Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 25 (1969)

Artikel: "Gesetz" und "Gnade" im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit

Autor: Maier, Johann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960785

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 18.08.2025

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

«GESETZ» UND «GNADE» IM WANDEL DES GESETZESVERSTÄNDNISSES DER NACHTALMUDISCHEN ZEIT

Von Johann Maier, Köln

I. Zur Einführung

1. Für ein sachgemäßes Verständnis der Bedeutung des «Gesetzes» für das Judentum sind vier Voraussetzungen unerläßlich:

a) Ein Überblick über die Rolle des «Gesetzes» im *kontinuierlichen* Ganzen der jüdischen Geschichte[1]. Die Beschränkung auf eine einzelne Periode (z. B. auf die neutestamentliche Zeit) ergibt weder ein zutreffendes Gesamtbild noch eine sachgerechte Basis für ein christlich-jüdisches Gespräch in unseren Tagen.

b) Das Wissen um die *Wandlungen* im Gesetzesverständnis im Laufe der Zeit und unter den wechselnden äußeren und geistesgeschichtlichen Bedingungen. Solche Wandlungen sind im Rahmen des (in Punkt a) erwähnten Gesamtbildes zu bewerten und können nicht einfach «dem Judentum» allgemein zugeschrieben werden. Vor allem die Situationsgebundenheit der Einzelaussagen, ihre Funktion bzw. ihr Sitz im Leben darf nicht außer acht gelassen werden, weil sonst das Mißverständnis droht, es handle sich um Aussagen in dogmatischem Sinne, ein Mißverständnis, das christlichem Denken sehr leicht unterläuft.

c) Das Wissen um die *Problemgeschichte* des Judentums *seit der Aufklärung*, also um die *Vielfalt* der seither vorhandenen Tenden-

---

[1] Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung, Jahresber. des Rabbinersem. Berlin 1910/11; 1918/19; I. Heinemann, Ta'ᵃmê ham-miṣwôt bᵉsifrût Jiśrā'el, Jerusalem, Bd. I, 1953/4², Bd. II, 1955/6; I. Husik, The Law of Nature, Hugo Grotius and the Bible, HUCA 2, 1925, 381–417; I. Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum, HUCA 4, 1927, 149–171; E. I. F. Rosenthal, Judaism and Christianity, vol. III: Law and Religion, London 1938; S. Stern, Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII. Jahrhundert, Breslau 1902.

zen. Eine Vielfalt, die es nicht gestattet, undifferenziert von «dem Judentum» zu reden oder gar Beobachtungen an früheren Perioden als Feststellungen über «das Judentum» im heutigen Gespräch anzuführen.

d) Ein *kritischer*, vor allem *selbstkritischer Gebrauch der Begriffe.* Für die meisten Nichtjuden, aber auch für viele Juden von heute, haben einzelne Begriffe einen anderen Klang und Inhalt, als es Juden früherer Perioden und auch noch von heute wahrgenommen haben bzw. wahrnehmen. Vor allem der Begriff «Gesetz» ist ein Paradebeispiel dafür, wie etwa durch Christen das jüdische Selbstverständnis mißverstanden und mißdeutet werden konnte.

2. Das Wort «*Gesetz*» hat für die meisten Ohren einen spröden Klang. Ein Grund dafür liegt darin, daß man sofort an ein Gesetzbuch denkt, an eine Sammlung von Vorschriften, an eine fordernde, gebietende und verbietende — und schließlich strafmaßbestimmende Größe. Zudem unterscheidet man «*Gesetz*» und «*Recht*», die sich ja weder für das Bewußtsein des einzelnen noch in der Rechtspraxis immer decken. Das kann an der bekannten Spannung zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und der Intention des Gesetzgebers liegen, an der Spannung zwischen überlieferter gesetzlicher Norm und einer durch eine neue Situation moralisch geforderte, formal aber nicht gedeckte Rechtspraxis. Darüber hinaus besteht in der Erfahrung des Begriffsinhaltes von «Gesetz» ein Unterschied, ob es sich um eine *obrigkeitlich verhängte* Rechtsordnung oder um eine *demokratisch akzeptierte* Rechtsordnung handelt. In einer demokratisch bejahten Rechtsordnung wird das geltende Gesetz eher als positive Größe empfunden als in einer verhängten. Und da sich der Einzelne für das Gesetz, welches auch sein Gesetz ist, mitverantwortlich weiß, wird auch die Bereitschaft zur Anpassung des überlieferten Rechts an die jeweils neuen Lebensumstände und gegenüber den berechtigten Ansprüchen des Individuums größer sein. Die demokratische Rechtsordnung unterliegt dem Urteil der humanen Vernunft und einem möglichst weitgehenden Konsensus der Bürger. Ein verhängtes Recht begegnet dem gegenüber in erster Linie als Verordnung, Forderung, Verbot, Strafnorm, also in seinen negativen Aspekten. Die Grenze zwischen demokratischer und verhängter Rechtsordnung ist nun freilich selten exakt zu ziehen, sie

verschwimmt z. B. in jenen Bereichen, wo die Tradition als solche so viel Verbindlichkeit gewinnt, daß einem geheiligten Brauchtum zuliebe auf die Novellierung verzichtet wird. Insofern kann auch in einer demokratischen Rechtsordnung ein umfangreicher Komplex enthalten sein, in dem Gesetz und Recht auseinanderklaffen. *Wie* aber die Grenze zwischen den beiden Formen der Rechtsordnung verlief, hat jeweils das Verständnis des «Gesetzes» allgemein geprägt, und zwar auch das theologische Verständnis. In der Regel herrschte bis in unsere Zeit die verhängte Rechtsordnung vor, sie bestimmte daher auch die Auffassung vom Gesetz, nicht zuletzt die christliche. Das Gesetz erscheint deshalb vor allem als Inbegriff der *Forderung*. Die *Gnade* wird im Gnadenakt, der *Begnadigung* manifest, in der Freistellung von den rechtmäßigen Folgen eines gesetzwidrigen Verhaltens, setzt also die Verurteilung nach den Strafnormen des Gesetzes grundsätzlich voraus, sie hebt das rechtskräftige Urteil (insofern in gewissem Sinn: das Gesetz) auf. Gegenüber diesem das Bewußtsein bestimmenden Eindruck bleibt es zweitrangig, wie im einzelnen die Verhängung der Rechtsordnung ideologisch («historisch» oder metaphysisch) begründet wird. Gerade in einer durch etwas wie «Gottesgnadentum» untermauerten Rechtsordnung wird der genannte negative Erlebniswert der Erfahrungen mit dem «Gesetz» und die dieser entsprechende Auffassung von «Gnade» keineswegs aufgehoben. Die Folge ist eine tief verankerte negative Einstellung zum «Gesetz» und die gefühlsmäßige Überzeugung eines Gegensatzes zwischen Gesetz und Gnade. Für hier unwesentlich, aber nicht zu übersehen, ist eine gegenläufige Wirkung, die mit der homiletischen und katechetischen Verwertung dieses Gesetzesverständnisses sich verstärken kann: Eine gefühlsmäßig verankerte Abneigung gegen demokratische Rechtsgestaltung, eine gewisse Unfähigkeit zur verantwortlichen Bejahung und Kritik gegenüber einem als das «eigene» anerkannten Recht.

Es versteht sich von selbst, daß das skizzierte, in der christlichen Tradition vorherrschende Gesetzesverständnis auch für die *christliche Deutung* des *jüdischen* Gesetzes von Bedeutung war, man maß ja den anderen meist mit der eigenen Elle. Überraschen mag es auf den ersten Blick hingegen, daß die Gesetzesauffassung der Umwelt auch die *jüdische Deutung* des Begriffes «Gesetz» beein-

flussen konnte. Tatsächlich war dies überall dort unvermeidlich, wo Juden nicht im eigenen souveränen Staat, sondern in nur mehr oder weniger autonomen gesellschaftlichen Gebilden (Gemeinden, territorialen Gemeindeverbänden etc.) lebten. Hier waren sie gezwungen, sich im Rahmen der in der Umwelt geltenden Rechtsordnung zu arrangieren, die tatsächliche Rechtslage in Einklang zu bringen mit dem Anspruch des jüdischen Rechtes, sich gegen Gefährdungen der eigenen Rechtsposition geistig-literarisch und praktisch zur Wehr zu setzen. Um Mißverständnisse zu vermeiden und aus sachlichen Gründen, die noch zur Sprache kommen, wird im folgenden für das jüdische Gesetz stets der Ausdruck «*Torah*» verwendet.

3. Die Torah ist gewiß zunächst auch *lex*, aber nicht nur. Im engeren Sinn, als «*schriftliche Torah*», ist sie in den 5 Büchern Mose enthalten, im weiteren Sinn, in Einheit mit der «*mündlichen Torah*», der ca. 200—250 redigierten und fixierten novellierenden und ergänzenden Überlieferung (der sog. «*Mischna*»), bildete sie die Basis für das Rechtsleben der weiteren Jahrhunderte. Die novellierende, adaptierende Überlieferung auf Grund der Mischna, die sog. «*Gemara*», wurde dann im 5./6. Jh. fixiert und redigiert. Mischna und Gemara zusammen bilden den *Talmud*[2]. Im weitesten Sinne wäre «Torah» das jeweils *lebendige* und überlieferte Recht auf der Basis von schriftlicher und mündlicher Torah. Grundsätzlich wurde alle Novellierung und Ergänzung als Entfaltung der einen, am Sinai offenbarten Torah verstanden, galt es als ausgeschlossen, völlig neues Recht zu setzen. Wo und wann immer man es tat, leitete man es aus dem überlieferten Recht ab. Theoretisch blieb also die eine Torah vom Sinai unverändert, weil alle im Verlauf der Zeit notwendig gewordenen Neuregelungen als ihre Entfaltung ausgewiesen wurden. Von diesem Grundsatz her erklärt sich schon die Behauptung, nicht bloß die schriftliche, sondern auch die mündliche Torah wäre am Sinai offenbart worden. Tatsächlich war es

[2] Siehe darüber den Beitrag von K. Hruby. Schon vor der arabischen Eroberung hatten die babylonischen Schulen an Autorität die palästinensischen überflügelt. Nach der arabischen Eroberung setzte sich der babylonische Talmud überall durch und verdrängte schließlich den palästinensischen fast ganz.

zur Zeit des zweiten Tempels, vom babylonischen Exil bis zum Jahre 70 n. Chr., nicht der Streit um die Geltung der *schriftlichen* Torah, der das Judentum in einen unheilvollen Parteienkampf stürzte, sondern der Streit um die rechte Torah-Interpretation und um die richtige Torah-Praxis. Aus diesem Kampf, der eng mit dem politischen Schicksal des Judentums innerhalb der großen Politik verbunden war, gingen nach 70 n. Chr. die Pharisäer als relativ erfolgreichste Gruppe hervor und schufen ein «normatives Judentum». Die Heftigkeit jener Auseinandersetzungen hatte ihren Grund in der Tatsache, daß die Torah eben nicht bloß lex war, auch nicht bloß Religions- bzw. Zeremonialgesetz. Die Torah galt als Rechtsordnung, die *alle* Lebensbereiche umfassen sollte, alle Sparten des Rechts ohne jeden Unterschied in der Wertung einschloß. Diese *eine* Torah war seit den Tagen Esras und Nehemias das durch die persische (und später hellenistische und römische) Oberherrschaft auch das anerkannte *Verfassungsgesetz* und *Staatsrecht* der Juden. Für die mehr oder weniger autonome jüdische *Selbstverwaltung in Palästina* ebenso wie für die jüdischen *Diasporagemeinden*, denen zugesichert wurde, nach den «Gesetzen bzw. Bräuchen der Väter» leben zu dürfen. Es ist ein gründliches Mißverständnis, wenn vom nachexilischen Judentum als einer «Kultgemeinde» oder gar als einer Art «Kirche» gesprochen wird. Gewiß hat Israel die volle Souveränität nur mehr für kurze Zeit unter makkabäischer Herrschaft erreicht. Sie war aber immer das *Ziel* geblieben, und wo sie nicht zu erreichen war, erstrebte man eine möglichst weitreichende Autonomie, gerade auch im Rechtswesen. Dieser *politische* Aspekt der Torah blieb bis zur Emanzipationszeit voll in Geltung. Er führte nach dem Jahre 70 n. Chr. zur Wiedererrichtung einer jüdischen Selbstverwaltung im Heiligen Land unter dem Regime der «davidischen» N^{e}śî'îm. Er bildete die Basis für die Organisation und Struktur des babylonischen Judentums in talmudisch-gaonäischer Zeit. Er stand hinter der Vielfalt und Vielzahl der Formen jüdischer Gemeindeautonomie in allen Bereichen der Diaspora. *Er war Inhalt der messianischen Erwartung.* Sein Ziel war, die Torah so weitgehend als möglich zur Geltung zu bringen, zu verwirklichen. Denn *dazu* wußte man sich von Gott *auserwählt*, und von der Erfüllung und Nichterfüllung dieses Auftrages

glaubte man, daß sie das Geschick nicht nur des eigenen Lebens und Volkes bestimmen, sondern die *Weltgeschichte* als Ganzes. Die Erfüllung der Torah galt als Mittel zur Vollendung der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung. Und dieser Erwählungsauftrag gilt dem *Volk* Israel als einer Gesamtheit, dem *einen* Volk von dem *einen* Gott am Sinai auferlegt. Insofern ein ausgesprochen kollektiv «verhängtes» Gesetz, eine Willenskundgebung des allmächtigen Herrn der Welt und der Geschichte. Dennoch verbinden sich gerade mit der Torah Züge demokratischer Rechtsordnung und demokratischen Rechtsbewußtseins. Es gibt grundsätzlich keine Mittlerinstanz zwischen der einen Torah und dem einen Volk, alle Glieder des Volkes unterstehen unmittelbar der Torah bzw. dem Willen Gottes, fassen die Torah als ihr je eigenes Gesetz auf. Diese einzigartige und äußerst wirksame Verschränkung von kollektiver und individueller Beauftragung und Verantwortlichkeit räumte der jüdischen *Gemeinde* stets den Rang der höchsten Instanz ein, wenn auch in der Praxis dann und wann Tyrannen, oligarchische Gelehrtenkasten oder das Diktat wohlhabender Kreise ihre Rolle spielten. Die Funktion der Gemeinde als letzte Beschluß- und Entscheidungsinstanz hat sich immer wieder durchgesetzt. Sie beruht auf alter Tradition, wurzelt im Vertrag zwischen König und Volk, in den verfassungs- und gesetzgebenden Versammlungen der biblischen Zeit. Auch die Messiasvorstellung bestätigt diesen Befund. Es ist das Volk, das durch den ihm aufgetragenen Torahgehorsam die Erfüllung der Heilsgeschichte wirkt, der Messias als Individuum repräsentiert nur dieses Volk bzw. die Heilszeit. Die eigentliche erlösende, «messianische» Funktion ist eine *kollektive* Aufgabe des ganzen Volkes. Selbst die Konzentration der Führung des Volkes auf eine Gelehrtenklasse ist nur die situationsbedingte Abwandlung des alten Prinzips, denn grundsätzlich sollte ja jeder Jude gesetzeskundig sein.

Aus dem Beziehungssystem der *einen* Größen Gott — Torah — Volk — Geschichte erklärt sich auch ein religionsgeschichtliches Phänomen eigener Art. Das Judentum kannte und kennt zwar einige *sakramental* anmutende Handlungen, aber kein *Sakrament*. Wohl aber die *Funktion* des Sakraments, die Vermittlung und sinnenfällige Repräsentation des Heils. Aber diese Funktion ver-

dichtete sich nicht in einzelnen Handlungen oder Riten, sie blieb an das *Ganze* des *Torah-Vollzuges*, an die *eine* Torah, gebunden. Damit wird bereits eines der wichtigsten Kriterien deutlich, an denen die Wandlungen des Gesetzesverständnisses in den späteren Perioden gemessen werden können: Wiefern und in welcher Weise konnte diese *Einheit* der Torah beibehalten und damit das in frühjüdischer und talmudischer Zeit ausgebildete Beziehungssystem der genannnten Ein-heiten aufrechterhalten werden? Sofern nämlich die Ganzheit der Torah in Frage gestellt wurde, mußte auch dieses Gefüge der Ein-heiten davon betroffen werden. Vor allem das Verhältnis zwischen Kollektiv und Individuum. Zerbrach die Einheit der Torah, dann zersplitterte auch ihre ganzheitlich-sakramentale Funktion, die Heilsaneignung des Einzelnen erfolgte nicht mehr selbstverständlich im Rahmen des Kollektivs und das Schicksal der Einzelseele trat in den Vordergrund[3].

