

DIE TORA

DIE TORA

Die Fünf Bücher Mose
und die Prophetenlesungen
(hebräisch-deutsch)
in der Übersetzung von
Rabbiner Ludwig Philippson

revidiert und herausgegeben von
Walter Homolka, Hanna Liss und
Rüdiger Liwak

unter Mitarbeit von
Susanne Gräbner und Daniel Vorpahl

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Herausgeber und Verlag danken dem Stuttgarter Lehrhaus
– Stiftung für interreligiösen Dialog –
für die Ermöglichung dieser Ausgabe.



Gefördert vom Bundesministerium
für Bildung und Forschung.



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

2., korrigierte Auflage 2016

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Lektorat: Udo Richter, Freiburg

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33334-7

Gewidmet meiner Mutter Elisabeth Blickle (sel. A.),
die mich die Bibel lehrte, und
meinem Freund Mordechai Tenné (sel. A.),
Vorbild im jüdischen G´ttesglauben und
langjähriger Weggefährte im interreligiösen Dialog.

Karl-Hermann Blickle
Stuttgarter Lehrhaus – Stiftung für interreligiösen Dialog

INHALT

Editorische Vorbemerkung zur 2. Auflage	9
Die Tora im jüdischen Leben vom 19. Jahrhundert bis heute <i>Rabbinerin Tamara Cohn Eskenazi</i>	15
Ludwig Philipppsons Bibelwerk <i>Klaus Herrmann</i>	24
BERESCHIT / GENESIS <i>mit einer Einführung von Ziony Zevit</i>	65
SCHEMOT / EXODUS <i>mit einer Einführung von Rabbiner David H. Aaron</i>	256
WAJIKRA / LEVITIKUS <i>mit einer Einführung von Alan Cooper</i>	412
BEMIDBAR / NUMERI <i>mit einer Einführung von Jacob L. Wright</i>	526
DEWARIM / DEUTERONOMIUM <i>mit einer Einführung von Bernard M. Levinson</i>	682
HAFTAROT <i>mit einer Einführung von Rabbiner Lawrence A. Hoffman</i>	826

Verzeichnis der Herausgeber, Mitarbeiter und Autoren	1150
Glossar	1153
Übersicht über die liturgischen Lesungen aus der Tora und den Propheten (Haftarot) <i>unter Mitarbeit von Rabbiner Nils Ederberg</i>	1160

EDITORISCHE VORBEMERKUNG ZUR 2. AUFLAGE

Die Herausgeber sind erfreut, dass die erste Auflage der Tora-Ausgabe schon nach einem Jahr fast vergriffen ist und eine Neuauflage vorgelegt werden kann. Im Vergleich mit der ersten Auflage sind vor allem stilistische und syntaktische Veränderungen zur besseren Lesbarkeit vorgenommen worden, die nicht zuletzt aus der Bearbeitung des zweiten Bandes der Philippson-Bibel (Propheten) folgten. Darüber hinaus wurden Verschreibungen korrigiert, das Glossar erweitert und die Hinweise zu den Lesungen aus der Tora und den Propheten überarbeitet.

Mit der Revision der Tora samt den Haftarat in der Übersetzung Ludwig Philippsons wird ein wertvoller Teil deutschsprachiger jüdischer Literatur- und Geistesgeschichte wieder seinem verdienten Sitz im Leben zugeführt. Vor allem in der jüdischen Glaubenspraxis, dem Lesen, Lernen und Studieren der Tora zu Hause, in Schule und Synagoge sah Philippson den Ort seiner 1839 begonnenen Bibelübersetzung.

Textgrundlage der deutschen Übersetzung dieser neueditierten Bibelausgabe sind die jeweils ersten vollständigen Ausgaben der von Ludwig Philippson übersetzten Tora (Leipzig 1844) und Haftarat (Leipzig 1859). Die hebräischen Bibeltexte entstammen dem Drucksatz von Meir ha-Levi Letteris. Damit liegt erstmals eine zweisprachige Ausgabe der Tora mit den Haftarat in der Übersetzung Philippsons vor, nachdem dessen Bibelwerk lange Zeit ein antiquarisches Schattendasein geführt hat. Dass die Philippson-Tora im Zuge dieser Neuauflage nicht einfach neu editiert, sondern behutsam korrigiert und bearbeitet wurde, liegt gleichermaßen in der ursprünglichen Intention ihres Urhebers begründet, eine jüdische Bibel für den Haus-, Schul- und Synagogengebrauch »im Geiste der deutschen Sprache« (All-

