

Wer B(eth) sagt, muss auch A(leph) sagen

Philosophisch-theologische Spekulationen zur klanglosen „diffé()nce“ (Derrida)

Ulrich Engel

b^{ere šit bārā' ʾalohīm ʾet haššāmajim we ʾet hā ʾarāš.} Mit diesem Vers (Gen 1,1) beginnt die hebräische Bibel: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*, so formuliert die deutsche Einheitsübersetzung. Jenseits aller exegetischen Diskussion um den Auftaktvers der Schrift¹ steht so viel sicher fest: Die Bibel beginnt mit „b“.² Die Schrift als „Heilige Schrift“ setzt mit einem ב (Beth) ein. Die Schrift im Sinne des hebräischen Alphabets, besser: des Alephbeths jedoch mit dem א (Aleph). Hinzu kommt, dass die hebräischen Buchstaben zugleich Zahlen bezeichnen; demnach beginnt die alphabetische Schrift wie unser Zählen mit der „1“ (Aleph), die biblische Schrift hingegen setzt mit der „2“ (Beth) ein.

Warum beginnt die Bibel mit „b“?

Wenn wir uns hier der Form jüdischer Schriftauslegung anvertrauen, wie sie sich in den – uns vielleicht fremden – Midraschim präsentiert, dann stellt sich sehr bald die theologische Grundsatzfrage nach dem „Warum“: Warum beginnt die Bibel mit „b“? Eine der vielen Antworten, die im Laufe der jüdischen Auslegungsgeschichte gegeben wurden, findet sich im Midrasch rabba zu Gen 1,1: „Warum wurde sie [die Welt; U.E.] erschaffen mit *Bet*? Weil es der sprachliche Anklang von *bərākā* (Segen) ist. Und warum nicht *Alef*? Weil es der sprachliche Anklang von *ʾarā* (Fluch) ist. Eine andere Interpretation: Warum nicht mit *Alef*? Um nicht den *minīm* eine Handhabe zu geben zu sagen: Wie kann die Welt Bestand haben, ist sie doch erschaffen mit dem sprachlichen Anklang von Fluch.“³

Zweierlei macht der zitierte Midrasch deutlich: 1. Die Schöpfung ist gesegnet; aus diesem Grund beginnt die Bibel insgesamt mit dem Beth von *bərākā*, dem hebräischen Wort für Segen. 2. Kritisiert werden die *minīm* (Gnostiker), nach deren Auffassung die Welt verflucht ist; um nicht sprachklinglich mit den *minīm* und ihrer gnostischen Fluchtheorie verwechselt zu werden, kann die Bibel gar nicht mit dem Aleph des Wortes *ʾarā* (Fluch) beginnen!

Aus den *sprachklanglichen* Konnotationen der Buchstaben Aleph und Beth rekonstruiert der Midrasch ein grundlegendes Stück jüdischer *Schöpfungstheologie*. „Die Schöpfung steht nicht unter dem Fluch, sondern unter dem Segen. Es kommt nicht darauf an, dem

¹ Zur entsprechenden Diskussion vgl. z.B. E. Jenni, Erwägungen zu Genesis 1,1 „am Anfang“, in: *Zeitschrift für Althebraistik* 2 (1989), 121-127.

² So der Titel der äußerst inspirierenden Antrittsvorlesung von Jürgen Ebach, gehalten am 10.1.1997 an der Ruhr-Universität Bochum: J. Ebach, Die Bibel beginnt mit „b“, in: Ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1997, 85-114.

³ Ber.r. I,10, hier zit. nach der Übersetzung von J. Ebach, Die Bibel beginnt mit „b“, a.a.O., 93.