Mit der bisherigen Beschreibung wäre aber das Bild vom Torah-Verständnis am Beginn der nachtalmudischen Zeit noch nicht vollständig, vor allem für die erwähnte *sakramentale* Funktion der Torah als Einheit waren noch andere Faktoren von Bedeutung. Abgesehen von ihrer Eigenschaft als alles umfassender Rechtsordnung und als Mittel der heilsgeschichtlichen Verwirklichung wurde der Torah schon früh *kosmologische* und in besonderem Sinn *theologische* Relevanz zugeschrieben. In Weiterführung des in der alten *Weisheitslehre* vertretenen Gedankens einer allem Sein und Geschehen immanenten — und für den Weisen durchschaubaren — Weltordnung wurde die Torah, die Offenbarung des Gotteswillens, als diese *Weltordnung* betrachtet. Die Torah ist das Weltgesetz, der Weltenplan, der *Schöpfungsplan*. Dazu kam die Überzeugung von der *schöpferischen* Wirksamkeit des Wortes Gottes — und damit eben der Torah, der Offenbarung schlechthin (denn Propheten und Schriften sind ja prinzipiell nur Erläuterungen zur Torah und Anleitungen zu ihrer richtigen Erfüllung). Die Erfüllung der Torah ist somit ein Verhalten, das der Schöpfungsordnung entspricht, den rechten Lauf nicht bloß der Heils-, sondern auch der Schöp-

---

[3] Die Frage nach der sakramentalen Funktion in der jüdischen Religion ist bisher zu wenig beachtet worden.

fungsgeschichte bestimmt. In dieser Hinsicht übernahm die Torahfrömmigkeit insgesamt die *Funktion*, die früher speziell dem *Tempelkult* zugesprochen worden war, denn nach dem Glauben der alten Völker garantierte der ritualgerechte Kult den Bestand und die Ordnung des Kosmos. Unter dem Einfluß der verwandten hellenistischen Auffassungen vom Weltgesetz und im Zusammenhang mit Spekulationen über die «Weisheit», v. a. nach Prov. 8, 1–9, hat diese kosmologisch-spekulative Deutung der Torah noch an Boden gewonnen. Selbst die *hebräische Sprache* war bis in die einzelnen Buchstaben darin einbezogen, sah man in den *Buchstaben* der Sprache, in der Gott die Welt erschaffen hatte, ja kosmogone Potenzen, *Schöpfungskräfte*[4]. Neben den Formen und Variationen des Gottesnamens trug diese Buchstaben- und Zahlenspekulation zwar auch dazu bei, daß sich allerlei *magische* Vorstellungen an die Torah knüpften, Bestrebungen, sich ihre schöpferischen Potenzen dienstbar zu machen. Bedeutsamer als solch abergläubische Randerscheinungen war die Wirkung jener spekulativen Tendenz auf die praktische Frömmigkeit. Falls die Toraherfüllung sowohl die Heilsgeschichte als auch die kosmische Ordnung in solchem Maße betrifft, gewinnt auch das Verhalten des Frommen bis in die letzten Einzelheiten hinein eine ungeheure Tragweite. Wer sich ihrer bewußt war, konnte schwerlich zur Preisgabe der Torah bewogen werden, widersetzte sich auch nach Möglichkeit jedem Kompromiß. Die Christen werteten dies meist als halsstarriges Festhalten am «Buchstaben» des Gesetzes, ohne zu ahnen, welche gefühlsmäßige und spekulative Tiefendimension der jüdischen Torahfrömmigkeit — gewiß nicht in jedem Einzelfall, aber doch im großen und ganzen — zu eigen war.

Als letztes wäre noch die *erkenntnistheoretische* Bedeutung der Torah für das jüdische Denken zu erwähnen. Betrachtete man die Torah als Schöpfungsordnung, so erschien sie auch als Inbegriff aller Weisheit, als *Quelle aller Erkenntnis*. Und wie man juristisch alles neue als Explikation der *einen* Torah verstand, so wurden auch alle neuen Erkenntnisse als immer schon in der Torah ent-

---

[4] Eine Zusammenfassung solcher Vorstellungen enthält das aus spättalmudischer Zeit stammende Werk «Sefär Jeṣîrāh».

haltene Inhalte aufgefaßt. Nicht nur die Praxis der Torah, auch ihr *Erlernen* und ihr kontemplativ-spekulatives *Studium* erhielten von daher ein *besonderes* Gewicht. Der Reichtum der jüdischen Literatur seit der talmudischen Zeit — den meisten Nichtjuden völlig unbekannt — bestand eben nicht nur in einem umfangreichen gesetzlichen Schrifttum, sondern noch viel mehr in jenen Zeugnissen die aus der Gesetzesfrömmigkeit erwachsen waren. Es wäre einfach irreführend, für die Erklärung der Bedeutung der Torah nur die «gesetzliche» Literatur im engeren Sinn heranzuziehen. Wer es tut, kann zwar einen Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade konstruieren, wird aber schwerlich im Stande sein, der *lebendigen* jüdischen Frömmigkeit und ihrer Geschichte nachzuspüren, deren Ausdruck in der Gebetsliteratur, der religiösen Dichtung, im exegetisch-homiletischen und im übrigen erbaulichen Schrifttum, in den theologischen Werken und in den Zeugnissen jüdischer Geschichtsschreibung zu finden ist. Außenstehende verweisen oft auf das harte Joch der Torah in der von Leiden gezeichneten Geschichte des Judentums. Sie übersehen, wie mächtig in den Trägern des «Joches» das Bewußtsein war, «Gnade» zu erfahren, so daß sie z. B. ein «Fest der Gesetzesfreude» feiern konnten und können.

4. Ein frühes Beispiel für einen Wandel des Torah-Verständnisses bietet bereits das *Diasporajudentum* in der *hellenistisch-römischen Welt.* Wegen der weitreichenden Entsprechungen zu späteren Wandlungen und wegen der Bedeutung für die Entstehung des *christlichen* Gesetzesbegriffes sei hier kurz darauf verwiesen. Juden waren da und dort auch schon vor Alexander d. Großen mit der hellenistischen Kultur in Berührung gekommen, in den Jahrhunderten darnach geschah es in zunehmendem Maße. In allen größeren Städten des östlichen Mittelmeerraumes, vor allem aber in Alexandrien, lebten Juden in großer Zahl und übernahmen mit der griechischen Umgangssprache auch vieles aus der hellenistischen Kultur und Lebensweise. Von der griechisch-jüdischen Literatur jener Zeit ist uns nicht sehr viel erhalten geblieben; das meiste stammt zudem von dem alexandrinischen Philosophen Philo, dessen weit-

---

[5] V. Tcherikover, Hellenistic Civilisation and the Jews, Philadelphia 1959.

gehend vom hellenistischen Denken beeinflußte Anschauungen man schwerlich verallgemeinern darf. Gewisse Erscheinungen, die durch ihn bezeugt sind, dürften aber symptomatisch für die ganze Diaspora gewesen sein.

Die Grundvoraussetzung für den *Wandel* des Torah-Verständnisses war die *rechtliche Lage* der Juden und ihr *Verhältnis* zur nichtjüdischen Umwelt[5]. Wie es seit der Perserzeit üblich war, hatten die Juden das Recht, nach den «Gesetzen (bzw. Sitten) der Väter», d. h. nach der Torah, zu leben. Selbstverständlich galt dies nicht einfach für den Wortlaut der schriftlichen Torah, sondern für die lebendige Torah, also einschließlich der herrschenden oder jeweils vertretenen Interpretation. Auf dieser Basis lebten die Juden in weitgehend *autonomen* Gemeinden organisiert, vor allem verfügten sie über ein internes Rechtswesen, waren von allen der Torah widersprechenden Verpflichtungen der übrigen Bevölkerungsgruppen befreit, im übrigen natürlich an gewissen gesamtkommunalen Aufgaben der Stadt (Polis) mitbeteiligt. Dieser Rechtsstatus war zweifellos ein *Privileg*, weil er neben religiösen Beschränkungen (durch die Torah) eben auch Vorteile bot, und an diesen stieß sich die nichtjüdische Bevölkerung. Dazu kam, daß einflußreiche Juden darüber hinaus auf verschiedene Weise — in welchem Ausmaß insgesamt oder in den einzelnen Städten, ist umstritten — zusätzlich auch das Polisbürgerrecht besaßen und daß die Zahl dieser Polisbürger anwuchs, indem junge Juden die städtischen Erziehungseinrichtungen (Gymnasion und Ephebeion) absolvierten. Die nichtjüdische Bevölkerung, die kein Bürgerrecht besaß, war den Juden zumeist schon allein wegen ihrer speziellen Privilegien gram, die Polisbürger empfanden diese ebenfalls als störend und sahen im zusätzlichen Erwerb des Stadtbürgerrechts eine Verdoppelung der Vorteile, weil die Torah-Privilegien die Juden ja von manchen Polisbürgerpflichten dispensierte. So strebte die nichtjüdische Bürgerschaft darnach, den Juden nicht bloß das Bürgerrecht zu verwehren, sondern auch in ihren Privilegien einzuschränken, um sie wie *Fremdlinge* behandeln zu können. Daher waren die Juden genötigt, sich nicht nur auf politisch-juristischer Ebene, sondern auch grundsätzlich mit ihrer Umwelt und deren Rechtsauffassungen auseinanderzusetzen. Die überwiegende Mehrzahl der hellenisti-

schen Juden verstanden sich nämlich weder als Fremdlinge, noch als Teil der (minderberechtigten) einheimischen Bevölkerung, noch als «Griechen», sondern wie die Griechen als *Kolonisten,* freilich nicht von Hellas, sondern von *Jerusalem.* Zum Ärger der Stadtverwaltungen entrichteten sie darum auch ihre jährliche Steuer an den Jerusalemer Tempel. Dies und die Wucht der Aufstände um 115 n. Chr., in denen der größte Teil des hellenistischen Diasporajudentums zugrunde ging, beweisen, daß diese Juden zwar zu einer weitgehenden kulturellen, nicht aber zu einer nationalen Assimilation bereit waren. In der griechischen Kultur sahen sie nicht etwas völlig Fremdes, sie knüpften an die hellenistische Philosophie an, deren Mythenkritik ihnen nahestehen mußte, sahen in den griechischen Philosophen Schüler des Mose bzw. von Propheten, und faßten somit die griechische Weisheit als etwas auf, das grundsätzlich auch schon Inhalt der Torah war. So benützte auch der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo seine hellenistische Bildung vor allem dazu, die biblischen Bücher zu kommentieren. Im Torahverständnis trat dennoch ein Wandel ein. Die Griechen betrachteten das Gesetz unter dreierlei Gesichtspunkten, und weil davon ihre Rechtsordnung bestimmt war, betraf es auch ihre Rechtspraxis gegenüber den Juden, insofern mittelbar auch die jüdische Rechtsauffassung[6]:

a) Das Gesetz — grundsätzlich kein göttlich offenbartes Gesetz — gilt als Werk eines *Gesetzgebers,* als menschliche Verordnung, und unterliegt als solche dem Urteil der Vernunft bzw. den jeweils wechselnden Anforderungen. Auch die Juden konnten analog dazu von Mose als ihrem Gesetzgeber sprechen, wobei sie freilich — wohl ohne es zu ahnen — der hellenistischen Auffassung mehr entgegenkamen, als es hinsichtlich der Torah zu verantworten war. Denn die Mehrheit der hellenistischen Juden wollte schwerlich zugeben, daß Mose mehr als nur Übermittler der Torah war.

b) Das Gesetz kann als *Brauchtum und Sitte der Väter* besondere Pflege, Achtung und Würde beanspruchen. Auch der Rechtsstatus

---

[6] Siehe I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1), I, S. 36ff.; I. Husik, a.a.O. (Anm. 1), S. 381ff.

der Juden gründete sich darauf, daß die Torah mit «Gesetze bzw. Sitten der Väter» umschrieben wurde[7].

c) Als göttliches Gesetz gilt das *natürliche Vernunft-* bzw. *Sittengesetz*, Grundsätze also, die der allgemein-menschlichen Einsicht zugänglich sind. Die Juden konnten dafür auf die ethischen Gebote der Torah verweisen, repräsentiert vor allem durch den *Dekalog*. Sie gefährdeten damit freilich die Einheit der Torah.

Die Forderung, ein Gesetz müsse in der Regel der menschlichen Vernunft und den praktischen Gegebenheiten entsprechen, mußte unter diesen Umständen die Juden in Verlegenheit bringen. Eine offensichtliche Abänderung der Torah war zu jener Zeit bereits jenseits aller Möglichkeit. Andrerseits war man dem hellenistischen Gesetzesverständnis durch die Übernahme der erwähnten drei Kategorien schon so weit entgegengekommen, daß ein unbegründetes Beharren auf dem Wortlaut der Torah nicht mehr möglich war. Tatsächlich tauchte in der Literatur der Umwelt, provoziert durch die politischen Ereignisse in Palästina (Makkabäerkriege, Widerstände gegen Rom) und durch die politisch-juristischen Spannungen in der Diaspora die Behauptung auf, die Juden hielten aus purer Halsstarrigkeit, ja aus Streben nach doppeltem Vorteil und aus allgemeiner Menschenfeindlichkeit an sinnlosen, gesellschaftswidrigen[8] Bräuchen fest. Die Juden der Diaspora sahen sich daher (im Unterschied zu den Juden im Lande Israel und im großen jüdischen Siedlungsgebiet Babyloniens) veranlaßt, für die einzelnen Gebote möglichst einsichtige oder imponierende *Begründungen* zu finden[9]. Dies versuchte man auf mehrfache Weise. Etwa durch den Aufweis von Zusammenhängen zwischen einzelnen Geboten bzw. Verboten und kosmisch-natürlichen Gegebenheiten, eines gewissen Symbolinhaltes also. Dies war verhältnismäßig leicht, weil ja der Kult von jeher eng mit der kosmischen Ordnung verbunden

---

[7] Zu dieser für das Diasporajudentum charakteristischen Ausdrucksweise vgl. auch Gal. 1,14; Apg. 22,3; 28,17.

[8] Z.B. behinderten die rituellen Reinheits- und Speisegebote den gesellschaftlichen Umgang mit Nichtjuden.

[9] S. darüber I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1), I, S. 36ff.; D. S. Shapiro, Haṭ-ṭeʿāmîm lemiṣwat mîlāh beFîlôn ûmidrešê ḥzʿʿl, Ha-Darom 13, 1960/1, 283–285.

war. So großartig diese Deutung der Gebote auch klingen mochte, sie stellte gerade im Raum der hellenistischen Kultur eine Gefahr dar. Im Rahmen der damals aufkommenden pessimistischen Weltbewertung, die dann in der religiösen Bewegung der Gnosis[10] ihren schroffsten Ausdruck fand und auch die alte Kirche nicht wenig beeinflußte, galt die Weltordnung eben gar nicht als etwas Gutes. Diese Weltordnung (heimarmenē) wurde (eng verbunden mit einer fatalistischen Astrologie) als Zwang, als Fessel empfunden und tatsächlich hat die Gleichsetzung von Weltgesetz und Torah in diesem Bereich dazu geführt, daß der Gott Israels, der Schöpfer der Welt und der Geber der Torah, als der böse Gott schlechthin im Gegensatz zu dem unbekannten guten Gott aufgefaßt wurde. Dementsprechend geriet Mose als Gesetzgeber bzw. Gesetzesvermittler in ein extrem negatives Licht und die gesetzestreuen Juden galten als Vertreter der irdischen, feindlichen Macht, deren Ordnung es zu zerstören galt, damit die in der Materie gefangenen Seelenlichtfunken befreit und zu ihrem Ursprung zurückgebracht werden können. Diese absolute Verteufelung des Schöpfergottes wurde zwar von der Kirche verworfen, bezüglich der Verteufelung des Gesetzes und des gesetzestreuen Volkes Israel aber blieb die Kirche seither anfällig[11]. Harmloser war ein anderer Versuch des hellenistischen Judentums, Gründe für die Gebote zu finden. Man behauptete, daß die Befolgung vieler Vorschriften zwar keinen konkreten Sinn, aber doch eine *erzieherische* Wirkung hätten. Oder es wurde versucht, in einzelnen Fällen irgendeine äußere *nützliche* Wirkung nachzuweisen, alles Versuche, die das palästinensische Judentum nicht notwendig hatte. Dieses begnügte sich in der Regel mit der Tatsache, daß die Gebote Willenskundgebungen des Herrn der Welt sind, der gewiß auch alle Einzelgründe für seine Verordnungen kennt[12].