gemeine Zeitung des Judenthums 1846, Heft 47, S. 692) herauszugeben. Der »Geist der deutschen Sprache« aber hat sich hinsichtlich Wortschatz, Rechtsschreibung und Grammatik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis ins heutige 21. Jahrhundert erheblich gewandelt und weiterentwickelt. Philippson selbst hatte bereits 1862 seine Bibelübersetzung der zeitgenössischen Sprache angepasst bzw. unter Mitwirkung weiterer Herausgeber anpassen lassen. Um eine Tora-Ausgabe vorzulegen, die Philippsons Sprache und damit vor allem die hohe Kunst seiner Übersetzung weitgehend erhält, zugleich aber für den heutigen Leser zugänglich, lesbar und letztlich auch praktisch nutzbar bleibt, musste der Text unter bestimmten Kriterien revidiert werden. Weil mit dieser Ausgabe keine historische Edition beabsichtigt ist, wurde auf die wissenschaftlich überholten Kommentare und die zu ihrer Zeit beeindruckenden Illustrationen der ursprünglichen Ausgabe verzichtet.

Ludwig Philippson selbst hat sich nur selten und ausgesprochen vage zu Kriterien seiner Bibelübersetzung geäußert. Programmatisch erklärte er lediglich im Rückblick: »Die Grundsätze bei der Uebersetzung waren *treu und schön*; möglichst dem Original wörtlich getreu, aber dabei schöner, edler, einfacher oder gehobener, energischer deutscher Ausdruck; alle poetischen Stellen sind metrisch übertragen, d.h. nicht in einem modernen Versmaß, sondern dem Flusse und Charakter des Originals gemäß bald gebundener, bald freier, wo majestätische Ruhe, oder leidenschaftlicher Sturm vorwaltet.« (*Allgemeine Zeitung des Judenthums* 1854, Heft 28, S. 347f.) Erst die intensive Auseinandersetzung mit dem Philippsonschen Bibelwerk offenbart die Übersetzungsprämissen ihres Urhebers, deren wichtigste Grundlage er offenbar in der semantischen und syntaktischen Entsprechung des hebräischen Originals erfüllt sah. Erstaunlich ist, wie gut Philippson diesem Anspruch an vielen Stellen gerade dadurch gerecht wird, dass er Reichtum und Schönheit der deutschen Sprache in vollem Maße ausschöpft, außergewöhnliche Übersetzungen (»der Ewige ist einig« im Schema Jisrael, Dtn 6,4) und poetische Wendungen (»Engnis und Bedrängnis«, Dtn 28,53) in seiner Adaption des hebräischen Bibeltextes zur Blüte bringt. Diese sprachliche Kreativität

sollte in der Neuauflage erhalten bleiben. Als Ergebnis der Revision liegt ein Übersetzungswerk vor, das philologisch orientiert ist, dabei aber kommunikative Absichten gegenüber dem Leser vertritt und deshalb, wie schon Philippson, nicht begriffskonkordant vorgeht, sondern kontextorientiert ist. Auch wenn sich viele der heutigen Leser erst an Sprachduktus und -diktion werden gewöhnen müssen: Der große Gewinn dieser Neuauflage für die heutige Zeit liegt letztlich in der Revisionsprämisse »So viel Philippson wie möglich, so wenig Revision wie nötig.« Diese Einsicht trug auch zu der Entscheidung bei, die ursprünglichste Fassung Philippsons, nämlich seine jeweilige Erstübersetzung von Tora (1844) und Haftarot (1859), zur Textgrundlage dieser Neuauflage zu machen.

Die Stärken von Philippsons Übersetzung in einer revidierten Ausgabe gut lesbar in unsere Zeit zu übertragen, bedeutete ein diffiziles Abwägen oft kleinster und komplexester Revisionsentscheidungen, die sich ungeachtet dessen zu einem gewissen Grundtenor an Revisionsprinzipien zusammentragen lassen:

Neben der allgemeinen Anpassung an die derzeit geltenden Regeln der Orthographie wurde überall dort vermittelnd in Semantik und Syntax von Philippsons Übersetzung eingegriffen, wo diese für den Leser unverständlich zu werden drohen. Dies betrifft allen voran Begriffe, deren Bedeutung sich gewandelt hat oder deren Verwendung überholt ist. So wurde beispielweise die Bezeichnung »Dirne« in das heute allgemeinverständlichere »Hure« geändert, oder der Begriff »Weib« durch »Frau« ersetzt. Um Missverständnissen mit griechischen Seelen-Vorstellungen vorzubeugen, wurde der Begriff »Seele« in der Regel durch »Leben« ersetzt. Einzelne, heute auch je nach Lebensumfeld selten verwendete, grundsätzlich aber nach wie vor gebräuchliche bzw. verständliche Begriffe, wie z. B. »Gewerke«, »Söldling« oder »Färse«, wurden dagegen beibehalten. Andere Übersetzungsentscheidungen Philippsons, wie etwa Himmelsrichtungen als Tageszeiten wiederzugeben (»Osten« = »Morgen« etc.) oder das Erhalten bzw. Übertragen von hebräischen Eigennamen und anderen Begriffen (»iwrisch« statt »hebräisch«), finden sich in einem beigefüg-