Gefängnis der bösen Welt zu entkommen, sondern darauf, auf den Segen zu antworten und die Welt als gute zu gestalten.“⁴

Wider die Marginalisierung des Aleph

So rühmlich die biblische Sache für das Beth ausgeht, so unbefriedigend stellt sie sich für das marginalisierte Aleph dar. Ein aus dem 7. bis 9. Jahrhundert stammender Buchstaben-Midrasch berichtet von einem Wettstreit aller 22 Konsonanten. Beginnend beim letzten Buchstaben der hebräischen Sprache, dem Taw, führt jeder Buchstabe gute Gründe ins Feld, warum die Schöpfung – und somit die Schrift – gerade mit ihm beginnen müsse. Keiner der Konsonanten jedoch kann sich und seinen Führungsanspruch durchsetzen – bis der vorletzte Buchstabe des rückwärts gelesenen Alephbeths an die Reihe kommt: das Beth. Es wird (wie schon geschildert) von Gott zum Anfangsbuchstaben der Schrift erwählt. Das Aleph, danach noch als letzter Wettbewerbsteilnehmer an der Reihe, tritt zur Seite – und sagt nichts.

Mit dieser Wendung der Geschichte erklärt der Midrasch, warum das Aleph im Hebräischen stumm ist. Als erster Buchstabe des Alephbeths ist es ein stimmloser Konsonant (und kann von daher nicht mit unserem Vokal „a“ verglichen werden!). Mehr noch ist das Aleph anders als alle anderen Konsonanten, stellt es doch „nur“ einen laryngalen – d.h. im Kehlkopf erzeugten – tonlosen Stimmeinsatz am Anfang oder gar vor dem Anfang eines Wortes bzw. einer Silbe dar.

Von Gott befragt, warum es denn schweige, antwortet das Aleph, es sei ja nur die Zahl „1“, alle anderen Buchstaben aber zählten mehr, und deshalb traue es sich nicht zu sprechen, bleibe eben stumm. Gott jedoch lässt sich überzeugen – weil das Aleph „1“/„eins“ ist, wie Gott selber *einer* und *eins* ist – und erklärt (nun wieder nach dem Midrasch rabba zitiert): „Die Welt und was sie füllt, wurde nur um der Tora willen erschaffen. Morgen gebe ich die Tora auf dem Sinai, und ich werde sie mit niemandem anderen eröffnen als mit dir.“⁵

Angesprochen ist hier die Tora im engsten Sinne, d.h. die „Zehn-Worte“ (Dekalog, „Zehn Gebote“).⁶ An ihrem Beginn steht, quasi als Prolog, die Selbstvorstellung Gottes: *ICH bin Adonaj, bin dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Arbeitshaus herausgeführt hat.* (Ex 20,2; Dtn 5,6)⁷ Die „Zehn-Worte“ heben an mit dem Wort „Ich“, hebräisch *ʾanokī*. Die Tora beginnt mit dem „a“. Aus dem stummen Aleph erwächst dem Volk Israel nicht weniger als „das Summum göttlicher Liebe“⁸, eben die Gabe der Tora.

Wer B(eth) sagt, muss/wird auch A(leph) sagen

Mit dem Beth beginnt die Schöpfung, mit dem Aleph die Tora. Im „b“ offenbart sich Gott als Schöpfer, im „a“ als Gott des Exodus. Mehr noch: Der Gott der Schöpfung

⁴ J. Ebach, Die Bibel beginnt mit „b“, a.a.O., 94.

⁵ Ber.r. I,10, hier zit. nach der Übersetzung von J. Ebach, Die Bibel beginnt mit „b“, a.a.O., 94f.

⁶ Vgl. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 7f.

⁷ Übersetzung nach J. Ebach, Die Bibel beginnt mit „b“, a.a.O., 95. Weitere Zitate werden im laufenden Text nachgewiesen.