---

[10] Übersicht und Literatur bei R. Haardt, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967.

[11] Die Zusammenhänge zwischen militärischer, politischer und juristisch-gesellschaftlicher Auseinandersetzung und religiöser Judenfeindschaft gnostischer wie christlicher Art wären noch genauer zu untersuchen.

[12] Für die Heilszeit erhoffte man sich zum Teil aber auch Einsicht in die «Gründe der Gebote».

Die ansatzweise *Preisgabe der Einheit der Torah*, vor allem mit der auch wertungsmäßig bedeutsamen Unterscheidung zwischen den formalen Gesetzen und den natürlichen Vernunftgesetzen, sprengte selbstverständlich auch die sakramentale Gesamtfunktion der Torah. Mit anderen Worten: Es drohte die Gefahr, daß man den Bezug der einzelnen formalen Gebote auf diese Gesamtfunktion nicht mehr als eigentlichen Beweggrund für die Gesetzestreue empfand und einem traditionalistischen Formalismus einerseits und einer ziemlich vagen Vernunftreligion andrerseits verfiel[13]. Diese Tendenz ist bis zum Untergang im Jahre 115 n. Chr. offenbar im Judentum noch nicht voll zur Auswirkung gekommen. Sie dürfte aber unter den Randschichten und vor allem unter den Halbproselyten viel stärker empfunden worden sein und war eine Voraussetzung für den Erfolg der paulinischen bzw. christlichen Mission.

Dieser Rückblick auf das hellenistische Judentum sollte vor Augen führen, wie es zum ersten Mal zu situationsbedingten Wandlungen des Gesetzesverständnisses gekommen ist. Wandlungen, die nicht nur durch die *innerjüdische* Diskussion, sondern ebenso durch die *äußeren* Verhältnisse, durch das *Gesetzesverständnis der Umwelt* und durch die geistig-literarische *Auseinandersetzung* zwischen Juden und Nichtjuden, mitgeprägt wurden.

5. Das *christliche* Verständnis des «Gesetzes» ist, wie in Absatz 2 erwähnt wurde, ohnedies schon durch den allgemeinen Erfahrungswert des Gesetzes eher *negativ* bestimmt. Dazu tritt die aus heilsgeschichtlich-theologischen Gründen betonte Abwertung der Torah als einer *überholten* Offenbarungsstufe und der aus der Gnosis ererbte Einschlag einer kombinierten *Welt-* und *Gesetzesverachtung*. Liebe und Gnade werden so als Gegensatz zum «Gesetz» und zur «Gerechtigkeit» empfunden. Doch das biblisch hebräische Wort für «Gerechtigkeit» (ṣädäq, ṣᵉdāqāh) meint keine kalte, harte, buch-

---

[13] S. darüber C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1935, S. 34f., der darauf verwies, daß damit im Grunde die Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen einer «gesetzlichen» und «geistigen» Religiosität besteht, wobei «gesetzlich» mit irdisch-fleischlich zusammenfällt. Diese von Paulus aufgenommene Möglichkeit hat die christliche Einstellung zur Torah bis heute maßgebend bestimmt.

stabenstarre Gerichtspraxis, sondern ein sozialgerechtes Verhalten, zwischenmenschlich, aber auch zwischen Gott und Mensch. Gott gilt daher als «gerecht», weil er den Menschen in seiner Schwachheit ernst nimmt und ihm vergibt. «Gnade» (ḥäsäd) ist nicht bloß Begnadigung Verurteilter, sie ist der Erweis persönlicher, liebevoller Solidarität. Deshalb, nicht so sehr auf Grund eines fixierten Rechtsanspruches, wird der «Bund» Gottes mit seinem Volk als ewiger Bund aufgefaßt — auch bei Versagen der jeweiligen menschlichen Partner. Gewiß kann man da und dort auch andere Äußerungen finden; jede Religion hat ihre einseitigen Ausprägungen, ihre Verschleiß- und Randerscheinungen. An diesen entzündet sich die Kritik, eine zumeist relativ zu wertende Kritik, aus der Frontstellung zu verstehen und nicht als allgemein gültiges Urteil.

In christlicher Sicht wandelte sich das Bild der Torah aber noch entscheidender: Die Torah gilt nicht mehr als *Heilsweg*, als Mittel zur Vollendung der Geschichte. Sie wird zum Inhalt der vorbereitenden Periode, des «alten» Bundes, zum «Zuchtmeister auf Christus hin»[14]. *Die Funktion der Torah übernimmt der Christus.* Damit wird die Torah vorwiegend unter negativem Vorzeichen gesehen, als Gesetz, das zum Urteil führt, aus der die Gnade — in Christus — rettet. Ist die Torah dem Juden ein *«Gesetz des Lebens»*[15], so für den Christen der *tötende* Buchstabe[16], der nur sekundär positive Hilfsfunktionen erfüllen kann[17], etwa im Sinne der verschiedenen usus legis.

Voraussetzung für diese Umwertung war die Auflösung der Einheit der Torah. Wie im hellenistischen Judentum sah auch das Christentum im Sittengesetz (repräsentiert durch den Dekalog[18])

---

[14] Gal. 3, 24f.

[15] Vgl. die Beispiele aus der Gebetsliteratur im Teil II, 8.

[16] Vgl. Röm. 7, 11; II Kor. 3, 6f.

[17] Wobei freilich in der Praxis – der kirchlichen Ordnung wie in der Gemeindemoral – das «Gesetzliche» als solches eine weit bedeutendere Rolle spielt.

[18] Die Verdrängung des Dekalogs innerhalb der synagogalen Liturgie der talmudischen Zeit ist gewiß zum Teil als Reaktion auf die christliche Verabsolutierung des Dekalogs zu Lasten des übrigen Gesetzes zu verstehen. Vielleicht aber ebensosehr als Auswirkung innerjüdisch motivierter Bedenken gegen eine ansatzweise ähnliche unterschiedliche Wertung einzelner Teile der Torah. Im übrigen gibt es zu Philos Deutung des Dekalogs (Inbegriff des Gotteswillens, vgl. De Decal. 154) spätere, aus ähnlichen Bedingungen her-

den höheren, eigentlichen Gotteswillen, wodurch die übrigen Inhalte der Torah aus dem systematischen Kontext der Ganzheiten herausfielen und z. B. als «Zeremonialgesetz» für überholt erklärt werden konnten. Das christliche Torah-Verständnis setzte also in der Regel ein verkümmertes jüdisches Torah-Verständnis voraus. Es ist daher unsachgemäß, wenn Christen das christliche Bild von der Torah «dem Judentum» ankreiden. Allein der Gebrauch des Ausdruckes «Gesetz» für Torah ist zumeist unsachgemäß, weil sich mit diesem Ausdruck für den Christen — im Unterschied zu dem Juden — mehr negative als positive Erfahrungswerte und Vorstellungen verbinden. Der Gegensatz «Gesetz und Gnade» ist selbst eine spezifisch christlich geprägte Formulierung. Selten verstanden und verstehen zudem Juden und Christen unter «Gesetz» und «Gnade» dasselbe. Nur in der Auseinandersetzung zwischen den Religionen, wenn ein Teil (meist der schwächere) auf die Argumentation des anderen einzugehen gezwungen war bzw. ist, ergeben sich terminologische Überschneidungen, werden in der Diskussion Begriffe des Gegners aufgenommen, die der eigenen Sache eigentlich unadäquat sind. Die apologetische Literatur des Judentums ist darum immer nur unter diesem Vorbehalt als Quelle für das Selbstverständnis des Judentums auszuwerten[19].

---

vorgegangene Parallelen in der mittelalterlichen Theologie. Vgl. auch Saadja Gaon, Siddûr Rāb Saʿadjāh Gā'ôn, Jerusalem 1963², S. 191. Zu einer Preisgabe der übrigen Gebote kam es jedoch nicht, der Dekalog repräsentiert vielmehr alle Gebote (die somit gültig bleiben). Vgl. Saadja in 'ᵃnôkî 'eš 'ôkᵉlāh:

> «Ich bin fressendes Feuer und das strahlendste,
> und mein Wort ist wie Feuer und seine Funken
> sind viele Gebote, die in jedem Wort aufblitzen.
> In meiner Weisheit faßte ich in den zehn Geboten
> 613 Gebote zusammen, um zu lehren
> die Worte des Herrn, lautere Worte.»

(Siddur, a.a.O. S. 191.) Im ʿĀrûk haš-šālem, dem talmudischen Wörterbuch des Natan ben Jechiel aus dem 11. Jahrhundert, wird s.v. tfl/tᵉfillîn unter Berufung auf Rab Nachschon Gaon erwähnt, daß die Zehn Gebote 613 Buchstaben enthalten – soviel also, wie die Torah Gebote und Verbote!

[19] Apologetischen Charakter weisen auch viele moderne Darstellungen der jüdischen Autoren auf, die unter starker Berücksichtigung antisemitischer Vorwürfe schrieben. Dies gilt so gut wie nicht für die Literatur in hebräischer Sprache.

II. Die Torah in der Tradition und in der philosophisch-theologischen Diskussion des Mittelalters[20]

1. Nach der Eroberung des Orients und eines großen Teiles der Mittelmeerländer durch den Islam ergaben sich für die Juden z. T. neuerlich Bedingungen, wie sie für das hellenistische Judentum bestanden hatten. Wieder wurde die Sprache der Umgebung, nun das Arabische, ihre Umgangs- und weithin auch Literatursprache, erfolgte eine weitreichende kulturell-zivilisatorische Assimilation. Dies um so leichter, als die Moslems Juden und Christen als Vertreter von «Buchreligionen», d. h. als Vertreter gültiger, wenn auch durch den Propheten Mohammed überbotener Offenbarungsstufen, anerkannten. Dies gewährleistete zwar nicht Religionsfreiheit oder gar Gleichberechtigung, wohl aber eine juristisch garantierte Toleranz mit festgelegten Einschränkungen, wobei man in der Praxis meist großzügiger verfuhr, als die Theorie es vorschrieb. Die Juden hatten damals, wie schon in der spättalmudischen Zeit, ihr geistig-politisches Zentrum in Mesopotamien. Die großen babylonischen Schulen wurden — wie der babylonische Talmud — in der gesamten Diaspora als Autoritäten anerkannt, ihre Häupter, die Gaonen, übermittelten auf Anfragen aus aller Welt die Entscheidungen dieser Akademien (in Sura und Pumbeditha). Der Schulbetrieb war organisatorisch streng geregelt und de facto in der Hand einer Gruppe alteingesessener Gelehrtenfamilien, aus denen sich z. T. in sogar erblicher Folge die oberen Ränge und die Gaonen rekrutierten. Diese festgefügte Autorität genossen die Gaonen nicht zuletzt dank der dahinterstehenden politischen Ordnung. Sie war das Regiment des Reš gālûtā', des «Hauptes der Exilierten», bzw. des Exilarchen, der am Hof der Kalifen als Vertreter der jüdischen Bevölkerung einen hohen Rang einnahm. Diese fürstliche Würde wurde in einer Familie vererbt, die sich von den davidischen Königen ableitete. Mit dem Amt war u. a. die Voll-

---

[20] I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1) I.; E. I. J. Rosenthal, a.a.O. (Anm. 1), S. 171–208; ders., Torah and nomos in mediaeval Jewish philosophy, in: R. Loewe (ed.), Studies in Rationalism, Judaism and Universalism, London 1966, S. 215–230; ders., Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, Stuttgart 1960, 27ff., 41ff.

macht zur Steuererhebung und eine gewisse Polizeigewalt verbunden. Im Rahmen dieses Regimes bezogen auch die gaonäischen Schulen feste Einkünfte aus Steuermitteln, von den vielen Spenden abgesehen, die aus der Diaspora eingingen — wie einst an den Jerusalemer Tempel. Die politische und zum guten Teil auch die geistige Führung des Volkes trugen also aristokratisch-oligarchische Züge. Solange das Reich der Kalifen — und mit ihm das Regiment des Exilarchen — festen Bestand hatte, schien dieses *Regime* festgefügt und gesichert.

Ein anderes Bild bot die *innere* Lage. Schon in der talmudischen Zeit zeigte sich eine wachsende Kluft zwischen der rabbinischen Führungsschicht und verschiedenen Kreisen im Volke. Neben ausgesprochen *sozialen* Ursachen trug dazu auch das weitverbreitete Gefühl bei, die herrschenden Kreise hätten sich — in der Situation des Exils! — gut etabliert und im Grunde der *messianischen* Aufgabe und der Hoffnung auf Heimkehr ins Land der Väter entfremdet. Die Kluft zwischen Rabbinen und Volk hatte indes auch einen in der *Problematik der Torah* begründeten Anlass. Die jedem überlieferten Recht inhärente Spannung zwischen Buchstaben und Intention wächst mit dem Umfang der verbindlichen Überlieferung. Und der Umfang der auf (schriftlicher) Torah, Mischna und Gemara aufgebauten Lebensordnung des Judentums war mittlerweilen so angewachsen, daß man seit Abschluß des Talmuds immer wieder die Notwendigkeit empfand, aus der Fülle der Tradition die verbindlichen Vorschriften zu sammeln und systematisch nach Themen in Kodices zu ordnen. Die berühmtesten Beispiele sind später das Werk «Mišneh Tôrāh» des Mose b. Maimun aus dem 12. Jh. und der «Šûlḥan ʿārûk» des Josef Karo aus dem 16. Jh. Gleichwohl fanden solche Werke nie rechte Anerkennung, bieten sie doch nur das formale Gerüst der Torah, nicht die Motive, aus denen die lebendige Torahfrömmigkeit sich nährt[21]. Und selbst derartige Hilfsmittel waren im Mittelalter weniger für das breite Volk bestimmt, sondern dienten als Nachschlagewerke und Lernbehelfe für Gelehrte und Gelehrtenschüler. Der einfache Mann konnte sich

[21] Darum ist es auch leicht, den Einzelheiten einen falschen Beweggrund unterzuschieben. Nicht umsonst zitierten die Antisemiten gerne den Schulchan Aruk.

schwerlich mehr zurechtfinden. Er war auf die Gelehrten angewiesen, wenn er die Torah halten wollte, empfing von ihnen Deutung und Anweisung. Praktisch lief dies auf eine *Machtstellung* der Rabbinen hinaus, die, wie schon erwähnt, durch das damalige politisch-soziale Gefüge noch verstärkt wurde. Grundsätzlich vollzog sich damit ein entscheidender Wandel im Verhältnis des Volkes zur Torah. Die eingangs erwähnte *Unmittelbarkeit* des Einzelnen als Glied des *einen* Volkes gegenüber der aufgetragenen *einen* Torah drohte verloren zu gehen, eine *institutionell-professionelle Mittlerschicht* schob sich dazwischen[22]. Und das Instrument, mit dem diese Schicht ihre Herrschaft ausübte, war eben vor allem die Torah, genauer: die *mündliche* Torah, die *lebendige* Torah-Tradition. Als in den Jahrhunderten nach der arabischen Eroberung die verschiedenen oppositionellen Kreise nach und nach zu einer antirabbinischen Front zusammenfanden, erregte vor allem eine Richtung das größte Aufsehen. Sie bestritt die Verbindlichkeit der mündlichen Torah und suchte damit der rabbinischen Autorität das Herrschaftsinstrument aus der Hand zu schlagen[23]. Die Rabbinen nannten daher gleich alle Oppositionellen nach diesen Verfechtern einer allein verbindlichen biblischen Torah: «*Karäer*» (Schriftleute). Zwischen Karäern und Rabbinen entflammte ein erbitterter Streit, in dem, von den Karäern zuerst, auch Argumentationsweisen aus der theologischen Diskussion in anderen Religionen (Christentum und Islam) aufgegriffen wurden.

