

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: Offenbarung durch Interpretation
Autor: Rutishauser, Christian M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961001>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Offenbarung durch Interpretation

von *Christian M. Rutishauser SJ**

Im Zentrum der drei monotheistischen Glaubensreligionen Judentum, Christentum und Islam steht der Glaube an eine Offenbarung des transzendenten Gottes. Dabei wird die Offenbarung – zumal nach der historisch-kritischen Moderne – nicht mehr als ein bewusst erfahrenes Inspirationserlebnis eines einzelnen oder mehrerer Menschen, die diese Botschaft weitergeben, verstanden. Vielmehr bezieht sich die Offenbarung auf ein objektives, historisches Geschehen und dessen Tradierung: auf eine in Schrift und Wort gegebene Lehre und deren Interpretation (hebräische Bibel und Talmud), auf eine Person (Jesus als Christus) und deren „Schriftwerdung“ (christliche Bibel) oder auf eine Schrift mit göttlicher Autorität (Koran). In diesen Zeilen interessieren wir uns allein für das Spezifische der jüdischen Offenbarungsvorstellung, um es einerseits von den Offenbarungskonzepten der andern beiden Religionen abzuheben und andererseits deren Relevanz für das interreligiöse Gespräch aufzuzeigen. Nicht wollen wir uns hier der Genese von hebräischer Bibel und Talmud zuwenden, noch wollen wir einen historischen Überblick über die unterschiedlichsten Offenbarungsideen geben, die sich im Verlauf der jüdischen Geschichte entfaltet haben. Es geht uns um die Frage, wie im rabbinisch-talmudischen Judentum Offenbarung verstanden wurde. Sie wurde als Gabe der Tora am Sinai konzipiert, die eine zweifache Form aufweist, eine schriftliche und eine mündliche (**תורה שבכתב** und **תורה שבעלפה**). Wir achten darauf, wie jüdische Existenz von dieser Offenbarung durch die doppelte Tora affiziert wird. Um im Rahmen dieses Aufsatzes der gestellten Frage nachzugehen, entscheiden wir uns für die Analyse eines einzigen, exemplarischen Texts aus dem Talmud: Baba Mezia 59a/b. Er zeigt paradigmatisch, wie die Gabe der Tora am Sinai im talmudischen Konzept der doppelten Tora zu einer Aneignung der Offenbarung geführt hat, worin orthodoxe jüdische Identität sich verwurzeln konnte. Auf eine Vor-

* P. Dr. *Christian Rutishauser SJ*, Lasalle-Haus, Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach/Zug.

stellung des Textes (1.) folgt in einem zweiten Kapitel die Darstellung der Abgrenzung der Gabe der Tora von einem prophetischen Offenbarungsverständnis (2.). Dem Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tora ist dann die Dynamik des Offenbarungsgeschehens zu entnehmen, das für die jüdische Religionsgemeinschaft konstitutiv ist (3.). Bevor einige anthropologische Implikationen des rabbinischen Offenbarungsverständnisses angesprochen werden (5.), werden wir auf die Grenzen des Konzepts der doppelten Tora und auf seine institutionelle Verortung zu sprechen kommen, die unser Talmud-Text selbst mitreflektiert (4.).

1. Der Ofen des Aknai und der Bann über Rabbi Eliezer

Baba Mezia 59a/b schildert die halachische Diskussion um den Ofen des Aknai und den daraus folgenden Bann über Rabbi Eliezer. Immer wieder wird dieser Text in der Diskussion um Tora- und Offenbarungsverständnis der Rabbinen angeführt.¹ Dabei wird zu Recht eine gewisse Eigenständigkeit bzw. Überlegenheit der mündlichen Tora gegenüber der schriftlichen einerseits und der souveräne, von der Ratio bestimmte Umgang der Rabbinen mit der schriftlichen Tora andererseits betont. Zuweilen wird der Text auch analysiert, um den rabbinischen Umgang mit religiöser Macht zu erforschen. Die Diskussion um den Ofen des Aknai ist zudem in den letzten Jahren zum eigentlichen Manifest der modern-aufgeklärten Orthodoxie geworden und hat dadurch eine grosse Popularität erreicht.² Verschiedenste Textteile haben sich dadurch verselbständigt. Dass unter diesen Umständen auch grobe Vorverständnisse und Vereinfachungen in den Text hineingelesen bzw. daraus abgeleitet werden, versteht sich von selbst.³ Vor dem Hintergrund dieser heutzutage lebendigen Textrezeption wollen wir die vielgliederige Erzählung als Einheit in den Blick nehmen und dabei nach dem impliziten Offenba-

¹ Zur Auslegungsgeschichte: I. ENGLARD, Der Ofen des Akhnai: Verschiedene Interpretationen einer Aggada [hebr.], in: *Jahrbuch des Forschungsinstituts für jüdisches Recht* 1 (1974), S. 45–57.

² Nicht nur in der Literatur und Lehre zum Talmud ist mir der Text immer wieder begegnet, sondern auch in Museen. So wird die Diskussion um den Ofen des Aknai seit gut einem Jahr im Freilichtmuseum „Das talmudische Dorf“ von Qazrin auf dem Golan multimedial inszeniert und mit einer aktuellen Entscheidungsfindungssituation verknüpft.

³ Z. B. M. HOLDER, *History of the Jewish People. From Yavneh to Pumbedisa*, Jerusalem 1996 (= The ArtSchroll History Series 4), S. 32. Er will mit der Erzählung begründen, dass die einst am Sinai gegebene Tora historisch „keinen äussern Einflüssen ausgesetzt“ sei.

rungsverständnis fragen. Der Tora-Hermeneutik und ihrer sozialen Verortung gilt unser Hauptinteresse. Hören wir zuerst den Text in seiner ganzen Länge.⁴

- [A] „Dort haben wir gelernt: Hat man ihn in einzelne Ringe geschnitten und Sand zwischen die Ringe getan, so ist er nach R. Eliezer nicht verunreinigungsfähig und nach den Weisen verunreinigungsfähig; das ist der Schlangeofen.
- [B] Weshalb (heisst er) Schlangeofen? R. Jehuda erwiderte im Namen Schemuels: Weil man ihn mit Worten gleich einer Schlange umringt hat. Schliesslich erklärten sie ihn als verunreinigungsfähig.
- [C] Es wird gelehrt: An jenem Tage machte R. Eliezer alle Einwendungen der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Orte fort; manche sagen: vierhundert Ellen. Sie aber erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaume. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mag dies dieser Wasserarm beweisen! Da trat der Wasserarm zurück. Sie aber erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Wasserarme. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mögen dies die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses (und drohten) einzustürzen. Da schrie sie R. Jehoshua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halakha bekämpfen, was geht dies euch an! Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre R. Jehoshuas, und richteten sich auch nicht gerade auf, wegen der Ehre R. Eliezers; sie stehen jetzt noch geneigt. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mögen sie dies aus dem Himmel beweisen! Da erscholl eine Hallstimme und sprach: Was habt ihr gegen R. Eliezer; die Halakha ist stets wie er. Da stand R. Jehoshua (auf seine Füsse) auf und sprach: Sie ist nicht im Himmel.
- [D] Was heisst: sie ist nicht im Himmel? R. Jirmeja erwiderte: Die Tora ist bereits vom Berge Sinai her verliehen worden. Wir achten nicht auf die Hallstimme, denn bereits hast du am Berge Sinai in die Tora geschrieben: nach der Mehrheit zu entscheiden.
- [E] R. Nathan traf Elijahu und fragte ihn, was der Heilige, gepriesen sei er, in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er schmunzelte und sprach: meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.
- [F] Man erzählt, dass sie an jenem Tage alles holten, was R. Eliezer als rein erklärt hatte, und im Feuer verbrannten. Alsdann stimmten sie über ihn ab und taten ihn in den Bann. Hierauf fragten sie: Wer geht hin und teilt es ihm mit? Da sprach R. Aqiba: Ich will gehen, denn es könnte sonst ein ungeeigneter Mensch hingehen und es ihm mitteilen, und er würde die ganze Welt zerstören. Was tat R. Aqiba? Er legte schwarze Kleider an und hüllte sich schwarz; alsdann liess er sich vor ihm in einer Entfernung von vier Ellen nieder. Da sprach R. Eliezer zu ihm: Aqiba, wieso heute anders als sonst? Dieser erwiderte: Meister, mich dünkt, die Kollegen haben sich von dir zurückgezogen. Da zerriss auch er seine Kleider, zog die Schuhe ab und liess sich auf die Erde nieder, und Tränen rannen aus seinen Augen. Da ward die Welt geschlagen ein Drittel an den Oliven, ein Drittel am Weizen und ein Drittel an der Gerste. Manche sagen, auch der Teig gor unter den Händen der Frauen.