⁸ R.J. Zwi Werblowsky, Art. Judentum (B), in: NHthG² III, 46–53, hier 50.

wird – so sein Versprechen – der Gott des Auszuges aus dem Sklavenhaus sein. Dabei macht die Tatsache, dass das Beth als *zweiter* Buchstabe des hebräischen Alephbeths den Beginn der Schöpfungsgeschichte markiert, darauf aufmerksam, dass dort nicht der Urbeginn liegt. Der erste Anfang – der Uranfang – ist da zu suchen, wo das Aleph als *erster* Buchstabe seinen Platz hat, nämlich zu Beginn des Dekalogs. Am Anfang war die Tora. Der eigentliche Anfang, der erste Uranfang liegt also in der Gabe der Tora auf dem Sinai. Sie, die Tora-Gebote, aber resultieren aus der Befreiungsgeschichte, die Gott an und mit seinem Volk im Exodusgeschehen vollzogen hat. Zugleich aber zielen genau diese Gebote – jedes einzelne allein wie auch die Zehn in ihrer Gesamtheit – darauf, die im Exodus erfahrene Befreiung zu bewahren und in der Zeit je neu als Gerechtigkeit zu praktizieren.

„In der Konfiguration der Buchstaben Bet und Alef erschließt sich der Zusammenhang von Schöpfung und Exodus, von Schöpfungsbewahrung und Arbeit an der Gerechtigkeit, von Ökologischer Theologie und Theologie der Befreiung.“ (96)

Das Aleph als Träger der ganzen Verheißung

Im Sinne der methodologischen Differenzierungen von Aleida und Jan Assmann kann zwischen *kanonischen* und *heiligen* (sowie hier nicht weiter interessierenden *klassischen*) Texten unterschieden werden.⁹ Während heilige Texte als „eine Art sprachlicher Tempel, [als] eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der *Stimme*“¹⁰ Priester/-innen bzw. Rezitator/-innen benötigen, welche die Texte *zu Gehör bringen*, bedürfen kanonische Schriften der Schriftgelehrten bzw. der die Texte auslegenden Interpretationsinstanzen, um den vorausgesetzten verbindlichen Sinngehalt der Texte je neu zu formulieren. In diesem Sinne kann man sagen, dass *heilige* Texte vor allem das *Ohr* ansprechen und damit also klanglich funktionieren, während *kanonische* Texte auf nicht-klangliche Art das *Herz* des Menschen ansprechen – im biblischen Sinn verstanden als Verstehen, Beherzigen, Tun!

Die Tora – als erster Anfang – gehört unzweifelhaft zur Kategorie der *kanonischen* Texte, die der Interpretation harren. Gershom Scholem berichtet in seiner 1960 veröffentlichten Studie „Zur Kabbala und ihrer Symbolik“ von Debatten über die Frage, ob alle zehn Weisungen der Tora dem Volk Israel unverfälscht überbracht worden seien:

„Schon im Talmud gibt es eine Diskussion über diese Frage der Erfahrung Israels beim Empfang der Zehn Gebote. Was eigentlich konnten sie hören, und was hörten sie? Nach einigen wären alle Gebote ihnen durch das ungebrochene Medium der göttlichen Stimme zugekommen. Nach anderen hätten sie nur die ersten zwei Gebote – ‚Ich bin der Herr, dein Gott‘ und ‚Du sollst keine anderen Götter neben Mir haben‘ (Ex. 20: 2/3) – unmittelbar aus Gottes Mund vernommen.“¹¹

Eine sehr viel weitergehende Deutung stammt von Rabbi Mendel Torum von Rymanów († 1814), „einem der großen Heiligen des Chassidismus“ (46). Rabbi Mendel zufolge „stammen nicht einmal die ersten beiden Gebote aus einer unmittelbaren Offen-

⁹ Vgl. A. und J. Assmann, Kanon und Zensur, in: Dies. (Hrsg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. 2, München 1987, 7-27.

¹⁰ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 94 (Hervorhebung U.E.).