---

[22] Dies war nicht überall der Fall. Das aschkenasische Judentum (Nordfrankreich, Deutschland) kannte keine Berufsrabbiner und in den (zahlenmäßig kleinen) Gemeinden bildeten die Gelehrten die Mehrheit. Darum spielte hier auch das Prinzip der unmittelbaren Gemeindeautorität eine viel größere, geradezu demokratisch anmutende Rolle. Vgl. neuerdings die Darstellungen in C. Roth, The Dark Ages (The World History of the Jewish People, ser. II/2), Tel Aviv 1966.

[23] Deshalb waren die Karäer aber keineswegs Antinomisten. Sie übernahmen die rabbinische Halakah, soweit sich diese biblisch ableiten ließ, und entwickelten im übrigen, lokal ziemlich unterschiedlich, eine eigene Halakah. An gesetzlicher Strenge übertrafen viele Karäer, zum Teil ja Vertreter einer messianischen Bußbewegung, sogar die Rabbinen. Vgl. Ch. H. Ben-Sasson, Pᵉrāqîm bᵉtôlᵉdôt haj-jᵉhûdîm bîmê hab-bênajîm, Tel Aviv 1958, S. 156ff.; B.-Z. Dinur, Jiśrā'el bag-gôlāh I/2, Tel Aviv 1961², S. 205ff., 282ff.

Zur selben Zeit war auch die *Polemik* zwischen den Religionen in ein neues Stadium getreten. Wie schon im Christentum so wurden auch im Islam theologische Richtungskämpfe mehr und mehr mit Argumenten aus der *antiken Philosophie* ausgetragen, deren Werke v. a. durch die Übersetzungstätigkeit der syrischen Christen bekannt geworden waren. In den innerjüdischen Auseinandersetzungen folgte man — zuerst auf karäischer und sektiererischer Seite — dem islamischen Vorbild, so daß im 9. Jh. die Theologie der drei monotheistischen Religionen im Erbe der antiken Philosophie eine gewisse *gemeinsame* Plattform fand, auf der auch die Auseinandersetzungen miteinander erfolgten. Natürlich war die politisch herrschende Religion dabei im Vorteil, denn die anderen hatten mit ihrer religiösen Überzeugung zugleich ihre juristisch-politische Existenz zu verteidigen! Die politisch herrschende Partei diktierte — bewußt oder ohne Absicht — den anderen zumeist das Thema, veranlaßte sie dazu, sich auf Fragestellungen und Denkformen einzulassen, die ihren eigenen Traditionen nicht entsprachen, und dies führte zum Gebrauch einer theologischen Fachsprache, die nur bedingt dazu taugte, die Inhalte der eigenen Glaubenswelt adäquat wiederzugeben. Und weil diese Begriffswelt nicht nur durch die nichtjüdischen Gegner aufoktroyiert wurde, sondern auch in den internen theologischen Auseinandersetzungen (zwischen den Rabbinen und ihren Gegnern) bereits wirksam geworden war, blieb ihre Unzulänglichkeit weithin unerkannt.

Die bedeutendste Streitfrage zwischen Juden einerseits und Moslems und Christen andrerseits war die Frage nach der *Geltung der Torah*. Die Christen behaupteten, Christus sei des Gesetzes Ende und sprachen vom «Alten Testament» als Dokument einer vorbereitenden, abgeschlossenen Periode der Heilsgeschichte. Die Moslems argumentierten gegenüber Christen und Juden ähnlich: der Prophet Mohammed überbot beide, die alttestamentliche und neutestamentliche Offenbarung. Änderte Gott also seinen einst am Sinai ausdrücklich offenbarten Willen? Ist Gottes Offenbarung, die «Prophetie» (wie man nach islamischem Vorbild sagte) widerrufbar[24]? Ein Problem war ferner, wie sich der *Inhalt der «Prophetie»*

---

[24] Die Torah als Weltgesetz ist für den Bestand der Welt unerläßlich so,

zu der *Erkenntnis* verhält, die der Mensch kraft seiner *eigenen Vernunft* zu gewinnen imstande ist — zumal man sich ja auf die antiken heidnischen Philosophen zu berufen pflegte. Man setzte voraus, daß die richtige Vernunfterkenntnis den Offenbarungsinhalt bestätigt (bzw. umgekehrt, da letztere den Umfang des natürlich Erkennbaren ja übersteigt). Für die Juden, die ohnedies traditionell alle Erkenntnis aus der Torah ableiteten, konnte es zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungsinhalt ebenfalls keinen Widerspruch geben. Freilich müßten dann die Offenbarungsinhalte in der Regel der menschlichen *Einsicht* zugänglich sein. Wie einst im hellenistischen Judentum, so ergab sich auch jetzt wieder die Notwendigkeit, für die *einzelnen Gebote* vernünftige «*Gründe*» anzuführen, um gegenüber außenstehenden und internen Zweiflern die Gültigkeit der Torah zu verteidigen.

Diese Situation betraf natürlich nicht die breite Masse, sondern die mit der Diskussion befaßte gebildete Schicht. Ihre Argumente blieben daher auch zum großen Teil ohne weitreichenden Einfluß auf die allgemeine Frömmigkeitsgeschichte. Aber gewisse Konsequenzen hatten sie doch, gerade in der Auseinandersetzung mit den anderen Religionen, speziell mit dem Christentum. Die Notwendigkeit, sich so sehr um die Einzelbegründung der Gebote kümmern zu müssen, war gerade im Gespräch mit den Christen von Nachteil, weil dies deren Vorurteil, das «Gesetz» sei ein formalistisches Sammelsurium, entgegenkam. Die sakramentale Gesamtfunktion der Torah trat damit in der Argumentation in den Hintergrund. Sie war außerdem neuerlich gefährdet, weil man die schon im hellenistischen Judentum üblich gewesene Einteilung aus der philosophischen Tradition aufnahm, wonach es a) der menschlichen

---

schon z.B. jSanh. II, 6 (20c). Saadja Gaon beruft sich auf den ewigen Bund, wonach die Torah so lange gültig bleibt, als das ewige Bundesvolk existiert; s. Sefär hā-'ᵃmûnôt wᵉhad-deʿôt, übers. von S. Rosenblatt, The Book of Beliefs and Opinions, New Haven 1948 (repr. 1967), III, 6–7.9–10 (zuletzt in Auseinandersetzung mit dem Christentum). Joseph Albo, Sefär hā-ʿiqqārîm (s. u. Abschnitt 6) III, 14 hingegen verwies (in Auseinandersetzung mit Maimonides) darauf, daß die Torah nur durch einen Propheten aufgehoben werden könnte, der größer ist als Mose – doch sei dies nach Dtn. 34,10 nicht möglich.

Vernunft zugängliche Gebote, das natürliche Sittengesetz, und b) die Masse der nicht so begründbaren Gebote gibt. In der jüdisch-theologischen Sprache des Mittelalters war diese Einteilung — es gab auch noch kompliziertere — bekannt als Unterscheidung zwischen a) *Vernunftgeboten* (miṣwôt śiklijjôt) und b) *Gehorsamsgeboten* (miṣwôt šimʿijjôt)[25]. Das Problem für die jüdische Theologie war nun, daß die erste — höhere — Klasse ja nicht spezifisch jüdische Gebote enthält, das Eigenartige des Judentums also gerade in den verstandesmäßig uneinsichtigen Geboten liegt. Eben diesen Nachteil sollte der Aufweis von «Gründen der Gebote» wettmachen[26]. Dies konnte freilich nicht an Hand des Wortlauts der Gebote gelingen, sondern nur durch eine *allegorische* Ausdeutung mit der auch allgemein die Kluft zwischen «wissenschaftlicher» Erkenntnis und Offenbarungsinhalt überbrückt werden sollte[27]. Aber damit verschaffte man dem christlichen Partner ebenfalls Vorteile. Die Christen vertraten ja schon immer gegenüber den Juden die Meinung, daß die Bibel in vieler Hinsicht nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen sei. Und es war bis dahin die Stärke der Juden gewesen[28], gegenüber solch uneinsichtigen Behauptungen auf den klaren Wortsinn verweisen zu können.

Das traditionelle Gefüge der Ganzheiten war durch diese Infragestellung der Einheit der Torah schon beeinträchtigt. Dazu trat der aus der Aufnahme der philosophischen Tradition und aus der

---

[25] So (miṣwôt śiklijjôt und miṣwôt šimʿijjôt) Saadja Gaon, a.a.O. (Anm. 24), III, 2–3; R. Nissim von Kairuan (geb. ca. 990), Einleitung zu «Mafteᵃḥ manʿûlê hat-Talmûd» (S. Abramson, Rab Nissim Gaon, Jerusalem 1965, S. 3ff.); Bachja ibn Paqudah, Ḥôbôt hal-lᵉbābôt (A. Ṣafroni – J. Toporowski, Sefär ḥôbôt hal-lᵉbābôt, Tel Aviv 1964), Einleitung und III, 3. Vgl. aber auch den Ansatz zur Definierung vernunftmäßig einsichtiger Gebote bei Isaak Israel, Liber Def. § 2,75 (A. Altmann – S. M. Stern, Isaac Israeli, Oxford 1958, S. 217). S. ferner A. Altmann, Saadya's Conception of the Law, Bulletin of the John Rylands Library 28, 1944, 320–329.

[26] Sehr konsequent geschah dies beim Karäer Aaron ben Elijah (14. Jh.), ʿEṣ ḥajjim (ed. F. Delitzsch – M. Steinschneider, Leipzig 1841, cap. 94–102).

[27] I. Heinemann, Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters, HUCA 23, 1950, 611–643.

[28] Noch Saadja, a.a.O. (Anm. 24), VII, 2–4, begrenzte die nichtwörtliche Auslegung auf wenige Ausnahmen.

Behauptung ihrer inhaltlichen Übereinstimmung mit der Offenbarung sich ergebende *Intellektualismus*. In der Regel wird dafür der Ausdruck «Rationalismus» verwendet, doch dieser kann Mißverständnisse hervorrufen. Man war ja nicht der Meinung, daß die menschliche Vernunft (ratio) wirklich autonom aus sich ihre Erkenntnisse erreicht, man sah in der Vernunftseele des Menschen vielmehr eine Substanz, die wesensmäßig dazu befähigt ist, mit dem göttlichen Intellekt in Beziehung zu treten, wenn auch infolge der körperlich bedingten Begrenztheit nur unvollkommen. Immerhin meinte man, der Einzelne könnte sich durch ethisch-religiöse Konzentration in einem gewissen Maß über die körperliche Beeinträchtigung der Seele erheben und sein Erkenntnisvermögen vervollkommnen. Die *Erkenntnis* wird so zur wichtigsten *religiösen Funktion* des Menschen, zum Heilsweg, indem sie das gottgefällige Verhalten wie schließlich die Kenntnis Gottes vermittelt. Dies alles, sagte man, sei zwar auch in der Torah enthalten. Einmal, damit nicht *nur* die Theologen (Philosophen) zum richtigen Gottesverhältnis gelangen. Zum andern, damit die Philosophen eine *Richtschnur* haben, denn der menschliche Erkenntnisvorgang ist durch allerlei Fehlerquellen beeinträchtigt. Im Zweifelsfalle galt dem Offenbarungsinhalt der Vorrang. Der Vernunft wird also eigentlich keine autonome Urteilsfähigkeit über die Offenbarung zugesprochen; ihr Spielraum bleibt innerhalb der Tradition begrenzt; sie soll die Tradition bestätigen. Dies zeigt, daß diese Religionsphilosophie eigentlich in der *Defensive* war gegenüber radikalen Strömungen, die der Vernunft eine absolute Urteilsfähigkeit zusprachen, Strönungen, über die nur wenig literarische Zeugnisse erhalten sind. Obwohl also die rabbinische Religionsphilosophie doch eine apologetisch-konservative Funktion, die Belehrung der Schwankenden und durch die Philosophie Irregewordenen, erfüllen wollte, war sie soweit auf die gegnerischen Voraussetzungen eingegangen, daß sich sachliche Folgen ergaben. Die Wertung der Erkenntnis zum Beispiel veränderte eben doch das traditionelle Verhältnis zwischen *Individuum* und *Kollektiv*. Jetzt wird der *individuelle Erkenntnisakt*, der zugleich als persönliche ethisch-religiöse Vollendung gilt, zum eigentlichen *Heilsweg*. Das Ziel, das Heil des Einzelnen, die Vollendung der Einzelseele, ist nicht mehr in der traditionellen

Weise eingebettet in die Erfüllung der heilsgeschichtlichen Gesamtaufgabe des erwählten Volkes. Dieser Individualismus konnte gefährlich werden. Da und dort wurde tatsächlich in «aufgeklärten» Kreisen ein Religionswechsel nicht besonders tragisch genommen — über die normale religiöse Praxis und Gedankenwelt wußte man sich ja erhaben. Dies waren aber im großen und ganzen Randerscheinungen, im allgemeinen blieben die Gefahren der Philosphie in ihren Ansätzen stecken und die einzelnen Theologen unterschieden sich weniger durch ihre *praktische* Frömmigkeit voneinander und vom Durchschnittsfrommen als vielmehr durch die *unterschiedliche Betonung einzelner Aspekte.* Alle waren davon überzeugt, daß Gott die Offenbarung den Menschen zu ihrer Glückseligkeit gegeben hat. *Worin* diese Zweckbestimmung des Näheren besteht, konnte in verschiedener Weise bestimmt werden, und je nachdem gelang auch mehr oder weniger die Zuordnung von individuellem Gottesverhältnis, jüdischer und universaler Heilsgeschichte.

2. Die Zweiteilung in Vernunft- und Gehorsamsgebote verursachte, wie bemerkt, eine gewisse Verlegenheit, setzte sie das Judentum doch dem Vorwurf aus, daß seine Eigenart in der zweiten, verstandesmäßig nicht einsichtigen Gruppe bestehe, also in einer formalistischen «Gesetzlichkeit». Gerade aus der philosophischen Überlieferung hatte man aber die Überzeugung übernommen, daß die Welt als Ganzes wie in ihren Einzelheiten *zielgerichtet* sei, was durch die Verbindung mit dem biblischen Schöpfungsglauben nur bestätigt schien. Folglich mußten grundsätzlich auch für die *Gehorsamsgebote «Gründe»* angenommen werden — und wenn es nicht gelang, solche aufzuweisen, mußte dies an der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis liegen, denn im Ganzen der Schöpfung und im Sinne der Geschichte Gottes mit dem Menschen mußte doch jedes Einzelgebot eine bestimmte Funktion haben[29]. Andern-

---

[29] Gelegentlich sprach man im Zusammenhang mit den Bemühungen Saadjas, möglichst viele Gebote als positiv wirksam zu erweisen, von «Utilitarismus». Die Basis für Saadjas Bestrebungen war aber die Voraussetzung, daß alles Geschaffene ziel- und zweckgerichtet sei und daß somit auch die Gebote, dem Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung zu seiner Glückseligkeit gegeben, sich für den Menschen positiv auswirken müssen. Es entspricht nicht einer egoistischen Tendenz, sondern der göttlichen Zweckbe-

falls würde sich ein guter Teil der Torah als formalistischer Ballast erweisen, keineswegs als unvergleichlicher Erweis der göttlichen Gnade. Daher war man bemüht, neben der Einzelbegründung den Gehorsamsgeboten auch eine grundsätzliche *Gesamtbedeutung* zuzuschreiben. Die *Vernunftgebote* sind zwar allgemein-menschlicher Einsicht zugänglich, weil aber die menschliche Erkenntnis keine unmittelbare, sondern eine (durch Sinneswahrnehmung, Überlegung etc.) vermittelte ist und Fehlern ausgesetzt, stellt die (schriftliche) Offenbarung dieser Vernunftgebote selbst schon einen *hilfreichen Akt* der Gnade Gottes dar[30]. Um so mehr noch die Offenbarung der *Gehorsamsgebote*, die *allein* dem Volk Israel gelten und eine spezielle, detaillierte Offenbarung darstellen, die am Sinai dem ganzen Volk zuteil geworden ist: Sie ermöglicht es, allen Gliedern dieses Volkes, die allgemeinen Vernunftgebote nicht bloß in vager, sondern in *exakt* vorgeschriebener Weise zu verwirklichen — dank der *speziellen* Offenbarung, die somit als ein besonderes Gnadengeschenk ausgewiesen wird[31]. In ähnlicher Weise konnte die mündliche Torah gegenüber den Karäern verteidigt werden: Sie enthält die *detaillierten* Anweisungen für die Erfüllung der oft recht *allgemein* gehaltenen biblischen Gebote. So steht z. B. in der Bibel nichts darüber, was, wie oft und in welcher Weise der Einzelne bzw. die Gemeinde beten sollen. Dies ist in der mündlichen Tradition geregelt. So wird gegenüber dem karäischen Angriff gerade die mündliche Torah als Zeugnis eines besonderen Gnadenerweises dargestellt[32].

