

GÜNTER STEMBERGER

Judaica Minora I

Texts and Studies in

Ancient Judaism

133

Mohr Siebeck

Texts and Studies in Ancient Judaism

Texte und Studien zum Antiken Judentum

Herausgegeben von / Edited by

Peter Schäfer (Princeton, NJ)

Annette Y. Reed (Philadelphia, PA)

Seth Schwartz (New York, NY)

Azzan Yadin (New Brunswick, NJ)

133



Günter Stemberger

Judaica Minora

Teil I:

Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum

Mohr Siebeck

Günter Stemberger; geboren 1940; emeritierter Professor für Judaistik an der Universität Wien.

e-ISBN PDF 978-3-16-151466-1

ISBN 978-3-16-150403-7

ISSN 0721-8753 (Texte und Studien zum Antiken Judentum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times und der NewJerusalemU belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze sind im Lauf der vergangenen zwanzig Jahre entstanden. Sie kreisen um einige wenige Grundthemen, zu denen ich immer wieder zu Tagungsbeiträgen oder zur Mitwirkung an Sammelbänden eingeladen wurde. Im Mittelpunkt steht das rabbinische Verständnis der Tora und ihre Stellung im jüdischen Leben, die Frage nach dem Kanon und der spezifisch rabbinischen Hermeneutik. Konkretisiert wird diese Thematik in einer Reihe von Aufsätzen zur rabbinischen Auslegung einzelner biblischer Texte oder Bücher einschließlich der außerhalb des Kanons gebliebenen Makkabäerbücher und des Buches Judit. Auch die Darstellung biblischer Themen in der Synagogenkunst der Zeit gehört in diesen Zusammenhang. Eine weitere Gruppe von Aufsätzen befasst sich mit den Strömungen im palästinischen Judentum der Spätzeit des Zweiten Tempels, der Frage nach einer möglichen Einheit hinter diesen Strömungen in einem *Mainstream Judaism* und der Frage nach der Entstehung des Christentums aus diesem gemeinsamen Boden. Wieweit die Zeit des Zweiten Tempels im rabbinischen Judentum nachwirkt, ist ein wichtiges Dauerthema, das in verschiedenen Aufsätzen direkt oder indirekt angesprochen wird. Das gilt auch von den Aufsätzen, die sich mit den Vorstellungen vom Priestertum und von der himmlischen Liturgie in der Zeit nach dem Untergang des Tempels befassen. Die letzte Gruppe von Aufsätzen ist dem Gemeinsamen und den Unterschieden in jüdischer und christlicher Auslegung der gemeinsamen Bibel gewidmet, auch der Polemik, die sich notwendig aus der Rivalität um diesen gemeinsamen Text ergibt. Die Frage, was Judaistik und neutestamentliche Forschung gemeinsam haben und was sie voneinander lernen können, ist Thema des abschließenden Aufsatzes.

Für die vorliegende Sammlung habe ich alle Beiträge soweit als möglich formal einschließlich der Abkürzungen biblischer und jüdischer, v.a. rabbinischer Texte vereinheitlicht. Überschneidungen zwischen einzelnen Beiträgen habe ich, soweit dies möglich und sinnvoll war, getilgt, im Einzelfall auch zwei ursprünglich selbständige Aufsätze ineinander verschmolzen. Ursprünglich in französischer oder italienischer Sprache erschienene Aufsätze habe ich übersetzt und alle Arbeiten zumindest in einem gewissen Umfang auf den heutigen Stand gebracht, auch wenn eine völlige Einarbeitung aller seither erschienenen Publikationen zur Thematik nicht möglich war; in einem gewissen Umfang sind das Entstehungsdatum und das ursprüngliche Zielpublikum natürlich noch immer zu erkennen.

Die Anregung zu dieser Sammlung kam von Prof. Martin Hengel, der ihr Erscheinen leider nicht mehr erleben durfte; ihm und den Herausgebern der Reihe TSAJ, Peter Schäfer, Annette Reed, Seth Schwartz und Azzan Yadin gilt mein aufrichtiger Dank für diese Gelegenheit, ursprünglich zum Teil weit zerstreute Texte zu einer gewissen Einheit zusammenzufügen. Herrn Dr. Henning Ziebritzki und dem Verlag Mohr Siebeck danke ich für Geduld und sorgfältige Betreuung des Bandes.

Wien, Dezember 2009

Günter Stemberger

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Die Tora im rabbinischen Judentum	1
Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum	15
Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit	27
Einführung in die Tora – Pflichten eines Vaters aus Sicht der Rabbinen	38
Kinder lernen Tora – Rabbinische Perspektiven	54
Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken	69
Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik	88
Grundzüge rabbinischer Hermeneutik	103
Griechisch-römische und rabbinische Hermeneutik	118
Narrative Theologie im Midrasch	130
Der Dekalog im frühen Judentum	145
Support for the Poor: Leviticus 19 in Qumran and in Early Rabbinic Interpretation	159
Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums	176
Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung	203
Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit	221
Die Megillot als Festlesungen der jüdischen Liturgie	234
Midraschim zum Hohenlied und Geschichte Israels	248
The Maccabees in Rabbinic Tradition	256
Das Chanukkafest, das Buch Judit und damit verbundene Midraschim ...	266
Biblische Darstellungen auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen ...	281

Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken	302
Das Priestertum Israels nach 70 n. Chr.	316
„Himmlische“ und „irdische“ Liturgie in der rabbinischen Zeit	331
Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Religiöse Vorstellungen und Lebensweise	341
Qumran, die Pharisäer und das Rabbinat	366
The Sadducees – Their History and Doctrines	380
Was there a „mainstream Judaism“ in the late Second Temple Period? . . .	395
The Pre-Christian Paul	411
Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion	424
Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire	433
Gen 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation	452
Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation	469
Die Messiasfrage in den christlich-jüdischen Disputationen des Mittelalters	483
Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft	495
Nachweise der Erstveröffentlichungen	511
Bibliographie	515
Stellenregister	525
Autorenregister	549
Sach- und Namenregister	556

Die Tora im rabbinischen Judentum

Im biblischen wie im modernhebräischen Sprachgebrauch ist die Bedeutung des Wortes Tora vielfältig, kann jegliche Art von Lehre besagen (im heutigen Hebräisch etwa in Kombinationen für Sprachlehre, Syntax, Logik). Für die Rabbinen hingegen bezeichnet das Wort eindeutig „göttliche Weisung“; als Bezeichnung von Blöcken biblischer Einzelgesetze hat sich nur Torat Kohanim, „Priestergesetz“, für das Buch Levitikus gehalten.

Im Rahmen eines kurzen Aufsatzes ist es natürlich nicht möglich, das rabbinische Verständnis der Tora in seinem ganzen Umfang darzustellen, müsste man doch dazu eine umfassende Theologie der Rabbinen entwickeln. Hier kann es nur darum gehen, wichtige Konturen einer solchen Theologie nachzuzeichnen. Rabbinisches Denken widerstrebt jeder lehrbuchhaften Dogmatik, misstraut jeder in klaren Dogmen fassbaren Theologie, versucht vielmehr sich seinem Gegenstand von verschiedenen Seiten zu nähern und bis zum Schluss allen möglichen Zugängen ihr Recht zu belassen. So entsteht eine dialektische Theologie, deren Grundzüge am ehesten in Form von Antithesen zusammenzufassen sind. Das sei hier am Beispiel der Tora versucht. Vollständigkeit ist dabei nicht angestrebt – aus einem anderen Gesichtswinkel würden sich gewiss wieder andere Perspektiven ergeben; doch sollten es hinreichend charakteristische Markierungen sein, die ein wenig vom Zugang der Rabbinen zur Tora verstehen lassen.

I. Die Tora ist genau umgrenzt und doch unendlich

„Mose empfing Tora vom Sinai“ (mAv 1,1). Gewöhnlich übersetzt man diesen einleitenden Satz des Mischnatraktats Avot: Mose empfing „die Tora“ bzw. „das Gesetz“. Doch ist es gewiss kein Zufall, dass der Text einfach *qibbel tora* liest, nicht *qibbel et ha-tora*. Der Begriff Tora ist bewusst auf alle Möglichkeiten hin offen gehalten. Auch Gott wird nicht direkt genannt, höchstens angedeutet im Ausdruck „vom Sinai“ (nicht: auf Sinai), analog der häufigen Wendung *halakha le-Moshe mi-Sinai* (z. B. mEd 8,7). Nicht der Ort der Verleihung ist im Vordergrund, sondern die Funktion des Sinai als erstes Glied in der Traditionskette.

1. „Tora“ als *Pentateuch*. Wollte man den Umfang von Tora näher fassen, müsste man natürlich an erster Stelle „die Tora“ schlechthin nennen, den *Pentateuch* (etwa mAv 5,11: „die in der Tora angeführten Todesstrafen“). Die Rabbi-

nen grenzen diese Tora vielfach gegenüber den auch als Kabbala, „Tradition“, zusammengefassten Propheten und Schriften ab: „Wozu soll ich das aus dem Buch der Psalmen ableiten; es ist ein Wort der Tora ...“ (Tan Naso 25).

Der besondere Vorrang der Tora innerhalb der Bibel steht für die Rabbinen außer Zweifel. Halakhische Beweisführungen müssen sich auf einen Text aus der Tora stützen, können nicht einen beliebigen anderen Bibeltext verwerten: gilt auch die ganze Bibel als Wort Gottes, so sind doch nicht alle Teile der Bibel gleichwertig! Vor allem aber erweist sich der Vorrang der Tora im engen Sinn, also der fünf Bücher Mose, in der Bibellesung der Synagoge: Sie allein wird – heute im einjährigen Zyklus, früher auch in drei- bis vierjährigen Zyklen – im Gottesdienst *ganz* gelesen, von einer Pergamentrolle, auch heute noch nach strengsten Vorschriften handgeschrieben und nicht vokalisiert (Vokalisierung wäre schon Deutung, die vom Gotteswort klar zu trennen ist!).