⁴ Talmud Bavli, Goldschmidt-Edition, Berlin 1930.

- [G] Es wird gelehrt: Ein grosses Weh gab es an diesem Tage, denn jede Stelle, worauf R. Eliezer seine Augen richtete, verbrannte. Auch R. Gamaliel: er reiste dann zu Schiff, und eine Woge erhob sich und drohte ihn zu versenken. Da sprach er: Ich glaube, dass dies nur wegen des R. Eliezer b. Hyrkanos geschieht. Hierauf stand er (auf seine Füsse) auf und sprach: Herr der Welt, offenbar und bewusst ist es dir, dass ich dies nicht wegen meiner Ehre, auch nicht wegen der Ehre meines väterlichen Hauses getan habe, sondern deiner Ehre wegen, damit sich keine Streitigkeiten in Jisrael mehren. Da liess das Meer von seinem Toben ab.
- [H] Emma Schalom, die Frau R. Eliezers, war die Schwester R. Gamaliels, und seit diesem Ereignisse liess sie ihn nicht mehr aufs Gesicht fallen. Eines Tages glaubte sie, es sei Neumond, denn sie verwechselte zwischen einem vollzähligen und einem unvollzähligen Monat, manche erzählen, ein Armer stand vor der Tür, und sie trug ihm Brot hinaus, und fand ihn, dass er aufs Gesicht gefallen war. Da sprach sie zu ihm: Stehe auf, du hast meinen Bruder getötet! Währenddessen verkündete eine Posaune aus dem Hause R. Gamaliels, dass er gestorben sei. Er fragte sie: Woher weisst du dies? Sie erwiderte: es ist mir aus meinem väterlichen Hause überliefert: sind auch alle Tore verschlossen, doch nicht die Tore der Kränkung.“

Die Diskussion um den Ofen des Aknai ist Auslöser der geschilderten Ereignisse und liegt diesen bereits voraus (A). Sie fragte danach, ob ein aus Ziegeln und Zement gebauter Ofen rituell verunreinigt werden könne oder nicht. Auf diese halachische Frage gehen wir nicht ein,⁵ da unser Text über die Fragestellung auf eine Metaebene vorstösst. Daran sind wir interessiert. Zuerst wird die Frage nach dem Namen des Ofens gestellt und beantwortet (B), worauf wir unten eingehen werden. Dann folgt der erste, zentrale Abschnitt (C). Er ist nicht mehr am Inhalt von Argument und Gegenargument interessiert, die sich Rabbi Eliezer und die andern Rabbinen um die Reinheit des Ofens gegenübergestellt hatten. Er schildert das Ende der Diskussion, wo allein noch Behauptungen aufeinanderprallen. Das Formale wird wichtig. Dazu schafft sich der Text einen narrativen Rahmen und bedient sich einer Erzählung. Dass hier nicht ein historischer Tatsachenbericht vorliegt, zeigt sich nicht nur an den berichteten Wundern als vielmehr am literarisch kunstvoll strukturierten Aufbau des Textes. Einem üblichen Erzählmuster entsprechend, das „drei plus eins“ lautet, werden drei übernatürliche Wunderbeweise von Rabbi Eliezer in einer Klimax aufgeführt. Angesichts des Misserfolgs seiner Beweise kippen sie in eine direkte Intervention von Gottes Stimme um.⁶ Zuerst wird zweimal die Natur zum Zeugen angerufen. Nachdem Naturwunder gemäss der Vernunft grundsätzlich, nicht nur weil sie zu wenig beeindruckend wären, abgelehnt werden, sollen die Lehrhauswände in Aktion treten. Sie sind ein menschliches Artefakt und stehen als Gebäude des

⁵ Sowohl die Soncino- als auch die Steinsalz-Edition des Talmuds geben an unserer Stelle Informationen zur Streitfrage. Vgl. auch bKelim 5,10.

⁶ Zum Erzählmuster vgl. z. B. die Berufung Samuels in 1 Sam 3,1–14.

Bet Midrasch da, um das Tora-Studium zu ermöglichen. Sie stehen also in einem viel engeren Zusammenhang mit der Halacha als die Geschöpfe Baum und Wasser. Doch auch ihr Wunder wird abgelehnt. Die Steigerung im dritten Wunder wird zudem dadurch unterstrichen, dass dabei zum ersten Mal Rabbi Eliezer nicht mehr der anonymen Masse der anderen Rabbinen gegenübersteht, sondern einen konkreten Gegenspieler erhält: Rabbi Jehoshua. Die Lehrhauswände verhalten sich neutral gegenüber beiden Protagonisten. Die Entscheidung muss auf einer anderen, einer autoritativeren Ebene gefunden werden. So wird der Himmel von Rabbi Eliezer direkt angerufen. Die göttliche Stimme, **בת קול**, geht hervor (**יצתאה**) und interveniert (**ואמרה**) zu seinen Gunsten. Hier, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung, tritt der göttlichen Stimme Rabbi Jehoshua entgegen (**עמד**) und argumentiert (**ואמר**). Der „Stimme aus dem Himmel“ wird ein Wort aus der geschriebenen Tora gegenübergestellt: „Sie ist nicht im Himmel“. Damit führt die Erzähleinheit in eine enorme Spannung hinein und offenbart ihre grundlegende Fragestellung: Wie verhält sich die geschriebene Tora zur göttlichen Inspiration bzw. zur Prophetie? Die halachische Diskussion um den Ofen des Aknai ist zur grundsätzlichen Frage übergegangen, nach welchen Kriterien halachische Entscheidungen zustande kommen: aufgrund eines Schriftbeweises oder durch Inspiration? Von dieser narrativen Entwicklung her wird klar, dass wir einen halachischen Midrasch vor uns haben.

Der Eigenart der talmudischen Texte entsprechend, wird anschliessend das Gespräch zwischen Rabbinen über Jahrhunderte hinweg weitergeführt. Es folgen zwei kurze, klärende Abschnitte, die eng mit dem Midrasch verbunden sind. Zuerst fragt der Text, wie das Zitat aus der geschriebenen Tora, das Rabbi Jehoshua vorgebracht hat, zu verstehen sei (D). Die Antwort von Rabbi Jirmeja besteht in einem weiteren, nicht nur Rabbi Jehoshua bestätigenden, sondern zugleich weiterführenden Zitat aus der geschriebenen Tora. Der Stimme aus dem Himmel wird ein weiteres Zitat aus der schriftlichen Tora entgegengehalten: die Gemeinschaft der interpretierenden Rabbinen ist entscheidend. In diesem ersten Zusatz können wir eine Verlängerung des halachischen Midrasch beobachten.

Gleichsam besorgt um Gott, fragt Rabbi Nathan im nächsten Abschnitt (E) nach dessen Reaktion angesichts der Argumente gegen die Stimme aus dem Himmel. Mit Humor und Ironie wird Gott porträtiert als einer, der sich den hermeneutischen Spielregeln der rabbinischen Mehrheit unterwirft. Wie ein Lehrer, der von seinen Schülern mit derjenigen Methode geschlagen wird, die er ihnen selbst beigebracht hatte, lacht Gott über die Rabbinen, die strikter seiner Weisung folgen, als er es erwartet bzw. vorausgesehen hätte.

Dass es durch diese Entscheidung zur Exkommunikation von Rabbi Eliezer kommt, wie dies der Talmud weiter berichtet (F), wird von beiden Parteien als Tragik erlebt. Dabei ist zunächst das Schicksal Rabbi Eliezers im Blick. Man will ihm die Mitteilung des Banns schonend beibringen. Rabbi Akiva überbringt in symbolträchtiger Form die Botschaft. Wie alle durch Rabbi Eliezers Urteil rein erklärten Gegenstände nun verbrannt werden, so hat dieser die Macht, durch seinen Blick selbst vernichtendes Feuer zu bringen. Rabbi Eliezer ist also nicht allein der ohnmächtig Unterlegene, sondern auch im Bann noch ernstzunehmender Gegenspieler. Der Text berichtet, wie die ganze Schöpfung an dieser Vernichtung mit sich bringenden Entscheidung teilnimmt.

Die nächste Erzähleinheit (G) bringt im Zusammenhang mit dem Bann von Rabbi Eliezer eine weitere Klärung: Gott, der zwar das Ergebnis der Auseinandersetzung stützt, ist über das Zerschlagen der rabbinischen Gemeinschaft erzürnt. Rabbi Gamaliel, der Vorsteher des Bet Din von Yavne, ist in letzter Instanz für den Vorfall verantwortlich. Er bekommt Gottes Zorn auf einer Seereise zu spüren. Er wendet sich im Gebet an ihn und versichert, dass nicht persönliche Eitelkeiten, Machtkämpfe oder Eigeninteressen zu dieser Exkommunikation geführt hätten. Selbstlosigkeit sei gewahrt geblieben. Es sei allein um Gottes Ehre gegangen, nämlich um die Wahrung einer gewissen Einheitlichkeit in Israel. Diese kostet den Ausschluss eines einzelnen, was von Gott akzeptiert wird. Der Seesturm ruht.

