschriebenen Textverständnis gerecht wird. Auch diese Philologie versteht sich nicht als Willkür und verläuft sich nicht in Beliebigkeit, sondern ist eine metaphilologische Hermeneutik mit ihrer eigenen Axiomatik.

Die »Regelhaftigkeit« dieser Hermeneutik wird nach einer gewissen Einübung und Gewöhnung durchaus wahrnehmbar. Denn

5 Vgl. G. Scholem, »Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik«, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 57.

6 Vgl. dazu H. L. Strack u. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 71982.

es liegt ihr ein näherungsweise greifbares und verifizierbares Denksystem zugrunde, das geeignet ist, einer geordneten Kommunikation unter den ihm verpflichteten Menschen zu dienen. Die rabbinische Metaphilologie ist einem künstlerischen Konsens zu vergleichen, bei dem man auf Schritt und Tritt Vertrautem und damit gleichsam Verstehbarem begegnet. Diese Denkweise hat eine solche Kohärenz, daß der geübte Hörer und Leser gewollte oder zufällige Abweichungen spontan registriert, daß er »Aha-Erlebnisse« empfinden kann. Die Art der Auslegung vermittelt dem Exegeten wie seinem Zuhörer und Leser einen eigenen literarischen Kunstgenuß, ähnlich, wie es bei der Verwendung poetischer Regeln der Fall ist. Es ist wie in der Musik: Der Orientale genießt seine melismatisch-modale Musik, die dem Europäer fast Schmerzen bereitet. Läßt man aber diese Kunst, sei es orientalische Musik oder rabbinische Metaphilologie, vorurteilslos auf sich wirken, so offenbaren sie eine ihnen eigene Schönheit und künstlerische Anmut.

Wichtig für die Fragestellung dieses Bandes ist nun die Beobachtung, daß diese von der griechisch-europäischen Tradition abweichende hermeneutische Technik sich als funktionierende Grundlage für den religiös-gesellschaftlichen Diskurs erwiesen hat. Die befremdlich anmutenden rabbinischen Auslegungstechniken leisteten ein Doppeltes. Das eine ist, den Exegeten von einem vorgegebenen Text zu den erstrebten Aussagen zu bringen, und das andere, die Verständigung unter den an diesem Diskurs beteiligten Menschen zu ermöglichen. Über Jahrhunderte und Jahrtausende hat diese unserer modernen philologischen Vernunft nicht entsprechende Hermeneutik den gesellschaftlichen Diskurs ermöglicht und getragen, hat einen stabilen gesellschaftlichen Sprachverkehr ermöglicht.

Wichtig zu bemerken ist außerdem, daß dieses hermeneutische Regelsystem auch schon innerhalb der unterschiedlichen noch zu benennenden hermeneutischen Paradigmata eine Vielfalt von Deutungen ermöglicht, wie dies schon die Rabbinen zum Prinzip erhoben:

»sind denn nicht meine Worte wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der den Felsen sprengt« (Jer 23,29). Einer aus der Schule Rabbi Jischmaels lehrte: So wie ein Hammer mehrere Funken schlägt, so gehen aus einem Schriftvers mehrere Sinne hervor.«⁷

⁷ *Midrasch ha-gadol*, hg. v. Margalioth, I, 39, Jerusalem 1947.

Das heißt, das rabbinische hermeneutische System hat, im Gegensatz zu unseren philologischen hermeneutischen Vorstellungen, systematisch die Varianz und die Vielfalt der Ergebnisse zu seiner Grundlage gemacht. Es ist ein hermeneutisches System, das auf Vieldeutigkeit, nicht auf Eindeutigkeit, hin angelegt ist, eine Vieldeutigkeit, die aber nach gewissen Regeln zu erreichen ist und dadurch wiederum die Einheit bewahrt.

Das hermeneutische System ist demnach das stabilisierende und verbindende Element in einer Vielfalt von Ergebnissen. In dieser Eigenschaft hat die rabbinische Hermeneutik nicht nur die Gelehrten einer Generation vereinigt, sondern die Gelehrten über viele Generationen hin – bis herab zum osteuropäischen Hasidismus – miteinander in einem Tora-Diskurs verbunden.

Demgegenüber hat die wissenschaftliche Philologie, die sich bei den Juden seit dem Mittelalter entwickelte, nicht jene Bindekraft entfaltet wie die rabbinischen Deutungsverfahren – die Vieldeutigkeit scheint im religiösen Diskurs größere Kohäsionskraft entfaltet zu haben als die spätere philologische Hermeneutik. Das heißt, nicht die sogenannte historische Wahrheit, ermittelt mit historisch-kritischer Exegese, hat die größere gesellschaftlich-kulturelle Bindekraft, sondern jene Hermeneutik, welche den Glauben an eine geistesgeschichtliche Kontinuität und die Identifizierbarkeit mit der Tradition ermöglicht.