2. *Tora im weiterem Sinn* ist auch für die Rabbinen die Bibel in ihrem gesamten Umfang. Anstelle vieler möglicher Belege sei hier nur ein markanter Text zitiert: „Gepriesen sei der Barmherzige, der die dreifache Tora dem dreifachen Volk [Priester, Leviten, Israeliten] durch den Drittgeborenen [nach Aaron und Mirjam] am dritten Tag des dritten Monats gegeben hat“ (bShab 88a).¹ Die dreifache Gliederung der Schrift in Tora, Propheten und Ketuvim ist in dieser erbaulichen Deutung keine Äußerlichkeit, sondern Teil eines in sich geschlossenen göttlichen Plans.

3. *Tora im vollen Umfang* schließt auch die Auslegung der Bibel ein. Ex 20,18 heißt es: *we-khol ha-‘am ro’im et ha-qolot*, von der Einheitsübersetzung sinngemäß wiedergegeben: „Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte ...“. Rabbinischem Verständnis der Schrift wäre es fern, so die befremdliche Wortwahl des Textes zu übergehen: „Das ganze Volk *sieht* die *Stimmen*“. Es nimmt den Text beim Wort und deutet:

„,Und das ganze Volk sieht die Stimmen‘. Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare – Worte des R. Jischmael. R. Aqiva sagt: Sie sahen und hörten das Sichtbare. Sie sahen das Feuerwort aus dem Munde des Allmächtigen kommend und auf den Tafeln ausgehauen, wie es heißt: ‚Die Stimme des Herrn haut Feuerflammen aus‘ (Ps 29,1)... Rabbi sagt: Das tut das Lob Israels kund; denn als sie alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, hörten sie das Gotteswort und legten es aus; denn es heißt: ‚Er umhüllte es, er gab ihm Einsicht‘ (*yevonenehu*; LXX ἐπαίδευσεν) (Dtn 32,10); denn sobald sie das Wort hörten, legten sie es aus“ (MekhY Baḥodesh 9, Horovitz-Rabin 235).

Auch SifDev § 313 (Finkelstein 355) versteht Dtn 32,10 in diesem Sinn von der Offenbarung am Sinai:

„,Er gab ihm Einsicht‘ durch das Zehnwort. Das lehrt: Als das Wort aus dem Mund des Heiligen, gepriesen sei er, kam, sahen es die Israeliten und verstanden es und wussten,

¹ Nach der rabbinischen Datierung, die sich durchgesetzt hat, wurde die Tora nicht am 3., sondern am 6. Siwan gegeben.

wieviel Midrasch in ihm ist, wieviel Halakha, wieviele Schlüsse vom Leichterem auf das Schwerere und wieviel Analogieschlüsse“.

Breiter formuliert es dann yPea 2,6,17a in Anschluss an Dtn 9,10: „und auf ihnen wie all die Worte“ (*we^calehem ke-khol ha-devarim*). Die Regel der „Einschließung“ (*ribbui*) geht davon aus, dass ein vollkommener Text nichts Überflüssiges enthält, die für die bloße Mitteilung unnötigen Elemente eines Satzes etwas anderes, nicht explizit Gesagtes einschließen. Sie anwendend, deutet R. Jehoschua ben Levi:

„Bibel, Mischna, Talmud und Haggada, ja sogar, was ein erfahrener Schüler einst vor seinem Lehrer vortragen wird, wurde schon Mose am Sinai gesagt. Was ist der Beleg? ‚Gibt es etwas, von dem es heißt: Sieh, das ist etwas Neues?‘ Und sein ihm benachbarter Vers antwortet ihm: ‚Auch das gab es schon in Ewigkeiten‘ (Koh 1,10)“.

4. *Zwei Torot*. Viele rabbinische Texte sprechen in diesem Zusammenhang von zwei Torot, einer schriftlichen und einer mündlichen. Ansatz dafür ist Lev 26,46: „Das sind die Satzungen, Vorschriften und Gesetze (*torot*)“.

„Und die Torot: Das lehrt, dass Israel zwei Torot gegeben wurden, eine schriftlich und eine mündlich. Es sagte R. Aqiva: Hatte denn Israel nur zwei Torot? Es wurden Israel doch viele Torot gegeben! ‚Das ist die Tora des Brandopfers‘ (Lev 6,2); ‚das ist die Tora des Speiseopfers‘ (6,7); ‚das ist die Tora des Schuldopfers‘ (7,1); ‚das ist die Tora des Heilsopfers‘ (7,11); ‚Das ist die Tora, wenn ein Mensch in einem Zelt stirbt‘ (Num 19,14). ‚Die der Herr zwischen sich und den Israeliten gegeben hat‘: Mose verdiente es, zum Mittler (*shaliah*) zwischen Israel und seinem Vater im Himmel zu werden. ‚Auf dem Sinai durch die Hand Moses‘: Das lehrt, dass die Tora mit ihren Halakhot, ihren Feinheiten und ihren Erklärungen durch Mose vom Sinai gegeben wurde“ (Sifra Behuqqotai 8,12, Weiß 112c).

Der Einwand Aqivas meint nicht nur, dass die Bibel das Wort Tora auch von einzelnen Gesetzesgruppen verwendet, es daher nicht auf die zwei Torot einzuschränken sei. Gegen die Lehre von zwei Torot, in der schriftliche und mündliche Tora einander gleichwertig gegenüberstehen, vertritt er die Einheit der Tora, in der jedoch von Anfang auch schon ihre Auslegung enthalten war. Wenn auch nicht explizit gesagt, ist wohl doch die Basis dieser Auslegung die defektive Schreibweise *we-ha-torot* in Lev 26,46, die die Einheit in der Mehrzahl andeutet (LXX: ὁ νόμος!). Im Kern ist hier schon die katholische Diskussion vorweggenommen, wie weit man von Quellen der Offenbarung in der Mehrzahl sprechen kann.

Auch wenn sich die Lehre von den zwei Torot durchgesetzt hat (nur ein Beispiel aus einer Vielzahl von Belegen: SifDev § 351, Finkelstein 408), klingt ganz vereinzelt ein Unbehagen damit an, so etwa im Satz: „Als die Schüler Schammais und Hillels zahlreich wurden und nicht ganz so dienten, wie notwendig, wurden Streitigkeiten in Israel zahlreich und es entstanden zwei Torot“ (tSot 14,9, Lieberman 238, nur MS Wien, ebenso in der Parallele tHag 2,9, Lieberman 384). Von Elija wird denn auch erwartet, dass er einst kommen wird,

„die Streitigkeiten beizulegen“ (mEd 8,7), die Einheitlichkeit der Tora wieder herzustellen (Mal 3,22).

Rabbinische Tradition hat durch die Jahrhunderte an der These festgehalten, dass die am Sinai geoffenbarte Tora auch schon die spätere Auslegung mitenthält, das traditionelle Verständnis also schon mit dem Bibeltext mitgegeben ist und an dessen Autorität teilhat, eine Auffassung, die gerade innerhalb orthodoxer Kreise des Judentums Auslegungsunterschiede oft zu Grundsatzfragen werden lässt. Jedenfalls ist damit grundgelegt, dass die auf den Buchstaben genau abgegrenzte Tora vom Sinai unendliche Bedeutungsfülle hat, die Tora unendlich erneuerungsfähig ist und ihr doch nie Neues hinzugefügt werden kann. Der liturgische Dichter Jannai (6. Jh.) hat es in einer Qerova zu Ex 34,27 prägnant formuliert: „Nichts in ihr wird erneuert – und wenn erneuert wurde, so ist es gar nichts Neues“. Oder in der Wendung des Ben Bag Bag: „Drehe und wende sie; denn alles ist in ihr“ (mAv 5,21).

II. Die Tora ist präexistent und doch in der Geschichte gegeben

1. *Die Präexistenz der Tora* ist eine Grundthese rabbinischer Theologie. Sie wurde vor allem geschaffen (SifDev § 37, Finkelstein 70, belegt mit Spr 8,22 f). Sie ist der wertvolle Schatz, „verborgen 974 Generationen, ehe die Welt erschaffen wurde“ (bShab 88b),² „der Schatz, durch den die Welt erschaffen wurde“ (mAv 3,14) und für die in der Dämmerung des letzten Schöpfungstages vorsorglich schon „Schrift, Schreibzeug und Tafeln geschaffen wurden“ (mAv 5,6), sodass am Sinai kein neues Eingreifen Gottes notwendig war. Von Anfang an war sie für Israel bestimmt, „nur zur Ehre Israels geschaffen“ (SifDev § 47, Finkelstein 107), und die ganze Schöpfung ist auf den Tag der Verleihung der Tora ausgerichtet, bis zur Annahme der Tora durch Israel nur bedingt existierend: „Der Heilige, gepriesen sei er, vereinbarte eine Bedingung mit dem Schöpfungswerk und sagte zu ihnen: Wenn Israel die Tora annimmt, dann werdet ihr Bestand haben, und wenn nicht, werde ich euch zu Tohu und Bohu zurückführen“ (bShab 88a).³

Die Tora und ihre Annahme durch Israel ist jedoch nicht nur Bedingung aller Existenz; sie ist auch der Bauplan der Welt.

² Die Zahl fußt auf Ps 105,8: „Ewig denkt er an seinen Bund, an das Wort, das er gegeben hat für tausend Geschlechter“. Da die Tora 26 Generationen nach Erschaffung der Welt gegeben wurde, muss sie 974 Generationen vor der Welt erschaffen worden sein.