Schliesslich fügt der Talmud eine letzte, aber für das Gesamtverständnis unserer Frage nicht unwichtige Erzählung an (H). Rabbi Eliezer, durch den Bann tief gekränkt, wünscht Rabbi Gamaliel als Vergeltung den Tod. Dessen Frau Emma Schalmon, seine Schwester, verhindert jedoch, dass er diesen Wunsch im Gebet aussprechen und von Gott erhört werden kann. Aus Unvorsichtigkeit oder gemäss einer anderen Version wegen des Befolgens eines halachischen Gebotes, nämlich den Armen zu speisen, kann sie Rabbi Eliezers Gebet jedoch nicht verhindern. Wie einst die Stimme aus dem Himmel zu ihm gestanden ist, so wird er auch jetzt von Gott erhört, und Rabbi Gamaliel muss sterben.

Die rein haggadischen Texte (F, G, H), die sich an den halachischen Midrasch anschliessen, sind für uns interessant, weil sie die soziale und hierarchische Struktur der rabbinischen Institutionen widerspiegeln, in die die Tora-Interpretation eingebettet ist. Zudem zeugen sie von einem auf Leben und Tod gehenden Ernst, der mit der Offenbarungsbeschäftigung verbunden ist. Der komplexen Tragik, die sich im exkommunizierten und doch wieder über den Vorsteher des Bet Din mächtigen Rabbi Eliezer widerspiegelt, werden wir noch begegnen.

Unser Text ist offensichtlich aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt. Die berichtete Auseinandersetzung um den Ofen des Aknai spielt sich in der zweiten Tannaiten-Generation, also nach der Tempelzerstörung um die Wende vom 1./2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ab. Es ist eine Zeit, in der die prophetisch-messianischen und apokalyptischen Bewegungen das jüdische Volk in eine tiefe Krise gestürzt haben. Die rabbinische Neuorientierung, deren Lebensnerv nun endgültig die Tora werden sollte, distanziert sich immer mehr von den prophetischen Bewegungen. Auch wenn diese Haltung noch nicht einheitlich an den Tag tritt – gerade Rabbi Akiva unterstützte bekanntlich den prophetisch-messianischen Bar Kochba –, wird sie sich mehr und mehr durchsetzen. Diese Entwicklung spiegelt sich in unserem Text wider. Daher kann angenommen werden, dass unsere Auseinandersetzung mit ihrem inhaltlichen Kern in die frühltannaitische Zeit zurückreicht. Ihre profilierte Ausformulierung und die literarische Bearbeitung, die uns im Talmud vorliegt, ist jedoch späteren Datums. Auch die erzählenden Texte über die Exkommunikation und deren Folgen blicken in einem Überblick auf das Geschehene zurück. Die Interpolationen eines Rabbi Jirmeja und Rabbi Nathan sind ein Zusatz aus amoräischer Zeit. Die Endredaktion, die in die Zeit des Abschlusses des Babylonischen Talmuds im 6./7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung fällt, kann als zweiter historischer Kontext unserer Textstelle angesehen werden. Er hat mit seiner gezielten und ausführlichen Schilderung die ursprüngliche Aussageabsicht bekräftigt. Zeichen von Umdeutungen sind auf jeden Fall nicht sichtbar.⁷

2. Wider den Anspruch der Prophetie

Wenden wir uns gleich dem spannungsvollen Zentrum unseres Textes zu, dem Verhältnis von Himmelsstimme und Tora. Rabbi Eliezer ruft den Himmel an, auf dass er in der halachischen Diskussion entscheide. Eine Stimme ertönt. Sie ist – gemäss der rabbinischen Vorstellung und Geschichtskonstruktion – seit dem Erlöschen der Prophetie die einzig anerkannte Art, nach der Gott sich dem Menschen direkt mitteilt.⁸ Die Stimme aus dem Himmel

⁷ Weitere Informationen zum historischen Hintergrund bietet G. STEMBERGER, *Einführung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992; G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Cambridge/Massachusetts ³1996; R. M. SELTZER, *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History*, New York, London 1980.

⁸ Zur Bat Qol: P. KUHN, *Offenbarungstimmen im Antiken Judentum*, Tübingen 1989. Kuhn hat alle Stellen zur Bat Qol aus der talmudischen Zeit zusammengestellt und kurz kommentiert.

ist nicht eine dem Menschen innerliche, göttliche Stimme, die ein esoterisches Wissen mitteilen würde oder die mystische Seite des Menschen bezeichnet. Als „Tochter der Stimme“ Gottes ist sie vielmehr als mindere Form der Prophetie zu verstehen. Durch sie teilt Gott unabhängig von der schriftlichen Tora seinen Willen mit. Die rabbinischen Texte berichten in anderem Kontext von ihrem Auftreten durchaus positiv. In unserem Text wird sie nicht nur von Rabbi Eliezer, sondern von allen Anwesenden vernommen. Freilich hat Rabbi Eliezer sie angerufen, und sie stellt sich ganz auf seine Seite, so dass er als Vertreter des prophetischen Geistes angesehen werden kann. Rabbi Jehoshua benutzt ein Zitat aus Dtn 30,12, um gegen die Stimme aus dem Himmel zu argumentieren: Gottes Wort „ist nicht im Himmel“, denn es ist am Sinai bereits gegeben worden. Halachische Entscheidungsfindungen können nicht durch göttliche Eingebung entschieden werden, sondern allein aufgrund der Sinai-Tora. Dadurch entsteht die zentrale Frage, die durch ein zweites Zitat, das den Modus der Entscheidungsfindung besagt, beantwortet wird. Mit dem Zitat aus Ex 23,2, „nach der Mehrheit soll entschieden werden“, wird die mündliche Tora der Stimme aus dem Himmel übergeordnet.

Formal und inhaltlich wird eine eindeutige Sinnrichtung eingeschlagen. Die durch zwei Zitate aus der schriftlichen Tora korrekt begründete Argumentation wird von Gott anerkannt. „Meine Söhne haben mich besiegt!“ Gott sieht ein, dass er selbst inkonsequent und unlogisch gehandelt hat. Damit wird dem prophetischen Geist nicht nur die Tora als Schrift entgegengehalten, sondern auch deren Auslegung. Der Mehrheitsentscheid bringt die Lösung im Anschluss an den Disput, an den Machloket (מחלוקת).

Im Zusammenhang mit unserer Stelle ist jener zweite Talmud-Text von Interesse, wo die Himmelsstimme in die Diskussion eingreift, ob die Entscheidungen des Hauses Hillel oder jene von Schammai befolgt werden sollen. In ihr heisst es: „Da ertönte eine Hallstimme und sprach: [Die Worte] der einen und der andern sind Worte des lebendigen Gottes; jedoch ist die Halakha nach der Schule Hillels zu entscheiden.“⁹ Hier wird die Stimme aus dem Himmel als entscheidungstiftend anerkannt, weswegen der Text auch als Gegenposition zu unserer Talmud-Stelle angeführt wird. Die Bewertung der Stimme aus dem Himmel war auch innerhalb von halachischen Diskussionen nicht einheitlich.¹⁰ Neben dem scheinbaren Gegensatz besteht jedoch auf tieferer Ebene eine Entsprechung. Der Text aus Erubin bietet nämlich

⁹ bEr 13b.

¹⁰ Vgl. A. ROTHKOFF, Bat Kol, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band IV, Jerusalem 1971, Sp. 324–325.

die Grundlage für eine Kanonisierung von argumentativen Streitgesprächen um eine Halacha. Nicht nur eine einzige Meinung wird in die mündliche Tradition aufgenommen, sondern auch ihre Gegenposition, wie es gerade typisch für Mischna und Talmud ist.¹¹ Daher ist diese Stelle ebenso konstitutiv für das rabbinische Verständnis der Offenbarung durch die doppelte Tora und ihre Interpretation. Sie stützt die rationalistische Position unseres Textes. Wie in Baba Mezia die Sinai-Offenbarung Voraussetzung für eine vernunftbestimmte Hermeneutik der Tora ist, so tritt in Erubin die Bat Qol als Bedingung der Möglichkeit von Machloket auf. Auch hier interveniert sie nicht inhaltlich in die Auseinandersetzung.