Die hermeneutischen Deutehorizonte oder Paradigmata

Von den hermeneutischen Techniken zu unterscheiden ist das hermeneutische Paradigma, dem die bislang erörterten Techniken dienen. Unter einem hermeneutischen Deutehorizont oder Paradigma muß man das verstehen, was das Weltbild des Exegeten bestimmt, also das Ensemble von Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Religiosität, die das Denken des Exegeten, seines Umkreises oder seiner Generation prägen – sagen wir: den Zeitgeist.

Die hermeneutischen Techniken stehen nunmehr im Dienste dieses jeweiligen Paradigmas. Das heißt, mit der hermeneutischen Technik werden die Umriss, Grenzen und Möglichkeiten des vorherrschenden Paradigmas ausgelotet. Mit ihr soll die Vielfalt

der Möglichkeiten im Rahmen des akzeptierten Weltbildes abgeschritten werden, das, was Tora zu einer je gegebenen Zeit zu sagen hat. So zeichnet etwa die rabbinische Literatur, die Midraschim und Talmudim, trotz aller internen Vielfalt doch ein einigermaßen homogenes Weltbild, das sich etwa von dem der biblischen Zeit klar unterscheidet. Die Weltanschauung des Talmud soll hier das »rabbinische hermeneutische Paradigma« genannt werden. Eine jüdische Bezeichnung dafür werden wir sogleich kennenlernen.

Das rabbinisch-talmudische Paradigma hat die Schriftauslegung bzw. den Tora-Diskurs bis etwa zum 9. Jahrhundert weitgehend bestimmt (wovon aber sogleich eine wichtige Ausnahme zu nennen ist). Mit dem 9./10. Jahrhundert beginnt sich unter dem Einfluß der griechisch-arabischen Philosophie ein neues hermeneutisches Paradigma geltend zu machen. Dieses neue Paradigma stellte die Schriftdeutung und den Tora-Diskurs in einen völlig neuen Rahmen, nämlich in den der mittelalterlichen Philosophie der platonischen und aristotelischen Spielart. Spätestens ab dem beginnenden 13. Jh. haben sich weitere konkurrierende hermeneutische Paradigmen etabliert, deren Unterschiedlichkeit von den damaligen Autoren deutlich wahrgenommen und entsprechend benannt wurde – es gab geradezu eine Explosion neuer hermeneutischer Paradigmata.

Auf diesem Gebiet des hermeneutischen Paradigmas fand und findet demnach die entscheidende Innovation statt. Die zu Beginn des 13. Jh. entstandenen sogenannten Ijyun-Texte kennen bereits eine Vielzahl unterschiedlicher hermeneutischer Paradigmata, die sie klar voneinander unterscheiden.⁸

So nannten sie etwa die altrabbinische Midraschdeutung die Deutung *al derech ha-midrasch*, d. h. in der Weise des Midrasch. Damit werden allerdings nicht die hermeneutischen Techniken bezeichnet, sondern das hermeneutische Paradigma der talmudisch-rabbinischen Literatur, d. h. eine Deutung gemäß dem ethisch-personalistischen Weltbild der antiken Rabbinen. Daneben kennen die Ijyun-Texte eine Deutung *al derech ha-Ijyun* beziehungsweise *al derech ha-sechel*, das heißt eine Deutung der Tora in der Weise der wissenschaftlichen Spekulation oder in der Weise

⁸ Dazu vgl. K. E. Grözinger, »Handling of Holy Traditions as a Path to Mystical Unity in the Kitve ha-'Iyyun«, in: *Rashi 1040-1990*, ed. G. Sed-Rajna, Paris 1993, S. 251-258.

des Verstandes. Beide Termini bezeichnen die Deutung der Tora nach dem Paradigma der mittelalterlichen Philosophie. Hinzu gesellt sich sodann die Deutung *al derech ha-kabbala*, das heißt die Deutung der Schrift im Lichte und mit Bezug auf die sefirotische Lehre der theosophischen Kabbala.

Eine wichtige Deutung ist des weiteren die Deutung *al derech ha-hawajjot*, das ist die Deutung nach den Gottesnamen. Diese Deutung interpretiert die Tora im Lichte der schon in der talmudischen Zeit entstandenen Onomatologie, das heißt einer linguistischen Theologie, nach welcher Gott, die himmlischen Mächte und schließlich die ganze Schöpfung nichts anderes sind als eine umfassende Hierarchie von Gottesnamen.⁹

Daneben wären noch einige weitere »Wege« der Deutung zu nennen,¹⁰ die ich hier übergehen kann. Religionsgeschichtlich hervorzuheben ist, daß die Vielfalt der hermeneutischen Paradigmata gegen Ende des 13. Jahrhunderts in ein reduziertes Modell eines nur vierfachen Schriftsinns mündet. Man wählt dafür willkürlich vier Paradigmata aus. Die Beschränkung auf vier entsprach einem mystischen Programm. Nach den talmudischen Berichten¹¹ sowie nach den komplementären Hekhalottexten bestand die höchste mystische Klimax der alten Himmelsreisenden darin, in den sogenannten PaRDeS einzutreten. Das räumlich-personalistische ekstatische Modell der mystischen Klimax der Antike wurde im Mittelalter in ein hermeneutisch-mystisches Modell übertragen. In den Pardes trat nun der ein, der die Tora nach den hinter dem Akronym Pardes sich verbergenden Paradigmata ausdeutete, d. h., wer die Tora im vierfachen Schriftsinn von PRDS auslegte. Nur mußten nun Namen für die Deutearten bzw. Paradigmen gefunden werden, die den vier Konsonanten PRDS entsprachen. Sie wurden *Pschat*, *Remez*, *Drasch* und *Sod* genannt, die man nur notdürftig mit vier der schon vorhandenen hermeneutischen Paradigmata identifizierte.¹²