ten Glossar erläutert. Dies gilt auch für Begriffe, die im Rahmen der Revision aus der Übersetzung Philipppsons wieder in ihren heute geläufigen hebräischen Wortlaut rückübersetzt wurden. So ist nun konsequent von »Schabbat« die Rede, wo Philipppson »Ruhetag« übersetzte. Das Glossar erläutert des Weiteren einzelne biologische, geographische und religionsgeschichtliche Begriffe und deren Etymologie. An einigen wenigen Stellen hat Philipppson selbst bereits durch in Klammern gesetzte, ergänzende Begriffe erläuternd in seine Übersetzung eingegriffen.

Philipppsons Übersetzung wurde im Rahmen der Revisionsarbeit nicht nur behutsam überarbeitet, sondern auch korrigiert, wo sich einzelne Fehler eingeschlichen, in sehr seltenen Fällen auch ganze Satzteile von ihm zu übersetzen vergessen worden waren. Die meisten Übersetzungskorrekturen wurden bei Begriffen nötig, zu denen neue lexikographische bzw. historische Erkenntnisse vorliegen (»Trinkschalen« und »Opferschalen« statt »Röhren« und »Platten«, Ex 25,29). Auch hier also ist die Revision ein Kind ihrer Zeit.

In einigen seltenen Fällen, in denen die deutsche Grammatik Philipppsons ausgeprägtes Bedürfnis nach Nähe zur hebräischen Syntax nicht mehr zu decken vermag, musste der jeweilige Satz, mit aller gebotenen Vorsicht, so umgestellt werden, dass sein Inhalt für Leser wieder zugänglich und verständlich wurde (Philipppson: »Nicht doch, meine Brüder, tuet Böses.« Revidierter Text: »Meine Brüder, tuet doch nichts Böses«, Gen 19,7). Um die weitgehende Einheitlichkeit der Übersetzung zu erhalten, wurden alle semantischen und syntaktischen Eingriffe der Revision nicht nur nach zeitgenössischen Ansprüchen durchgeführt, sondern auch dem Ausdruck und Stil Philipppsons angeglichen. Allerdings kann dies nur bedingt hinsichtlich der Interpunktion gelten, bei der Philipppson sich vor allem an der hebräischen Akzentsetzung orientierte. Es gab viele Stellen, an denen seine Interpunktion so stark auf die deutsche Syntax rückwirkte, dass Sätze massiv ihre Verständlichkeit einbüßten. Wo immer dies der Fall war, wurden Satzzeichen gestrichen bzw. neu gesetzt. Grundsätzlich folgt die Interpunktion aber in erster Linie dem Prinzip Philipppsons bzw. erhält dieses möglichst aufrecht. Während bspw. die meisten deutschen

Bibelübersetzungen Verse als einzelne Sätze voneinander abtrennen – und dadurch wiederum verstärkt zur Verwendung satzeinleitender Füllwörter gezwungen sind – verwendet Philippson, gemäß dem hebräischen Original, in den meisten Fällen keine Satzzeichen oder allenfalls Kommata bzw. Semikola. Der Verzicht auf Überschriften und Absätze als Textgliederungen hält sich an der hebräischen Vorlage und ist für viele jüdische Übersetzungen üblich.

Die Orientierung an Philippsons Übersetzungsprämissen galt insbesondere auch bei der Transkription hebräischer Eigennamen als Maßgabe. Da Philippson bei der Übertragung der Namen in die deutsche Sprache grundsätzlich an einer möglichst leichten, aber korrekten Aussprache der hebräischen Worte gelegen war, wurde dieser Anspruch mithilfe einheitlicher Konsonanten und diakritischer Zeichen durchgehend umgesetzt, auch dort, wo Philippson selbst von seiner eigenen Transkriptionstechnik abgewichen ist. Dabei werden auf ך endende Namen stets mit ך geschrieben (»Sarah« oder »Moscheh«) und im Hebräischen durch Dagesch verdoppelte Konsonanten im Deutschen optisch verdoppelt »Menaschseh« oder »Morijjah«). Die einzige gewohnheitsgemäße Ausnahme davon bildet »Zijon« (statt »Zijjon«). Diakritische Zeichen kommen nur dort zum Einsatz, wo der Stimmabsatz für eine korrekte deutsche Aussprache angezeigt werden muss. So bspw. bei »Ba'al«, statt »Baal« oder »Re'uwen« statt »Reuwen«, nicht jedoch bei Jehoschua oder Peor. Dabei werden zwei diakritische Zeichen zur Anzeige des Stimmabsatzes unterschieden, je nachdem ob im Hebräischen ein Alef (»Betu'el«) oder ein Ajin (»Kena'an«) folgt. Grundsätzlich ausgenommen von dieser Regelung diakritischer Zeichen zum Stimmabsatz ist der Begriff »Jisrael«, da dessen Schriftbild und Aussprache als Eigenname bereits ausreichend etabliert sind. Darüber hinaus wurden auch die Namen der Paraschijot nach diesen Kriterien transkribiert.