³ Dieser Satz beruht auf Ps 76,9 „Vom Himmel her machst du das Urteil bekannt, Furcht packt die Erde und sie verstummt“, verbunden mit der Beobachtung, dass Gen 1,31 „der sechste Tag“ liest (*yom ha-shishi*), bei den anderen Schöpfungstagen dagegen nie der Artikel steht. Der Artikel weist auf einen ganz besonderen sechsten Tag, den 6. Siwan, den Tag der Verleihung der Tora.

„Die Tora sagt: Ich war das Werkzeug der Kunst des Heiligen, gepriesen sei er. In der Welt ist es Brauch, dass ein König von Fleisch und Blut einen Palast nicht nach eigener Meinung baut, sondern nach der Meinung eines Architekten ... dieser hat Pergamente und Tafeln, um zu wissen, wie er Zimmer und Türen anordnet. So schaute der Heilige, gepriesen sei er, in die Tora und erschuf die Welt“ (BerR 1,1, Theodor-Albeck 2).

2. *Die Tora als Weltgesetz* im Sinne des Naturgesetzes zu verstehen wäre eine logische Folgerung dieser Aussagen. So hat es denn auch das hellenistische Judentum, vornehmlich Philo, gesehen: Die Schöpfungsgeschichte steht am Anfang der Tora, um diesen Einklang zu unterstreichen. Als letzte Konsequenz käme man zu einer natürlichen Religion, zu einer vollen Einheit von Natur und Gottes Willen. Allegorische Auslegung der Gesetze könnte ihre volle Übereinstimmung mit Natur und Vernunft aufweisen. Zu Ende gedacht, würde dies allerdings die Tora als Offenbarungsurkunde erübrigen, die wörtliche Erfüllung vieler biblischer Gesetze aufheben. Das hat Philo natürlich auch gesehen und daher energisch betont, dass die Einsicht in den wahren Sinn der Gesetze nicht von ihrer konkreten Einhaltung dispensiert.

Die Rabbinen haben sich bemüht, von vornherein kein Missverständnis aufkommen zu lassen. Die Tora ist nicht Naturgesetz, ist nicht durch natürliche Vernunft erkennbar, entspricht nicht dem natürlichen Antrieb des Menschen.⁴ R. Eleazar ben Azarja macht es deutlich:

„Woher (weiß ich), dass der Mensch nicht sagen soll: Ich habe keine Lust, Mischgewebe zu tragen, ich habe keine Lust, Schweinefleisch zu essen, ich habe keine Lust, Unzucht zu treiben? Ich hätte ja Lust, doch was soll ich tun? Mein Vater im Himmel hat es mir verboten. Die Schrift lehrt: „Ich habe euch von den Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört“ (Lev 20,26)“ (Sifra Qedoshim 11, Weiß 93d).

Die Tora ist in die schon lang existierende Welt zu einem genau datierbaren Zeitpunkt geoffenbart, in der 26. Generation der Menschheit an einem 6. Siwan von Gott gegeben worden. Anders als etwa das Buch der Jubiläen und andere Pseudepigraphen schreiben denn auch die Rabbinen nicht schon den Stammvätern die Einhaltung von zumindest Teilen der Tora zu. Einzige Ausnahme ist Abraham, „der die Tora einhielt, bevor sie in die Welt gekommen war“ (mQid 4,14; bYom 28b: er verwirklichte „die ganze Tora, bevor sie gegeben worden war“); diese Konzession musste man wegen Gen 26,5 machen, wonach Abraham auf Gottes „Anordnungen, Gebote, Satzungen und Weisungen (*torotai*) geachtet hat“. Für die Menschheit im allgemeinen aber gilt: Bis zur Verleihung der Tora war sie Mysterium Gottes, von den Engeln eifersüchtig gehütet,⁵ dem Menschen nicht erkennbar.

⁴ E. E. Urbach, *The Sages*, 292: „The Torah is not according to Nature“. Zur rabbinischen These, dass die Tora schon vor der Welt existiert, stellt er fest: „This myth militates against the doctrine of Revelation“ 287).

⁵ Siehe die Texte bei P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, 111–159.

III. Die Tora ist Weltgesetz und doch nur Israel verliehen

1. Diese Antithese ist eng mit der vorausgehenden verknüpft. Wenn die Tora der Bauplan der Welt ist, müssen alle Menschen (rabbinisch „alle, die in die Welt kommen“) nach ihr leben. Und doch ist die Tora allein Israels Erbesitz. Aus diesem Dilemma finden die Rabbinen mit der vielfach überlieferten Erzählung, Gott habe die Tora allen Weltvölkern angeboten, sie daher auch in siebenzig Sprachen und im Niemandsland der Wüste proklamiert; doch alle Völker fragten zuerst nach dem Inhalt und lehnten dann mit dem Hinweis auf ihre der Tora widersprechenden Lebensgewohnheiten ab. Einzig Israel habe auf das Angebot ohne Zögern geantwortet: „Wir wollen tun und hören“ (Ex 24,7), also das Tun zugesagt, bevor es den Inhalt gehört hatte (MekhY Baḥodesh 5, Horovitz-Rabin 221).⁶ Hätte auch Israel die Tora nicht angenommen, wäre sie sinnlos. Mose „sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Die ganze Tora, die du mir gegeben hast, sie (besteht aus Aussagen wie): ‚Und es sagte der Herr zu Mose: Sprich zu den Israeliten, gebiete den Israeliten, sage den Israeliten‘. Wenn sie zugrundegehen, was mache ich dann mit deiner Tora? Deshalb sagte er: ‚Wenn nicht, dann streich mich aus deinem Buch‘ (Ex 32,32)“ (ShemR 47,9). Damit wäre die Tora als ganze gelöscht, wenn sie schon nur aus Anweisungen an Mose besteht.

2. Für die Völker der Welt gibt es nur einen Weg zur Tora, den Eintritt in Israel. Aquila, nach rabbinischer Auffassung ein Neffe des Titus (bGit 56b), sagte einst Hadrian, dass er konvertieren und ein Israelit werden wolle, um Tora zu studieren. Hadrian meint: „Geh, studiere ihre Tora, doch lass dich nicht beschneiden“, doch Aquila entgegnet:

„Auch nicht der Weiseste in deinem Reich und kein Hundertjähriger kann ihre Tora lernen, wenn er nicht beschnitten ist; denn so steht geschrieben: ‚Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Gesetze und Rechte; nicht hat er so gehandelt an jeglichem Volk (*goy*), und die Rechte, nicht sollen sie sie kennen‘ (*bal yeda'um* Ps 147,19f)“ (ShemR 30,12).

In der Parallele TanB Mishpatim 3 heißt es: „Man gibt dem Soldaten nur Sold, wenn er den Gürtel angelegt hat“. Tora lernen kann nur, wer beschnitten ist.

Extrem formuliert (und oft missverstanden) heißt es bSan 59a: „Ein Nichtjude (*goy*), der sich mit der Tora befasst, ist des Todes schuldig“, begründet mit Dtn 33,4: „Tora hat uns geboten Mose, Erbesitz (*morasha*) der Gemeinde Jakobs“. Die Tora ist die Verlobte Israels (statt *morasha* liest man *me'orasa*, „Verlobte“); wer sie vergewaltigt, wird gesteinigt. Gleich anschließend heißt es allerdings im Namen des R. Meir: „Sogar ein Heide, der Tora studiert, ist wie ein Hoherpriester“, begründet mit Lev 18,5: „Wer sie tut (*asher ya'aseh otam ha-adam*), soll durch sie leben“. Der Text sagt ja ganz allgemein *adam*, „Mensch“ und nicht „Priester, Leviten, Israeliten“. Die Fortsetzung schränkt die Aussage

⁶ Siehe G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009, 139 f.

dann jedoch gleich wieder auf die sieben noachidischen Gebote ein, die für alle Menschen bestimmt sind;⁷ das Hin und Her der Diskussion zeigt, wie ernst man die Zuordnung von Tora und Israel nahm.⁸

Die Praxis konnte dieser theoretischen Forderung natürlich nie voll entsprechen, wie schon die (auch gegen staatliches Verbot) immer praktizierte Annahme von Konvertiten klarmacht, die zuvor natürlich die Tora kennenlernen mussten. Vor allem (aber nicht nur) in der Diaspora gab es um die Synagogen ein Umfeld von Sympathisanten, die durch Teilnahme am Gottesdienst die Tora kennenlernten. Auf einer Inschrift von Aphrodisias (4. Jh.?)⁹ sind auch θεοσεβεις Mitglieder der δεκανία τῶν φιλομαθῶν, offensichtlich der „Bibelrunde“ der Synagoge. Näher dem rabbinischen Idealbild, dass die Tora für Israel reserviert ist, steht die Aussage von bYev 47a–b: Wenn jemand mit der richtigen Intention zum Judentum übertreten will, nimmt man ihn an „und lässt ihn wenige leichte Gebote und wenig strenge Gebote wissen ... und wie man ihn wissen lässt die Strafe der Gebote, so auch ihren Lohn ... doch sagen sie ihm nicht zu viel und gehen nicht ins Detail“.¹⁰ Voraussetzung der Konversion ist die Bereitschaft, alle Gebote ohne Ausnahme auf sich zu nehmen; dennoch schränkt man den Konvertitenunterricht ein; vollen Zugang zur Tora hat man erst, wenn man ganz zu Israel gehört.

3. *Die mündliche Tora ist Mysterium Israels.* Die Aussage, dass die Tora Erbbesitz Israels ist, steht im Gegensatz zur auch den Rabbinen bewussten Tatsache, dass die schriftliche Tora längst nicht mehr allein Juden zugänglich war, nicht zuletzt durch die griechische Übersetzung der Tora.¹¹ Von daher entwickelte man eine ausgeprägte Theologie der mündlichen Tora, die das eigentliche Proprium und Mysterium Israels bedeutet; sie ist der größere und wichtigere Teil der Tora; sie ist es, die Israel von den Völkern unterscheidet:

„R. Zeira im Namen des R. Eleazar: ‚Schreibe ich ihm auch den Großteil meiner Tora (wie fremd würde sie erachtet)‘ (Hos 8,12). Ist denn der Großteil der Tora geschrieben? Zahlreicher sind die Ableitungen vom Schriftlichen als solche vom Mündlichen. Aber ist das wirklich so? Vielmehr sind die Ableitungen vom Mündlichen beliebter als die vom

⁷ K. Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1994.