Wer die Tora, so lautete das mystische Programm, nach den vier

9 Vgl. K. E. Grözinger, »Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte – ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur«, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), S. 23–41.

10 *Derech ha-mal' akhim*, – *ha-merkava*, – *schemone esre berakhot*, etc.

11 b Hagiga 14 b u. Parallelen; vgl. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965.

12 Vgl. Grözinger, »Handling«, a.a.O., S. 256f.

Paradigmen auslegt, der gelangt in den Pardes. Der große Kabbalist des 16. Jahrhunderts, Jizchak Luria wird dann sagen: Die Befreiung aus der Seelenwanderung wird nur dem gelingen, der die seiner eigenen Seele zugehörige Tora-Deutung individuell nach den vier Schriftsinnen auslegt.¹³

Die vier Schriftsinne der mittelalterlichen jüdischen Bibelexegese sind mithin vier willkürlich, aber gezielt ausgewählte hermeneutische Paradigmen, vier Deutehorizonte, nach denen die Schrift ausgelegt werden sollte. Daß dieses willkürlich gewählte Programm nicht die Vermehrung hermeneutischer Paradigmen verhindern konnte, war zu erwarten. Der osteuropäische Hasidismus war eine jener religiösen Bewegungen, die in dieser Hinsicht besonders innovativ war.

Die hasidische Schriftdeutung

Nach diesem etwas langen Anmarschweg kann ich nun zum osteuropäischen Hasidismus des 18./19. Jahrhunderts kommen.

Die hasidischen Denker sind in der bislang gezeichneten Tradition erzogen worden und haben sie in ihrer doppelten Weise fortgesetzt. Das heißt, sie haben wie ihre Vorgänger die hermeneutische Technik des Midrasch übernommen, darin waren sie gleichsam konservativ geblieben. Im Bereich der hermeneutischen Paradigmen hingegen waren sie äußerst innovativ geworden, so wie dies seit den mittelalterlichen Umbrüchen üblich war.

Der Paradigmenwechsel der hasidischen Literatur war indessen nicht in dem Maße offensichtlich wie derjenige, der sich im Übergang von der rabbinischen zu den mittelalterlichen Spielarten ereignet hatte. Lange hatten darum die Religionshistoriker den Eindruck, als würden die Hasidim nur das kabbalistische Paradigma in popularisierter Form fortsetzen. Bei genauerem Hinsehen hat es sich jedoch herausgestellt, daß die Hasidim zwar tief in der kabbalistischen Terminologie verankert waren, ihre Deutungen auf kabbalistischen Topoi aufbauten, daß sie dabei aber doch höchst eigene und eigenwillige Interessen verfolgten.

Die Hasidim schufen für ihre Tora-Deutung sogleich eine Vielfalt neuer hermeneutischer Paradigmata. Daß sie mit ihren neuen

¹³ Ebd.

Deuteparadigmata eine neue Ausrichtung der Kabbala verfolgten, hat schon Martin Buber gesehen. Er hat sie in die ihm eigene Formel gebracht, der Hasidismus sei eine »Ethos gewordene Kabbala«. Dieser Formel Bubers ist insoweit zuzustimmen, als bei den hasidischen Deutungen das Interesse sich deutlich von der Theosophie und Kosmologie zur Anthropologie hin verlagerte – nur eben nicht im Sinne einer Ethik. Richtiger könnte man – vorläufig – sagen, die hasidischen Deutungen seien eine zur Individual- und Kommunal-Mystik gewordene Kabbala. Dies läßt sich leicht erkennbar daran messen, daß viele der ursprünglich theosophischen oder kosmologischen Termini der Kabbala im Hasidismus zu anthropologischen wurden oder doch zumindest in den Kontext anthropologischer und mystischer Erörterungen einbezogen werden.

Diese den hasidischen Lehrern gemeinsame Tendenz zum Anthropologischen mündete allerdings nicht in eine uniforme hasidische Lehre. Vielmehr sind im Hasidismus von allem Anfang an erhebliche Unterschiede und Lehrdifferenzen zu konstatieren. Doch ist alleine schon der den hasidischen Lehrern gemeinsame Hang zur Anthropologie und zum Interesse an der menschlichen Frömmigkeit (statt des kabbalistischen Interesses an den innergöttlichen Befindlichkeiten) als ein erheblicher Modernisierungsschub im Denken der jüdischen Theologie zu betrachten. Innovativ war auch der im Gefolge der Mystik sich geltend machende Zug zum religiösen Individualismus auf der einen Seite und der ihn alsbald ergänzende Versuch, die Individualmystik zu sozialisieren oder zu kommunalisieren.