Was den Lesezyklus betrifft: Nach dem Babylonischen Talmud (Megilla 29b) wird an jedem Schabbat vom Abschnitt Bereschit beginnend ein weiterer fortlaufender Wochenabschnitt gelesen. Zunächst war die Tora in Palästina in ca. 155 Abschnitte aufgeteilt, d.h., der Lesezyklus war dreijährig angelegt. Daneben entstand in Babylonien

der Brauch, die Tora in 54 Abschnitte aufzuteilen. Im vorliegenden Chumasch wird der einjährige Zyklus zugrunde gelegt und tabellarisch erfasst, nicht jedoch der dreijährige Zyklus, der in verschiedenen Varianten vorliegt, die graphisch nicht darstellbar sind. Für einen Überblick zum dreijährigen Zyklus vgl. Rabbi Richard Eisenberg unter www.rabbinicalassembly.org und www.hebcal.com/sedrot/.

Um eine optimale religionspraktische Handhabung dieses Chumasch zu gewährleisten, sind die Seiten der deutschen und der hebräischen Texte von Tora und Haftarat weitgehend synoptisch gehalten. In Marginalien neben dem deutschen sowie dem hebräischen Text sind zudem die Einteilungen der Alijot (I–VII) und des Maftir (M) für den Schabbat gekennzeichnet. Ebenfalls werden die Alijot für die Werktage (Chol) und Schabbat Mincha genannt, wobei die zweite und dritte Alijot mit ›b‹ bzw. ›c‹ markiert sind. Soweit nicht anders vermerkt, endet die dritte Alijot mit dem letzten Vers vor der zweiten Alijot (II) für Schabbat. In den Kopfzeilen beider Textseiten ist der aktuelle Leseabschnitt (Parascha) benannt. Die Paraschijot folgen dem einjährigen traditionellen Lesezyklus, die zugehörigen Haftarat enthalten sowohl die aschenasischen als auch die sefardischen Lesungen. Zur besseren Handhabung der Haftarat werden Kopfzeilen mit dem Namen der entsprechenden Haftara eingefügt. In die ebenfalls enthaltenen Festtagshaftarat wurde zudem die Lesung für den Jom ha-Azma'ut aufgenommen.

Im Anhang befinden sich schließlich eine tabellarische Übersicht zum einjährigen Lesezyklus sowie eine weitere Übersicht zu den Festtagslesungen aus Tora und Propheten.

Die Herausgeber

Rabbiner Prof. Walter Homolka, PhD, PhD, DHL, Potsdam

Prof. Dr. Hannah Liss, Heidelberg

Prof. Dr. Rüdiger Liwak, Potsdam

25. Oktober 2016, Simchat Tora 5777

DIE TORA IM JÜDISCHEN LEBEN VOM 19. JAHRHUNDERT BIS HEUTE

Rabbinerin Tamara Cohn Eskenazi

Wenn im Synagogengottesdienst die *Tora* in den Toraschrank zurückgestellt wird, ist es Brauch, dass die Beter die folgenden Worte aus dem Buch der Sprüche: »*Ez chajim hi ...*« singen – »Wer nach ihr greift, dem ist sie ein Lebensbaum, wer sie festhält, ist glücklich zu preisen« (Spr 3,18).

Wie dieses der Liturgie entnommene Zitat zeigt, betrachten Juden die *Tora* als einen Baum des Lebens, der – im Gegensatz zu jenem fernen, vorzeitlichen Baum im Garten Eden – heute inmitten der Gemeinschaft gepflanzt ist. Als ›Lebensbaum‹ besitzt die *Tora* die Macht, diejenigen, die in der Gegenwart Gottes gerecht leben, zu bewahren und zu erneuern.