⁸ Natürlich ist es nicht allein eine Frage der Kenntnis der Tora, sondern auch die nach ihrer Verpflichtung. Die Rabbinen vertreten konsequent die These, nur Israel sei auf die Tora verpflichtet. Dass die Tora als Weltgesetz eigentlich alle Menschen verpflichten müsste, ist aber jüdischen Denken nicht fremd und wird immer wieder diskutiert. Siehe H. Ben-Shammai, *Some Geniza fragments on the duty of the nations to keep the Mosaic law*, in: J. Blau/S. C. Reif, eds., *Genizah research after ninety years. The case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, 22–30.

⁹ J. Reynolds/R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*, Cambridge 1987, 5.

¹⁰ Siehe S. J. D. Cohen, *The Rabbinic Conversion Ceremony*, JJS 41 (1990), 177–203. L. H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Hoboken 1985, 20–22, sieht in der Kürze der Unterweisung eher pädagogische Motive.

¹¹ G. Veltri, *Eine Tora für den König Talmi*.

Schriftlichen. ... Es sagte R. Abin: ‚Hätte ich dir die Mehrheit meiner Tora geschrieben, würdest du nicht wie ein Fremder erachtet‘. Was unterscheidet dich von den Völkern? Diese ziehen ihre Bücher heraus und jene ziehen ihre Bücher heraus; diese ziehen ihre Aufzeichnungen heraus und jene ziehen ihre Aufzeichnungen heraus. R. Chaggai im Namen des R. Samuel bar Nachman: Es wurden (am Sinai) mündliche Worte gesagt und es wurden schriftliche Worte gesagt, und welche von ihnen beliebter sind, wissen wir daraus, dass geschrieben steht: ‚Durch den Mund (*‘al pi*) dieser Worte schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund‘ (Ex 34,27). Das besagt, dass die mündlichen (Worte) beliebter sind“ (yPea 2,6,17a).

Die schriftliche Tora ist kein Unterscheidungszeichen mehr, auch die Völker ziehen sie heraus; wäre auch die mündliche Tradition schriftlich zugänglich, wäre Israel kein Fremder mehr unter den Völkern. Allein die mündliche Tora bleibt exklusives Bundesdokument Israels. In Auslegung von Ex 34,27 heißt es in PesR 5 (Friedmann 14b):

„Mose wollte, dass auch die Mischna schriftlich sei. Doch der Heilige, gepriesen sei er, sah voraus, dass die Völker der Welt die Tora übersetzen und auf Griechisch lesen und sagen werden: Diese sind nicht Israel. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Die Völker werden sagen: Wir sind Israel, wir sind die Söhne Gottes. Und Israel sagt: Wir sind die Söhne Gottes. Und die Waagschalen sind ausgeglichen. Da sagt der Heilige, gepriesen sei er, zu den Völkern: Wie könnt ihr sagen, dass ihr meine Söhne seid? Ich kenne nur, wer mein Mysterium besitzt. Der ist mein Sohn. Da fragten sie: Und was ist dein Mysterium? Er antwortete ihnen: Das ist die Mischna“.¹²

IV. Die Tora ist vom Himmel und doch in menschlicher Sprache

Die Lehre von der Göttlichkeit der Tora ist ein Grunddogma des rabbinischen Judentums. „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt. Jene aber haben keinen Anteil an der kommenden Welt ... Die sagen, die Tora sei nicht vom Himmel“ (mSan 10,1). Wenn diese Aussage nicht nur die Herkunft, sondern auch das Wesen der Tora meint, steht sie zwar nicht im Gegensatz, aber doch in gewisser Spannung zur R. Jischmael zugeschriebenen These: „Die Tora spricht die Sprache der Menschen“ (SifBem § 112, Horovitz 121; SifDev § 34, Finkelstein 62: „nach Art der Welt“, *derekh erez*).

1. *Die beiden Auslegungsschulen* der Rabbinen entsprechen diesen Aussagen. Die Schule, die sich auf R. Jischmael beruft, geht davon aus, dass die Tora ein Text wie jeder andere ist, soweit das den Ausleger betrifft. Vielfalt und Möglichkeiten menschlicher Ausdrucksweisen sind zu berücksichtigen, poetischer Stil (etwa der Parallelismus), Bildsprache und historische Entwicklung der Sprache ernstzunehmen.

¹² Ausführlicher dazu P. Schäfer, Das „Dogma“ von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 153–197.

Dagegen steht die auf R. Aqiva zurückgeführte Schule, die die Tora nicht nur der Herkunft nach, sondern auch in ihrer äußeren Form als göttlichen Text versteht. Die Tora ist demnach ein vollkommener Text, in dem nichts zufällig und ohne Bedeutung ist. Es gibt in ihr keine Widersprüche, aber auch keine Wiederholungen, da zur Vollkommenheit auch das Prinzip der Sparsamkeit gehört. Wörter, die für die nackte Aussage nicht notwendig sind, sind bewusst als Steuerzeichen gesetzt, um den Text mit einer anderen Bibelstelle zu verbinden, wo derselbe Ausdruck vorkommt; Akkusativpartikel und Artikel verweisen darauf, dass etwas zusätzlich zum direkt Ausgesagten inbegriffen ist usw. Jeder Buchstabe ist für diese Schule von Bedeutung.¹³

Streng genommen gilt diese Formulierung nur für die „Aqiva-Schule“, doch verfließen die Grenzen zwischen beiden Schulen. Die weiter oben zitierte Auffassung des R. Aqiva, dass nicht zwei Torot gegeben wurden, sondern die eine Tora einschließlich ihrer Auslegungen, fügt sich bestens in dieses Konzept der Tora und ihrer Hermeneutik.

Mit der Tora ist auch das Instrument ihrer Auslegung von Gott gegeben, die hebräische Sprache als Sprache der Offenbarung und der Schöpfung. Historische Veränderungen dieser Sprache sind nicht zufällig, sondern von vornherein in ihrer Fülle von Gott angelegt. Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn eines Textes ist aus der zeitlosen Perspektive göttlicher Offenbarung völlig ohne Bedeutung. Es versteht sich von selbst, dass die Freiheit der Auslegung viel größer ist, wo man die Tora in ihrer ganzen Erscheinungsform und nicht bloß im Inhalt als göttlich betrachtet. Die seit dem Mittelalter verbreitete Aussage von den „siebzig Gesichtern der Tora“ bezieht sich vor allem auf diese Auslegungsweise. Dass sie unter dem Einfluss der im Mittelalter nach arabischem Vorbild aufkommenden grammatischen Schule an Boden verlor, in der Kabbala aber nochmals zu voller Blüte gelangte, sei hier nur erwähnt.

2. „*Sie ist nicht im Himmel*“ (Dtn 30,12). Die in Aqivas Konzept angelegte Freiheit der Auslegung kann natürlich nicht grenzenlos sein. Sie kann nur gelten, solange ihre Ergebnisse mit den wesentlichen Grundsätzen biblischer Religion und der religiösen Praxis übereinstimmen. Dagegen hilft keine Berufung auf göttliche Offenbarung der Auslegung; seit Gott die Tora den Menschen gegeben hat, ist sie seinem Zugriff entzogen, wie man unter Berufung auf Dtn 30,12 zu betonen nicht müde wird.

Das klassische Beispiel ist der Fall des R. Eliezer. In einer Frage des Reinheitsgesetzes entscheidet er anders als die Mehrheit. Die Natur setzt sich mit wunderbaren Zeichen für die Richtigkeit seiner Meinung ein und sogar eine Himmelsstimme (*bat qol*) erklärt: „Die Halakha geht nach R. Eliezer, meinem Sohn“; doch R. Jehoschua lehnt dieses Zeugnis mit der Parole ab: „Sie ist nicht

¹³ Siehe G. Stemberger, Einleitung, 25–40.

im Himmel“. Da Eliezer sich dem Mehrheitsurteil nicht fügt, wird er gebannt (yMQ 3,1,81 d).

Die Parallele fügt folgenden Kommentar an:

„Was bedeutet: ‚Sie ist nicht im Himmel‘? Es sagte R. Jirmeja: Da die Tora schon vom Berg Sinai gegeben wurde, achten wir nicht auf eine Himmelsstimme. Denn schon auf dem Berg Sinai hast du in der Tora geschrieben: ‚nach der Mehrheit muss man sich beugen‘ (*ahare rabbim le-hattot*: Ex 23,2).¹⁴ Da begegnete R. Natan dem Elija und fragte ihn: Was tat der Heilige, gepriesen sei er, in jener Stunde? Er antwortete ihm: Gelacht hat er und gesagt: Besiegt haben mich meine Söhne, besiegt haben mich meine Söhne“ (bBM 59b).¹⁵

Im Midrasch zu Dtn 30,12 heißt es:

„Mose sagte ihnen: Damit ihr nicht sagt, ein anderer Mose steht auf und bringt uns eine andere Tora vom Himmel, lasse ich euch jetzt schon wissen: ‚Sie ist nicht im Himmel‘; denn nichts von ihr ist im Himmel übrig geblieben“ (DevR 8,6).