Eine weitere Gemeinsamkeit der hasidischen Deuteparadigmata war nun auch die in breitere Volksmassen getragene Abstraktionsfähigkeit, die im Mittelalter zunächst noch weitgehend eine Fähigkeit weniger Intellektueller war. Sie zeigt sich vor allem an dem unpersonalistischen Gottesbild, das aus dem philosophischen Paradigma des Mittelalters stammte, nun aber in neue religiöse Zusammenhänge gestellt wurde. Die Abstraktionsfähigkeit ermöglichte zugleich neue Formen der Theodizee, die sich deutlich über die anthropologischen Erklärungsversuche der altjüdischen Tradition erhoben und in ihrer Grundsätzlichkeit bestechen.

Beispiele hermeneutischer Paradigmata im Hasidismus

Ich will im folgenden nur drei der frühesten neuen hermeneutischen Paradigmata des Hasidismus skizzieren,¹⁴ womit sie keinesfalls erschöpft sind, und sie an einer Stelle ansiedeln, die zum einen altjüdische Tradition ist und zum anderen den Austausch der hermeneutischen Paradigmata sichtbar macht.

Es ist eine alte jüdische Diskussion zum ersten Vers der Genesis, wie wohl Gott die Welt erschaffen habe. Die Diskussion kreist dabei vor allem um das erste Wort *be-reschit*, also die Worte, die wir als »Am Anfang« zu übersetzen pflegen. Alle hierzu vorgetragenen Deutungen machen sich den Umstand zunutze, daß die vorneweg stehende Präposition *be* sowohl eine temporale als auch eine instrumentale Bedeutung hat: sie kann also mit temporalem »am« oder mit instrumentalem »mit« übersetzt werden.

Darum eröffnet der Midrasch Bereschit Rabba seine Diskussion zu diesen Worten mit der Frage: Was ist dieses *Reschit*, dieses Erste, womit Gott die Welt erschaffen hat? Die Antwort des Midrasch entspricht dem rabbinisch-talmudischen Paradigma, nämlich: *Reschit* ist die Tora! D. h.: Mit der Tora hat Gott die Welt erschaffen, mit der Tora, die vor allem ein ethisches Gesetz ist. Auf diesem ethischen Gesetz ruht nach Auffassung der Rabbinen die Welt, nicht auf irgendeinem Naturgesetz, sondern auf der Ethik.

Das sogenannte Targum Jeruschalmi, das allen klassischen Rabbinerbibeln beigegeben ist, gibt demgegenüber eine andere Lösung, welche die spätere Deutungsgeschichte nachhaltig beeinflussen sollte, so auch die der Hasidim. Das Targum übersetzt die ersten Worte der Bibel so: »Mit Weisheit hat Gott Himmel und Erde geschaffen und vollendet.«

Was nun diese Weisheit im einzelnen sei, das hat die nachfolgenden Exegeten nachdrücklich beschäftigt und ihnen die Möglichkeit eröffnet, an dieser Stelle das anzusetzen, was die Welt im Innersten und Äußersten zusammenhält. Wie schon an der rabbinischen Deutung sichtbar wurde, ist diese Schöpfungsweisheit keinesfalls ein physikalisches oder sonstiges natürliches Prinzip,

¹⁴ Zum Folgenden vgl. K. E. Grözinger, »Jüdische Mystik. Eine Einführung in die Geisteswelt des Chassidismus«, in: *Der Chassidismus*, hg. v. Ev. Akademie Baden, Herrenalber Forum, Bd. 15, 1996, insbes. S. 35 ff.

sondern etwas, das zentral für das jeweilige Verständnis der jüdischen Religion ist – für die Rabbinen ist dieses Prinzip die Ethik der Tora, für Maimonides z. B. die wissenschaftlich philosophische Erkenntnis.¹⁵

Israel Ba'al Schem Tov – ein onomatologisches Immanenzparadigma

Israel Ba'al Schem Tov, der als Gründer des Hasidismus gilt, hat die ersten Worte der Bibel wie folgt ausgelegt:

»Der Anfang der Schöpfung geschah durch den Buchstaben Alef, er ist die Weisheit, und Gott hat durch die Weisheit alles erschaffen, wie die Schrift sagt: »alles hast du mit Weisheit gemacht.« Ps 104,24«¹⁶

Die gesamten erhaltenen Lehren des Ba'al Schem Tov (oder kurz: Bescht) sind im Grunde nichts anderes als eine Entfaltung dieses Satzes: Gottes Weisheit, mit der er die Welt erschaffen hat, ist der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets. Aus diesem Buchstaben entfaltete sich das gesamte Alphabet, aus ihm die Wörter und daraus ein Text, und dies ist die Schöpfung. Gottes weltzugewandte Seite und die Schöpfung sind nichts anderes als Gottes Sprache, Gottes Name. Aber nicht nur Gott wird nach dem Bescht sprachlich erfaßt. Alle Geschöpfe der Welt, der Mensch inbegriffen, sind ihrem Wesen nach nichts anderes als das hebräische Wort, mit dem sie bezeichnet werden. Das Wesen des Baumes ist *ez*, das des Berges ist *har* und so weiter.