---

stimmung des Menschen, wenn er sich Verdienste erwirbt; vgl. a.a.O. (Anm. 24) IV; die Motivierung ist: 1. Dankbarkeit, 2. Ehrfurcht, 3. Respektierung der Rechte der Mitmenschen (a.a.O. III, 2–3). Vgl. auch später Mose ben Maimon, Mišneh Tôrāh, Sefär ham-madda', Hilkôt tᵉšûbāh X, 8: «Jeder, der sich mit der Torah beschäftigt, um Lohn zu erwerben oder um der Vergeltung zu entgehen, siehe der beschäftigt sich mit ihr nicht um ihretwillen. Aber jeder, der sich mit ihr weder aus Furcht noch um des Lohnempfanges beschäftigt, sondern aus Liebe zum Herrn der ganzen Welt, der sie befohlen hat, siehe, der beschäftigt sich mit ihr um ihretwillen.»

[30] Vgl. Saadja, a.a.O. (Anm. 24) Einleitung.

[31] Vgl. R. Nissim von Kairuan, a.a.O. (Anm. 25).

[32] Vgl. Saadja, a.a.O. (Anm. 24) III, 1; Kommentar zu Ps. 2,4; Einleitung zum Kitāb tafsir al-Torah al-kabīr.

In der Auseinandersetzung mit dem Christentum stellte sich das Verhältnis zwischen «Gesetz» und «Gnade» freilich noch grundsätzlicher. Sie berührte das Gottes- und Menschenbild. *Saadja Gaon* (882—942) hat auch in dieser Hinsicht Formulierungen geprägt, die für die spätere Zeit maßgebend geblieben sind. Gott hat den Menschen aus seiner *Güte* heraus geschaffen und sein Geschöpf daher mit allem versehen, was seine *Glückseligkeit* ermöglicht. Dazu gehören vor allem *Gebote* und *Verbote*, weil es dem Menschen durch sie möglich wird, sich *Verdienste* zu erwerben[33]. Mit anderen Worten: die Meinung, Gott habe dem Menschen ein unerfüllbares Gesetz auferlegt oder demütige ihn tyrannisch durch ein ständiges Angewiesensein auf Begnadigung und unverdiente Almosen, widerspricht sowohl einer würdigen Gottesvorstellung wie einer würdigen Auffassung vom Menschen. Von christlicher Seite wurde nun nicht bloß die Gegensätzlichkeit von Gesetz und Gnade behauptet, es wurde auch stets darauf verwiesen, daß das Judentum als Gesetzesreligion im Verhältnis zum Mitmenschen formalistisch und lieblos verfahre. Demgegenüber sei das Christentum die Religion der Liebe, sogar der Feindesliebe. Diese bis heute stereotyp wiederkehrende Argumentation ruht für sich allein nur auf einer theoretischen Grundlage, der vorausgesetzten Gegensätzlichkeit von Gesetz und Gnade. Beweisen kann man sie nur durch den Erweis der entsprechenden Praxis. Jüdischerseits hatte man aber bekanntlich kaum jemals einen Anlaß, das christliche Verhalten als beispiellose Verwirklichung eines alles «Gesetz» überwindenden Liebesgebotes zu erkennen, geschweige denn als Ausdruck von Feindesliebe. Zur Illustration sei hier eine Äußerung von *Chasdaj Crescas* (gest. 1412) angeführt:

In der Gnadenlehre Jesu finden wir das Gebot: «Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, segnet, die euch fluchen und betet für eure Bedrücker; wer dich auf die Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und wer deinen Mantel nimmt, dem verweigere auch nicht deinen Rock[34].» Und siehe, in der Torah des Mose heißt es: «Bewahre nicht Rachsucht, Groll und Haß[35].» Und: «Hege nicht Haß in deinem Herzen gegenüber deinem

---

[33] Saadja, a.a.O. (Anm. 24) III, 1; IV.

[34] Mat. 5,39 par. Luk. 6,22.

[35] Lev. 19,18.

Nächsten[36].» Dies ist die äußerste Grenze der Duldsamkeit, die Preisgabe der Rache. Aber sich selbst zur Schmach und Schande zu machen, das ist Unsinn und ein sträfliches Vergehen gegenüber der geordneten Liebe. Denn jeder Mensch ist verpflichtet, sein Leben zu bewahren und seinen Nächsten nicht zur Sünde zu verleiten und ihn nicht zu Fall zu bringen dadurch, daß er es diesem ermöglicht, ihm Böses anzutun; es ist dies auch wider die menschliche Moral. Und niemals hat irgendein Christ dieses Gebot auch jemals erfüllt, sogar Jesus selbst hat es nicht erfüllt, denn wir finden, daß er, als ihn einer auf die Wange schlug, nicht die andere hingehalten hat, sondern sich vielmehr schon über den ersten Schlag erzürnte, indem er sprach[37]: «Was schlägst du mich[38]?»

Crescas warf also den Christen Zwiespältigkeit vor: Sie predigen eine utopische, anarchistische Liebesbotschaft, verhalten sich selber aber in der Praxis keineswegs darnach — weil sie es gar nicht könnten. Und wenn christliche Theologen darauf angesprochen werden, vertreten auch sie die Forderung nach einer «*geordneten Liebe*»! Die Fragestellung «Gesetz und Gnade», die auf den ersten Blick sich vor allem an das Judentum zu richten schien, erweist sich als eine zumindest ebenso dringliche Frage an die Christen. Möglicherweise war die christliche Polemik gegen die jüdische «Gesetzlichkeit» zum guten Teil nur ein Versuch, von der empfundenen, aber nicht eingestandenen eigenen Ratlosigkeit dieser Frage gegenüber abzulenken[39].

3. Aus der zweiten Hälfte des 11. Jh. stammt ein Werk, das sowohl als Zeugnis der Frömmigkeit jener Zeit wie als Erbauungsschrift der folgenden Jahrhunderte einen besonderen Platz einnimmt. Es handelt sich um das von der islamischen Mystik beeinflußte «*Buch der Herzenspflichten*» des *Bachja ibn Paqudah*[40]. Die

---

[36] Lev. 19,17.

[37] Joh. 18,23.

[38] Biṭṭûl ʿiqqārê han-Nôṣrîm, VII (ed. A. Deinhard, Paris 1907).

[39] Die christliche Polemik gegen das beispiellos «werkgerechte» Judentum mit seiner formalistischen Lieblosigkeit entwirft ein für die Polemik zurechtgeschneidertes Kontrastbild, von dem sich die christliche Wirklichkeit auf alle Fälle positiv abhebt, zumal alle ähnlichen Tendenzen als «Judenzen» und damit als nichtchristlich ausgeklammert erscheinen.

[40] Das ursprünglich arabisch verfaßte Werk (ed. A. S. Yahuda, Bahyâ ibn Yûsuf Bâkûdâ al-Andalusi, Kitâb al-Hidâya ʿilâ farâʾid al-kulûb, Leiden 1912) wird im folgenden nach der hebräischen Übersetzung des Jehudah ibn

neuplatonisch gefärbte, mystisch-asketische Religiosität Bachjas bedingte eine gewisse Zuspitzung des Interesses auf den Heilsweg des Einzelnen, und es mag nicht zuletzt diesem *individualistischen* Zug zuzuschreiben sein, daß sein Buch einen so hervorragenden Platz in der religiösen Erbauungsliteratur des Judentums einnimmt. Für das hier behandelte Thema sind vor allem die Einleitung des Buches und das Kapitel III (Šaʿar hā-ʿᵃbôdāh) von Bedeutung:

Die Vorschriften der Torah können formal in *Gebote* und *Verbote* eingeteilt werden. Sachlich zerfallen sie in 2 große Gruppen: (I) *Äußerliche Pflichten* (ḥôbôt hā-ʾᵃbārîm) und (II) *Herzenspflichten* (ḥôbôt hal-lᵉbābôt). Die (I) *äußeren* Pflichten ergeben sich (a) zum Teil aus Geboten, die sich auch aus der menschlichen *Einsicht*[41] ableiten lassen, (b) allein aus den *offenbarten* Geboten[42]. Diese Gruppe (I) enthält nur die «*offenbare Weisheit*». Die Gruppe (II) der *Herzenspflichten*, die «*verborgene Weisheit*», ist im Gegensatz zu den äußeren Pflichten zahlen- und umfangmäßig *nicht begrenzbar*. Wie die Erfüllung der äußeren Pflichten zur Erfüllung der Herzenspflichten hinführt, so ergeben umgekehrt die richtige innere *Ausrichtung* (kawwānāh) mit dem äußerlichen Gebotsvollzug erst die *rechte* Toraherfüllung[43].

Tibbon zitiert (s. Anm. 25); vgl. ferner G. Golinski, Das Wesen des Religionsgesetzes in der Philosophie des Bachja ibn Paquda, Würzburg 1935; G. Vajda, La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda, Paris 1947.

[41] Vgl. Saadjas Vernunftgebote.

[42] Vgl. Saadjas Gehorsamsgebote.

[43] Sefär ḥôbôt hal-lᵉbābôt, Einleitung und III, 3. Bachjas Einteilung wurde von Abraham ibn Ezra (1092–1167) variiert, s. seinen Kommentar zu Ex. 20,2: Es gibt «angeborene» (rationale Gebote) und «verborgene» Gebote (die in Gottes Weisheit freilich auch einen Sinn haben). Im übrigen zerfallen alle Gebote in 3 Klassen: 1. miṣwôt bal-leb (Herzensgebote), 2. miṣwôt bal-lāšôn (Zungengebote), 3. miṣwôt ham-maʿᵃśäh (Tatgebote). Der Gehorsam erwächst aus der Dankbarkeit (besonders wegen der Erlösung aus Ägypten) und aus der Voraussetzung, daß alle Gebote vom Schöpfer dem Menschen zum Glück dienen und ihn zum ewigen Leben führen; vgl. auch Sefär jᵉsôd môrā' V-VII. Abraham ibn Ezra, ebenfalls stärker vom Neuplatonismus bestimmt, nahm auch starke Bezüge zwischen Geboten und kosmischen Größen bzw. Vorgängen an. Auch die Auswirkung des Gebotsvollzuges auf die seelische Verfassung des Menschen wird hervorgehoben (Kommentar zu Gen. 2,3; Ex. 20,8).

Im wesentlichen Saadjas vom Kalam her geprägte Auffassung übernehmend, daß Gott die Welt aus seiner Güte heraus geschaffen hat, ergibt sich auch für Bachja als Motivierung des Gehorsams gegen Gott die *Dankbarkeit* gegenüber dem *Schöpfer*, und weiter die Dankbarkeit gegenüber dem Gott der *Heilsgeschichte* Israels[44]. Die höchste Stufe der Frömmigkeit[45] nehmen jene ein, die Gott nicht wie Knechte um Lohn, sondern *um seines Namens willen dienen*. Obwohl, wie erwähnt, gerade bei Bachja eine beträchtliche individualistische Tendenz zu vermerken ist, dient für ihn die Torah nicht nur der persönlichen Vervollkommnung, dem individuellen Heil. Die Torah bindet den Einzelnen auch in der Verantwortlichkeit für die Welt. Mit Nachdruck lehnt er daher im Kapitel IX (šaʿar hap-pᵉrîšût) die Weltflucht der Einsiedler ab[46]. Bachjas Askese soll nur so weitgehend als möglich von den irdischen *Bindungen* befreien, die unter Umständen die Erfüllung der Torah, insbesondere der Herzenspflichten, beeinträchtigen. Ein Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade hat in seiner Frömmigkeit keinen Platz. Die *Torah* ist selbst der höchste *Gnadenerweis*, das höchste *Gnadenmittel*. Diese Überzeugung bewahrte ihm bei aller asketischen Tendenz eine *optimistische* Grundanschauung von Gott, Mensch und Geschichte. Der Mensch soll daher in Dankbarkeit die erfahrene Güte Gottes anerkennen und in *gehorsamer Liebe* dienen. Weil bei Bachja die sakramentale *Gesamtfunktion der Torah* wieder so sehr im Vordergrund stand, legte er nicht sonderlich viel Wert auf die Einzelbegründung von Geboten, wenn er auch grundsätzlich — mit Rücksicht auf die intellektuellen Leser — betonte, daß

---

[44] III, 1.

[45] Somit ist zwar der unreflektierte, schlichte Gesetzesgehorsam der Kinder und Frauen geringer eingestuft, doch keinesfalls entwertet. Auch eine formale Gebotserfüllung führt letztlich zur Bewußtwerdung und Erfüllung der Herzenspflichten und ist in jedem Fall der Preisgabe des Gehorsams vorzuziehen.

[46] Dies ist bemerkenswert, als in der islamischen asketischen Mystik auf eine frühe gesetzesstrenge Periode eine Ära entschiedener Weltabwendung folgte, in der auch die religiösen Gebote dem Quietismus zum Opfer fielen, unterstrichen durch spiritualisierende allegorische Exegese. Vgl. H. Lazarus – Jāfäh, Ham-mîsṭîqāh ham-mûslāmît wᵉjaḥᵃsāh lam-miṣwôt, Molad 19, 1960/1, 485–488.

sie durchaus ihren guten Sinn haben, und daß jeder mit Vernunft begabte Mensch verpflichtet sei, darüber nachzudenken.

4. Mit dem ausgehenden 11. Jh. begann für das Judentum in fast allen Gebieten der Diaspora eine lange Periode der Verfolgung oder zumindest der Unsicherheit. Nach den relativ ruhigen und kulturell fruchtbaren Jahrhunderten des «goldenen Zeitalters» wurde die Frage nach dem Warum all des Unheils besonders hart empfunden. Welche Bedeutung sollte man den neuen Ereignissen im Ablauf der *Heilsgeschichte* Gottes zuschreiben? Messianische Hoffnungen nahmen überhand[47] und mit ihrem Scheitern verschärfte sich die Frage nach Sinn und Ziel all des Leides nur noch mehr. Die philosophierenden Theologen, deren Ansichten ohnedies nicht volkstümlich waren, gaben kaum eine Auskunft auf die drängende Frage nach dem Sinn und Ziel der erduldeten Geschichte. Denn nicht so sehr das Einzelschicksal erschien jetzt als Problem, sondern das *Schicksal als Jude*, als Glied des verfolgten erwählten Volkes. Die Antwort darauf suchte man in der *Tradition* — und in ihrer spekulativ-mystischen Verarbeitung innerhalb der *Kabbalah*. Die Tradition ist zuvor kaum in einem systematischen *Zusammenhang* dargestellt worden. Die Philosophie gab den Anstoß zu den ersten Versuchen, sie hatte wohl zu systematischen Darstellungen der jüdischen Religion angeregt. Die Versuche blieben aber unvollkommen, weil sie von Fragestellungen abhängig waren, welche die innerjüdisch-systematischen Schwerpunkte anders setzten und manche Inhalte der Tradition unbeachtet ließen. So war es zwar auch ein philosophisch gebildeter Theologe, der berühmte Dichter *Jehudah Hallevi* (gest. 1141)[48], der zum ersten Mal die einzelnen Vorstellungskomplexe der Tradition zu einem Gesamtbild zu verarbeiten suchte, doch wollte er keineswegs Philosoph sein, er griff vielmehr die Kritik des islamischen Theologen Al-Ghazali an der Philosophie auf.

Im «*Buch Kuzari*»[49] möchte der König der Kazaren wegen eines

---

[47] S. Judaica 20, 1964, 23–58, 90–120.