¹¹ G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt/M. 1973, 46. Weitere Zitate werden im laufenden Text nachgewiesen.

barung an die ganze Gemeinde Israel. Alles, was ihnen offenbart wurde, was Israel hörte, war nichts als jenes *Aleph*, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt, das *Aleph* des Wortes *'anochi*, ‚Ich‘.“ (47)

Insofern der Konsonant Aleph jedoch – wie schon erwähnt – nichts weiter ist als ein laryngaler Stimmeinsatz, der einem Vokal am Wortanfang vorausgeht, versteht Scholem das stimmlose Aleph als „das Element (...), aus dem jeder artikulierte Laut stammt“ (47). Er macht darauf aufmerksam, dass die Kabbalisten das nichtklingende Aleph „stets als die geistige Wurzel aller anderen Buchstaben“ (47) aufgefasst haben, das „in seiner Wesenheit das ganze Alphabet und damit alle Elemente menschlicher Rede umfaßt.“ (47) Damit kann – im Blick auf die am Sinai erfolgte Selbstoffenbarung Gottes – das klanglose Aleph als unspezifische Form des unendlich sinnerfüllten Gehalts der göttlichen Offenbarung gedeutet werden (vgl. 47f.). Im Aleph am Anfang der Tora begegnet uns also ein Zeichen, das in seiner klanglich-sprachlichen Unbestimmtheit Platzhalter der Fülle der bestimmten, in den „Zehn-Worten“ gegebenen Verheißung Gottes ist.

e → a: Die „différ()nce“ als „schweigendes Denkmal“ (Derrida)

Eine genauere Umschreibung des sprachklinglich unspezifischen Platzhalter wird mit Hilfe von Jacques Derrida möglich. Jürgen Habermas war es, der im Blick auf das Aleph den Brückschlag von Scholem bzw. Rabbi Mendel hin zu Derrida wagte: „Das Aleph des Rabbi Mendel ist dem tonlosen, nur schriftlich diskriminierten ‚a‘ der [Derridaschen Rede von der; U.E.] ‚différance‘ (sic!) darin verwandt, daß in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens die ganze Fülle der Verheißung konzentriert ist.“¹²

Angesprochen ist hier eine Begriffsschöpfung, die zentral steht im Kontext von Derridas „Philosophie der Differenz“¹³. Als Kritik des Identischen knüpft diese Denkbewegung an Martin Heidegger („Identität und Differenz“, 1957) und Theodor W. Adorno („Negative Dialektik“, 1966) an. Anders als Adorno aber, für den nur denkbar war, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“¹⁴, sucht Derrida nach einer neuen Sprache. Er arbeitet mit und in der Sprache. In diesen sprachphilosophischen Zusammenhang gehört denn auch die von Habermas erwähnte Begriffsschöpfung „différance“. Entgegen der „korrekten“ französischen Schreibweise „différence“ schreibt Derrida den Term mit einem „a“. Alles hängt an einem Buchstaben: „Ich werde also von einem Buchstaben sprechen. Von dem ersten, wenn man dem Alphabet und den meisten Spekulationen, die darüber gewagt wurden, glauben darf. Ich werde also von dem Buchstaben *a* sprechen, von jenem ersten Buchstaben, den hier und da in die Schreibung des Wortes *différence* einzuführen notwendig scheinen konnte“¹⁵.

Von Bedeutung ist für Derrida nun die Frage nach dem Klang, der – wenn „différence“ und „différance“ in korrektem Französisch ausgesprochen werden – trotz der Vokalverschiebung von „e“ nach „a“ gleich bleibt: „Nun aber trifft es sich, gleichsam faktisch, daß

¹² J. Habermas, Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus, in: Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. 1998, 191–218, hier 216.

¹³ H. Kimmmerle, Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 1997, 17.

¹⁴ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1992, 27.