Es ist deutlich, der Ba'al Schem Tov griff auf das onomatologische Paradigma zurück, das die Würde einer langen Tradition aus der Antike über die mittelalterliche Kabbala besaß. Danach ist Gott selber nichts mehr und nichts weniger als sein eigener Name, und er ist durch die Sprache in der Welt immanent. Darum auch führt der Weg des Menschen zu Gott über kein anderes Medium als über die Sprache. Und da die gesamte Schöpfung in dieser Gottessprache besteht, kann die Gottesbegegnung überall geschehen. Dies ist es, was die Hasidim als den Gottesdienst in der

15 Vgl. K. E. Grözinger, »Between Magic and Religion – Ashkenazi Hasidic Piety«, in: K. E. Grözinger u. I. Dan (Hg.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin/New York 1995, S. 34 ff.

16 *Toledot Ya'akov Yosef*, Brooklyn o. D., 8 d.

Dinglichkeit bezeichnen. Wo alles Gottes Sprache ist, ist Gott allgegenwärtig. Aber auch für den Bescht gilt natürlich, daß diese sprachliche Gottesgegenwart im Studium der Tora und noch mehr beim Gebet in unverstellter Weise zugegen ist. Darum rät er, beim Studium und beim Gebet weniger auf den konventionellen Inhalt der Worte zu achten als vielmehr auf Gottes Gegenwart in den einzelnen Buchstaben. Auf sie soll man sich konzentrieren, um in ihnen Gottes Licht zu erkennen, an das man sich heften soll – in mystischer Anhaftung (*devekut*).¹⁷

Das onomatologische Paradigma dient dem Ba'al Schem Tov auch zur Erörterung der Frage des Bösen. Da alles in der Welt, so läßt er uns wissen, aus Gottes Sprache hervorgegangen ist, gibt es nichts, was nicht Gottes Sprache wäre, so auch das sogenannte Böse. Das Böse ist nach der Auffassung des Ba'al Schem Tov nur eine verstellte Gottessprache, die es gilt auf ihre reine Wurzel zurückzuführen. Dann, so sagt er unzählige Male, wird das Böse zum Thron für das Gute. Denn ontologisch gesprochen gibt es das Böse nicht.

Die alte onomatologische Lehre, die ursprünglich vor allem theologische und kosmologische Ziele verfolgte, dient dem Bescht in erster Linie zur Darstellung eines Weges persönlicher Mystik. Das onomatologische Wissen soll des Menschen Blick auf die Welt bestimmen, seinen Umgang mit ihr, so daß er in ihr allenthalben die gute Gottessprache sieht, an die er sich in individueller Hinwendung im mystischen Akt heften kann.

Die onomatologische Weltsicht sieht in der Sprache das kreative Mittel, mit dem der Mensch sich seine Welt gestaltet, aus Bösem Gutes macht und sein persönliches Heil schafft. Wichtig für die Fragestellung dieses Bandes ist dies: Der Ba'al Schem Tov verwendet dieses onomatologische Paradigma zur Deutung der Tora. Um dies zu bewerkstelligen, verwendet er die alte hermeneutische Technik des Midrásch.

¹⁷ Vgl. L. Jacobs, *Hasidic Prayer*, New York 1972, S. 75 ff.

*Dov Ber, der Maggid aus Mesritsch –
ein Paradigma der unitiven Nichtungsmystik*

Der unmittelbare Nachfolger und recht eigentliche Begründer der hasidischen Bewegung, Dov Ber, der Maggid aus Mesritsch, hat demgegenüber ein völlig neues Paradigma für sein Schriftverständnis kreiert.¹⁸ Es spiegelt ein Weltverhältnis wider, das dem optimistischen Weltbild des Ba'al Schem Tov fast diametral entgegengesetzt ist.

Der Maggid nimmt zur Entfaltung seiner ihm eigenen Weltsicht die zentralen Begriffe der lurianischen Kabbala, die Begriffe *zimzum* und *shevira*, auf, legt ihnen aber eine völlig neue Bedeutung bei. Seine Deutung der lurianischen Termini hat nicht nur eine eher weltabgewandte Weltsicht mit eminent quietistischen Einstellungen geschaffen, sondern auch eine neue Lösung für das notorische Theodizeeproblem zuwege gebracht.

Auch der Maggid entfaltet sein neues Paradigma mit den alten hermeneutischen Techniken aus den ersten Worten der Tora. Er sagt da unter anderem:

»Mit Weisheit hat der Herr die Erde gegründet« (Prov 3,19). D.h. weil der Herr, E.s.g., sich selbst einschränkte (*zimzem*); und auf diese Weise weilt er in der Welt.