Der Konsens der gläubigen und praktizierenden Gemeinschaft geht somit jeder esoterischen Deutung des Textes, jeder Privatoffenbarung vor. „Die Tradition (*masoret*)¹⁶ ist ein Zaun um die Tora“ (mAv 3,13): das bedeutet die in der Masora festgelegte traditionelle Lesung wie auch die Tradition schlechthin, die die vom System her gegebene Freiheit der Auslegung einschränkt. Ein in der rabbinischen Literatur oft zitierter Text (mAv 3,11; tSan 12,9, Zuckermandel 433; SifBem § 112, Horovitz 121, u.ö.) schließt von der kommenden Welt aus *ha-megalle panim ba-Tora*, „wer das Gesicht vor der Tora entblößt“, sich ihr gegenüber ehrfurchtslos verhält, bzw. „wer Aspekte in der Tora bloßlegt“, die den Respekt vor ihr mindern könnten oder, wie die üblichen Druckausgaben von Avot ergänzen, „die nicht der Halakha entsprechen“. Alle Freiheit der Auslegung gilt letztlich nur innerhalb des Systems.

V. Die Tora ist auf einmal und doch stufenweise geoffenbart

1. Die Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung wird i.a. auf den Gesamtbegriff der Tora bezogen. Doch schon in der Zeit des Zweiten Tempels findet man Hinweise auf eine Abstufung der Gottunmittelbarkeit, die im vollen Sinn nur vom Zehnwort oder gar nur seinen ersten beiden Worten gilt. Das Verbot, das alle anderen umfasst und in direktester Weise von Gott selbst kommt, ist das des Götzendienstes:

¹⁴ Man achte auf die Herausnahme der Worte aus dem Kontext des Satzes!

¹⁵ Diese Talmudstelle war eine der ersten, die christlichen Theologen bekannt wurde und, wie kaum anders zu erwarten, Entrüstung auslöste: Petrus Venerabilis von Cluny, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem* (PL 189, 607).

¹⁶ So die üblichen Ausgaben wie Albeck; MS Parma und Cambridge (Lowe): מסורה; MS Kaufmann und der von A. Katsh publizierte Genizatext: בעשרות, „Zehnte“.

„Es sagte Rava (und wenn du willst, R. Jehoschua ben Levi; andere wieder sagen: Kaddi): Die Schrift sagt: ‚Wenn ihr irrt und nicht haltet all diese Gebote‘ (Num 15,22). Welches ist das Gebot, das gleich viel wie alle Gebote zusammen wiegt? Du musst doch sagen: Das ist der Götzendienst.

Die Schule Rabbis lehrt: Die Schrift sagt: ‚die der Herr dem Mose mitgeteilt hat‘ und es steht geschrieben: ‚was der Herr euch durch Mose befohlen hat‘ (Num 15,22f). Welches ist das Gebot, das durch das Wort des Heiligen, gepriesen sei er, (gegeben wurde), und das er durch Mose befohlen hat? Du musst doch sagen: Das ist der Götzendienst; denn R. Jischmael lehrt: ‚Ich (bin der Herr, dein Gott)‘ und ‚Du sollst nicht (andere Götter neben mir haben)‘ (Ex 20,2f) haben sie aus dem Mund des Allmächtigen gehört.

Die Schule des R. Jischmael lehrt: ‚Seit dem Tag, an dem der Herr die Gebote gegeben hat, und weiter für eure Geschlechter‘ (Num 15,23). Welches ist das Gebot, das zu Beginn gesagt wurde? Du musst doch sagen: Das ist der Götzendienst. Aber ein Meister hat doch gesagt: Zehn Gebote wurden Israel in Mara gegeben! Denn es ist geschrieben: ‚Wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst‘ (Ex 15,26)“ (bHor 8a–b).

Der erste Abschnitt des Textes geht von der Frage aus, wie man „all diese Gebote“ (*et kol ha-mizvot ha-elle*) auf einmal versehentlich übertreten kann, und sieht sie im Götzendienst zusammengefasst. Der mittlere Absatz geht, wenn auch nur ganz knapp, auf verschiedene Grade der Direktheit göttlicher Gebote ein: Nur den Anfang des Zehnwortes hat Israel direkt von Gott gehört und zugleich durch Mose übermittelt bekommen. Leider präzisiert der Text nicht, worin diese Mittlertätigkeit besteht. Doch ist klar: Wenn Israel nur die beiden ersten Worte aus dem Mund der Gottheit selbst gehört hat, hat es alle andere Offenbarung nur mittelbar erfahren. Heißt das, dass der Inhalt von Gott kommt, die Formulierung dagegen von Mose? Wie aber wäre das mit der Auffassung zu vereinen, dass jeder Buchstabe, jede Schreibweise der Tora Teil der Offenbarung ist? Oder ist Mose ein bloßes Werkzeug, dem Gott nicht nur den Sinn mitteilt, sondern auf den Buchstaben genau diktiert? Der dritte Abschnitt des Textes wurde zitiert, weil er zeigt, dass auch den Rabbinen klar war, dass die Offenbarung am Sinai nicht der absolute Anfang war, auch wenn sie sich kaum bemühen, das in ihre Offenbarungslehre zu integrieren.

2. Natürlich gerät auch die Mittlerschaft Moses für die Gesamtheit der Tora zum Problem.

„Und dort starb Mose‘ (Dtn 34,5). Ist es möglich, dass Mose starb und die Worte schreibt: ‚Und dort starb Mose‘? Vielmehr hat Mose bis hierher geschrieben; von da an aber schrieb Josua. R. Meir sagt: ‚Und Mose schrieb diese Tora‘ (Dtn 31,9). Ist es möglich, dass Mose die Tora gab, solange ihr auch nur ein Buchstabe fehlte? Vielmehr lehrt das, dass Mose schrieb, was ihm der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Schreib! Dem entspricht, wenn es heißt: ‚Und Baruch sagte ihnen: ‚Aus seinem Mund rief er mir zu (all diese Worte und ich schrieb sie mit Tinte in das Buch)‘ (Jer 36,18)“ (SifDev § 357, Finkelstein 427; vgl. bBB 15a).

Die Frage, ob Mose seinen eigenen Tod beschrieben hat, könnte als *reductio ad absurdum* gesehen werden, doch geht es um das Prinzip. Von diesem Ansatzpunkt aus könnte man die Einmaligkeit und Geschlossenheit der Tora immer

mehr in Frage stellen. In bEr 13a heißt es von R. Meir, er sei Toraschreiber gewesen und von R. Jischmael gewarnt worden: Ließe er auch nur einen Buchstaben aus, würde er die ganze Welt zugrunde richten.

Das Problem der Gesetzgebung in Mara ist ähnlich. Auch hier findet sich ein Ansatz historischen Denkens, damit ein Einbruch der Zeitlichkeit in die ewige und ein für allemal vollständig verliehene Tora. In diesen Zusammenhang gehört auch bGit 60a: Ob man die Tora in einzelnen Rollen schreiben darf, hängt davon ab, wie die Tora verliehen wurde.

„R. Jochanan sagte im Namen des R. Bannaa: Die Tora wurde Rolle für Rolle gegeben; denn es heißt: ‚Darum sage ich: Ja, ich komme. In der Rolle des Buches steht über mich geschrieben‘ (Ps 40,8). R. Simeon ben Laqisch sagt: Die Tora wurde abgeschlossen (*hatuma*) gegeben; denn es heißt: ‚Nehmt dieses Buch der Tora‘ (Dtn 31,26)“.

Könnte man hier noch sagen, die Debatte gehe um die Form der Tora und nicht darum, ob die Tora auf einmal oder in Raten gegeben wurde, so verweist die Fortsetzung (60a–b) eindeutig auf die zweite Möglichkeit:

„Es sagte R. Levi: Acht Abschnitte wurden am Tag gesagt, als das Stiftszelt errichtet wurde, und zwar: Der Abschnitt der Priester (Lev 21) und der Abschnitt der Leviten (Num 8,5–26), der Abschnitt der Unreinen (Num 9,9–14) und der über die Ausweisung der Unreinen (Num 5,1–4), der Abschnitt ‚Nach dem Tod‘ (Lev 16) und der vom Weintrinken (Lev 10,8–11), der Abschnitt der Leuchter (Num 8,1–4) und der von der Roten Kuh (Num 19)“.

3. Wenn schon ein zeitliches Nacheinander denkbar ist und zumindest in diesem Sinn der Grundsatz nicht gilt, dass es „kein Vorher und Nachher in der Tora“ gibt (bPes 6b und öfter), stellt sich die Frage auch hinsichtlich der Toratafeln. Wie verhalten sich die ersten zu den zweiten Tafeln? Nach Ex 31,18 waren die ersten Tafeln vom Finger Gottes beschrieben (vgl. 32,15f); auf die zweiten verspricht Gott zuerst, dieselben Worte wie auf die ersten zu schreiben (34,1), doch dann folgt ein anderer Wortlaut und muss Mose selbst schreiben (34,27f); Dtn 10,2 dagegen betont wie Ex 34,1: „Ich will auf die Tafeln die gleichen Worte schreiben wie auf die ersten“.

Zwischen diesen widersprüchlichen Aussagen der Tora lavieren die Rabbinen. Die Tosefta vergleicht die beiden Tafeln mit dem Ehevertrag einer Frau und dem erneuerten Vertrag, wenn ein Mann seine verstoßene Frau wieder aufnimmt: „Von den ersten Tafeln heißt es: ‚Die Tafeln waren das Werk Gottes usw.‘ (Ex 32,16); bei den zweiten dagegen waren die Tafeln das Werk Moses und die Schrift die Schrift Gottes“ (tBQ 7,4, Lieberman 29). Auch wenn man nicht so weit geht wie Ex 34,27f, betont man doch den Qualitätsunterschied. In einem späteren Midrasch dagegen spricht Gott zu Mose nach dessen vierzigstägigen Fasten:

„Du hast dich kasteit. Bei deinem Leben, du verlierst nichts. Auf den ersten Tafeln waren nur die zehn Gebote. Jetzt aber, da du dich kasteit hast, gebe ich dir Halakhot, Midrashot

und Haggadot; denn es heißt: ‚Schreibe dir diese Worte‘ (Ex 34,27). Warum sagte der Heilige, gepriesen sei er: ‚Schreibe dir‘? Es steht doch geschrieben: ‚Und die Schrift war die Schrift Gottes, eingegraben auf den Tafeln‘ (32,16), und es ist geschrieben: ‚Und er schrieb auf die Tafeln wie bei der ersten Inschrift‘ (Dtn 10,4). Vielmehr sagte der Heilige, gepriesen sei er, so zu ihm: ‚Schreibe dir‘ Tora, Propheten und Schriften, damit sie schriftlich seien; doch Halakhot, Midrasch, Haggadot und Talmud sollen mündlich sein. Als Mose das erfuhr, begann er zu sagen: ‚Dass ich gedemütigt wurde, war für mich gut (denn so lernte ich deine Gesetze); lieb ist mir die Tora deines Mundes‘ (Ps 119,71 f)“ (ShemR 47,7).