[48] S. Judaica 22, 1966, 153–164.

[49] Siehe a.a.O. (Anm. 48), S. 154, Anm. 14. Es ist zu beachten, daß dieses Buch Jehudah Hallevis nicht zuletzt ein kontroverstheologisches Werk ist (vgl. den arabischen Titel: «Buch des Beweises und der Argumente zur

Traumes wissen, wie er seine guten Vorsätze auch praktizieren könne, und befragt einen Philosophen, einen Christen, einen Moslem und schließlich einen Juden, was dann den Übertritt des Königs zum Judentum herbeiführt. In der Darstellung, die der jüdische Dialogpartner dem König vom Judentum gibt, wird das Gefüge der Einheiten Gott – Torah – Volk – Geschichte – Kosmos in einer anschaulichen Bildersprache vor Augen geführt. Gerade die Bilder, vor allem die Vergleiche mit naturhaften Prozessen und mit dem lebendigen Organismus zeigen, daß die Torah nicht als starre, versteinerte Größe, sondern als *lebendige Tradition* empfunden wurde: Das erwählte Volk wurde vom Schöpfer mit der *Eigenschaft* ausgestattet, die Offenbarung (Prophetie) empfangen zu können. Diese Eigenschaft wird voll *aktualisiert*, indem das Volk die Torah, den Gotteswillen, verwirklicht. Beides, volle *Disposition* zum Empfang (zur «Stufe der Prophetie»[50]) wie volle *Verwirklichung* der Offenbarung sind an das *Heilige Land* gebunden, das nach alten Spekulationen das Zentrum der Welt darstellt und die vorzüglichsten Bedingungen bietet. Mit zu diesen «natürlichen» Voraussetzungen gehört auch die unvergleichliche *hebräische Sprache*, die Sprache der Schöpfung. Dort, im Land der Prophetie, vermag Israel allein die Torah voll zu erfüllen (zumal in der Diaspora ja viele Gebote, die an das Land gebunden sind, fortfallen), wie auch ein Weinstock nur auf dem ihm gemäßen Boden gedeiht und Frucht bringt. Israel erfüllt damit eine *Heilsfunktion* gegenüber der ganzen Welt, vergleichbar der Funktion des Herzens für den Organismus. Freilich, die endgültige Erfüllung dieser Aufgabe wird beeinträchtigt durch Ungehorsam und mangelhafte innere Bereitschaft, insgesamt aber ist sie die Vollendung eines fortschreitenden *Prozesses*, vergleichbar mit dem Wachsen der Leibesfrucht oder einem

---

Verteidigung eines geringgeschätzten Glaubens»). Daß der Verfasser so entschieden auf den Kern der jüdischen Tradition zurückgriff, wird seinen Grund wohl in den Erfahrungen gehabt haben, die man in den Gesprächen zwischen jüdischen und christlichen Theologen gemacht hatte, wobei die philosophische Basis den Christen viele Vorteile verschaffte und insbesondere den heilsgeschichtlichen Interessen des Judentums nicht zum Ausdruck verhelfen konnte.

[50] Diese Stufe hat das Volk Israel am Berg Sinai als Gesamtheit erreicht.

Brutvorgang. Und die treibende Kraft in diesem Heilsprozeß ist die Verwirklichung des Gotteswillens, der Torah. Hier wird der Torah bewußt eine *sakramentale Gesamtfunktion* zugeschrieben und demgemäß tritt die Klassifizierung[51], Wertung und Einzelbegründung der Gebote zurück. Völlig undenkbar ist es, in diesem System einen Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade auffinden zu wollen. Die *Torah* ist zwar Aufgabe, jedoch Aufgabe zum Heil, insofern *Inbegriff der Gnade*[52]. Die Probe aufs Exempel ist die Bewertung der «Zeremonialgesetze», die bei Jehudah Hallevi wieder voll in die Gesamtfunktion des Torahvollzugs integriert sind[53] und von da her ihre funktionale (nicht rational im einzelnen zu begründende) Bedeutung erhalten. Im Vergleich zur Philosophie rückt hier der Akzent von der *Erkenntnis* als Akt menschlicher Vervollkommnung fort auf das persönliche Gottesverhältnis, das im *tätigen* Gehorsam gegenüber der Offenbarung besteht, der Liebe zu Gott entspringt und auf die Vollendung der Gottesliebe abzielt. Diese individuelle Gottesbeziehung erscheint zudem als Teilprozeß im heilsgeschichtlichen Gesamtprozeß, in dem Heils- und Schöpfungsgeschichte ihrer Vollendung zustreben.

5. Der «*Intellektualismus*» der philosophierenden Theologen bedingte, wie bemerkt, einen gewissen *Individualismus*. Eine weitere Gefahr lag in der mehr oder weniger deutlich geäußerten höheren Einschätzung der Vernunftgebote gegenüber den Gehorsamsgeboten[54]. Bei den vorwiegend neuplatonisch orientierten

---

[51] Über Saadjas Zweiteilung in Vernunft- und Gehorsamsgebote hinaus unterschied Jehudah Hallevi Vernunftgebote (śiklijjôt) und gesellschaftliche Gebote (minhagijjôt), vgl. Kuzari II, 48; III, 7.11.

[52] Vgl. A. Néher, La joie de l'observance selon Juda Hallévi, Trait d'Union 6/50, 1957, 16–21 (L'existence juive, Paris 1962, 98–104).

[53] Kuzari I, 99; II, 26, 48ff.; III, 7.53.

[54] Dies beginnt mit der rationalistischen Begründung der Einzelgebote. Besonders spürbar wird diese Tendenz bei Abraham ibn Daud (gest. ca. 1180), Sefär hā-'ᵃmûnāh hā-rāmāh, ed. S. Weil, Frankfurt 1852, S. 98ff., wo die rational nicht einsichtigen Gebote zum Mittel der Gehorsamsprobe werden. Freilich wird auch hier vorausgesetzt, daß in Gottes Weisheit eine Begründung vorhanden ist, und auch hier werden Dankbarkeit (für Gottes Heilstaten, Exodus z.B.) und die Ehrfurcht als Motive genannt, aus denen der wahre Gehorsam erwächst.

Theologen[55] ergab sich daraus für die Praxis kaum ein Ansatz zu Konsequenzen: Erkenntnis und ethische Vervollkommnung (nach den Normen des Gotteswillens) waren hier zu eng miteinander verbunden. Bei den Aristotelikern freilich konnte der Intellektualismus wenigstens in der *Theorie* auch eine gewisse Geringschätzung bezüglich der Praxis von Gehorsamsgeboten mit sich bringen, letztlich eine Geringschätzung der landläufigen, nicht philosophisch reflektierenden Frömmigkeit überhaupt. Ansätze dazu sind z.B. bei *Abraham ben David* (ca. 1110–1180 in Spanien)[56] und bei *Mose ben Maimun* (1130–1204)[57], hingegen weniger bei *Levi ben Gerson* (gest. 1344)[58] zu beobachten. Die Gegner der Philosophie, Traditionalisten und Kabbalisten, haben diese Gefahr offensichtlich gefühlt. Keiner der genannten hat jedoch in seinem praktischen Verhalten einen Anlaß zu auch nur dem geringsten Verdacht auf mangelnde Gesetzestreue gegeben. Schon gar nicht *Mose ben Maimun*, wenn auch sein philosophisches Werk im 13. Jahrhundert gerade den Anstoß zu einer heftigen philosophiefeindlichen Reak-

---

[55] Vgl. das vorhin von Bachja ibn Paqudah, Jehudah Hallevi und Abraham ibn Ezra Erwähnte.

[56] S. Anm. 54.

[57] Vgl. z.B. Môreh Nᵉbûkîm III, 18 (Erkenntnisgrad und Anteil an der göttlichen Providenz werden gekoppelt); III, 51 u.ö. Überspitzt deutet wohl neuerdings J. Becker, Sôdô šäl Môreh Nᵉbûkîm, Tel Aviv 1955/56, wenn er annimmt, Maimonides habe letztlich 2 Arten von Torah unterschieden: Eine für den Durchschnittsfrommen (vgl. aber z.B. III, 27!) und eine für die Intellektuellen. Wieder allzusehr zum Harmonisieren neigte I. Heinemann, Taʿᵃmê ham-miṣwôt bᵉsifrût Jiśrā'el, I, Jerusalem 1953/4², S. 79–97.

Zum Gesetzesverständnis des Maimonides vgl. ferner: Ch. Neuburger, Das Wesen des Gesetzes in der Philosophie des Maimonides, Danzig 1933; B. Cohen, Maimonides' Theory Concerning the Nature of Jewish Law, in: The Jewish Forum 31/6, June 1948; M. Dubshani, Pᵉrāqîm bᵉmišnat ha-Rambam: miṣwôt maʿᵃśijjôt, Giljonot 30/3, 5714 (1953/4), 146–149; R. Katzenellenbogen, Maimonides' Rationalisation of the Divine Commandments, in: Six Talks on Maimonides, Jerusalem 1955; J. Ben-Sasson, Lᵉḥeqär mišnat ṭaʿᵃmê ham-miṣwôt bᵉMôreh Nᵉbûkîm, Tarbiz 29, 1959/60, 268–281.

[58] Im Unterschied zu Maimonides spielt aber bei ihm die symbolistische Sinngebung eine gewisse Rolle, was ihn, immerhin ein extremer Vertreter der aristotelischen Richtung, in einigen Punkten an Jehudah Hallevi heranrückt. Vgl. I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 57), S. 97–102.

tion gab[59]. Weniger aus diesem vielzitierten «*Môreh Nᵉbûkîm*» sollen hier einige Punkte hervorgehoben werden, als vielmehr aus dem berühmten Kodex des Maimonides «*Mišneh Tôrāh*».

Das monumentale Werk beginnt mit dem «*Sefär ham-maddaʿ*», dem «Buch des Wissens»[60], das also Grundsätzliches enthält, z.B. Abschnitte über die Erkenntnis Gottes, die Anerkennung der Einheit Gottes, über die Liebe zu Gott etc. Dem intellektualistischen Ansatz gemäß ist die Gottesliebe abhängig von dem Maß der Gotteserkenntnis[61] und da diese durch das Studium der Torah vermittelt wird, steht das *Torahstudium* dem Range nach über der *Torahpraxis*[62]. Die Torah ist die größte unter den drei Kronen[63], die Israel erhalten hat, und sie gilt überdies dem ganzen Volk und insofern jedem einzelnen, während die Krone des Priestertums und gar des Königtums nur wenigen zustand[64]. Jeder soll die Krone der Torah erwerben und sich durch nichts davon ablenken lassen, wenngleich dies nicht dazu führen darf, daß man anderen zur Last fällt[65]. Wie schon die Gabe der Torah die Entscheidungsmöglichkeit zu Gehorsam oder Ungehorsam einschließt, so auch der für die jüdische Frömmigkeit entscheidende Begriff der «*Umkehr*» (tᵉšûbāh)[66]. «Zu der Zeit, da kein Tempel besteht und wir keinen Altar haben,

---

[59] S. darüber zuletzt D. J. Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240, Leiden 1964.

[60] «Wissen» (maddaʿ) bedeutet hier dasselbe wie arabisch iʿtiqad bei Saadja: die vernunftmäßig angeeignete Glaubensüberzeugung. Im Unterschied dazu das normale Wissen (ʿilm) und der Glaubenssatz, der einfach anerkannt werden muß (amanā).

[61] Sefär ham-maddaʿ, Hilkôt tᵉšûbāh, X, 6.

[62] Hilkôt talmûd tôrāh, III, 3–5. Es ist die Aktualisierung der Vernunftpotenz, die den Menschen (die Seele) mit dem göttlichen Intellekt (mit dem aktiven Intellekt) verbindet. Obwohl dabei das Tun nicht ausgeschlossen wird, rückt es doch etwas hinter den Erkenntnisakt.

[63] Nach talmudischer Tradition, s. Abot IV,13; Abot dR. Natan XLI; Sifre zu Num. 15,20 (§ 119); bJoma 72b; Ex. r. XXIII, 3; Num. r. IV,14; Koh. r. VII,2; Tanchuma wajjiqqāhel 125a; vgl. Targ. Jon. zu Dtn. 34,5.

[64] Hilkôt talmûd tôrāh III,1.

[65] Ibd. III,6.10–11.

[66] Hilkôt tᵉšûbāh V,1ff. Gottes Vorherwissen der Dinge bedeutet nicht ihre Prädestination, s. a.a.O. V,5.

gibt es kein anderes Sühnemittel als die Umkehr. Die Umkehr sühnt alle Übertretungen ...[67].» Diese stets offenstehende Möglichkeit zur Umkehr allein erübrigt einen wesentlichen Teil des christlichen Gnadenbegriffes. Und es widerspricht dem christlichen Gesetzesbegriff, wenn Maimonides – in Übereinstimmung mit der Tradition – erklärt, daß man die Torah *weder* in Hinblick auf *Lohn noch* aus Furcht vor *Strafe* halten soll, sondern aus *Liebe zu Gott*[68]. «Wer (Gott) aus Liebe dient, beschäftigt sich mit der Torah und den Geboten und wandelt auf den Wegen der Weisheit weder aus Rücksicht auf etwas Irdisches noch aus Furcht vor etwas Bösem noch um Gutes zu erwerben, er tut vielmehr das Rechte, weil es recht ist ...[69].» Diese hohe Stufe hat z.B. Abraham erreicht, der «Freund Gottes». «Wenn jemand den Herrn geziemend liebt, erfüllt er sogleich alle Gebote aus Liebe heraus», dient nicht wie ein Knecht um Lohn, sondern er dient dem Herrn, weil es der Herr ist[70]. Gewiß, nicht alle erreichen diese Stufe sogleich oder überhaupt jemals, doch darf dies nicht davon abhalten, die Torah so gut als möglich zu erfüllen. Der «*Gerechte*» ist ja auch nicht der Sündlose, der gänzlich Vollkommene, sondern jener, dessen Verhalten *überwiegend* dem Willen Gottes entspricht[71]. Gott überfordert den Menschen ja nicht, es widerspräche seiner Gnade[72] und Gerechtigkeit[73] und die Torah enthält nach Dtn. 4,8 «gerechte» Vorschriften.

---

[67] Ibd. 1,3.

[68] Ibd. X,2.

[69] Ibd. X,2.

[70] Ibd. X,4.

[71] Ibd. II,1f.

[72] Maimonides definiert im Môreh Nᵉbûkîm III,53; «Gnade», ḥäsäd, als eine aus freiem Willen erfolgende Zuwendung in persönlicher, liebevoller Fürsorge (vgl. das im Englischen übliche «lovingkindness»). So war bereits der Schöpfungsakt ein Erweis von ḥäsäd Gottes (nach Ps. 89,3); überhaupt ist ḥäsäd eine der wichtigsten Verhaltensweisen Gottes (Ex. 34,6).

[73] A.a.O. (Anm. 72) wird der Begriff «Gerechtigkeit» erläutert (ṣädäq, ṣᵉdāqāh): Es handelt sich nicht um eine formale, zahlungsmäßige Vergeltung von Leistungen, sondern um eine persönliche moralische Verpflichtung. Deshalb gehöre der Begriff so eng mit ḥäsäd zusammen. Gott heißt «gerecht» (ṣaddîq), weil er mit dem Schwachen Erbarmen hat, wegen der Sorge, die er für die Geschöpfe hegt – und zwar nicht allgemein, sondern ihren Fähigkeiten angemessen.

«Die Vorschriften der Torah laden keine Lasten oder extreme Forderung auf, wie sie im Gottesdienst der Einsiedler und Pilger üblich sind ...»

Die Torah ist zudem *vollkommen* (Ps. 91,8), es ist irrig, zu meinen, die Torah bringe Mühsal und unmäßige Anstrengung mit sich[74]. Dienen doch alle Gebote dem Heil des Menschen, mögen sie im einzelnen auch nicht immer einsichtig erscheinen[75].

Erwähnt sei noch, daß im zweiten Buch des Mišneh Tôrāh vor allem Vorschriften gesammelt sind, die rituell-liturgische Fragen betreffen, also sogenannte «Zeremonialgesetze». Charakteristisch ist es nun, wie Maimonides dieses Buch nennt, nämlich «*Sefär hā-'ah^abāh*», «Buch der Liebe», in Anklang an Dtn. 6,5: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft», ein Vers aus dem zweimal täglich gebeteten «Höre Israel».