Und es steht geschrieben: »Mit *reschit* hat Gott den Himmel und die Erde erschaffen« (Gen 1,1) – und der Targumist übersetzte: *bereschit* als »mit Weisheit«, denn mit ihr hat er alles erschaffen [...] und *zimzum* wird Weisheit genannt.«¹⁹

Der Maggid verwendet zur Erklärung dessen, was die kreative göttliche Weisheit sei, den Begriff des *Zimzum* nicht im Sinne von »Rückzug« Gottes, sondern im neoplatonischen Sinn von *Verminderung* und *Einschränkung*, der bei Luria ebenfalls sehr verbreitet ist. Er sagt demnach im Gegensatz zum Bescht nicht, daß Gott als Sprache in der Welt immanent ist, sondern bei ihm lautet die Formel: Gott ist als *Zimzum*, d. h. als *Einschränkung*, in der Welt zugegen und mittels der *Einschränkung*, *Zimzum*, hat er die Welt erschaffen. Der Maggid denkt sodann den Begriff der

¹⁸ Zu ihm vgl. R. Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, Princeton/Jerusalem 1993.

¹⁹ *Maggid Devaraw Le-Ya'akov*, hg. v. R. Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1976, S. 91 f. (§ 60), S. 9 (§ 1).

Einschränkung Gottes konsequent zu Ende und sagt, der Zimzum in höchster Form ist die Einschränkung bis zum *Nichts*. Damit gewinnt er den Sinn, Gott hat sich auf das *Nichts* eingeschränkt, und mit diesem Nichts hat er die Welt erschaffen. Dies ist die Weisheit des Schöpfers.

Mit dem Nichts hat Gott die Welt erschaffen, und mittels dieses Nichts ist er auch stets weltimmanent. Diese Form der Immanenz Gottes wird z. B. daran offenbar, daß die Gegensätze in dieser Welt im Ausgleich gehalten werden, oder auch daran, daß in dieser Welt unablässig Dinge sich verändern, etwa aus dem Ei ein Küken wird und aus dem Samenkorn der Getreidehalm. Bevor nun aus dem einen das andere werden kann, so glaubt der Maggid, muß das eine zuvor entwerden, bevor aus ihm etwas Neues wird. Diese Zwischenstufe, eine bleibende Reminiszenz an die aristotelische *steresis*, ist laut dem Maggid das kreative Nichts der Gottheit.

Das absolute Nichts ist zugleich die *coincidentia oppositorum*, es ist die absolute undifferenzierbare Einheit. Damit ist natürlich für die Schöpfungslehre ein altes Problem aufgeworfen, nämlich, wie aus der absoluten Einheit die unendliche Vielheit der Geschöpfe hervorgehen sollte. Dieses mittelalterliche philosophische Problem löst der Maggid durch die Aufnahme des lurianischen Begriffes der *schevira*, das heißt des Bruches. In der lurianischen Kabbala ist die Schevira ein rein kosmologischer Begriff, und der Vorgang des Bruches ist überdies ein nichtgewollter katastrophaler Vorgang im Zuge der Weltemanation aus dem Weltenschöpfer. Als nämlich die göttliche Emanation zur Selbstoffenbarung der Gottheit und zum Zwecke des Weltenbaus begann, erwies sich der Emanationsstrom als zu mächtig, so daß die entstandenen ersten Konfigurationen das nachströmende Licht nicht halten konnten. Sie zerbrachen, der Emanationsstrom kehrte in den Emanator zurück, die entstandenen Schalen fielen als Scherben in die Tiefe und wurden zum Reich des Bösen. Die Schöpfung war mißglückt.

Ganz anders stellt sich dies beim Maggid dar:

»Der Vorgang des Bruches war nötig für die Welt, denn wenn jegliche Sache und Eigenschaft an der Wurzel [d. h. am Nichts] haften würde [...], dann hätten alle Welten keine Existenz. Wenn zum Beispiel die untere irdische Welt [...] ohne jeglichen Unterlass am Schöpfer haften würde, dann wäre alles in des Schöpfers Dasein aufgehoben [...] und alles wäre im Nichts [...]. Darum mußte der Bruch stattfinden, denn dadurch gab es ein Vergessen der

Wurzel und jeder konnte seine Hand erheben und Taten vollbringen [...], jeder konnte sagen: ich bin ein König.«²⁰

Der Bruch war nach Auffassung des Maggid nötig, damit eine Welt von Individuen entstehen konnte. Die Einheit des Nichts mußte zerbrochen werden, in eine Vielheit der Seienden. Doch trotz dieser positiven Seite bleibt der Bruch auch nach der Auffassung des Maggid ein Bruch mit all den daraus folgenden negativen Konnotationen, die der zitierte Text als das »Vergessen der Wurzel« andeutet. Denn das wahrhaft Wesenhafte und Göttliche ist und bleibt das Nichts, dies ist die Wurzel von allem, und zu ihr sollte eigentlich alles zurückstreben, heraus aus dem Vergessen. Der eigene Ich-Anspruch, der eigene Königs-Anspruch der Geschöpfe ist ein Vergessen der Wurzel und damit Sünde, Sünde wider die Einheit des göttlichen Nichts. Der Bruch der Einheit des göttlichen Nichts in die Vielheit des Etwas war nach Auffassung des Maggid also etwas, was die lateinische Tradition als *felix culpa* kennt.