Offensichtlich hat der rabbinische Ausleger den Widerspruch aufgelöst, indem er Ex 34,27 als allgemeine Anweisung an Mose versteht, was von der Tora geschrieben werden darf. Er geht also wohl davon aus, dass die Tafeln Gott selbst geschrieben hat, was ja durch zwei Bibelstellen gedeckt wird. Doch macht er auch deutlich, dass auf den zweiten Tafeln nicht nur der Dekalog stand, sondern die gesamte schriftliche wie mündliche Tora. Israel hat demnach durch den Sündenfall letztlich nur gewonnen.

Dass Mose die ersten Tafeln zerbrochen hat, war nach rabbinischer Tradition seine eigene Entscheidung, die aber Gottes Zustimmung fand. Darauf weist den Rabbinen die Wendung: „die du zerbrochen hast“ (*asher shibbarta*: Ex 34,1; Dtn 10,2). Die Form *asher* statt des möglichen kürzeren *she* enthält eine Zusatzinformation. Resch Laqisch liest das Wort Gottes so: „erfolgreich sei deine Kraft, der du zerbrochen hast (*yishar kokhakha she-shibbarta*)“ (bShab 87a), ähnlich R. Jischmael: „Schön hast du gehandelt, dass du sie zerbrochen hast“ (yTaan 4,8,68c).¹⁷

Ausführlicher ist der späte Midrasch ha-Gadol zu Ex 34,1 (Margulies 706): „Zwei steinerne Tafeln wie die ersten‘. Was bedeutet ‚wie die ersten‘? Dass sie den ersten gleich sind in Größe und Aussehen. Überlegen sind die zweiten Tafeln den ersten in vier Aspekten“.

Für die zweiten Tafeln wurde eine Lade gemacht (Dtn 10,3); in ihnen steht „dass es dir gut geht“ (Dtn 5,16); hier gilt also die Dtn-Version des Dekalogs als die der zweiten Tafeln!); durch sie erstrahlte das Gesicht Moses (Ex 34,29f); beim Herabkommen der ersten Tafeln war Israel mit dem Goldenen Kalb befasst, die zweiten empfing Israel am Jom Kippur in Fasten und Bittgebet.

4. Angesichts der Vorzüge der zweiten Tafeln, vor allem auch ihres umfassenderen Inhalts könnte man *felix culpa* sagen. Oder bedeutet das, dass das gefallene Volk explizitere Offenbarung braucht? Dazu würde bNed 22b passen:

„R. Adda bar Chanina sagte: Hätte Israel nicht gesündigt, wären ihm nur die fünf Fünftel der Tora und das Buch Josua gegeben worden, das die Aufteilung des Landes Israel enthält. Was ist der Beleg? ‚Denn viel Weisheit geht aus viel Ärger hervor‘ (Koh 1,18)“.

¹⁷ Ausführlicher G. Stemberger, Narrative Theologie im Midrasch, in diesem Band.

Doch steht dem der Satz des R. Eleazar entgegen: „Was bedeutet: ‚Auf den Tafeln eingegraben‘ (Ex 32,16)? Wären die ersten Tafeln nicht zerbrochen worden, wäre die Tora in Israel nie vergessen worden“ (bEr 54a)!

Das Vergessen der Israel so vollkommen gegebenen Tora wird zu einem Leitmotiv der Rabbinen.

„Es sagte Rav Jehuda, es sagte Samuel: Dreitausend Halakhot wurden in den Tagen der Trauer für Mose vergessen. Da sagten sie zu Josua: Frage [Gott]. Er sagte ihnen: ‚Sie ist nicht im Himmel‘ (Dtn 30,12). Sie sagten zu Samuel: Frage! Er sagte ihnen: ‚Das sind die Gebote‘ (Num 36,13); kein Prophet hat das Recht, etwas daran zu erneuern ... Es sagte Rav Jehuda, es sagte Rav: Als unser Meister Mose sich in den Garten Eden verabschiedete, sagte er zu Josua: Frag mich zu allen Zweifeln, die du hast. Er antwortete ihm: Meister, ich habe dich doch keine Stunde verlassen und bin an einen anderen Ort gegangen. Hast du nicht so von mir geschrieben: ‚Und sein Diener Josua, der Sohn Nuns, ein junger Mann, wich nicht vom Zelt‘ (Ex 33,11)? Sogleich ließ die Kraft Josuas nach; 300 Halakhot gerieten ihm in Vergessenheit und 700 Zweifel kamen ihm auf, und ganz Israel erhob sich, ihn zu töten. Der Heilige, gepriesen sei, sagte ihm: Sie dir (nochmals) zu sagen ist unmöglich; geh und beschäftige dich mit Krieg ...“ (bTem 16a).

Das Thema des Vergessens wird noch breit ausgeführt. Das Wesentliche aber ist schon klar: Die Tora, einst vollkommen gegeben, ist durch die Schwäche des Menschen zum Teil in Vergessenheit geraten. Auf eine neue Offenbarung darf man nicht mehr hoffen; alles hängt nun von menschlicher Auslegung ab. Sie ist der unendliche Versuch, die ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen, ein Versuch, der naturgemäß Stückwerk bleiben muss. Doch einen anderen Weg gibt es nicht mehr.¹⁸

¹⁸ Was dieses Element des Vergessens für eine jüdische Theologie der Tora bedeutet, zeigt eindrucksvoll *D. W. Halivni*, *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York/Oxford 1991. Anderswo umschreibt er als Aufgabe heutiger jüdischer Theologie: „The belief in the divinity, though not the textual immaculacy, of the Torah and in the authoritativeness of the rabbinic tradition that illuminates it must be replenished. In the modern world that is skeptical of the historicity of revelation, or at least of its substantive content, the more pressing concern of Jewish (traditionalist) theology must be to safeguard the authenticity of the midrashic tradition; that is, the content (and not the textual carrier) of revelation ... Though the divine text itself is no longer perfect, the tradition that attends and clarifies that text is“: *From Midrash to Mishnah: Theological Repercussions and Further Clarifications of „Chate’u Yisrael“*, in: *M. Fishbane*, Hg., *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany 1993, 23–44, S. 35.

Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum

Jacob Neusner vertritt die These, das Judentum sei ebensowenig wie das Christentum eine biblische Religion; beide Religionen verwerten ja die Bibel aus einer dieser fremden Sicht, sind von einem außerbiblischen Zweck bestimmt: „the Church came first, then the Scriptures ... And so it was with the Judaism of the dual Torah, in its framework and within its inner logic and discipline“.¹ Die Frage ist für das Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum von größter Bedeutung und soll deswegen auch im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen.

Was ist notwendig, damit eine Religion „biblisch“ genannt werden kann? Schließt die Lektüre der Schrift aus einer dieser fremden Perspektive notwendig die biblische Bestimmtheit einer Religion aus? Johann Maier sagt zu Recht von Texten der Zeit des Zweiten Tempels, dass „solche deutenden Schriftanwendungen – ebenso wie Schriftzitate – weniger dem Verständnis des Textes als der Propagierung eines Gruppenanliegens [dienen], auch wenn in der Folge behauptet wird, damit den eigentlichen verbindlichen Inhalt erhoben zu haben“.² Das gilt natürlich auch vom Rabbinat wie vom Neuen Testament und anderen christlichen Schriften. Doch wird eine Religion, die so vorgeht, dadurch schon unbiblisch? Das (rabbinische) Judentum wäre doch (ebenso wie das Christentum) ohne Bibel absolut undenkbar! Dass jeweils eine Tradition („mündliche Torā“) hinzukommt und weithin die Fragen vorgibt, die man an die Bibel stellt, ändert daran nichts. Die Bibel liefert mehr als die Farben der Palette.

Die scharfe Kontrastierung einer autonomen Bibel mit ihrer Verwendung im nachbiblischen Judentum gelingt nur, wenn man die Bibel als statische Größe ansieht, die als einmal Vorgegebenes in der ursprünglichen Intention ihrer Autoren verwendet werden muss oder aber als bloßes „Lexikon“ missbraucht wird. Wenn wir hingegen die innerbiblische Entwicklung ernstnehmen, das stete Umsetzen früherer Aussagen in neue Fragestellungen, einen Prozess, der auch jenseits der Grenzlinien weiterging, die retrospektiv eine Kanontheorie zog, wenn wir „Bibel“ als ein dynamisches, offenes Ganzes sehen, dann wird die Feststellung, dass der Bibel fremde Fragen und Positionen an sie von außen herangetragen werden, völlig relativ. Das geschieht ja mit allen lebendigen

¹ J. Neusner, The Role of Scripture in the Torah – Is Judaism a „Biblical Religion“?, in: Merklein/Müller/Stemberger, Hg., *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition*, 192–211, S. 195.

² J. Maier, *Zwischen den Testamenten*, 127.

Texten, die das Leben und Denken einer Gemeinschaft bestimmen, gehört zu jeder Wirkungsgeschichte.

