

## Toleranz und Pluralismusfähigkeit aus jüdischer Sicht<sup>1</sup>

Toleranz und Pluralismusfähigkeit bedeuten immer auch eine Anfrage an den Umgang mit den je eigenen Basisorientierungen. Für die jüdische Tradition besteht diese Basisorientierung ohne Frage in der Torah und der damit verbundenen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Was dies bedeuten könnte für den Umgang mit dem Differenten und dem Fremden, lässt sich exemplarisch zeigen am biblischen Gebot der Nächstenliebe, die in aktuellen Kontexten anders buchstabiert werden muss als in historisch vergangenen Ursprungszusammenhängen.

Die vielleicht größte Herausforderung der Moderne besteht in ihrer Diversität und Differenz; denn eben diese scheinen unserem Bedürfnis nach Orientierung, Eindeutigkeit, Klarheit, Gewissheit oftmals diametral entgegen zu stehen. Kein Wissensbestand vermag mehr einen Absolutheitsanspruch zu erheben. Vielmehr nimmt das von den Vertretern der Postmoderne postulierte Ende der „großen Erzählungen“ uns in die Verantwortung, Wissensbestände kontinuierlich einer Überprüfung zu unterziehen und dadurch unsere **Sinnsysteme diskursiv auszuhandeln**.

In diesen Aushandlungsprozessen liegt nun auch eine besondere Herausforderung für Religionen in der Moderne: Wie vermag man sich angesichts des Pluralismus von religiösen und ideologischen Sinnsystemen selbst zu behaupten, ohne dabei die eigenen Wahrheitsansprüche, Wertvorstellungen und Normen zu relativieren?

### **Ausgangspunkt: Die Torah – was ist darunter zu verstehen?**

Im rabbinischen Judentum, in dessen Tradition das moderne Judentum steht, fungiert die Torah als selbstverständlicher Ausgangs- und Rückbezugspunkt jeglicher Argumentation und Legitimation. Sie ist allerdings mehr als nur Medium der Beziehung zwischen Mensch und Gott, sondern definiert eben auch den **normativen Bezugsrahmen** dieser Beziehung, nämlich die **Erfüllung des göttlichen Willens**, und zwar durch **die in der Torah enthaltenen 613 Verbund Gebote**. Dennoch differieren die darauf basierenden Positionen und Rechtsentscheidungen der Rabbinen teilweise erheblich vom einfachen Aussageinhalt der biblischen Gebote, so dass leicht der Eindruck entstehen kann, dass die rabbinische Tradition im Grunde genommen wenig mit der biblischen gemeinsam hat.

Den Rabbinen war durchaus bewusst, dass sich ihre eigenen religiösen Sensibilitäten aufgrund veränderter historischer und gesellschaftlicher Kontexte von denen der Bibel unter-

scheiden. Von daher spiegelt sich in den weitläufigen rabbinischen Diskursen das Bestreben wieder, biblische Tradition und die jeweilige aktuelle Situation in Beziehung zueinander zu setzen. Dadurch wird die **Kontinuität einer als dynamisch verstandenen Tradition** gewährleistet. Insofern muss man die Torah als Ganze als einen überaus komplexen Bezugsrahmen verstehen. Wie der kanadisch-israelische R. *David Hartman* (1931-2013) es treffend beschreibt, kann sie in einem weiten Sinn als das verstanden werden als die Fülle dessen, was sich aus der schriftlichen Torah (d.h. den biblischen Schriften), der mündlichen Torah (Midrash, Talmud), der mittelalterlichen und modernen Responsenliteratur, aber auch der kabbalistischen Literatur, den chassidischen Lehren oder mittelalterlicher und moderner jüdischer Philosophie zusammensetzt. Sie umfasst damit Generationen mit unterschiedlichen religiösen Sensibilitäten und reflektiert ein weites Spektrum an Fragen und Problemen, mit denen jüdische Tradition im Lauf der Geschichte konfrontiert wurde.

Doch die offerierte Breite an möglichen Positionen und Perspektiven wirft ein fundamentales Problem auf: Wer vermag letztlich in Anspruch zu nehmen, die Torah „richtig“ zu deuten? Ist so etwas überhaupt möglich, angesichts der offensichtlichen Gegensätze und Widersprüche, mit denen man sich im biblischen Text selbst konfrontiert sieht?

## **Kontroverse christliche und rabbinische Auslegungstraditionen? Das Beispiel des Tötungsverbots**

Wie kann beispielsweise auf der einen Seite im Rahmen des sogenannten Dekalogs – nach christlichem Sprachgebrauch: die Zehn Gebote – ein Gebot, nach christlicher Zählung das fünfte – formuliert werden, welches die Tötung eines Menschen eindeutig verbietet, während Gott an anderen Stellen der Bibel von den Israeliten verlangt, ihre Feinde rücksichtslos und vollständig zu vernichten?