Gott wollte diese Vielheit, damit er etwas hat, dem er seine Liebe zuwenden könnte. Zuwendung in Liebe heißt aber zugleich die Aufhebung der Trennung. Diese Dialektik ist es, die das Frömmigkeitsbild des Maggid aus Mesritsch bestimmt. Der Mensch, der die Vielheit der Welt wahrnimmt, soll nicht an ihr haften, dies wäre Sünde. Vielmehr soll er die Vielheit fliehen, indem er hinter ihr die Einheit der Gottheit aufdeckt, und nach ihr soll er streben. Dies bedeutet mit den Worten des Maggid:

»Das Ziel der Erschaffung des Menschen ist, daß er die Welten in ihre Wurzeln emporhebt, das heißt, daß er die Welten ins Nichts zurückführt.«²¹

An anderer Stelle sagt der Maggid: Größer als das Tun Gottes ist das Tun der Gerechten. Denn Gott machte aus dem Nichts Etwas, und die Gerechten machen aus dem Etwas Nichts.²² So wie der Mensch die Welt ins Nichts zurückstoßen soll, so soll er auch sich selber nichten, um im Nichts mit dem göttlichen Nichts vollkommen eins zu werden.

All dies belegt der Maggid mit Texten aus der Heiligen Schrift und der späteren jüdischen Tradition. Und er verwendet dafür die alten Midraschtechniken. Neu ist wieder der Deutehorizont, das

²⁰ MagDev, S. 126, § 73.

²¹ MagDev, S. 109, § 66.

²² MagDev, S. 24, § 9.

hermeneutische Paradigma. Das Paradigma des Maggid kann man das Paradigma einer *unitiven Nichtungsmystik* nennen. Mit seiner Schöpfungslehre und der Lehre vom glückhaften Bruch ist ihm eine schöpfungstheologische Theodizee gelungen, welche die Frage des Bösen noch viel grundlegender angeht als die rabbinischen und kabbalistischen Lösungen. Nach ihr ist die Ursache des Bösen und die Ursache des Seins ein und dieselbe. Das Gut des Seins ist unabtrennbar mit dem Kern des Bösen verbunden. Gerade die Auflösung der göttlichen Einheit ist das Böse, aber nur so war das Gut des Seins zu gewinnen und mit ihr die Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Eine Generation später wird der Urenkel des Ba'al Schem Tov, Rabbi Nachman aus Bratzlaw, aus einer anderen Deutung des lurianischen Zimzum eine ähnliche ontologische Deutung für die Existenz des Bösen finden. Weil die Schöpfung nur neben und außerhalb der Gottheit möglich ist, mußte ein gottloser Raum geschaffen werden, der zum Ort der Schöpfung werden konnte.²³

Jakob Josef aus Polna'a – ein soziomorphes Welt-Paradigma

Bevor ich einige Schlußfolgerungen ziehe, will ich noch kurz eine dritte hasidische Deutung der Schöpfungsweisheit ansprechen, die alleine in der Lage war, aus dem Hasidismus eine Gemeinschaftsbewegung zu machen – und nicht nur eine Ansammlung von individuellen Mystikern, wie dies aus den Lehren des Ba'al Schem Tov und des Maggid aus Mesritsch folgen würde. Diese dritte, für den Hasidismus wahrhaft grundlegende Deutung stammt vom vertrautesten Schüler des Ba'al Schem Tov, Jakob Josef aus Polna'a, der selbst Aspirant auf die Nachfolge des Gründers gewesen war.

Nach Jakob Josefs Auffassung ist die gesamte Schöpfung von einer grundlegenden Bipolarität geprägt. Alles in dieser Welt ist in Gegensatzpaaren angelegt, in die Gegensätze von Materie und Form, von Leib und Seele, von Gelehrten und einfachem Volk, von Sonne und Mond, von Himmel und Erde usw. Diese Bipolarität ist an sich nichts Böses, sie ist gewollt und entspricht dem göttlichen

²³ Vgl. K. E. Grözinger, »Der Chassidismus in Osteuropa«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, S. 377-386 (Stichw. Judentum).

Urbild, das gleichermaßen polig strukturiert ist – z. B. als Liebe und Strenge. Nur, in der Gottheit sind diese Gegensätze nicht im Widerstreit, sondern zur Einheit miteinander verbunden derart, daß etwa die Liebe über die Strenge herrscht. Und so war es eigentlich auch für die Welt gedacht. Auch in der Welt sollen die Pole sich einander unterordnen, die Materie unter die Form und das einfache Volk unter die Gelehrten usw. Nur in dieser Verbindung haben beide Seiten den von Gott gewollten Zustand, der allen Seiten nützt.