Wie bereits angesprochen, werden innerjüdische Auseinandersetzungen um die Neuformung des Judentums nach der Tempelzerstörung und des Bar Kochba-Aufstands von den Forschern als Hintergrund unseres Textes angenommen.¹² Doch muss die Zurückweisung von Wundern und prophetischen Elementen noch in anderem Licht gesehen werden. Schauen wir dazu einen Midrasch zum Vers „sie ist nicht im Himmel“ an:

„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.“¹³

Die anti-prophetische Spitze dieses Midrasch ist dahin spezifiziert, dass er sich gegen Ansprüche eines Propheten wendet, der die Autorität eines zweiten Mose beansprucht. Dieser Anspruch, gemäss Dtn 18,18 „ein Prophet wie Mose“ zu sein, wurde im spätantiken Judentum allein von den Christen für Jesus aus Nazareth erhoben,¹⁴ der in den Evangelien als neuer Mose dargestellt wird.¹⁵ Dieser Midrasch aus DtnRabba ist also als anti-christliche Po-

¹¹ Die verschiedene Beurteilung der *Machloket* beschreibt M. HALBERTAL, *The People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Cambridge/Massachusetts 1997, S. 45–72. Siehe auch R. FONTANA, *Sinai e Sion. Luogo della sapienza agli uomini*, Jerusalem 1997, S. 93–162.

¹² Vgl. E. E. URBACH, Wann endete die Prophetie? [hebr.], in: E. E. URBACH, *Aus der Welt der Weisen*, Jerusalem 1987, S. 1–12.

¹³ DevR zu Dtn 30,12.

¹⁴ J. MAIER, Offenbarung im Judentum der Antike. Mit wirkungsgeschichtlichen Ausblicken, in: J. WERBICK (ed.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg, Basel, Wien 1991 (= *Quaestiones Disputatae* 129), S. 89–140, dort S. 104.

¹⁵ Der Aufbau des Matthäus-Evangeliums zeigt fünf Hauptreden Jesu, deren erste als „Bergpredigt“ gestaltet ist (Mt 5–7; 9,35–11,1; 13,1–53; 18,1–35; 24,1–25,46). Darin darf ein Anspruch gesehen werden, dass Jesus die fünf Bücher der schriftlichen Tora auslegt.

In der Brotrede von Joh 6,22–59 stellt sich Jesus als der Geber des wahren Brotes dem Mose gegenüber, der seinem Volk das Brot der Wüste gegeben hat.

lemik zu verstehen. Es legt sich nun nahe zu fragen, ob in unserem Text nicht auch eine dezidiert anti-christliche Polemik vorliegt. Sie würde jede Offenbarung nach dem Sinai, zumal eine, die mit gleichem oder noch größerem Autoritätsanspruch daherkommt, wie die christliche, ablehnen. Die Tatsache, dass Rabbi Eliezer gegen Vorwürfe verteidigt werden musste, er hätte eine gewisse Sympathie zu Ketzern (מינים), wohl Jesus-Anhängern,¹⁶ gibt einen zusätzlichen Anhaltspunkt für die Vermutung, auch hinter der Erzählung des Ofens des Aknai eine anti-christliche Spitze zu sehen. Sowohl in der frühantaitischen Zeit wie auch in der späten Redaktionszeit unserer Talmud-Stelle ist eine Polemik angesichts des immer mächtiger werdenden Christentums mehr als verständlich. Ein Hinweis auf diese Dimension unseres Textes von der christlichen Gegenseite kann gleichsam aus seiner Wirkungsgeschichte herangezogen werden: Christliche Reaktionen darauf zeugen von Unverständnis und Ablehnung. So zum Beispiel bei Peter Venerabilis von Cluny (12. Jahrhundert).¹⁷

3. Jenseits göttlicher Intention

Wenn Gottes Offenbarung durch die Stimme aus dem Himmel abgelehnt wird, so ist zu fragen, wie sie sich durch die doppelte Tora kundtut. Moshe Halbertal hat auf eine zweifache Lesemöglichkeit unseres Textes hingewiesen, wenn es darum geht, daraus den göttlichen Anspruch der geschriebenen Tora zu bestimmen.¹⁸ Einerseits könnte Rabbi Jehoshua die subjektive Prophetie des Rabbi Eliezer zurückgewiesen haben, da er die Intention in der geschriebenen Tora finden will. Aufgabe seiner Interpretation wäre es, den ursprünglichen Textsinn herauszufinden. In ihm zeigt sich die göttliche Offenbarungsabsicht, die in die neue Situation hinein ausgelegt werden müsste. Auf diese Weise verfährt auch die moderne wissenschaftliche Exegese und Bibeltheologie. Sie erkennt im wortwörtlichen Textsinn die göttliche Intention. Andererseits steht eine radikalere Lesart unseres Textes offen,

„in which R. Yehoshua’s argument is seen as implying that God had authorized the Torah as an independent text, divorced from his intention, and his own subsequent intervention in interpreting his own text would be prohibited. Thus the Torah is

¹⁶ bAZ 16b–17a.

¹⁷ P. VENERABILIS, *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*, in: *Petri Venerabilis, abbatis Cluniacensis noni Opera omnia. Accedunt Wibaldi abbatis Stabulensis necnon Ernaldi abbatis Bonævallis Epistolae et opuscula*. Accurante J.-P. Migne, Parisii 1890 (= *Patrologia Latina* 189), Sp. 507–650, dort Sp. 607.

¹⁸ M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 48.

not the direct medium of expression of God's authority but rather an authorized text".¹⁹

Halbortal sieht diese radikalere Lesart gestützt durch Gottes Reaktion: „Meine Söhne haben mich geschlagen“. Sie verrät, dass Gottes erste und bewusste Intention überrascht und nicht einfach erfüllt wurde. Gott ist hier in einer gewissen Weise dem Text ausgeliefert, wie im Motiv der rabbinischen Erzählungen, demgemäss Gott als Schüler selbst von der Tora lernt.²⁰ Auch wir unterstützen die Lesart, dass es sich in der schriftlichen Tora, wie sie in Baba Mezia erscheint, um einen „autorisierten Text“ handelt. So ist in der rabbinischen Hermeneutik allgemein nicht die ursprüngliche Textintention allein massgebend. Die Tora ist Gott gleichsam ein Stück entzogen. Sie ist ausserhalb seiner Reichweite. Gott gab seine Tora frei zur Interpretation wie ein Künstler sein Kunstwerk. Mit anderen Worten: Unser Text bindet Gottes Offenbarung nicht nur an die schriftliche Tora, sondern löst diese gleichsam wieder ein Stück von deren Intention und Autorität. Oder mit einem Bild von Halbortal gesprochen: Gott hat die Tora Israel anvertraut, wie Eltern ihren Kindern ein Erbe anvertrauen. Frei können diese darüber verfügen.²¹ Uns erscheint, dass mit diesem Verständnis von Gott und schriftlicher Tora ein Freiraum für eine äusserst breite Hermeneutik einerseits und für eine mündliche Tora andererseits eröffnet ist, die dann mehr als sklavischer Kommentar zur schriftlichen sein will.

Wenn wir eine gewisse Autonomie der Tora gegenüber Gott festgestellt haben, so zieht dies hermeneutische Folgen nach sich. Für die Rabbinen als Interpreten bedeutet dieses ein Zweifaches: Erstens sind sie mit all ihren menschlichen Fähigkeiten zur Interpretation gerufen, und zweitens spielt dabei eine prophetische Befähigung keine Rolle. Damit unterscheiden sie sich von einer Hermeneutik, wie sie z. B. in Qumran gepflegt wurde, in der erst der prophetisch begabte Lehrer den eigentlichen Schriftsinn erschliessen konnte.²² Die Zurückweisung Rabbi Eliezers in unserer Tora-Stelle wird von David Stern denn auch vor allem als Ablehnung einer prophetisch-mystischen Interpretation des Textes gelesen.²³ Halbortal schreibt dazu:

„The intimate access to the Author's [God's] intention achieved by a prophet cannot sanction him or her as the authoritative interpreter. If the Author's intention is not relevant to the interpretation of the Torah, then a prophet gains nothing by asking the Author to explain and determine the meaning of the text“.²⁴

¹⁹ M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 48.

²⁰ Z. B. bBM 86a, bGit 6b, bBer 3b.

²¹ M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 49.

²² J. MAIER, *Offenbarung im Judentum der Antike*, S. 110–111.

²³ D. STERN, *Midrash and Indeterminacy*, in: *Critical Inquiry* 15 (1988), S. 151–153.

²⁴ M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 49.