Seit Jahrhunderten haben verantwortungsbewusste Gemeinden sich darum bemüht, dem jüdischen Volk den Zugang zu dieser Lebensquelle zu sichern und sie als wertvollen Besitz aller Juden zu erhalten. Durch die allwöchentlichen öffentlichen Lesungen gelang es, die *Tora* in der jüdischen Gemeinschaft nicht nur als Objekt der Verehrung lebendig zu halten, sondern auch als Unterweisung für alle Aspekte des jüdischen Lebens. Die Übersetzung der *Tora* in die Sprachen der verschiedenen jüdischen Gemeinschaften sorgte dafür, dass ihre Lehren allen Juden zugänglich blieben – Männern, Frauen und Kindern –, nicht nur einer gebildeten oder wohlhabenden Elite. Die Übersetzung von Ludwig Philippson ist ein solcher Schritt, die *Tora* zugänglich zu machen, ganz im Einklang mit einer Tradition, die (laut dem Talmud) im 5. Jahrhundert v. d. Z. mit Esra ihren Anfang nahm.

In Neh 8–10 ist nachzulesen, zu welchem Anlass die *Tora* in den Mittelpunkt des jüdischen Gemeindelebens rückte und damit zur

Quelle jüdischen Brauchtums wurde. In dieser öffentlichen Zeremonie, zu der sich alles Volk – Männer und Frauen – versammelte, stand Esra, ein Priester und Schriftgelehrter, auf einem speziellen Podium über der Menge. Während er die Torarolle öffnete, erhob sich das Volk in Ehrfurcht. Als er einen Segen sprach, warfen die Menschen sich zu Boden und riefen: »Amen, amen« (Neh 8,1–6). Und nachdem sie die Botschaft der *Tora* vernommen hatten, handelten sie nach ihren Weisungen. In den folgenden Jahrtausenden fanden Juden Wege, die *Tora* kennenzulernen und ihre Lehren auf sämtliche Bereiche des Lebens, des öffentlichen, privaten und beruflichen, zu übertragen, so dass sich ein komplexes Geflecht aus Bräuchen und Werten entwickelte. Das Studium der *Tora* wurde allmählich als heilige Pflicht betrachtet, denn es förderte die Hingabe an den Bund und an Gott und führte die Menschen auf diese Weise hin zu allen anderen Tugenden, die als entscheidend für das Gedeihen des jüdischen Volkes angesehen wurden.

In der Moderne wurde die Rolle der *Tora* und damit auch die sinnstiftende Wirkung der aus ihr hervorgegangenen religiösen Praxis in Frage gestellt. Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung und der allmählichen Verankerung gesetzlicher Rechte für Juden, also der Emanzipation, standen die Juden vor neuen Fragen. Plötzlich wurde die *Tora*, ihre jahrhundertelange Heimat, zu einem Feld, auf dem Schlachten ausgefochten wurden, um zu definieren und neu festzulegen, was es heißt, Jude in einer modernen Welt zu sein. Die vermeintliche Spannung zwischen der ›Vernunft‹, diesem hohen Gut der Aufklärung, und der ›Offenbarung‹, dem essenziellen Inhalt der *Tora*, untergrub die rabbinische Autorität, die jahrhundertlang die Formen geschaffen hatte, durch die die *Tora* in das tägliche Leben hinein übersetzt wurde. Nun geriet die *Tora* selbst unter Beschuss. Neue historisch-kritische Ansätze (die im 17. Jahrhundert mit Spinoza ihren Anfang nahmen und im 19. Jahrhundert dann an Popularität gewannen) gingen davon aus, dass die *Tora* weder von Gott noch von Moscheh stamme; stattdessen wurde die Auffassung vertreten, dass sie ein Konglomerat verschiedener Schriften sei, die allesamt erst lange nach Moscheh entstanden seien.

Die Juden reagierten darauf unterschiedlich. In Westeuropa führte diese Infragestellung zunächst zu einer Spaltung, die diejenigen, die sich als progressiv oder liberal bezeichneten, und die, die sich als traditionelle oder orthodoxe Juden verstanden, gegeneinander ausspielte.

Rabbiner Abraham Geiger war im 19. Jahrhundert einer der frühesten Vertreter des progressiven Judentums bzw. des liberalen Judentums, einer Bewegung, nach deren Auffassung die rabbinischen Traditionen des Talmud mit ihren verschiedenen Verzweigungen nicht mehr auf die moderne Welt anwendbar waren. Als Vater des liberalen Judentums erkannte Geiger die neuen Theorien über die Entstehung der *Tora* an, sah in ihr jedoch weiterhin die grundlegende Quelle des jüdischen Seins. Nach Geiger war die Bibel »... zu allen Zeiten ein ewig lebendiges Wort, nicht ein totes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern, sie belehrte sie. ... Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigne Auffassung hinein; daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche.«¹

Geiger versuchte, diesen neuen Zweig des Judentums auf das wissenschaftliche Studium der Geschichte zu gründen, ohne weiter von einem göttlichen Ursprung jüdischer Texte auszugehen. Sein Gegenspieler war Rabbiner Samson Raphael Hirsch, der als Vater der modernen Orthodoxie gilt. Nach Hirsch bedarf es zum Verständnis der *Tora* zwingend der rabbinischen Auslegung. In seiner Bemerkung zu Ex 21,2 vergleicht er die schriftliche *Tora* mit den »kurzen Diktate[n] nach einer vollständig mündlich vorgetragenen Disziplin einer Wissenschaft«.