I. Das Verhältnis der Mischna zur Bibel

Am schärfsten stellt sich die Frage nach der biblischen Prägung rabbinischen Denkens gleich im ersten Dokument des Rabbinats, in der Mischna. Bekanntlich enthält sie nur wenige explizite Zitate der Bibel (manche wurden erst im Lauf der Textüberlieferung hinzu gefügt) und leitet i.a. auch ihre halakhischen Aussagen nicht aus der Bibel durch deren Auslegung ab. Diese Präsentation religiöser Lebensnormen ohne direkten Bibelbezug ist nicht ohne Parallele im Frühjudentum – man denke nur an halakhische Texte von Qumran wie Damaskusschrift oder Gemeinderegel –, aber doch innerhalb der klassischen rabbinischen Texte so einzigartig, dass man sich schon bald bemühte, die Verbindungslinien zur Bibel auszuziehen. Zwar setzte sich die Mischna als mündliche Tora im Rabbinat durch; doch angesichts der karäischen Herausforderung stellte sich die Frage nach dem Bibelbezug dieser traditionellen Lehre von neuem. Scherira Gaon hat mit seiner These Schule gemacht, dass man in der Zeit des Zweiten Tempels selbstverständlich die Halakha von der Bibel ableitete, die von der Bibel unabhängige Darbietung der Halakha sekundär sei. J.Z. Lauterbach sah die Makkabäerzeit mit ihrer zeitweilig fehlenden Lehrautorität als die Phase an, in der sich Halakhot auch ohne biblische Ableitung durchsetzten; die Pharisäer hätten später diesen Umstand zur Absicherung ihrer Lehre von der mündlichen Tradition verwendet. Dagegen vertrat S. Zeitlin die Auffassung, die Ableitung der Halakha aus der Bibel sei sekundär, die Methode der Schriftgelehrten ohne Amtsautorität gewesen, die ihre Aussagen biblisch absichern mussten. In der Folge gab es verschiedene Kompromissvorschläge (J.N. Epstein, Ch. Albeck, E.E. Urbach), doch dann verlief sich die anfangs so lebhaft diskutierte Diskussion.³ Die Fragestellung schien obsolet, nicht sachgemäß. Das trifft für ihre exklusive Alternative sicher zu, die zudem nicht genügend zwischen Gruppen, Strömungen und Phasen des frühen Judentums differenziert. Nun hat aber D.W. Halivni das Thema erneut aufgegriffen und sich vehement für den zeitlichen Vorrang des Midrasch vor der Mischna eingesetzt.⁴ Der Umschwung zur von der Bibel unabhängigen Präsentation der Halakha sei jedoch viel später gekommen, als Lauterbach vermutet hatte: erst nach Zerstörung des Tempels im Jahre 70 habe man diesen Weg beschritten, aber auch gleich nach Abschluss der Mischna wieder aufgegeben. Die Belege, die Halivni für seine These aus der rabbinischen Literatur anführt, sind durch seine Tendenz

³ Cf. G. Stemberger, Einleitung, 131–134.

⁴ D.W. Halivni, Midrash.

zu kaum begründbaren Frühdatierungen äußerst problematisch;⁵ dennoch zeigt seine Wiederaufnahme der Thematik, wie erklärungsbedürftig das Verhältnis der Mischna zur Bibel noch immer ist.⁶

J. Neusner hat in seinen Studien zur Mischna die weitgehende Unabhängigkeit dieses Werkes gegenüber der Bibel als gewollten Ausdruck eines im Grunde unbiblischen Judentums verstanden.⁷ Es ist sein Verdienst, mit größtem Nachdruck darauf verwiesen zu haben, dass man rabbinische Schriften zuerst und vor allem als geschlossene Dokumente lesen und interpretieren muss. Doch fragt sich, ob man das so exklusiv sehen darf. Sicher ist die Weltsicht der Mischna einmal allein aus dieser selbst zu erheben, die Frage nach der Intention des Redaktors innerhalb der Grenzen dieser Schrift zu stellen. Doch war die religiöse Welt der Rabbinen der Mischna bzw. ihres Redaktors durch die dieses Werk bestimmenden Entscheidungen schon voll und ganz ausgedrückt? Muss man nicht berücksichtigen, dass die halakhischen Midraschim weitgehend dieselben Meister zitieren, die jedoch hier die Halakha biblisch ableiten und begründen?

Wie legitim ist es jedoch, die Midraschim ergänzend für das religiöse Weltbild des tannaitischen Judentums heranzuziehen? Das hängt weitgehend von der Datierung der halakhischen Midraschim ab. Neusner neigt dazu, sie relativ spät anzusetzen (hat jedoch keinen festen Standpunkt), womit sie natürlich als Zeugnis der tannaitischen Zeit kaum noch in Frage kommen. Wenn man diese Midraschim (und ebenso die im Vergleich zur Mischna auch schon viel biblischer bestimmte Tosefta) erst als Reaktion auf die Mischna entstanden

⁵ D. W. Halivni, *Midrash*, 43, beruft sich auf bBer 28a, dass an jenem Tag Eduyot gelehrt wurde, S. 47 auf die erste Schicht von Avot für den Wechsel zur mischnaischen Methode Ende des 1. Jhs.

⁶ Einen Wechsel im Zugang zur Bibel nach 70 behauptet auch D. Instone Brewer, *Techniques and Assumptions*: „The results of the present study show that the predecessors of the rabbis before 70 CE did not interpret Scripture out of context, did not look for any meaning in Scripture other than the plain sense, and did not change the text to fit their interpretation, though the later rabbis did all these things“ (S. 1). Hier gibt es eine gewisse Parallele zur These von D. W. Halivni, in der Zeit Hillels sei man vom einfachen zum komplexen Midrasch übergegangen. Beide Autoren gehen mit rabbinischen Texten, die sie als Beleg verwenden, sehr historizistisch um; die Frage, wieweit das werdende Rabbinat einen anderen Zugang zur Bibel mitgebracht hat, ist sehr wichtig, doch mit diesen Methoden nicht zu klären. Auch die Frage, welche Rolle die Bibel im religiösen Leben des Judentums vor 70 konkret gespielt hat, ist noch nicht hinreichend geklärt. Siehe J. Maier; *Zwischen den Testamenten*, 244; G. Porton, *Midrasch: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel*, Judaica 47 (1991), 123–139, S. 131: „Die Behauptungen der Zentralität der Tora für das jüdische Volk von Esra bis zur Mischna sind meistens theologische Behauptungen mit wenig historischer Evidenz“.

⁷ Doch siehe auch J. Neusner, *The Talmud of the Land of Israel*. Vol. 35 Introduction: *Taxonomy*, Chicago 1983, 59: „The Mishnah rests squarely on the foundation of Scripture. But the framers of the Mishnah carefully selected those passages of Scripture upon which to build“. Ist das *eo ipso* ein unbiblicher Zugang? Die Frage nach dem Zentrum der Schrift gehört doch notwendig zu ihrer Wirkungsgeschichte!

sein lässt, steht diese tatsächlich als erratischer Block da, als alleiniges Zeugnis für das rabbinische Judentum zwischen 70 und Jehuda ha-Nasi. Zwar setze auch ich die Endredaktion der Tosefta wie der halakhischen Midraschim, bei denen noch näher zu differenzieren wäre, später an als die Mischna; doch scheinen genügend Kriterien (Themen, Namen, Sprache) eine zumindest partielle zeitliche Überschneidung dieser verschiedenen Schriften nahezulegen. Die rabbinische Bewegung der tannaitischen Zeit war sehr klein, es gab nur wenige verschiedene rabbinische Lehr- und Diskussionszirkel. Damit liegt aber nahe, dass dieselben Rabbinen, wenn auch in verschiedener Intensität, sich mit allen Zweigen religiöser Lehre befassten, dass somit die Grundlagen von Mischna und Midrasch in denselben Kreisen und von denselben Leuten erarbeitet wurden. Die Optionen zwischen einer fast bibelfreien Mischna und dem bewusst biblischen Midrasch wären dann eine sekundäre, redaktionelle Entscheidung.⁸

Die Frage nach der biblischen Basis der Mischna ist nicht allein unter Verweis auf die darin vorkommenden Bibelzitate zu lösen. Es ist eindeutig, dass für die Formulierung der Halakha in den meisten Traktaten die Bibel nicht die Grundlage ist. Aber kann man deswegen schon sagen, dass die Mischna unbiblisch bzw. „a statement on Scripture“ ist, wie Neusner immer wieder sagt?⁹ Wieweit ist biblische Norm nicht so selbstverständlich geworden, dass man sie gar nicht immer und überall zitieren muss und doch eine Aussage nur auf der Basis der Bibel zu verstehen ist? Hier ist besonders die Frage nach der schon in der Bibel selbst einsetzenden Auslegungstradition aufzunehmen.¹⁰ Schon dort gibt es eine Entwicklung in Richtung deuteronomischer und priesterlicher Auffassungen, somit eine Akzentverschiebung gegenüber früher, die später noch weiterging und immer pointierter, aber auch immer differenzierter wurde. In dieser Entwicklungslinie finden dann aber auch die Fragestellungen der Mischna Platz, die nicht völliger Neueinsatz der Rabbinen nach 70 sind, sondern in einer (wie auch immer gebrochenen) Tradition stehen. Die Schwierigkeit besteht darin, Einmaligkeit und Traditionsgebundenheit zugleich der Mischna (aber auch der meisten anderen Schriften) herauszuarbeiten; der Gefahr apologetischer oder harmonistischer Neigungen muss man sich dabei bewusst bleiben, darf aber nicht aus Angst davor ins andere Extrem fallen.

⁸ So sieht es z. B. *Halivni*, Midrash, 53: die Mischna „excerpted from earlier sources, from Midrash“.