¹⁵ J. Derrida, Die *différance*, in: Ders., Randgänge der Philosophie, hrsg. von P. Engelmann (Passagen Philosophie), Wien 1999, 31–57, hier 31. Weitere Zitate werden im laufenden Text nachgewiesen.

dieser graphische Unterschied (das *a* an der Stelle des *e*), dieser ausgeprägte Unterschied zwischen zwei anscheinend vokalischen Schreibweisen, zwischen zwei Vokalen, rein graphisch bleibt: er lässt sich schreiben oder lesen, aber er lässt sich nicht vernehmen.“ (32)

Der in den Term „différ()nce“ von „e“ nach „a“ verschobene Buchstabe steht als „stumme Markierung“ (32), als „schweigendes Denkmal“ (32) im Text. Der *Gleichklang* (Univozität) jenseits der verschobenen und damit *unterschiedlichen Bedeutung* (Äquivozität) markiert dabei eine neue Ordnung, die ihren Platz *zwischen* Sinnlichkeit und Intelligibilität hat.

Im Hintergrund der Unterscheidung zwischen der mit „e“ geschriebenen „différ()nce“ und der mit „a“ geschriebenen steht das französische Verb „différer“. Es bedeutet „unterscheiden“ und „aufschieben“. Im Französischen dient die Endung „-ance“ zur Bildung substantivierter Verben. Das Kunstwort „différance“ bedeutet also – hinsichtlich seiner grammatischen Binnenstruktur und der sich daraus weiter ergebenden sprachlichen Implikationen – „Differenz“ / „Sich-Unterscheiden“ / „Aufschieben“. Dies ist interessant, insofern dem Begriff „différance“ damit sowohl ein aktives als auch ein passives Bedeutungselement innewohnt. „*Différance* bezeichnet demnach sowohl eine ‚passive‘ Differenz, die als Bedingung des Bedeutens schon gegeben ist, und den Akt des Unterscheidens, der Differenzen erst erzeugt.“¹⁶ Die „différance“ – „weder ein Wort noch ein Begriff“¹⁷ – ist danach „eine Struktur oder eine Bewegung, die sich nicht mehr von dem Gegensatzpaar Anwesenheit / Abwesenheit her denken lässt. Die *différance* ist das systematische Spiel der Differenzen, der Spuren von Differenzen, der Ver-räumlichung, mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen. Diese Verräumlichung ist die zugleich aktive wie passive Herstellung der Intervalle, ohne die die ‚vollen‘ Ausdrücke nicht bezeichnen, nicht funktionieren würden (das *a* der *différance* weist auf jene Unentschiedenheit in bezug auf die Aktivität oder Passivität und auf das, was sich noch von diesem Gegensatz her bestimmen und in diesen Gegensatz einordnen lässt).“¹⁸

Das klanglose „a“ als ästhetisches Zeichen der Abwesenheit Gottes

Habermas vertritt in seiner Vorlesung zu „Derridas Kritik am Phonozentrismus“ die These, dass Derrida „der jüdischen Mystik nahebleibt.“¹⁹ Er stützt sich in diesem Zusammenhang auf ein Zitat von Emmanuel Levinas, welches sich Derrida zueigen macht: „Die Thora mehr als Gott zu lieben‘ ist ‚ein Schutz gegen den Wahnsinn des direkten Kontaktes mit dem Heiligen ...“²⁰. Im Gefolge von Susan Handelman²¹ liest Habermas

¹⁶ J. Culler, Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek 8.-10. Tsd. 1999, 108.

¹⁷ J. Derrida, Die *différance*, a.a.O., 36.

¹⁸ Ders., Positionen, Graz-Wien 1986, 67f.

¹⁹ J. Habermas, Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie, a.a.O., 214.

²⁰ J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 71997, 121-235, hier 157. Bei Levinas heißt es: „Ich habe ihn [Gott; U.E.] lieb, aber seine Thora habe ich noch lieber (...).‘ Ist das Gotteslästerung? Zumindest Schutz vor dem Wahn eines unmittelbaren Kontaktes mit dem Heiligen ohne vermittelnde Gründe.“ E. Levinas, Die Thora mehr lieben als Gott, in: Ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 109-113, hier 110.