Bei der Vorlesung anwesende Studenten könnten sich anhand dieser Stichpunkte problemlos die gesamte Vorlesung in Erinnerung rufen. Für diejenigen, die die Vorlesung nicht gehört hätten, seien sie dagegen weitgehend nutzlos. Gemäß Hirsch ist die umfassendere Vorlesung in der rabbinischen Tradition zu entdecken.²

¹ Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel*, Breslau 1857, 72.

² Vgl. Samson Raphael Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Schmot. 1867–1878* [Nachdruck Basel 2009], 282.

Diese Debatten zogen eine weitere Spaltung des Judentums nach sich, aus der sich schließlich vier Hauptrichtungen herauskristallisierten: das liberale (bzw. progressive) Judentum bzw. das Reformjudentum, das orthodoxe Judentum (einschließlich der modernen Orthodoxen, der Ultraorthodoxen, der charedischen Juden und anderer Gruppierungen), die Konservativen und schließlich die Rekonstruktionisten. Sie alle gründeten eigene Institute für die Ordination von Rabbinern und boten unterschiedliche Möglichkeiten an, um die Geltung der *Tora* auch unter den veränderten Verhältnissen zu betonen. Gleichzeitig brachte die Aufklärung ein völlig neues Phänomen hervor: das säkulare bzw. kulturelle Judentum, das die alten jüdischen Lehren und Bräuche für bedeutungslos hält, ja zum Teil nicht einmal mehr kennt.

Anfang des 20. Jahrhunderts beklagte Franz Rosenzweig die Folgen der Begegnung des Judentums mit der Moderne in Westeuropa. In dem Aufsatz *Bildung und kein Ende* analysiert Rosenzweig die Einflüsse von Kräften, die von außen kommend auf das Judentum einwirken. Er ist der Ansicht, dass das alte jüdische Gesetz, das jüdische Heim und der Synagogengottesdienst, die das Fundament des jüdischen Lebens bilden, nach wie vor existierten, doch da sie heute nur noch Teilbereiche dieses Lebens darstellten, hätten sie nicht mehr dieselbe Bedeutung wie früher, als sie noch miteinander verbunden gewesen seien.³

Rosenzweig kommt also zu dem Schluss, dass es ein Buch ist, das »uns am Leben erhalten« hat ... »Das Lernen dieses Buchs wird Volkssache. ... Es füllt die Grenzen des jüdischen Lebens aus und füllt sie ganz aus. Es ist wirklich alles darin.«⁴ Doch nun sei ein neues Lernen nötig, da die Juden sich von diesem Mittelpunkt ihres Lebens entfernt hätten und es kein Zurück gebe. Dieses Lernen müsse in umgekehrter Richtung erfolgen: »Ein Lernen nicht mehr aus der *Tora* ins Leben hinein, sondern umgekehrt, aus dem Leben, aus einer Welt, die vom

³ Franz Rosenzweig, »Bildung und kein Ende«, in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 79–93, hier 84–86.

⁴ Franz Rosenzweig, »Neues Lernen«, in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 94–99, hier 94.

Gesetz nichts weiß oder sich nichts wissen macht, zurück zur *Tora*. Das ist die Signatur der Zeit.«⁵

Die Schoa machte die innerjüdischen Spannungen bedeutungslos, trieb jedoch die Herausforderung an das jüdische Vertrauen auf die Bedeutung und den Wert der *Tora* auf einen neuen Höhepunkt. Einige sahen im Ausbleiben eines göttlichen und menschlichen Einschreitens ein Zeichen dafür, dass die Lehren der *Tora* sich nicht mehr auf unsere Zeit anwenden ließen. Für andere hingegen blieb die *Tora* beständige Quelle, manchmal gerade weil andere Zeichen der notwendigen Hoffnung fehlten.

Ein Beispiel dafür ist die Janow-*Tora* (die sich heute im Hebrew Union College in Los Angeles befindet). Sie wurde aus Teilen begrabener *Tora*-Rollen wieder zusammengesetzt, die Insassen ins Konzentrationslager Janowska schmuggelten. Dies ist ein Beweis für die außerordentliche Macht der *Tora*, sogar inmitten unaussprechlichen Schreckens Mut, Einfallsreichtum und Hoffnung zu wecken. Diese Geschichte ist ein Symbol für den jüdischen Wiederaufbau jüdischer Lebensformen nach der Schoa.