Der Freiraum, in dem die Tora steht, ist geöffnet, um mit Verstand nach gewissen Regeln zu interpretieren. In unserem Text zeigt sich dieser Freiraum in negativer und positiver Begrenzung: einerseits in der Ermöglichung von Machloket um den Ofen des Aknai und andererseits in der Begrenzung der Auseinandersetzungen, mit der Rabbi Gamaliel den Bann von Rabbi Eliezer begründet: Damit sich die Streitgespräche in Israel nicht mehren. Der Tora-Text ist nicht Gottesmännern, Propheten, Priestern oder einer bestimmten Gruppe in Israel anvertraut. Er ist grundsätzlich in die Hände aller gelegt, die lesen, lernen und argumentieren können. Die rabbinische Leitung begrenzt freilich die Diskussion, um nicht in anarchische Zustände zu verfallen. Diese vielgepriesene Demokratisierung der Tora-Interpretation galt freilich im Rahmen einer patriarchal strukturierten Gesellschaft, die das Tora-Studium für Frauen nicht vorsah.

Welche hermeneutische Logik bestimmt nun den Umgang mit der schriftlichen Tora? Überprüfen wir die Zitationsweise der schriftlichen Tora in unserem Text. Das erste Zitat lautet in seinem Kontext in Dtn 30,11–14 wie folgt:

„Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht zu wunderbar für dich und ist <dir> nicht <zu> fern. Es ist nicht im Himmel (לא בשמים הוא), dass du sagen müsstest: Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen und es uns holen und es uns hören lassen, dass wir es tun? Und es ist nicht jenseits des Meeres, dass du sagen müsstest: Wer wird für uns auf die andere Seite des Meeres hinüberfahren und es uns holen und es uns hören lassen, dass wir es tun? Sondern ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, um es zu tun.“

Das Gebot Gottes, das „nicht im Himmel ist“, bedeutet in diesem Text, dass es innerhalb der menschlichen Reichweite liegt, vom Menschen also befolgt werden kann und ihn nicht überfordert. Israel bringt alle Voraussetzungen mit, um es zu erfüllen. Der Text will gleichsam am Ende der Gesetzgebung im Buch Deuteronomium gegen eine Entmutigung ansprechen, Gottes Gebot würde die menschlichen Kräfte übersteigen. Dies ist sein wortwörtlicher Sinn. Unsere Talmud-Stelle jedoch besagt, dass Gottes Gebot nicht mehr durch eine direkte Offenbarung kommen kann, da es bereits einst von ihm ergangen ist. Der Sinn des Deuteronomium-Textes ist im neuen Kontext ein ganz anderer. Wir müssten den Talmud einer unlauteren Zitationsweise beschuldigen, würden wir seinen Umgang mit der geschriebenen Tora mit einer modernen, wissenschaftlichen Zitationsweise vergleichen. Nicht anders verhält es sich mit dem Zitat aus Ex 23,1–3:

„Du sollst kein falsches Gerücht aufnehmen. Du sollst deine Hand nicht dem Schuldigen reichen, um als falscher Zeuge aufzutreten. Du sollst der Mehrheit nicht folgen zum Bösen. Und du sollst bei einem Rechtsstreit nicht antworten, indem du dich neigst nach der Mehrheit, zu neigen (ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת). Auch den Geringen sollst du in seinem Rechtsstreit nicht begünstigen.“

Diese Verhaltensregel im Rechtsverfahren besagt in seinem ursprünglichen Sinn: Folge der wahren Erkenntnis und tritt der Mehrheit entgegen, die nicht das Recht bewahrt. Unser talmudischer Text macht sich eine syntaktische Schwierigkeit am Ende des zweiten Verses zunutze. Der Infinitiv „zu neigen“ (להטת) wird angefügt, obwohl er für den Textsinn nicht mehr notwendig wäre. Dieser Infinitiv wird mit „der Mehrheit“ (רבים) vom Sinn her verbunden, und so entsteht unser Zitat: אחרֵי רבים להטת. Es ist ganz aus dem ursprünglichen Textsinn gelöst. Inhaltlich könnte man argumentieren, unser Text verstehe die Ablehnung der „ungerechten Mehrheit“ im Gerichtsverfahren als Hinweis darauf, dass im Gegenzug der „gerechten Mehrheit“ in Entscheidungsfindungen gefolgt werden soll. Doch darum geht es im biblischen Text nicht.

Können wir angesichts dieses Umgangs mit der schriftlichen Tora weiterhin von einem rationalen Argumentieren sprechen, das der Prophetie entgegengehalten wird? Haben wir hier eine vernünftige Hermeneutik der geschriebenen Tora vor uns? Ist der von Gott losgelöste Text zu einem Zitatensteinbruch geworden, zu einem Ort willkürlicher Auslegung? Zunächst ist festzuhalten: Wie der talmudische Text nicht den ursprünglichen Textsinn wiedergibt, so bestreitet er diesen auch nicht. Zudem verändert er den ursprünglichen Text nicht, sondern löst einzelne Satzteile heraus und stellt sie in einen neuen Kontext hinein. Dadurch entsteht neuer Sinn. Zwei Zitationsweisen des Midrasch hat Daniel Boyarin unterschieden, die weiterhelfen können, auch unseren Text zu verstehen. In der paradigmatischen Zitation wird ein zitierter Vers in seiner Bedeutung erweitert, indem er mit anderen zitierten Versen zusammengebracht wird.²⁵ In der syntagmatischen erhält das biblische Zitat eine erweiterte und neue Bedeutung, indem es in einen neuen, narrativen Kontext gestellt wird.²⁶

„The essential hermeneutical moment is in both cases, ‘This is a verse made rich in meaning from many places’, whether the enriching is by syntagmatic or paradigmatic means, and for me this is a synecdoche of midrash as a whole“.²⁷

In unserem Text haben wir beide Zitationsweisen vor uns: das Zusammenbringen zweier Tora-Verse einerseits und ihre Einsetzung in einen neuen Kontext andererseits. Der autoritative Tora-Text ist bewahrt, und zugleich ist durch eine Anreicherung im veränderten Kontext neuer Sinn entstanden.

²⁵ D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1994, S. 26–27.

²⁶ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 27–28.

²⁷ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 28.

Diese Art und Weise, mit einem autoritativen Quellentext umzugehen, liegt zwischen zwei dem modernen Menschen bekannten Zitationsweisen bzw. Umgängen mit Texten, wobei unter Text nicht nur ein geschriebener Text verstanden wird, sondern die Sprache als System überhaupt: Auf der einen Seite kennen wir die wissenschaftliche Zitationsweise, die die Sinnkontinuität zum Ursprungstext wahrt und auf die Intention seines Autors verweist. Auf der anderen Seite steht der poetisch-schöpferische Umgang mit Sprache, welcher ganz Neues schafft, indem er die vorgegebenen Worte, Textzitate gleich, benutzt. In der Lyrik wird nicht verwiesen, woher sie kommen, doch bilden sie die Bausteine für die neue Aussage, die diese Worte frei kombiniert, oft ohne die syntaktischen Regeln der Prosa zu berücksichtigen.²⁸ Die rabbinische Hermeneutik besteht in der Verschränkung dieser beiden Umgangsformen mit vorgegebenen Texten und Worten. Unsere Talmud-Stelle mag gerade ein Beweis dafür sein, dass sich die Rabbinen ihres Umgangs mit der Schrift sehr wohl bewusst waren:

„I will argue that the texts cited (sometimes only alluded to) *are the generating force behind the elaboration of narrative or other types of textual expansion in the Mekilta's text*. That is to say, the so-called 'prooftexts' are to be read as intertexts and cotexts of the Torah's narrative, as subtexts of the midrashic interpretation. There is a tension between the meaning(s) of the quoted text in its 'original' context and in its present context. What is so striking (and strange) about midrash is its claim that the new context is implied by the old one, that the new meanings (Oral Torah) revealed by recontextualizing pieces of the authoritative text are a legitimate interpretation of the Written Torah itself, and indeed given with its very revelation“.²⁹

Was Boyarin zur Zitationsweise der Mekilta sagt, gilt auch für unseren Text. Der souveräne und freie Umgang mit der geschriebenen Tora ist keine Willkür. Natürlich bleibt eine Spannung bestehen:

„A text is cited that is supremely authoritative for both attitudes and behaviors, and at the same time the local meanings of the authoritative text seem to be undermined [. . .]. I wish to claim that midrash – the oral Tora – is a program of preserving the old by making it new“.³⁰

Diese Spannung darf aber nicht aufgelöst werden, will die geschichtliche Schärfentiefe zwischen alt und neu erhalten bleiben. Die Hermeneutik der Rabbinen gründet darin, dass nicht nur die vorgegebene schriftliche Tora vom Sinai kommt. Auch der vernünftig abgesteckte Freiraum der Interpretation wird auf den Sinai zurückprojiziert. Text und schöpferische Freiheit sind beide von Anfang an gegeben. Dadurch erhält die schriftliche Tora und mündliche Tradition den zeitlosen Charakter der Offenbarung.