Diese Verbindung soll nun nach Jakob Josef vor allem in der hasidischen Gemeinde realisiert werden, in der sich die Materiemenschen den Form-Menschen unterordnen, woraus beide, wirklich beide Seiten die gottgewollte Verwirklichung finden. Auch Jakob Josef begründet sein innovatives Paradigma mit Hilfe der alten hermeneutischen Techniken der Midraschtradition, er ist einer ihrer virtuosesten Vertreter. Sein Paradigma kann man als soziomorphes Weltparadigma bezeichnen. Hier einige wenige Zeilen seiner Deutung:

»*Bereschit*: mit Reschit hat Gott Himmel und Erde geschaffen (Gen 1,1). *Reschit*, das der Targumist²⁴ mit ›Weisheit‹ übersetzte. Und das ist es, was geschrieben steht ›Alles hast du mit Weisheit gemacht‹ (Ps 104,24) [...] will sagen im Denken ist alles enthalten [...].

Und wenn es eine Verbindung der Volksmasse mit den Weisen gibt, die ja das Denken sind, dann sind alle von Weisheit umfaßt, in einer einzigen Einheit [...].«²⁵

Ich komme zu meinen Schlußfolgerungen:

1. Die traditionelle jüdische Hermeneutik unterscheidet sich diametral von einer philologisch-historischen Texthermeneutik westlicher Prägung. Dennoch hat sie mit dieser gemein, daß ihre Wirksamkeit auf einer von einer Menschengemeinschaft akzeptierten Konvention beruht.

Die soziale und kommunikative Macht einer Hermeneutik liegt demnach nicht in ihrer Fähigkeit, eine möglichst eindeutige »objektive« Wahrheit zu produzieren, sondern ihre Macht kommt aus ihrer Akzeptanz in der Gemeinschaft.

2. Einer solchen Akzeptanz liegt eine Reihe von Axiomen zugrunde, welche von dieser Gemeinschaft geteilt werden. Im Fall des Judentums ist dies der Begriff der Tora als eines dynamischen Prozesses.

²⁴ Jakob Josef nennt hier Onkelos.

²⁵ Ben Porat Yosef, Pietrkov 1884 (Neudruck Israel 1971), S. 26 a.

3. Zum Wesen dieses Tora-Begriffs gehört kein spezifischer Inhalt. Vielmehr ist das Formalprinzip entscheidend. Sein Funktionieren ist weitgehend unabhängig vom Inhalt. Wesentlich ist, daß neue *hermeneutische Paradigmata* in den Diskurs eingebracht werden.

4. Das Festhalten am gemeinsamen Formalprinzip ermöglicht andererseits eine optimale Pluralität und Individualität der Lehrinhalte. Nach Jizchak Luria liegt gerade darin das Prinzip der individuellen Erlösung.

5. Diese Pluralität war zunächst auf das rabbinisch-talmudische Paradigma beschränkt, war aber im Laufe der Geschichte für eine weitere Zahl von Paradigmata offen, derart, daß sogar eine Mehrzahl von Paradigmen nebeneinander für kanonisch erachtet und als Voraussetzung für die Erlösung gedacht werden konnte.

6. Das Einführen neuer hermeneutischer Paradigmata war so lange legitim und akzeptabel, wie das gemeinsame Formalprinzip und seine hermeneutische Technik anerkannt blieben. – Ich will dabei allerdings nicht die Augen davor verschließen, daß die Einführung neuer Paradigmata kaum ohne vorübergehende Kämpfe geschehen ist.

7. Der Blick auf die jüdische Religionsgeschichte lehrt, daß der traditionelle hermeneutische Kanon in viel höherem Maße einen dauerhaften, gemeinschaftsstabilisierenden Diskurs zu tragen fähig war, als dies die moderne philologische Hermeneutik vermochte. Man denke an die Aufspaltung des Judentums seit der Aufklärung.

8. Es ist offenbar nicht eine objektive historische Wahrheit, die einen solchen Diskurs trägt, sondern die nach anerkannten Regeln durchgeführte vielfältige Deutung der Vergangenheit und Gegenwart. Mit anderen Worten, nicht die historisch-kritische Aufnahme der Tradition stiftete geschichtliche Identität, sondern eine nach der traditionellen Hermeneutik gedeutete Geschichte. In Anlehnung an Yosef Hayim Yerushalmis Trennung von erinnerter Geschichte und historischem Wissen, von Sachwissen und Identifikationswissen²⁶ könnte man die jüdische Hermeneutik von der philologischen Hermeneutik etwa so unterscheiden: Die traditionelle jüdische Hermeneutik ist *Sinndeutungs-* und *Identifikations-*

²⁶ In: Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1996, S. 55 f.

hermeneutik, während die moderne Texthermeneutik *archäologische Wissenshermeneutik* ist.

Jede hat offenbar ihren eigenen Ort und ihre eigene Berechtigung für das menschliche Leben.