In der Neuzeit betonten die verschiedenen jüdischen Bewegungen die unterschiedlichen Möglichkeiten, wie die *Tora* für das heutige Leben fruchtbar gemacht werden kann. Die orthodoxen Juden halten daran fest, dass sowohl die schriftliche *Tora* als auch die sie begleitenden mündlichen Traditionen ihren Ursprung bei Moscheh bzw. am Sinai haben – wie es die klassische halachische, d. h. rabbinische Deutungspraxis postuliert. Konservative Juden sehen in der *Tora* den grundlegenden Text des Judentums, und die »Lehre schlechthin über Gottes Verhältnis zur Welt und zum jüdischen Volk«. ⁶ Sie erkennen die rabbinische Halacha zwar als verbindlich an, sehen ihre Entwicklung jedoch im historischen Kontext und sind in ihrer Auslegung des Gesetzes liberaler als die orthodoxen Juden. Für das liberale Judentum bzw. das Reformjudentum ist die *Tora* zwar von Gott inspiriert, aber von Menschenhand aufgeschrieben, und zwar in der Sprache der Zeit,

⁵ Ebd. 97.

⁶ *Etz Chajim*, »Einführung«, xviii.

in der sie entstand. Die Vorstellung einer verbindlichen Halacha wird zwar bestritten, aber manche liberalen Juden befolgen dennoch eine reformierte Halacha. Die Rekonstruktionisten sehen in der *Tora* die Antwort des jüdischen Volkes auf Gottes Gegenwart in der Welt.

Den Herausforderungen an die Autorität der *Tora* zum Trotz bildet die auf Neh 8 basierende öffentliche Lesung nach wie vor den Eckstein des jüdischen Gottesdienstes in der Synagoge am Schabbat sowie montags und dienstags (den Markttagen in der Antike, die als Gelegenheit genutzt wurden, die *Tora* allen zugänglich zu machen). Die althergebrachte rabbinische Aufteilung der *Tora* in wöchentliche Abschnitte und Lesungen zu besonderen Anlässen bildet auch heute noch ein weltweites Netz, das das über die ganze Welt verstreute jüdische Volk verbindet. Alle jüdischen Strömungen halten sich dabei weitgehend an die gleiche Abfolge. Ungeachtet dessen, wo sie sich zu welcher Zeit befinden, werden sie in der Synagoge den gleichen Abschnitt aus der *Tora* (*parascha*) zu hören bekommen. Orthodoxe Juden lesen in der Regel den gesamten Abschnitt. Konservative folgen gewöhnlich einem dreijährigen Zyklus, bei dem jede Woche nur ein Teil gelesen wird, sodass die *Tora* innerhalb von drei Jahren ein Mal ganz vorgelesen wird. Die liberalen und rekonstruktionistischen Gemeinden lesen kleinere Abschnitte, deren Umfang je nach den Vorgaben der einzelnen Synagogen variiert.

Das öffentliche Lesen der *Tora*, das »Leinen«, setzt gewisse Fähigkeiten im Singen voraus, denn es folgt traditionellen Notationen und Mustern. Jahrhundertlang war diese Lesung das Privileg der Männer, ebenso wie die Bar Mizwa (»Sohn des Gesetzes«) im Alter von dreizehn Jahren, die anzeigt, dass ein Junge von nun an ein rechtmäßiges Mitglied der Gemeinde ist. Zu diesem Anlass wird der Knabe aufgefordert, aus der *Tora* vorzulesen (die sogenannte *alija*, das »Hinaufgehen«).

Zwei Aspekte dieses Brauchs wurden in der Moderne kritisiert. So wurde eingewendet, dass ein dreizehnjähriger Junge noch zu jung sei, um als erwachsener Jude zu gelten. Deshalb schlug man vor, die Bar Mizwa auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben und stattdessen einen »Konfirmationsritus« durchzuführen. Trotz dieser Kritik ist die