²⁸ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 22–26.

²⁹ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 22–23.

³⁰ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 37.

In seinem Aufsatz zur Entstehung der Lehre der doppelten Tora beschreibt Gershom Scholem die beiden Momente als jene der Rezeption und der Spontaneität.³¹ Der erste bedeutet den Empfang der geschriebenen Offenbarung und der zweite ihre kreative Umsetzung in eine neue Situation hinein. Sie in einem Gleichgewicht zu halten bedeutet, die kreative Umsetzung der Tradition im hermeneutischen Zirkel primär zu setzen, will sie die geschriebene Tora wirksam machen und das Leben befruchten. Damit wird die mündliche Tora zur eigentlichen, religiösen Autorität. „Nichts bekundet diese Autorität, die Autorität des Kommentars über den Autor, triumphaler als jene Geschichte vom Ofen des Achnai“.³² Dieser Triumph enthält jedoch die Gefahr, dass die Interpretation selbst zu einer fixen Offenbarung stilisiert wird: „Behält bei solcher Auffassung der Tradition sie ihre Frische, oder erstarrt sie in Alexandrinismus und verliert ihre organische Wachstumskraft, wenn sie überfordert wird?“³³ fragt Scholem zu Recht. Unser Text zeugt jedenfalls von einer Autorität der mündlichen Tora, wie sie im Konzept der doppelten Tora nicht hätte grösser gedacht werden können. Dies wird besonders im Vergleich mit den unterschiedlichen Autoritätsansprüchen der mündlichen Tora sichtbar, wie sie im Mittelalter auftreten.³⁴ In der Traditionslinie unseres Talmud-Textes hat sie nicht allein die Aufgabe, zu einer verlorenen Ur-Tora mit bereits vorhandenem, eindeutigem Sinn zurückzufinden oder von der schriftlichen Tora, in der die ganze Wahrheit gegeben ist, Halacha abzuleiten. Die erste Meinung wurde im 12. Jahrhundert durch Abraham Ibn Daud und die letztere durch Maimonides vertreten. Die mündliche Tora hat vielmehr konstitutive Funktion im Festlegen von Halacha. Angesichts einer bedeutungsoffenen Offenbarung hat sie die Aufgabe, den konkreten halachischen Sinn erst zu schaffen, wie auch Nachmanides (14. Jahrhundert) betont. Diese Interpretationslinie wurde von Nachmanides-Schülern zweifach weitergeführt: Während Rabbi Yom Tov Ishbili (Ritba) die Offenbarung als offenen Prozess verstanden hat, hat Rabbi Nissim Gerondi (Ran) diesem offenen Prozess immerhin Gottes Intention gegenübergestellt. Halbertal schreibt dazu: „Although there is a right answer from God’s point of view, and although the Sages may be aware of that right

³¹ G. SCHOLEM, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970 (= edition suhrkamp 414), S. 90–120.

³² G. SCHOLEM, Offenbarung und Tradition, S. 103. Zur Priorität des Kommentars über den kommentierten Text vgl. A. BRUCKSTEIN, *Die Maske des Mose. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin 2001, S. 51–77.

³³ G. SCHOLEM, Offenbarung und Tradition, S. 104.

³⁴ Vgl. M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 54–67.

answer, they have to follow their own understanding“.³⁵ Die Spannung, die unter mittelalterlichen Exegeten feststellbar ist, entspricht der bereits in unserem Talmud-Text zwischen der rabbinischen Halacha und dem Eingreifen Gottes vor allem in den narrativen Erzählteilen bestehenden.

Schliesslich lässt die grosse Autorität der mündlichen Tora die grundsätzliche Frage entstehen, ob sie überhaupt auf die schriftliche Tora angewiesen ist und sich von ihr herleiten muss. Oder anders gefragt: Muss ein rabbinischer Mehrheitsentscheid sich inhaltlich und formal auf die schriftliche Tora stützen? Unser Text antwortet darauf nicht explizit, doch bringt er zwei Textzeugen aus der schriftlichen Tora an. Dass sich die mündliche Tora jedoch unabhängig von der schriftlichen herausgebildet hat, zeigt sich gerade in der Mischna, die den Kern der mündlichen Tora bildet und sich bekanntlich kaum auf Zitate abstützt. „A ruling derived from common sense is thus also included in the ‘words of the Torah’ and is as authoritative as if it were based on the written text“.³⁶ Mehrheitsansichten über eine Tradition haben sich weitgehend als mündliche Tora durchgesetzt. Dies war möglich, da die gemeinsame Grundlage der beiden Torot jenseits des geschriebenen Textes gesehen wurde. Zuerst scheint man von Tora-Stoffen ausgegangen zu sein, die offenbart wurden und die zu gestalten waren.³⁷ Schliesslich bildete die Lehre der doppelten Tora die einende Klammer.³⁸ Nachträglich hinzugefügte „Schriftbeweise“ für die mündliche Tora gehören zur Legitimierung eben dieses Konzeptes.

Der von der mündlichen Tora angeführte hermeneutische Prozess der Sinai-Offenbarung erscheint als einmalig, vergleicht man ihn mit anderen Offenbarungskonzepten, die sich um die hebräische Bibel gebildet haben.³⁹ Er entsteht als Lebensnerv des rabbinischen Judentums in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Jakob Neusner grenzt ihn dezidiert vom christlichen Kanonisierungsprozess ab, der Schriftoffenbarung und Tradition nach anderen Gesetzmässigkeiten definiert hat.⁴⁰ Wie jedoch durch das Neue Testament die „alte“, hebräische Bibel neu gelesen und dadurch das Chri-

³⁵ M. HALBERTAL, *The People of the Book*, S. 65.

³⁶ S. A. HANDELMAN, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, New York 1982, S. 41.

³⁷ Vgl. K. MÜLLER, Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: E. ZENGER (ed.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg et al. 1996 (= Herders Biblische Studien 10), S. 257–291.

³⁸ Zum Verhältnis der beiden Torot: E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1988, S. 286–314.

³⁹ Vgl. J. MAIER, Offenbarung im Judentum der Antike, S. 91–119.

⁴⁰ J. NEUSNER, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, Philadelphia, London 1991, S. 130–150.

stentum als Religion begründet wurde, so hat in denselben Jahrhunderten die mündliche Tora sich im Talmud Form gegeben und hat auf dem Fundament der hebräischen Bibel das Judentum geformt. Susan Handelman, vor allem auf Simon Rawidowicz zurückgreifend,⁴¹ betont im Anschluss an die Analyse unseres Talmud-Textes, dass in ihm fassbar werde, wie die mündliche Tora einen zweiten Neuanfang des Judentums ermöglicht habe. Es sei mit dem rabbinisch-talmudischen Judentum ein „zweites Haus“ entstanden, das das „erste Haus“ des Frühjudentums durch Hermeneutik ganz umgestalte. „Interpretation is the great imperative of Israel, and the secret of its history“.⁴² Und in diesem hermeneutischen Prozess ereigne sich Offenbarung. Die Tora „is revealed through the decision of the judges and sages of every generation [. . .]. The revelation was ongoing and mediated by the interpreters“.⁴³ Es gehe um ein „endless unfolding of divine truth to be realized by human thought and action“,⁴⁴ schreibt auch Seltzer in seinem ideengeschichtlichen Überblick über die jüdische Tradition. Und Aaron Singer schreibt aufgrund seiner Beobachtungen an verschiedenen Texten zur rabbinischen Hermeneutik: „We have to understand that the sages sanctified the whole enterprise of interpretation [. . .] there is a divine emanation in the process and procedures, no less than the product of rabbinic teaching“.⁴⁵ Unser Talmud-Text ist für diese Offenbarungstheologie der *locus classicus*.

Nach diesem Durchgang durch das Kernstück unseres Textes gilt es nun endlich, einen Blick zurück auf den Namen des Ofens zu werfen, nach dessen Herkunft der Text am Anfang selbst gefragt hat. Er ist von grösserer Bedeutung, als dass sich der Talmud mit der sich nahelegenden Antwort, Aknai sei der Eigenname des Ofenbesizers, überhaupt abgeben würde. Selbst wenn dies historisch zuträfe, hält sich der Talmud vielmehr bei der etymologischen Bedeutung von עכנאי auf. Er sieht darin die aramäische Form für das griechische Wort ἔχλις, das Schlange bedeutet.⁴⁶ So heisst es in unserem Text: „Man hat mit Argumenten umwickelt wie diese Schlange und man erklärte ihn so unrein“ (שהקיפו דברים כעכנאי זו וטמאוהו). Der zweite Satzteil ist eindeutig: Mit dem Pronomen „ihn“ kann nur der Ofen gemeint sein, denn er allein ist unrein erklärt worden. Wer aber mit Argumenten wie

⁴¹ S. A. HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, S. 41–42.