Im Unterschied zum Christentum haben die im Dekalog formulierten Ge- und Verbote nach rabbinischem Verständnis keinerlei Vorzug vor den anderen der insgesamt 613 biblischen Ge- und Verbote.<sup>ii</sup> Traditionell werden die auf den „zwei [steinernen] Tafeln des Bundes“ (...) aufgeschriebenen Gebote in zwei Gruppen aufgeteilt: Die ersten fünf Gebote (Ex. 20, 2-10 bzw. Deut. 5, 6-14, d. h. die Anerkennung der göttlichen Herrschaft, keine anderen Götter anzubeten bzw. Abbilder von Gott herzustellen, den Namen Gottes nicht zu missbrauchen, den Shabbat zu heiligen, Vater und Mutter zu ehren) bestimmen das Verhältnis des Menschen zu Gott, während die folgenden fünf Gebote (Ex. 20, 11-13 bzw. Deut. 5, 15-17, also, nicht zu morden, nicht Ehebrechen, nicht zu stehlen, kein falsches Zeugnis abzulegen, nicht das Eigen-

tum des Nachbarn zu begehen) das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen regeln und damit die moralischen Grundprinzipien gemeinschaftlichen Zusammenlebens artikulieren.

In der rabbinischen Literatur wird ein Bezug zwischen den beiden Gruppen hergestellt, etwa indem das 6. Gebot dem 1. Gebot gegenübergestellt wird, da die Tötung eines Menschen im übertragenen Sinne auch einen Gewaltakt gegen Gott selbst darstellt, denn dieser hat den Menschen in seinem Ebenbild erschaffen: „Wer das Blut eines Menschen vergießt [...] Denn in seinem Ebenbild erschuf Gott den Menschen.“ (Gen. 9, 6).

Nicht von ungefähr korrespondiert die zweite Gruppe von Geboten auch mit den sogenannten „sieben noachidischen Geboten“ (...), welche die rabbinische Tradition aus Gen 2, 16 ableitet. Diese Gebote artikulieren nach rabbinischem Verständnis eine universelle normative Handlungsgrundlage, zu welcher die gesamte Menschheit als Nachkommenschaft *Noachs* verpflichtet ist. So heißt es etwa im 5. bzw. nach rabbinischer Zählung 6. Gebot: „Du sollst nicht morden! (*lo tirtzach*)“ (Ex. 20, 12; Deut. 5, 16), was in den sieben noachidischen Geboten als das Verbot des „Blutvergießens“ (*shefikhut damim*) definiert wird. Wir haben es hier also mit einem partikularen (im Rahmen der Sinai-Offenbarung auf Israel bezogen) sowie mit einem universellen (auf den Bundes mit *Noach* und seinen Nachkommen bezogen) Verbot zu tun, ein Menschenleben zu nehmen, was die zentrale Bedeutung dieses Gebotes herausstellt. Damit geht, wie im Folgenden noch deutlich werden wird, die rabbinische Deutung von Ex. 20, 12 weit über den biblischen Aussageinhalt hinaus. Denn im 5. bzw. 6. Gebot wird der Verbalstamm *resh-tzadi-chet* verwendet, welcher sich in der Hebräischen Bibel fast ausschließlich auf die Tötung eines Menschen außerhalb normativ geregelter Kontexte (wie etwa im Kriegsfall oder bei der Vollstreckung von Kapitalstrafen) bezogen wird. Dadurch wird im Unterschied zu dem in den noachidischen Geboten artikulierten Verbot des Blutvergießens hier zunächst kein – wie oftmals angenommen – allgemeines Tötungsverbot formuliert, sondern vielmehr die illegitime Ausübung von Gewalt innerhalb der eigenen Gemeinschaft sanktioniert.