⁹ Cf. in Anschluss an Neusner auch *A. J. Avery-Peck*, Scripture and Mishnah: The Case of the Mishnaic Division of Agriculture, *JJS* 38 (1987), 56–71, 68 zum Gesetz von Mischna Zeraim: Die Bibel „functions as a pretext for the rabbis' system of law“.

¹⁰ Siehe dazu v. a. *M. Fishbane*, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

II. Die Entwicklung nach der Mischna

In den rabbinischen Schriften *nach* der Mischna rückt die Bibel stärker in den Vordergrund.¹¹ Die *Tosefta* bietet weithin mit der Mischna paralleles halakhisches Material, jedoch gewöhnlich mit biblischen Ableitungen. Zum Teil mag das nachträgliche Ergänzung der Mischna sein, kann aber vielfach auch als noch nicht so durchredigierte und auf den halakhischen Kern reduzierte Textform der Mischna-Diskussion verstanden werden.

Was die halakhischen Midraschim betrifft, hat J. Neusner v. a. für Sifra argumentiert, dass wir es hier mit Polemik gegen die Methode der Mischna zu tun haben. „The authorship of Sifra undertook a vast polemic against the logic of classification that forms the foundation of the system of the Mishnah ... The framers of Sifra then correct the errors of logic, on the one side, and set forth solid foundations in revelation, there alone, on the other“.¹² Später beurteilt J. Neusner das Verhältnis der beiden Texte zueinander offener, lässt verschiedene Möglichkeiten der Wechselbeziehung abseits von reiner Polemik zu.¹³ Als direkte Polemik müsste Sifra als Gesamtwerk später als die Mischna sein und aus anderen rabbinischen Gruppen als diese stammen. Doch rechnet auch Neusner zumindest für Teile von Sifra mit der Möglichkeit, dass sie schon vor der Mischna redigiert waren.¹⁴ Wenn beide Werke in denselben Kreisen und parallel zueinander entstanden sind, lassen sich die stofflichen Entsprechungen (übrigens auch mit der *Tosefta*) als verschiedene Verwertung desselben Materials verstehen und muss man auch nicht der Mischna eine so unbiblische Position zuschreiben, wie dies die These der scharfen Polemik nahelegt. Auch ist zu bedenken, dass Sifra nicht gleichmäßig als Gesamtwerk mit Mischna und/ oder *Tosefta* gemeinsames Material verwertet.¹⁵ Lange Passagen enthalten keinen gemeinsamen Stoff. Geht man von der These der Polemik gegen die Mischna als primärer Intention von Sifra aus, müsste man diese Passagen als Ergänzung eines anfänglich anders ausgerichteten Werkes betrachten; der Gedanke eines durchgehenden Kommentars

¹¹ D. W. Halivni, *Midrash*, 68: „The Mishnah could not last too long; it was not indigenous to the Jewish apperception“.

¹² J. Neusner, *Sifra. An Analytical Translation* vol. I, Atlanta 1988, 38.51; ähnlich, wenn auch nicht so dominant, sieht er diese Betonung der Exegese gegenüber der Beschränktheit der Logik in den anderen halakhischen Midraschim. Cf. z. B. *ders.*, *Sifre to Deuteronomy. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program*, Atlanta 1987, 30 ff.164; *ders.*, *The Canonical History of Ideas. The Place of the So-Called Tannaite Midrashim*, Atlanta 1990, 157 ff.

¹³ J. Neusner, *Uniting the Dual Torah. Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge 1990.

¹⁴ J. Neusner, *Sifra* I 32.

¹⁵ Cf. E. Z. Melammed, *An Introduction to Talmudic Literature* (hebr.), Jerusalem 1973, 233 ff; eine viel umfassendere thematische Einheit von Mischna und Sifra betont J. Neusner, *Sifra* I 31.

zu Levitikus hätte sich erst mit der Arbeit ergeben.¹⁶ Ebenso denkbar ist die Variante, dass aus der exegetischen Arbeit nur Teile auch in die Systembildung der Mischna eingingen. Sicher ist auch das nur eine Hypothese, die aber für die Frage nach dem Zugang der Rabbinen zur Bibel eine wichtige Alternative bildet. Dann wäre nicht eine weithin unbiblische Systembildung erst nachträglich und in polemischer Auseinandersetzung wieder an die Bibel herangeführt worden, sondern müsste man von Anfang einen harmonischeren Zugang der Rabbinen zur Bibel annehmen.

Im Vergleich mit den anderen halakhischen Midraschim fällt auf, dass einzig Sifra das *ganze* biblische Buch kommentiert und sich nicht primär auf einige Textblöcke konzentriert, wie Mekhilta und die beiden Sifre. Für eine reine Polemik gegen die Mischna hätte eine Auswahl genügt. Dass die anderen halakhischen Midraschim die zu kommentierenden Abschnitte so auswählen, wie sie es tun, ist für das Bibelverständnis ihrer Autoren sicher von Interesse. Wenn ich nicht mit der Hypothese späteren Textverlusts rechne, muss ich ja fragen, warum die anderen Teile der Tora nicht kommentiert wurden. Wozu wurden diese Midraschim erarbeitet?

Da wir schon in tannaitischer Zeit mit einer fortlaufenden Toralesung in der Synagoge rechnen müssen (vorausgesetzt in mMeg 3,6), kann eine so selektive Kommentierung des Bibeltextes kaum als Hilfe für die Vorbereitung des Gottesdienstes verstanden werden. Oder sollte man annehmen, dass etwa ganz Genesis oder die ersten Kapitel von Exodus, Numeri und Deuteronomium keiner Erklärung bedurften? Oder wurde die Erklärung dieser Texte in anderer Form aufbereitet, etwa im Targum? Oder soll die in den halakhischen Midraschim behandelte Auswahl der Tora den Rabbinen wirklich der Kern der Bibel, die Mitte der Schrift gewesen sein? In welchem Sinn könnten wir bei einem so selektiven Umgang mit der Bibel tatsächlich noch von einer biblischen Religion sprechen? Andererseits: wenn wir bei der klassischen These bleiben, dass in diesen Midraschim primär die religionsgesetzlich relevanten Passagen kommentiert werden sollten, sie also eine ganz spezifische Auswahl darstellen, die nichts über die Stellung der übrigen Bibel in Gottesdienst und Glaube aussagt, stehen wir vor der Tatsache, dass, abgesehen von Sifra (das allein den vollen Text von Levitikus kommentiert) kein halakhischer Midrasch überwiegend halakhisch ist. Es liegt die Hypothese nahe, dass zuerst jene Abschnitte der Tora behandelt wurden, die man für das halakhische Gebäude brauchte (dessen Grundriss wäre dann aber *vor* der Bibel vorgegeben?!) und dann diese Textblöcke durch Kommentierung zumindest der verbindenden Bibelkapitel verknüpfte. In diesem Fall müsste man feststellen, dass einzelne erzählende Stoffe eine Eigendynamik

¹⁶ Ausführlicher zur Redaktion von Sifra G. Stemberger, Zur Redaktionsgeschichte von Sifra, in: Approaches to Ancient Judaism, New Series, vol. 11, ed. J. Neusner, Atlanta 1997, 39–82; ders., Leviticus in Sifra, in: Encyclopaedia of Midrash, I 429–447.

entwickelten und einen immer größeren Umfang annahmen, schließlich das Gesamtwerk dominierten. Vielleicht könnte die vergleichende Analyse haggadischer und halakhischer Abschnitte weiterhelfen; aber auch die Textgeschichte mag in manchen Fällen spätere Ergänzung durch Erzählstoff, aber auch stärkere Parallelisierung zu Mischna und Tosefta nachweisen können. Mehr als eine Problemanzeige ist hier nicht möglich; doch sind die hier angerissenen Fragen für das Verhältnis der Rabbinen zur Bibel von zentraler Bedeutung.

III. Die Zeit der klassischen Midraschim

Der Yerushalmi setzt i.a. die von der Tosefta vorgegebene Linie fort, indem er die mischnaische Halakha mit der biblischen Basis verbindet. Eine stärkere Integration der Bibel findet aber auch hier nicht statt, offensichtlich deshalb, weil man dafür ein eigenes Genus litterarium im Midrasch entwickelt hatte. Auch hier ist sicher mit denselben Kreisen zu rechnen, die sowohl um den Talmud wie auch um den Midrasch bemüht waren (eine offene Frage ist, wieweit auch die Targumisten und die frühen Meister des Piyyut hier einzubeziehen sind). Zwar ist derzeit die Frage nach Vorformen der klassischen Auslegungs- und Predigtmidraschim etwas in den Hintergrund geraten, weil man des früher verwendeten methodischen Instrumentariums unsicher geworden ist; für die religiöse Entwicklung des palästinischen Judentums ist aber die Frage weiterhin wesentlich, wenn man nicht davon ausgehen will, dass man erst im 5. Jahrhundert die Notwendigkeit empfunden hat, weite Passagen der Bibel systematisch zu kommentieren und zu bearbeiten. Von daher sind auch die Versuche, Genesis-Rabba und zumindest Teile der beiden Pesiqtot oder von Tanchuma früh anzusetzen, verständlich, wenn auch in Beweisnotstand.

IV. Der babylonische Talmud

Zwar haben schon die halakhischen Midraschim in gewisser Weise versucht, Lehren von Mischna/Tosefta in die Bibelauslegung zu integrieren. In monumentaler Weise haben es dann die Redaktoren des babylonischen Talmud unternommen, Mischnakommentar und Bibelauslegung zu einer Einheit zu verbinden. J. Neusner betont sicher zu Recht, dass gerade diese Integration der schriftlichen mit der mündlichen Tora im Bavli dazu geführt hat, dass sich dieser dann in der jüdischen Welt durchgesetzt hat.¹⁷ Der Bavli, „subordinate as it is to the Mishnah, regards the Mishnah as subordinate to, and contingent upon,

¹⁷ J. Neusner, Judaism. The Classical Statement.