⁴² S. A. HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, S. 42.

⁴³ S. A. HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, S. 40–41.

⁴⁴ R. M. SELTZER, *Jewish People, Jewish Thought*, S. 284.

⁴⁵ A. SINGER, Revelation as Interpretation: Taming the Muse, in: D. COHN-SHERBOK (ed.), *Torah and Revelation*, Canterbury 1992 (= Studies in Jewish Theology 2), S. 77–87, dort S. 80.

⁴⁶ Talmud Bavli, Steinsalz-Edition, New York 1990.

von einer Schlange umwickelt worden ist, ist unklar, denn im ersten Satzteil fehlt das Akkusativobjekt. Wer oder was wurde umwickelt? Es liegt nahe, analog zum zweiten Satzteil, den Ofen als umwickelt zu sehen. Damit wäre die talmudische Erklärung eine Namensätiologie, die besagt, dass die Umwicklung mit Argumenten dem Ofen seinen Namen gegeben hat.⁴⁷ Eine andere Lösung schlägt Daniel Boyarin vor, die uns nach einer Analyse des zentralen Textabschnitts tiefsinniger scheint.⁴⁸ Boyarin vernachlässigt den Satzteil des unrein erklärten Ofens und nimmt den ersten Satzteil als Bild für die schriftliche Tora, die gleichsam von den Rabbinen mit der mündlichen Tora umgeben worden ist. Er gewinnt dadurch in der Namengebung bereits einen Blick auf die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis der beiden Torot. Wieder einen anderen zentralen Aspekt eröffnet eine dritte Interpretation. Sie ist in der paraphrasierenden Übersetzung des Textes in der Steinsalz-Edition zu finden: Nicht der Ofen oder die schriftliche Tora, sondern Rabbi Eliezer sei mit Argumenten umwickelt worden. Er wäre gleichsam eine Beute der Schlange, sprich: der Rabbinen, geworden, da er in der Diskussion unterlegen ist. So hätten die anderen Rabbinen den Ofen rituell unrein erklärt und ihn, da er sich ihrem Urteil nicht gebeugt habe, in den Bann getan. Diese Ausführung über den Namen nimmt die soziologischen Konsequenzen des Disputs vorweg. Nicht die hermeneutische Frage steht im Zentrum, sondern der Machtkampf unter den Rabbinen um die Textinterpretation. Die Interpretationen, die die schriftliche Tora bzw. Rabbi Eliezer umwickelt sehen, geben keine Namenätiologie her, sondern machen den Namen zu einem Titel. Sie sind Inhaltsangaben und zeigen den zweifachen Fokus des Textes: die Frage des Verhältnisses von mündlicher und schriftlicher Tora gegenüber der Prophetie und die Art der rabbinischen Autorität, durch Tora-Interpretation die Einheit Israels zu bewahren.

Der Name des Ofens dient auf jeden Fall in allen drei Interpretationsvarianten als ein fortdauerndes Zeichen. Er ist eine Erinnerung ans Geschehene, wie auch die Lehrhauswände, die geneigt stehen bleiben „bis auf den heutigen Tag“. Beide Erzählelemente, der Namen und die Lehrhauswände, lassen erkennen, dass die Schlussredaktion des Textes einen Präzedenzfall schildern und einen paradigmatischen Disput überliefert haben wollte. Doch wenden wir uns nun der institutionellen Verortung rabbinischen

⁴⁷ Vgl. J. LEVY, עֲכֹאֵי, in: J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. FLEISCHER und den Nachträgen und Berichtigungen zur zweiten Auflage von L. GOLDSCHMIDT*. Band III, Berlin, Wien 1924, S. 647.

⁴⁸ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 34.

scher Hermeneutik zu, die ein konstitutives Element des Offenbarungsgeschehens darstellt.⁴⁹

4. Und Gott interveniert doch

Die doppelte Tora ist von Gott an ganz Israel gerichtet, doch ist der Offenbarungsprozess innerhalb des Volkes institutionell verortet, im Rabbinertum. In dessen konstituierender Zeit mussten die einzelnen Rabbinen in grosser Freiheit die Tora angesichts der neuen gesellschaftlichen Situation auslegen und neu etablieren, waren aber in Auslegungstraditionen eingebunden und fühlten sich ihnen verpflichtet.⁵⁰ Ihre Autorität bestand nicht in einer priesterlichen Herkunft oder in politischer Machtausübung, sondern ging aus ihrer Lehr- und Rechtstätigkeit hervor. In ihrer hermeneutischen Tätigkeit und juristischen Fachkompetenz gründete ihr Amt. Neben den lokalen Lehr- und Rechtshäusern und einzelnen Rabbinen, die an verschiedenen Orten lehrten, errang sich die Schule von Javne übergeordnete Bedeutung. Aus ihr wird das führende Bet Din und die zentrale Akademie hervorgehen, die sich als rabbinisches Patriarchat im Land etablieren wird. Gerade die Tora-Auslegung musste neu ins Zentrum jüdischen Selbstverständnisses gestellt und reorganisiert werden, ist die Halacha und der Korpus der Offenbarungsschriften nach dem staatlichen Zusammenbruch und der Tempelzerstörung doch zu einem der wichtigsten Kohäsionsfaktoren im Volk aufgestiegen. Von der Tora und ihrer Hermeneutik aus musste das religiöse und alltägliche Leben neu strukturiert und eine gewisse soziale Einheit geschaffen werden. Unter dem Vorsteher des zentralen Bet Din, Rabbi Gamaliel, scheint es im Rahmen von Zentralisationsbestrebungen und Machtkonzentration auch tatsächlich zur Kanonisierung von hermeneutischen Regeln gekommen zu sein. Zu dieser Neubewertung der Offenbarung gehörten klare Abgrenzungen gegen unakzeptierbare Interpretationen.

Vor diesem geschilderten historischen Kontext und unter dem Gesichtspunkt der Begrenzung der Tora-Hermeneutik liest auch Günter Stemberger unseren Talmud-Text.⁵¹ Der Bann Rabbi Eliezers ist in diesem sozialen Kon-

⁴⁹ Vgl. D. COTTOM, *The Enchantment of Interpretation*, in: *Critical Inquiry* 11 (1985), S. 573–575. Cottom zeigt, angeregt durch unseren Text, an einer modernen Interpretations- und Gesprächssituation, wie die beiden Aspekte sich aufeinander beziehen.

⁵⁰ Zum folgenden siehe G. ALON, *The Jews in their Land*, S. 308–322.

⁵¹ G. STEMBERGER, *Zum Verständnis der Tora im rabbinischen Judentum*, in: E. ZENGER (ed.), *Die Tora als Kanon*, S. 329–343, dort S. 338–339.

text zu sehen. Er scheint im ersten Augenblick eine übertriebene Bestrafung für das Nicht-Beachten des Mehrheitsentscheids zu sein, bei dem es lediglich um eine Frage der rituellen Reinheit eines Ofens geht. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn der Bann ein **קֶרֶן** war, die schärfste Form von Exkommunikation, die dem Bet Din zur Verfügung stand. Andere historische Quellen, die Parallelstelle im palästinensischen Talmud,⁵² die vom Bann berichtet, und die geschilderten Details in unserem Text scheinen dies zu bestätigen.⁵³ Die Schärfe der Strafe lässt sich aber durch die geschilderte, identitätsbildende Funktion der Tora-Hermeneutik erklären.

„Our story is the story of a community in which interpretation was the central definitive act of religion and therefore of culture. Misinterpretation (from the perspective of that culture’s practice) was perhaps analogous to the violation of ritual and taboo in other cultures“.⁵⁴

Da es um den Ofen des Aknai zahlreiche Auseinandersetzungen gab,⁵⁵ ist Rabbi Eliezer vielleicht auch als Vertreter oder Anführer einer Gruppe exkommuniziert worden. Jedenfalls hat sich ein so bedeutender Lehrer wie Rabbi Eliezer dem Mehrheitsentscheid zu fügen. Der Talmud mag dieses Ereignis so ausführlich bewahrt haben, um gleichsam an einem Beispiel zu illustrieren, wie sich das Individuum in die Gemeinschaft einzuordnen hat. Nicht durch die geniale Auslegung eines einzelnen, sondern durch das Volk Israel, das auf die Tora verpflichtet lebt, wird Gott verherrlicht. Dafür hat der Vorsteher des Bet Din letzte Verantwortung.⁵⁶

Wir haben die Vorrangstellung der mündlichen Tora kennengelernt und einen Gott, der sich angesichts rabbinischer Mehrheitsentscheide besiegt gibt. Auch in seinem Unmut über das Auseinanderbrechen der Einheit unter den Rabbinen, dem er mit dem Seesturm Ausdruck gibt, gibt Gott letztlich nach. Er erhört das Gebet von Rabbi Gamaliel. Bis dahin spricht der Text unserer Interpretation unangefochtene Autorität zu. Würde der Text vor der letzten Erzähleinheit beendet, müsste man ihn als eine reine Legitimierung der institutionellen Macht und Ordnung der Rabbinen lesen. So wird der

⁵² y MQ 81d.