Bar Mizwa im Alter von dreizehn Jahren die Norm geblieben; allerdings folgt ihr in manchen Gemeinden zu einem späteren Zeitpunkt noch eine Konfirmation. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf Fragen des Geschlechts. Der einflussreiche jüdische Denker Mordecai M. Kaplan veranstaltete für seine Tochter im Jahr 1922 die erste öffentliche Bat-Mizwa-Feier. Dieser Brauch breitete sich rasch in allen liberalen Strömungen aus. Die Zahl der am regulären Synagogengottesdienst teilnehmenden Frauen nahm jedoch nur allmählich und in den einzelnen Strömungen mit sehr unterschiedlicher Geschwindigkeit zu. Regina Jonas trat in Berlin äußerst beredt für die Gleichberechtigung der Frau ein. In ihrem Hauptwerk, das auf ihren eigenen Schlussfolgerungen aus dem Talmud und anderen verbindlichen Quellen beruht, fordert sie, auch Frauen zur Ordination als Rabbineerin zuzulassen. Sie selbst wurde 1935 ordiniert, aber schon bald darauf in Auschwitz ermordet. In der Neuzeit übernahmen Frauen wichtige Aufgaben im religiösen jüdischen Leben. Bereits im späten 19. Jahrhundert wurden sie von reformierten Juden wie Isaac M. Wise dazu ermutigt, den Männern gegenüber gleichberechtigte Rollen einzunehmen. Doch erst nach der Ordination von Frauen zu Rabbinerinnen, angefangen mit der Ordination von Sally Priesand am Hebrew Union College im Jahr 1972, wurde den Frauen in den liberalen Strömungen die volle Teilnahme gestattet, einschließlich der Lesung der *Tora* (des »Leinens«). Die Zahl der orthodoxen Frauen, die für diese Aufgabe ausgebildet werden, steigt zwar täglich, doch das Ausmaß, in dem sie ihre Fähigkeit öffentlich einsetzen dürfen, variiert in den einzelnen orthodoxen Gemeinden.

Alle jüdischen Strömungen bemühen sich darum, ihre Beziehung zur *Tora* sowie zur traditionellen jüdischen Praxis und zu den Gesetzen klar zu umreißen, um eine lebendige Kontinuität mit der Vergangenheit zu bewahren und stets zu erneuern. Dabei ist es ihr Anliegen, den früheren Bräuchen zu folgen und somit das Alltagsleben zu heiligen, doch sie erreichen dieses Ziel auf unterschiedliche Weise und häufig auch aus unterschiedlichen Grundüberlegungen heraus. Ein Beispiel: Die Kaschrut galten den liberalen Juden ursprünglich als bedeutungslos – dennoch befolgen alle vier Strömungen bis zu einem gewissen

Grad die Speisevorschriften, weil sie erkannt haben, dass sie ein spezifisch jüdischer Weg sind, die göttlichen Lehren in die grundlegendsten Aspekte des Lebens zu integrieren. Einige Juden werten die humanistische Ethik als wichtiges Merkmal des Gesetzes, zusätzlich zu den oder anstelle der Gebote. Manche definieren »koschere« bzw. »zum Essen geeignete« Nahrungsmittel neu, nach ökologischen Kriterien, oder verstehen die Speisevorschriften lediglich als besondere Möglichkeit, sich mit dem jüdischen Volk zu identifizieren. Themen wie die, ob Bauern unter dem Existenzminimum oder Hühner in Freilandhaltung leben, sind in bestimmten Kreisen Teil der neuen Diskussion um die Frage, was »zum Essen geeignet«, d. h. »koscher«, sei. Segnungen und andere Rituale heiligen noch immer die Mahlzeiten und andere alltägliche oder besondere Ereignisse, doch darüber hinaus gibt es heute eine neue Sprache dafür, wie Gott angesprochen oder wahrgenommen wird. Die Schechina zum Beispiel, ein mystischer Begriff für die Gegenwart Gottes, die weiblich dargestellt wird, kann als Quelle des Segens angerufen werden. Manche haben in dem Versuch, die besondere jüdische Gastfreundschaft zu praktizieren, insbesondere diejenigen Vorschriften übernommen, die ein breites Spektrum jüdischer Gruppierungen zulassen, ohne dabei Nicht-Juden auszuschließen.

Das Studium der *Tora* nimmt nach wie vor eine herausragende Stellung im jüdischen Leben ein. In den USA sind neue Kommentare zur *Tora* erschienen, die die ganze Spannweite der Identifizierungsmöglichkeiten mit der *Tora* widerspiegeln. Dazu gehören: *The Torah: A Modern Commentary* (Plaut) für die Reformbewegung, *The Stone Chumash* für die Orthodoxen, *Etz Chajim* für die Konservativen und auch Kommentare wie *The Torah: A Women's Commentary* (Eskenazi und Weiss) und *The Modern Men's Torah Commentary* (Salkin). In diesen Schriften melden sich Stimmen aus dem gesamten Spektrum des Judentums zu Wort. Doch es gibt auch einzelne Kommentare, die die Bedeutung der *Tora* als literarisches Werk in säkularer ebenso wie in religiöser Hinsicht hervorheben (Robert Alter, Everett Fox, Richard Friedman).

Diese Renaissance der Kommentare im Verein mit dem Wiedererleben des Torastudiums in der gesamten jüdischen Welt (in Privat-