6. Die ältere philosophierende Theologie hatte in Mose ben Maimun ihren Höhepunkt erreicht. Sein Ansehen als Torahgelehrter, als Arzt und als Frommer war unbestritten. In dem heftigen Streit, der im 13. Jahrhundert für und wider seine religiöse Philosophie entbrannte, verlor die alte Religionsphilosophie viel von ihrer – auch bisher schon begrenzten – Geltung. Die späteren Theologen ließen der Tradition wieder in entschiedenerer Weise den Vorrang und suchten – situationsgemäß – mehr als die früheren den spezifisch *jüdischen* Fragestellungen gerecht zu werden. Allerdings, sie waren dafür nicht völlig frei. Die *Konfrontation mit dem Christentum* wurde mit der fortschreitenden christlichen Eroberung Spaniens immer schärfer und beeinflußte eben auch das jüdische Selbstverständnis. Als Beispiele seien drei Theologen des 14./15. Jahrhunderts erwähnt:

Das Werk «*Sefär ha-ḥinnûk*»[76], nach manchen Angaben von

---

[74] Môreh N^ebûkîm II,39.

[75] Ibd. III, 27f.31.33.

[76] Text: Ch. D. Shevvel, Aharon Hallevi mib-Barcelona, Sefär ha-ḥinnûk, Jerusalem 1962[2]; s. darüber D. Rosin, Ein Kompendium der jüdischen Gesetzeskunde aus dem vierzehnten Jahrhundert, Breslau 1871; I. Epstein, The Conception of the Commandments in Aaron Halevi's Sefer ha-hinuk, in: Essays in honour of J. H. Hertz, London 1944, 145–158.

Aaron Hallevi, ist kein philosophisch-theologisches Buch, sondern eine Einführung in die Gesetzeskunde für die Jugend. Im Anschluß an Maimonides umriß der Verfasser in der Einleitung seine theologischen Voraussetzungen. Der menschliche Intellekt ist, weil begrenzt, zur Erlangung der erforderlichen Erkenntnis auf die Offenbarung angewiesen. Die Gebote dienen dem Menschen zur Verwirklichung seiner gottgewollten Bestimmung: «Die Gabe der Torah als Unterweisung der menschlichen Herzen bedingt die Vervollkommnung der Geschöpfe.» Es sind eben die Gebote Gottes, die den Menschen vom Tier unterscheiden, wobei die Israeliten als Empfänger der Torah eine entsprechend höhere Stufe einnehmen als die Völker, die nur die sieben noachidischen Gebote besitzen. Die Vervollkommnung geschieht im tätigen Erweis von *Güte*, im *tätigen* Erweis, denn «es kann nur vollkommen in Güte genannt werden, wer *anderen* Gutes erweist». Dadurch wird der Mensch zum *Nachahmer Gottes*, der ja auch aus Güte die Welt geschaffen hat und sie erhält. Noch mehr; ein solcher Mensch wirkt in seinem Bereich für dasselbe Ziel, das von Gott her dem Universum gesetzt ist, die universale Verwirklichung der Güte. Das Mittel dazu ist die Torah. Gegenüber den meisten philosophierenden Theologen finden wir hier ähnlich wie bei Jehudah Hallevi eine vorherrschende Betonung der *Tat* gegenüber der Erkenntnis (wobei auch der formale Gehorsam als – wenn auch unvollkommener – Beitrag zur Erfüllung des Gottesdienstes gilt) und die Einbeziehung des individuellen Heilsweges in eine universale Funktion, die sakramentale Funktion der Torah.

Chasdaj Crescas (gest. 1413), der bereits einmal als scharfer Kritiker des Christentums zitiert wurde[77], war einer der ersten, die die Schwäche der älteren, vorwiegend am Aristotelismus orientierten religiösen Philosophie erkannte, ohne deshalb zum Gegner der Philosophie überhaupt zu werden. Im Hinblick auf die Torah erkannte z.B. Crescas (wohl aus den Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit den Christen), daß die früher gelegentlich vertretene Unterscheidung von Entwicklungsstufen der Religion[78] nur den

[77] S.o. bei Anm. 38.

[78] Mose ben Maimun, Môreh N^e^bûkîm III,32 begründete z.B. Opfergesetze z.T. damit, daß er sie als Konzession an die damalige religiöse Ge-

Christen zugute kam, die ähnlich argumentierten. Zur Zeit der Sinaioffenbarung herrschte also nach Crescas in Israel kein anderes religiöses Niveau als zu seiner eigenen Zeit.

Die Gabe der *Torah* wird *als Lohn* für die Treue und das Leiden der Israeliten vor der Sinaioffenbarung bezeichnet. Sie ist Gnade, nicht Joch, ist *Erlösungsmittel*[79]. Die Torah ist dat hag-g^{e}'ûllāh (Gesetz der Erlösung), weil es Israel vom Einfluß der Gestirne, der allgemeinen, vorbestimmten, naturgesetzlichen Ordnung befreit, die freie Willensentscheidung ermöglicht und die individuelle Vorsehung. Die Torah erlöst ferner von der Erbsünde (eine Vorstellung, die Crescas aus dem Christentum aufgenommen hat)[80]. Dies war offenbar als Kontrastparallele zur entsprechenden Erlösungsfunktion des Christus gedacht.

Die Torah ist dat hā-'ah^{a}bāh, das *Gesetz der Liebe*, denn die Erfüllung der Torah führt zur *Gottesliebe*, die gerade durch den *Gehorsam* erwiesen wird. Auf diese Weise erwirbt sich Israel eine bestimmte Haltung, die nahezu zu einer Seeleneigenschaft wird[81], bewährt und verstärkt durch die Leiden und Versuchungen, in denen sich gerade die *Vielzahl* der Gebote als Hilfe erweist. Die Torah führt also in dieser Welt zur *Gottesliebe* und damit zur vollkommenen menschlichen Glückseligkeit, für jene Welt zum *ewigen Leben*[82].

Josef Albo (gest. 1444)[83] stand noch mehr als Chasdaj Crescas in der Abwehr christlicher Vorwürfe, vor allem des Formalismus und der irdischen Zielsetzung jüdischer Frömmigkeit. Von Formalismus

---

dankenwelt und Praxis deutete. Ähnlich werden III,37 einzelne Gebote «historisch» erklärt. Dies setzt in gewissem Sinn voraus, daß inzwischen ein erkenntnismäßiger Fortschritt stattgefunden hat, was auf ihre Weise ja auch die Christen gerade behaupteten.

[79] Sefär 'ôr 'adônaj, Wien 1860 (Tel Aviv 1962/3), II, 2, 6. Die Torah befreit Israel von dem Gift, das die Schlange beim Sündenfall auf die Eva gespritzt hatte (bJeb. 103b). Dieses «Gift» deutet er als Neigung zum Irdischen, von der der Torahgehorsam wieder befreit.

[80] S. vorige Anm.

[81] A.a.O. (Anm. 79), II, 2, 4.

[82] A.a.O. II, 6, 2; IV, 6, 1.

[83] R. Josef Albo, Sefär hā-'iqqārîm, Tel Aviv 1964, 2 Bde. (Hebräischer Text mit englischer Übersetzung von I. Husik, Josef Albo, Book of Principles, Philadelphia 1964^{2}.)

kann nach ihm keine Rede sein, ist doch bei der Erfüllung der Gebote[84] die kawwānat hal-leb, die Herzenseinstellung bzw. -ausrichtung, von entscheidender Bedeutung[85], und bekanntlich spielt die Buße, die Umkehr (tᵉšûbāh), doch gerade in der jüdischen Religion eine zentrale Rolle. Beides, kawwānāh und tᵉšûbāh, sind aber nur ernstzunehmen, wenn sie sich im Gehorsam als wirksam erweisen[86]. Als Musterbeispiel einer solchen Haltung wird Abraham erwähnt[87], der (Gen. 22) Gottes Befehl annahm und bereit war, selbst seinen eigenen, einzigen Sohn zu opfern. Diese Opferbereitschaft galt schon in der älteren rabbinischen Überlieferung soviel, als wäre das Opfer vollzogen worden[88]. Der Gehorsam gegenüber der Thora vermittelt auch nach Albo Haltungsweisen, die das menschliche Glück in dieser Welt und das ewige Leben in jener Welt gewährleisten: *Ehrfurcht* bzw. Gottesfurcht (jir'āh), *Freude* (śimḥāh) und schließlich die *Liebe* ('ahᵃbāh), die sich als höchste Stufe aus jir'āh und śimḥāh ergibt[89].

---

[84] Zu Albos Gesetzeseinteilung s. I. Husik, a.a.O. (Anm. 1), S. 392f., der christlichen Einfluß vermutet.

[85] A.a.O. (Anm. 83), III, 27–36; IV, 18ff.

[86] A.a.O. (Anm. 83), III, 31.

[87] A.a.O. (Anm. 83), III, 36.

[88] Zur Bedeutung der Opferung Isaaks (ʿᵃqedāh), vgl. in der älteren Literatur: Mek. bᵉšallaḥ 14; Sifra Lev. bᵉḥuqqôtaj 26; jTaʿan II, 4; bRH 16a/b; Gen. r. LVI, 4.6.; Ex. r. XV, 12; Jose ben Jose, 'attāh kônantā 59f.; 'azkîr gᵉbûrôt 87ff.; Pesiqta dR. Kahana XXIII; XXXII; Pesiqta r. XLI; Pirqê R. Eliʿezer XXXI. Zumeist wird betont, daß das Opfer so eingeschätzt wird, als wäre es tatsächlich vollzogen worden (man spricht daher von der «Asche Isaaks»). Offenbar handelte es sich schon in der christlichen-byzantinischen Zeit Palästinas um eine Gegendarstellung zum Opfertod Christi. Vgl. auch das Synagogenmosaik von Bet Alfa (dazu s. nun B. Goldman, The Sacred Portal, Detroit 1966, 53ff.). In Lev. r. II, 9 wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die sühnende Wirkung des Tempel-Tamidopfers darin begründet war, daß Gott dabei an die ʿAqedah dachte. Vgl. ferner die hohe Wertung der Aqedah bei Maimonides, Môreh Nᵉbûkîm III, 24. In der synagogalen Poesie wird auf die Szene oft Bezug genommen, sogar eine eigene Gattung «Aqedah» entwickelte sich.

[89] A.a.O. (Anm. 83), III, 31ff. Vgl. darüber hinaus G. Vajda, L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age, Paris 1957.

[90] G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York 1965².

7. *Die esoterische Tradition und die Kabbalah*

a) *Die ältere Esoterik.* Wie die Arbeiten G. Scholems[90] gezeigt haben, fußte die mittelalterliche Kabbalah weit mehr als früher vermutet auf innerjüdischen esoterischen Traditionen (vor allem maʿaśeh märkābāh, Hekalot-Mystik). In den Zeugnissen dieser esoterischen Kreise spielte die Torah schon früher eine zentrale Rolle. Nur wirklich gesetzestreue Fromme galten als würdig, die himmlischen und kosmischen Geheimnisse zu schauen[91]. Die Auffassung von der Torah als System schöpferischer Potenzen (Buchstaben und Buchstaben – Zahlenwerte, vgl. Sefär Jeṣîrāh) bzw. schöpferisch wirksamer Gottesnamen bewirkte eine enge Verknüpfung mit Vorstellungen magischer Art, manchmal sogar mit unmittelbar magischen Praktiken. Oft wird die Torah dabei durch einen besonderen Engel repräsentiert, den śar hat-tôrāh[92]. Die Gebote der Torah, vor allem aber die «Geheimnisse der Torah» (sitrê tôrāh)[93] galten als höchste Gnadenzuwendung Gottes an sein Volk. Aus der Fülle der Zeugnisse seien hier zwei Beispiele der älteren Esoterik angeführt.

Im *Alphabet des R. Akiba*[94] heißt es zum Buchstaben ʿAjin:

Es heißt nicht ʿn, sondern ʿjn[95], und es gibt kein ʿjn, außer der Torah, weil sie die Quelle für jede Quelle ist. Sie ist das Licht für jedes Licht, sie ist die Weisheit für alle Weisheit, sie ist die Einsicht für alle Einsichtigen, sie ist die Erkenntnis für alle Erkennenden, und sie ist Leben für diejenigen, die an ihr festhalten... (es werden für die Einzelaussagen Bibelstellen angeführt)...; sie bedeutet Liebe für alle, die ihre Worte lieben ... (Prov. 8,17);

---

[91] S. G. Scholem, a.a.O. (Anm. 90), S. 9ff.77.

[92] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1958, S. 83.402; ders., a.a.O. (Anm. 90), S. 12f.; ders., Tarbiz 16, 1945, 206–209. Gelegentlich auch śar ha-ḥokmāh, so Jellinek, Bet ha-Midrasch II, 354; Scholem, a.a.O. (Anm. 90), Appendix C, § 22 (S. 112).

[93] S. darüber und weiter bei G. Scholem, a.a.O. (Anm. 92), S. 28; vgl. schon bChag 13a; hebr. Hen. XI; Hek. r. XXII, 5 u.ö. Die «Geheimnisse der Torah» sind Sachverhalte und Kräfte, die dem Esoteriker durch die wahrnehmbare Offenbarung transparent werden.

[94] Nach dem Text bei S. A. Wertheimer, Battê midrāšôt II, Jerusalem 1955/6², S. 343ff. (385f.).

[95] ʿajin, der Buchstabenname, heißt auch «Quelle» oder «Auge».

sie ziert mit Anmut das Haupt aller Weisen ... (Prov. 1,9); sie bedeutet Ehre und Ruhm für Weise und Schreiber ... (Prov. 4,8); sie gibt zwei Geschenke, denn es heißt: «Langes Leben ist in ihrer Rechten und in ihrer Linken Reichtum und Ehre» (Prov. 3,15); durch sie regieren Könige in Herrschaft und Herrlichkeit, denn es heißt: ... (Prov. 8,15). Durch sie machen sich groß die Großen der Torah über Israel ... (Prov. 8,16); durch sie werden die Begrabenen und Staubbewohner wiederbelebt[96], denn es heißt: ... (Ps. 19,8); nach ihr begehren alle Schreiber Israels den ganzen Tag ... (Ps. 119,92); an ihr erfreuen sich alle Herzen und Nieren ... (Ps. 19,9); mit ihr spielt man vor Gott die ganze Zeit ... (Prov. 8,30); durch sie bereitet man in Israel große Freude ... (Prov. 6,22), durch sie werden die Israeliten vor dem Gericht der Hölle errettet[97], denn es heißt: «Wenn du im Feuer gehst, wirst du nicht verbrennen» (Jes. 43,2), es kommt nämlich die Torah, die Feuer ist, denn es heißt: «Ist nicht mein Wort wie ein Feuer?» (Jer. 23,29) und sie rettet Israel vor dem Gericht der Hölle, die voller Feuer ist, denn es heißt: «Ihr Scheiterhaufen voll Feuer und Holz» (Jes. 30,33). Durch sie bestehen obere und untere (Welten), denn es heißt ... (Jer. 33,25). Durch sie werden Himmel und Erde für die kommende Welt neu erschaffen, denn es heißt ... (Jes. 65,17). Und weswegen? Wegen des Verdienstes der Israeliten, die die Torah erfüllen, denn es heißt: «Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn ... sein Ruhm bleibt ewig bestehn[98].» Und was heißt «sein Ruhm bleibt ewig bestehen»? Das ist die Gabe des Lohns der Gerechten, der für ewig bereitsteht in der kommenden Welt.

Die hohe Bedeutung, die man der Torah zuschrieb, konnte natürlich zur Frage führen, wieso Gott sie überhaupt den Menschen preisgeben konnte. In der Tat wird des öfteren den Engeln ein Protest gegen die Offenbarung der Torah in den Mund gelegt. In dem Traktat *Hekalot rabbati* XXIX,1–XXXI, 2[99] befindet sich eine (liturgische?) Komposition in gebundener Rede, inhaltlich eine Auseinandersetzung zwischen Gott, den Engeln und Israel. Zu Beginn klagt Israel über seine vielen Bedrängnisse und Gott begründet sein Geschichtshandeln mit dem Verweis auf Israels Verhalten. Aber der Hinweis auf Israels Torahgehorsam bewirkt, daß Gott Israels Klage als berechtigt anerkennt. Danach heißt es:

---

[96] Vgl. bKet. 111b: «Jeder, der sich des Lichtes der Torah bedient, den belebt die Torah.»