⁵³ Zur genauen Beschreibung des Banns und anderer Exkommunikationsformen siehe M. GREENBERG/H.H. COHEN, Herem, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band VIII, Jerusalem 1971, Sp. 344–355; Artikel ‚Excommunication‘, in: G. WIGODER (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris 1993, S. 387–389.

⁵⁴ D. BOYARIN, *Intertextuality*, S. 36.

⁵⁵ G. ALON, *The Jews in their Land*, S. 315.

⁵⁶ Vgl. die historischen Ausführungen zur Stellung und Autorität des Vorstehers/Patriarchen in: G. ALON, *The Jews in their Land*, S. 466–469.

Text auch heute oft gelesen. Die Schlusserzählung jedoch, die übrigens kaum je von Kommentatoren mitberücksichtigt wird – David Hartman ist eine Ausnahme⁵⁷ –, hebt zwar das bisher Geschilderte nicht auf, doch gibt sie dem ganzen Erzählgang eine Tiefendimension und eine tragische Wende, die bis dahin nur am Horizont sichtbar war. Rabbi Gamaliel musste einerseits zur Wahrung der Einheit in Israel den Bann aussprechen und hat gemäss dem Urteil des Textes auch gottgemäss gehandelt. Andererseits machte er sich dadurch auch schuldig. Das Gebet von Rabbi Elieser wird auf jeden Fall von Gott erhört, und Rabbi Gamaliel muss sterben. Unser Text gibt vor, nur eine Aussage über das Gebet machen zu wollen, nämlich, dass das Gebet des Gekränkten und Unterlegenen mehr Gewicht hat als jenes eines anderen Menschen. Doch wenn wir den letzten Erzählteil nicht nur als assoziative Hinzufügung an das Vorgegangene lesen, sondern als Sinneinheit, so werden zwei Aspekte sichtbar: Erstens wird hier das Individuum, das im Mehrheitsentscheid unterlegen und in den Bann gesetzt worden ist, insofern rehabilitiert, als es seinen Willen (durch Gott autorisiert) durchsetzen kann. Wie Mischna und Talmud in den Machlokot die unterlegene Meinung mit überliefern, weil sie vielleicht in einer anderen Situation oder in der kommenden Welt doch noch ihre Gültigkeit bekommt, so wird hier in der Erzählung deren Träger letztlich erhört. Das Opfer, Rabbi Eliezer, wird nicht nur verurteilt. Will unser Text schliesslich eingestehen, dass die prophetische Offenbarungsform die vollkommenere wäre, sich die Rabbinen aber angesichts ihres Erlöschens mit einer niedereren Form abfinden müssen? Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Wurde das todbringende Gebet ermöglicht, weil Emma Schalom nicht nur unvorsichtig war, sondern weil sie gerade eine Halacha befolgte, so wird die tragische Dimension um die Tora noch unterstrichen. Gerade in ihrer Befolgung entsteht die Möglichkeit, dass Rabbi Eliezer, der sich ausserhalb der legitimen Interpretationsgemeinschaft befindet, triumphiert. David Hartman spricht von einem zynischen Ausgang der Geschichte sowie von der Uneinsichtigkeit in Gottes Handeln und in seine Gerechtigkeit.⁵⁸ Tatsächlich erscheint hier eine Aporie im rabbinischen Offenbarungsverständnis. Wird damit die Begrenzung der interpretierenden Gemeinschaft anerkannt und die Freiheit Gottes einzugreifen doch noch einmal über jede Tora-Hermeneutik gestellt?

⁵⁷ D. HARTMAN, *A Living Covenant. The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Woodstock 1997, S. 49.

⁵⁸ D. HARTMAN, *A Living Covenant*, S. 49.

5. Der Mensch: Partner der Offenbarung

Seinen Aufsatz „Revelation as Interpretation. Taming the Muse“, der unsere Textinterpretation ganz stützt, beendet Aaron Singer mit einer suggestiven Frage: Ist das Offenbarungsverständnis, in dem der Mensch mit seinen geistigen Fähigkeiten in die Offenbarungshermeneutik hineingenommen wird, nicht ein Modell für eine Beziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt?⁵⁹ Dies trifft sicher zu, denn die Offenbarung ist in unserem Konzept in die Gesetzmässigkeiten der Schöpfung eingebettet. So kann David Hartman unsere Talmud-Stelle heranziehen, um seine „covenantal anthropology“ zu illustrieren.⁶⁰ Neben der unmissverständlichen Anbindung des Menschen an Gott erhält er aus der Partnerschaft mit ihm seine eigentliche Würde. Dem Menschen werden Verantwortung und Zuständigkeit in verschiedensten Bereichen anvertraut. Das Besondere, was unser Text zu dieser Bestimmung beiträgt, besteht darin, dass die Partnerschaft dem Menschen nicht nur eine Zuständigkeit im Bereich der Schöpfung gibt, was gerade in der Theologie des Hartman-Lehrers Josef Dov Soloveitchik breit entfaltet worden ist,⁶¹ sondern ebenso im Bereich der Offenbarung. Auch im Offenbarungsgeschehen legt sich Gott eine Selbstbeschränkung zugunsten des Menschen auf.⁶² Neben die partnerschaftliche Teilhabe des Menschen an Gottes *creatio continua* tritt hier jene an einer *revelatio continua*. Der Bundesgedanke zwischen Gott und Mensch ist, durch unseren Text gestützt, auf die Fortschreibung des Offenbarungsprozesses anzuwenden. Die menschliche Zuständigkeit ist aber nicht bedingungslos gegeben, sondern an menschliches Lernen und an den Gebrauch der intellektuellen Fähigkeiten gebunden.

„God’s defeat – ‘He laughed, saying: My sons have defeated Me, My sons have defeated Me.’ – signifies God’s self-limiting love for the sake of making His human covenantal partners responsible for intellectually developing the Torah“.⁶³

Hartman sieht gerade in dieser intellektuellen Förderung des Menschen das Spezifische des Talmuds im Unterschied zur hebräischen Bibel. „In the Bible, God limits His power in history in order to activate the will to moral action; in the Talmud, human independence is expanded to include the intellect“.⁶⁴

⁵⁹ Vgl. Anm. 45.

⁶⁰ D. HARTMAN, *A Living Covenant*, S. 32–33.47–49.

⁶¹ J. D. SOLOVEITCHIK, *The Halakhic Man*, Philadelphia 1983.

⁶² D. HARTMAN, *A Living Covenant*, S. 46–57.

⁶³ D. HARTMAN, *A Living Covenant*, S. 33.

⁶⁴ D. HARTMAN, *A Living Covenant*, S. 32.

Die Anthropologie, die hier gezeichnet wird, sieht den Menschen vor allem als ein vernunftbegabtes und interpretierendes Wesen. Der Mensch ist in seiner tiefsten Berufung Hermeneut. Mit seinen geistigen, schöpferischen Fähigkeiten ist er zur Interpretation von Schöpfung und Offenbarung eingeladen. Obwohl es auch um Teilhabe am Offenbarungsprozess geht, muss das Individuum nicht unfehlbar den Text auslegen oder eine dogmatische Wahrheit proklamieren. Es muss sich in den Rahmen der Gemeinschaft einordnen, und dann gilt es, für die konkrete Situation eine Interpretation zu finden. Mag die emotionale Seite auch in den kreativen Interpretationsprozess eingebunden sein, das Irrationale und Ekstatische, das Prophetische findet keinen Platz, auch wenn es als Gegenposition bewusst wachgehalten wird. Dieses hermeneutische, deutende und vermittelnde Selbstverständnis des rabbinischen Judentums, wie es in unserem Text grundgelegt ist, ist gerade in einer multikulturellen und multireligiösen Welt wieder von höchster Relevanz. Im Dialog des Judentums mit der christlichen und muslimischen Offenbarungswelt geht es doch vorwiegend – wie bereits im Mittelalter – um kulturstiftende Neudeutung und um vermittelnde Brückenschläge zwischen hermeneutischen Traditionen.