### **Interne Gegensätze und scheinbare Widersprüche**

In der Torah werden unterschiedliche Handlungsräume definiert, darunter auch solche, die für uns verstörend wirken, wie etwa Krieg und Vergeltung gegen andere Völker: In Num. 31 ergeht der göttliche Befehl, Vergeltung an den Midianitern zu üben – also ausgerechnet jener Gruppe, zu denen *Moses'* eigene Frau Tziporah und sein Schwiegervater Jitro gehören: „Und

der Herr redete zu Moses: Übe Rache (...) für die Kinder Israel an den Midianitern; danach sollst du versammelt werden zu deinen Stämmen“ (Num. 31, 1-2). Das Vergeltungsprinzip, welches sich biblisch aus verschiedenen Stellen ableiten lässt (Ex 21, 22-27; Lev. 24, 17-22; Deut. 19, 16-21), setzt zuvor begangenes Unrecht voraus. Das Vergeltungsprinzip ist aber in seiner praktischen Anwendung ausschließlich auf Fremdvölker beschränkt: „Du sollst nicht Rache üben (...), noch Groll behalten gegen die Söhne deines Volkes, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn ich bin der Herr.“ (Lev. 19,18). Im Unterschied zu *Kants* kategorischem Imperativ, der keine inhaltliche Norm darstellt, sondern vielmehr ein Kriterium moralischen Handelns ist, ist das hier artikuliert biblische Gebot – unabhängig von seiner moralischen Implikation – in erster Linie normativ bindend. Weniger Zeilen später wird aber ein weiteres Gebot eingeführt, welches die vermeintliche Exklusivität von Lev. 19, 18 auszuhebeln scheint: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält (...), soll euch wie ein Einheimischer gelten (...) und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde (...) in Ägypten gewesen; ich bin der Herr, euer Gott.“ (Lev. 19, 34).

### **Nächstenliebe, Fremdenliebe und Menschenliebe**

Durch die Aussage „[I]ch bin der Herr, euer Gott“ (Lev. 19, 18; 19, 34) werden nicht nur normativ sanktioniert, sondern auch in einen unmittelbaren hermeneutischen Bezug zueinander gesetzt. Demnach soll aufgrund der eigenen existentiellen Erfahrung von Fremdheit in Ägypten kein Unterschied zwischen dem Einheimischen und dem Fremden in Israel, dem sog. *ger toshav*, herrschen, d.h. das Gebot gilt innerhalb der Grenzen des Landes Israel.

In der rabbinischen Literatur wird dieser Gedanke nun noch weiter expliziert: „[D]u sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Lev. 19, 18) *R. Akiva* sagte: ‚Dies ist eine Hauptregel (klal gadol) in der Torah.‘ *Ben Azzai* [aber] sagte: ‚Dies ist das Buch der Nachkommen (toldot) von Adam.‘ (Gen. 5, 1) – Das ist eine noch viel wichtigere Hauptregel.<sup>ciii</sup>

*Ben Azzai* geht hier sogar noch deutlich weiter als sein Zeitgenosse *R. Akiva*, da er die aus Lev. 19, 18 zu ziehenden Konsequenzen durch den allen Menschen gemeinsamen Ursprung in dem ersten Menschen, Adam, begründet und somit das biblische Gebot der Nächstenliebe universalisiert: [aus Nächstenliebe wird Menschenliebe](#).

Aber *R. Akiva* und *Ben Azzai* formulieren ihre Positionen in einem historischen Kontext, in welchem Juden ihre politische Autonomie bereits eingebüßt haben und in ihrem eigenen Land Verfolgungen durch die Römer ausgesetzt sind. Die veränderten religiösen Sensibilitäten

scheinen eine entsprechende Umdeutung des Gebotes nötig zu machen. Ferner lässt sich auch anhand dieser Stelle zeigen, dass nach rabbinischem Verständnis die In-Beziehung-Setzung zur Tradition in der aktuellen Situation eine wichtige pädagogische Funktion erfüllt, nämlich die Ableitung zentraler Prinzipien und Werte. Dies verdichtet sich in dem rabbinischen Prinzip von *pikuach nefesh* („Lebensrettung“), wonach die Rettung eines Menschenlebens auch Gebote wie den Shabbat, Jom Kippur oder die Speisegesetze außer Kraft setzen kann, was auf den folgenden Vers zurückgeführt wird: „Und ihr sollt meine Satzungen und Rechtsordnungen befolgen, denn wenn ein Mann diese tut, soll er durch diese leben (...); [denn] ich bin der Herr.“ (Lev. 18, 5) Das rabbinische Ethos überschreibt hier biblische Gebote, da der Mensch in seinem Handeln nicht nur der *Halakhah*, dem jüdischen Religionsgesetz, sondern der Schöpfung Rechnung tragen muss: „Wer einen Menschen tötet, der vernichtet die ganze Welt; wer ein Menschenleben rettet, der rettet die ganze Welt.“

### **Was heißt: Der Torah heute folgen?**

Die Ausübung der Torah ist also kein bloßes Befolgen von Ge- und Verboten, sondern sie fordert ein darauf basierendes, verantwortungsbewusstes Entscheiden und Handeln. Der litauisch-amerikanische Rabbi *Joseph Dov Soloveitchik* (1903-1993) hat in seinem 1944 verfassten Essay *Ish ha-Halakhah* („Der halakhische Mensch“) geschrieben, dass der Mensch immer an einem existentiellen Scheideweg steht und Verantwortung für seine Wahl übernehmen muss<sup>iv</sup>; das, was den Menschen zum Menschen macht, ist eben seine Fähigkeit zu unterscheiden und auf Basis dieser Unterscheidung Entscheidungen bezüglich der eigenen Existenz zu treffen. Aber er ist nicht existenziell alleingelassen in dieser Entscheidung, sondern eben Teil eines größeren Traditionsdiskurses, aus dem er schöpfen kann.