²¹ S. Handelman, Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic, in: M. Krupnick (Ed.), Displacement. Derrida and After, Bloomington / Indiana 1983, 98-129.

Derrida mit einer jüdisch-mystischen, genauer: rabbinischen, ja sogar kabbalistisch zugespitzten Hermeneutik. Unter dieser Perspektive begreift er das Verdienst Derridas wie folgt: „Derridas grammatologisch eingekreistes Konzept einer Urschrift, deren Spuren nur um so mehr Interpretationen hervorrufen, je unkenntlicher sie werden, erneuert den mystischen Begriff der Tradition als eines *hinhaltenden* Offenbarungsgeschehens.“²²

Bei aller Kritik, die dieser Lesart gegenüber angebracht wurde²³, ist m.E. doch darauf zu beharren, dass für (zumindest den „frühen“) Derrida die Schrift – verstanden als Spur – ein religiöses oder theologisches Moment beinhaltet. Exakter: Es handelt sich um eine talmudische Komponente, die Derrida jedoch – und das ist sein originärer Beitrag – „pessimistisch“ wendet. „Im Denken der Kabbala gibt es die Vielfalt der Bücher nur als Kommentare und Interpretationen eines verlorengegangenen ersten Buches. Dieses erste Buch, das die Handschrift Gottes getragen haben soll, existiert in den Augen Derridas allerdings nur als ein Postulat, nahe daran, eine Fiktion genannt werden zu müssen. Die Annahme seiner prähistorischen Existenz sollte Identität und Sicherheit stiften für den sich im Chaos verlierenden Menschen. Doch – so lautet die Einsicht der ästhetisch-kritischen Moderne – nur die Spuren dieses Buches existieren – Verweise, Andeutungen, und auch diese sind verweht und unleserlich.“²⁴ Eine dieser Spuren stellt das tonlos-stumme Aleph am Anfang der Tora dar. Es ist nicht mehr als Verweis – unhörbar. Es ist aber zugleich der Verweis aufs Ganze! „Das Aleph zu hören ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zu aller vernehmbaren Sprache dar“²⁵.

„Der Verlust der Gewißheit [„nach der sich jede Buchseite von selbst in den unvergleichlichen Text der Wahrheit einband“; U.E.], die Abwesenheit der göttlichen Schrift, das heißt zunächst des jüdischen Gottes, der gelegentlich selbst schrieb, definiert nicht nur, und in unklarer Weise, so etwas wie Modernität. Als Abwesenheit und als Heimsuchung durch das göttliche Zeichen bestimmt sie die gesamte Ästhetik und moderne Kritik.“²⁶ Ästhetisches Zeichen dieser Abwesenheit Gottes ist das klanglose „a“. In ihm ist die ganze Fülle der in der Tora gegebenen Offenbarung Gottes konzentriert – als Verheißung der Gnade wie auch als Auftrag, das Gerechte zu tun.

Dr. theol. Ulrich Engel OP, geb. 1961 in Düsseldorf, Studienregens. Anschrift: Andreasstraße 27, D-40213 Düsseldorf. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit Thomas Eggensperger) (Hrsg.), „Dies soll euch zum Zeichen sein ...“. Advents- und Weihnachtspredigten aus dem Dominikanerkloster Düsseldorf, Düsseldorf 2000.

²² J. Habermas, Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie, a.a.O., 216.

²³ Vgl. z.B. H. Kimmerle, Jacques Derrida zur Einführung, a.a.O., 44f.

²⁴ J. Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 50.

²⁵ G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, a.a.O., 47.

²⁶ J. Derrida, Kraft und Bedeutung, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, a.a.O., 9–52, hier 21f. Das Zitat im Einschub findet sich ebd., 21.