\* \* \*

Wie hoffentlich im Rahmen dieser Ausführungen deutlich geworden ist, ist der jüdische Mensch nicht nur für sein eigenes Menschsein, sondern ebenso auch für seine Mitmenschlichkeit verantwortlich. Die *Halakhah* eröffnet ihm oder ihr einen normativen Handlungsrahmen, aber darüber hinausgehend eben auch einen moralischen Handlungsspielraum, um Herausforderungen wie gesellschaftlicher Komplexität und religiöser Pluralität begegnen zu können.

Meines Erachtens bedarf es angesichts der Komplexitäten von Tradition und Auslegung der hier eingeforderten [kritischen religiösen Selbst-Reflektion](#), um ein entsprechendes religiöses

Selbst-Bewusstsein bzw. Selbst-Verständnis herauszubilden und dementsprechend selbstbestimmt handeln zu können. Folglich muss auch die gesellschaftlich eingeforderte Toleranz angesichts religiöser Vielfalt und Differenz nicht automatisch mit der Aufgabe bzw. Relativierung des eigenen religiösen Standpunktes einhergehen; vielmehr sollte dieser Standpunkt eine tragfähige Perspektive eröffnen, um sich in der und die Begegnung mit dem religiös Differenten aus der Komfortzone des eigenen Standpunktes begeben können; und um schließlich aus diesem Erfahrungsmoment heraus gegebenenfalls auch Veränderungen eigener Positionen und Perspektiven zulassen zu können. Womit wir abschließend wieder bei der **kontext- und verantwortungsbewussten Aushandlung von Tradition und aktueller Situation** angelangt wären.

Es sei mir aber noch ein letzter Gedanken gestattet, welcher nach diesen grundlegenden religionsphilosophischen Überlegungen dann doch noch in seiner Praxisbezogenheit überraschen mag: Die eigentliche Herausforderung für uns hinsichtlich unseres Umganges mit religiöser Vielfalt sehe ich weniger darin, die Anerkennung des religiös Anderen auf mögliche gemeinsame Wurzeln zurückzuführen, wie das häufig auf solchen mit Religionsexperten besetzten Panels und Podien der Fall ist, sondern Anerkennungen von gemeinsamen gesellschaftlichen Verantwortungen und Zielen her zu denken. Denn dies erlaubt uns nicht nur gemeinsamen Räumen zu interagieren, sondern eben diese Räume gemeinsam zu artikulieren, zu gestalten und aus ihnen heraus gemeinsam zu handeln.

---

#### Anmerkungen

<sup>i</sup> Der vorliegende Text basiert auf meinem Aufsatz „L'havdil!“ oder von der Ambivalenz der Unterscheidung“. In: Wunn, I./Schneider, B. (Hrsg.): Das Gewaltpotenzial der Religionen. Stuttgart 2014, S. 75-96.

<sup>ii</sup> Die rabbinische Tradition folgert nicht etwa 10, sondern 13 Ge- und Verbote aus dem Dekalog, was einerseits mit den aus Ex. 34, 6-7 abgeleiteten 13 Gnadeneigenschaften Gottes (*shlosh esreh middot shel rachamim*) korrespondiert, andererseits durch die gematrische Entsprechung des Zahlenwertes 13 mit dem Wort *echad* („eins“) auf die Einheit Gottes verweist.

<sup>iii</sup> Sifra, Parashat Kedoshim IV, 12; vgl. auch Talmud Jerushalmi Nedarim IX, 4; Genesis Rabba 24, 7.

<sup>iv</sup> Josef D. Soloveitchik: *Ish ha-Halakhah In: Be-Sod ha-Jachid we-ha-Jachad* (ed. Pinchas Peli). Jerusalem 1976, S. 37-188.

Prof. Dr. Frederek Musall  
Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Landfriedstraße 12, 69117 Heidelberg  
Landfriedstraße 12, 69117 Heidelberg  
[frederek.musall@hfjs.eu](mailto:frederek.musall@hfjs.eu)