[97] bChag 27a: «Über die Gelehrtenschüler hat das Feuer des Gehinnom keine Macht.»

[98] Ps. 111, 10.

[99] Nach dem Text bei S. A. Wertheimer, a.a.O. (Anm. 94), I, S. 113–116 (unter Berücksichtigung einiger vorzuziehender Textvarianten).

Denn angenehm sind mir die Seufzer Israels,
es überkommt mich Sehnsucht nach der Torah.
Laßt mich die Worte eures Flehens hören,
die Rede eures Mundes nehme ich entgegen,
ihr habt im «Haus meiner Erwählung»[100] Dienst getan
und die Torah weicht nicht aus eurem Mund.

Ich bin der Herr der Wunder,
ich bin der Heilige[101],
ich bin der Herr der Wunder und Zeichen,
werde «Herr der großen Taten» gerufen!
Vor mir ereignen sich Zeichen,
erstaunliche Begebenheiten vor meinem Thron,
wer trat vor mich und ich erfüllte nicht (die Bitte)[102]?
Wer rief zu mir und ich hörte nicht auf ihn[103]?
Nennt mir eure Wünsche!

Meine Vorratshäuser und meine Schatzkammern,
in ihnen fehlt keine Sache,
sagt eure Wünsche, sie werden euch erfüllt,
eurer Seelen Begehr wird euch sofort getan,
denn keine Zeit ist so wie diese Zeit,
da meine Seele harrt, bis sie euch schaut,
und keine Zeit ist so wie diese Zeit,
da eure Liebe fest an meinem Herzen haftet.

Ich weiß, was ihr euch wünscht,
mein Herz kennt, was ihr wollt:
Mehr Torah wünscht ihr euch,
viel Lehre und viel Vortrag.
Halakah hofft ihr zu erfragen,
nach der Fülle meiner Geheimnisse sehnt ihr euch,
um wunderbar das Zeugnis bergehoch zu häufen,
die Erkenntnis wie Hügel auf Hügel,
um die Torah in den Gassen groß zu machen,
die Gesetzesgelehrsamkeit in den Straßen,
die Halakot zu mehren wie den Sand am Meer
und meine Geheimnisse wie den Erdenstaub;
Schulen zu gründen in meinen Toren,

---

[100] Ein talmudischer Ausdruck für den Tempel.
[101] Wörtlich: ba'al p^e^rîšût, «Abgesonderter».
[102] Nach Hiob 41, 3a.
[103] Nach Hohel. 5, 6 Ende.

dort Verbot und Erlaubnis zu deuten,
das Unreine durch sie als unrein,
und das Reine durch sie als rein zu erklären,
das Taugliche[104] durch sie zu erlauben,
das Untaugliche durch sie zu verbieten,
Blutschuld[105] durch sie zu erkennen,
die Unreinen ihre Pflichten zu lehren.

Diademe um eure Häupter zu winden,
Königskronen auf das Haupt eurer Söhne,
euch Könige zur Huldigung zu unterwerfen,
Machthaber vor euch zum Fußfall zu bringen,
eure Namen in jedem Stein zu verewigen,
euer Gedächtnis in den Städten der Küste[106],
daß euer Antlitz erstrahlt wie der Tagesanbruch,
wie der Morgenstern zwischen den Augen.
Wenn ihr dieses Siegel[107] erworben habt,
um euch meiner Krone[108] zu bedienen,
wird kein ʿam hā-ʾāräṣ[109] (mehr) bei euch sein,
kein Tor und Tölpel unter euch!

Ihr freut euch, aber meine Diener[110] sind betrübt,
weil dies ein Geheimnis von den Geheimnissen ist,
die meine Schatzkammern verlassen.
Wie Mastkälber[111] gedeihen all eure Schulen,
nicht durch Mühsal und nicht durch Plage,
sondern durch den Namen dieses Siegels[112]
und durch die Erwähnung der «Furchtbaren Krone»[113]:

---

[104] Im rituellen Sinne.

[105] Im rituellen Sinne.

[106] Wörtl.: «Städte des Meeres», Hafenstädte, von denen es damals kaum eine bedeutendere ohne jüdische Gemeinde gab.

[107] Siegel (ḥôtām): Vgl. darüber G. Scholem, a.a.O. (Anm. 90), S. 32ff. «Siegel» wie «Krone» stehen beide in Beziehung zum Gottesnamen.

[108] Vgl. vorige Anm. und G. Scholem, a.a.O. (Anm. 92), S. 54f.69 (sich des «großen Siegels» und der «furchtbaren Krone» bedienen). Der Ausdruck šmš/hštmš ist auch in der Magie gebräuchlich, vgl. hebr. Hen. V; Sefär hā-Rāzîm I, 160f. u.ö.

[109] Ein nicht gesetzeskundiger Mann.

[110] Engel.

[111] Nach Jer. 46, 21.

[112] S.o. Anm. 107.

[113] S.o. Anm. 108. Es folgt eine Aufzählung von Folgen magisch bewirkter Art.

Die Sehnsucht sehnt sich nach euch,
die Sorge sorgt für euch,
der Furchtbare erregt Staunen über euch
und der Betrübte betrübt sich um euch.
Viele starben wegen eurer Seufzer,
ihre Seele verging, wenn eure Stimme erklang[114].

Reichtum und Güter werden euch überhäufen,
die Großen der Welt an euch hängen.
Eine Familie, aus der ihr euch Frauen nehmt,
wird geadelt und im Ansehen gehoben.
Wer sich mit euch segnet, der wird gesegnet,
wer sich eurer rühmt, der wird gerühmt,
Gerechtmacher vieler[115] werdet ihr genannt,
Läuterer der Menschen nennt man euch.
Die Festsetzung der Neumonde erfolgt durch euch
und die Schaltjahrbestimmung durch eure weise Kenntnis.

Durch euch werden Patriarchen[116] gesalbt
durch euch amtieren Gerichtspräsidenten,
Exilarchen[117] setzt ihr ein,
Stadtrichter richten in eurem Auftrag,
die Ordnung der Welt geht von euch aus
und keiner weicht davon ab.

In heftigem Streit stritten mit mir
die Diener des Anklägers,
des größten der Dienstengel,
hier seine Entgegnung:

«Dieses Geheimnis darf dein Schatzhaus nicht verlassen,
dieses geheime Wissen nicht deine Vorratskammern!
Mach nicht Fleisch und Blut zu unsresgleichen,
werte nicht Menschenkinder gleich mit uns.
Sie sollen sich mit der Torah bemühen
in dem Maß, in dem sie sich bemühten
in allen Generationen und so auch fortan:

---

[114] Die beiden letzten Zeilen setzen offenbar einen Tod durch Magie voraus. Beispiele für magische Schädigungen anderer s. im Sefär hā-Rāzîm (vgl. darüber Judaica 24, 1968, 98–111).

[115] Nach Dan. 12, 3.

[116] nᵉśî'îm. Die palästinensischen Patriarchen aus dem Hause Hillel.

[117] rā'šê gālûjjôt, Exilarchen in Babylonien.

Sie sollen sie mit Anstrengung und großer Mühe erfüllen!
Denn das ist deine Ehre und Verherrlichung,
wenn sie vor dir im Gebet lobsingen,
mit ganzem Herzen dich rufen,
mit ergebener Seele dich anflehen,
. . . . . [118]
Wenn dieses Geheimnis ausgeht von dir,
wird Groß wie Klein und ein Tor wie ein Weiser.»
Dies war die Antwort seiner Diener!

«Nein, meine Diener, nein, meine Knechte,
bedrängt mich wegen dieser Sache nicht!
Dies Geheimnis hat mein Schatzhaus verlassen,
dies geheime Wissen meine Vorratskammern.
Dem geliebten Volk offenbar ist sie,
dem getreuen Samen lehre ich sie,
für sie war es von uran verborgen,
seit den Tagen der Schöpfung ihnen bereitet.
Ich dachte nicht, sie all den Generationen
von uran[119] bis auf jetzt zu geben –
für dieses Geschlecht war es aufbewahrt,
durch es bewahrt zu werden bis zum Ende aller Generationen.
«Denn sie waren von Unheil zu Unheil geschritten,
aber mich erkannten sie nicht» (Jer. 9,2),
weil ihr Herz stumpf geworden war in der Verbannung
und die Worte der Torah in ihren Ohren hart erschienen
wie Bronze und wie Eisen.
Sie sind würdig, sich seiner zu bedienen,
Torah wie Wasser unter sie[120] zu bringen
und wie Öl in ihr[121] Gebein [122].
So war Israel, als ich ihm zürnte,
«ich schlug es, daß die Berge erbebten
und ihre Leichen lagen wie Kot in den Straßen» (Jes. 5,25).
Womit soll ich es versöhnen, womit es trösten?
Oder welches gute Maß in meinem Schatzhaus
soll ich nehmen und es ihnen geben, um sie zu erfreuen?
Ich habe geschaut und ich sah:
Silber und Gold sind bei mir,

---

[118] Der ausgelassene Text ist fragwürdig überliefert.
[119] Andere Lesart: «Seit den Tagen des Mose.»
[120] Andere Lesart: «euch».
[121] Andere Lesart: «euer».
[122] Nach Ps. 109, 18.

Silber und Gold sind (auch) in der Welt!
Edelsteine und Perlen sind bei mir,
Edelsteine und Perlen sind (auch) in der Welt!
Weizen und Gerste und Honig habe ich –
doch habe ich sie (auch) schon der Welt geschenkt.
Was aber fehlt in der Welt? –
Dieses Geheimnis und dieses Mysterium, das nicht in der Welt ist;
Ein Maß der Hoheit, mit ihm sollen meine Söhne sich erheben!

Die zitierten Stücke zeigen, daß die Torah wohl als Aufgabe, die Anstrengung erfordert, gesehen wurde, daß aber gleichzeitig ihre Bedeutung ins Unüberbietbare gesteigert werden konnte. Sie ist die einzigartige Gabe, aus der alle anderen Gaben hergeleitet werden, und ein Vertrauenserweis Gottes, der als solcher gerade verpflichtet[123]. Neu ist vor allem die magische Rolle, die dem offenbarten «Geheimnis» zugemessen wird, ein Geheimnis, das sich nicht einfach mit dem bekannten Inhalt der Torah deckt, es ist ein tieferer, geheimer Inhalt. Die Torah ist nicht bloß Gesetz, offenbarter Wille Gottes, sie ist eine wirksame göttliche Kraft, die Kraft, die obere und untere Welten «im Innersten zusammenhält», die den Lauf der Welt und der Geschichte bestimmt.

b) Die *Kabbalah*. Aus der spekulativ-esoterischen Tradition der talmudisch-gaonäischen Zeit entwickelte sich unter dem Einfluß der neuplatonisch-gnostischen Gedankenwelt die Kabbalah[124]. Ihre Vertreter verstanden sich als Wahrer der Tradition in deren tieferem Sinn und teilten mit den Traditionalisten[125] die Ablehnung der Philosophie, von deren neuplatonischen Unterströmungen sie nichtsdestoweniger (mehr unbewußt als bewußt) bestimmt waren[126]. In dieser nunmehr systematisch geschlossenen Gesamtschau der sinn-

---

[123] Während die Völker sich nach «Alphabet des R. Akiba» a.a.O. (Anm. 94), II, 362 bereits einer einzigen Gebotserfüllung brüsten, weiß sich Israel durch die Torah beschenkt. Der Gehorsam erfolgt daher aus Liebe ('ah^{a}bāh) und Ehrfurcht (jir'āh).

[124] G. Scholem, Ursprung und Anfänge der Kabbalah, Berlin 1962 (und s. a.a.O., Anm. 92).

[125] Vgl. O. Goldberg, Die Einheit von Talmud und Kabbalah in der Person großer Talmudisten, La Revue Juive 9, 1946, 155–159.

[126] G. Vajda, Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age, Paris 1962.

lichen und übersinnlichen Welt erfuhr die Torah[127] über ihre traditionelle Funktion im Ganzheitsgefüge Gott – Schöpfung – Geschichte – Torah – Volk hinaus eine weitere Ausdeutung. Vor allem der traditionelle Ansatz von der ganzheitlichen Funktion der Torah wurde aufgenommen und veranschaulicht, indem die Einzelgebote im Verhältnis zum Ganzen wie die gesamte Torah als ein *Organismus*, als sinnvoll aufgebaute und wirksame Ganzheit dargestellt wurde. Dem entspricht auch die hermeneutische Methode[128]: Im Unterschied zur *allegorischen* Auslegung der philosophierenden Theologen vertraten die Kabbalisten eine *symbolistische* Deutung. Während die Allegorese die wörtliche Bedeutung aufhebt und einen «eigentlich» gemeinten Sinn unterschiebt, anerkennt die symbolistische Exegese den Wortlaut als gültig und verbindlich. Sie nimmt aber an, daß die wörtliche Aussage (bzw. ein darin erwähnter Vorgang) gleichzeitig einen Sachverhalt bzw. Vorgang innerhalb der höheren Seinsebenen, insbesondere in der Welt der Sefirot, widerspiegelt, oder vielleicht besser: transparent macht. Dieses Verhältnis zwischen irdischen und übersinnlichen Sachverhalten betrifft nicht nur die Erzählungen der Bibel, sondern den gesamten Torahvollzug in all seinen Einzelheiten. Das Geschehen innerhalb der göttlichen Sefirotsphären in der übersinnlichen Welt und die praktische Frömmigkeit bis in ihre geringsten Einzelheiten stehen zueinander sozusagen in der Beziehung, in der kommunizierende Gefäße zueinander stehen. Es versteht sich von selbst, daß jedwege unterteilte Wertung der Torah hier keinen Platz hat und daß gerade die rational uneinsichtigen, die rituell-kultischen Gebote die meisten Ansatzpunkte für die symbolistische Deutung boten.

Im 12. Jahrhundert hat in Gerona[129] *Ezriel ben Salomon* die Ansicht vertreten, daß die Torah mit einem sinnvoll zusammengefügten *Gebäude* oder noch bedeutsamer, mit einem lebendigen *Gewebe* zu

---

[127] G. Scholem, The meaning of the Torah in Jewish mysticism, Diogenes (Chicago) 14, 1956, 36–47; 15, 1956, 65–94.

[128] Siehe G. Scholem, a.a.O. (Anm. 127), S. 65ff.; S. M. Stern, Rationalists and Kabbalists in Mediaeval Allegory, Journal of Jewish Studies 6, 1955, 73–86.

[129] G. Scholem, Haq-qabbalah b^eGerona, Jerusalem 1963/4; a.a.O. (Anm. 124), S. 324ff.

vergleichen sei[130]. Diese *Organismusvorstellung* kennt auch das Buch Zohar, wo Welt (Makrokosmos), Torah und Körper (Mikrokosmos) als korrespondierende Größen gelten[131]. Ähnliches hatte *Mose de Leon* im Sinn, wenn er die Torah als *Baum* darstellte[132], der in all seinen Einzelheiten, Wurzeln, Stamm, Ästen, Blattwerk, ein funktionales Ganzes bildet, womit sich zudem die Vorstellung vom *Lebensbaum* verband.

Das Bild vom organischen Gewebe war überdies mit einer zweiten traditionellen Vorstellung verbunden worden. Der *Gottesname* (in seinen verschiedenen Formen) galt ja schon früh als schöpferische Kraft. Im Kreis der Kabbalisten von Gerona im 12. Jahrhundert deutete man die Torah überhaupt als ein Gewebe von Gottesnamen, als den großen Gottesnamen schlechthin[133], was sich auch im Buch Zohar spiegelt[134]. Der Gesetzesgelehrte, Bibelkommentator und Kenner der Kabbalah, *R. Mose ben Nachman* (gest. 1270), nannte[135] darum auch als Grund für die peinlich genaue Textwiedergabe durch die Torah-Schreiber, daß die Torah a) Gottes Gesetz, b) eine Folge von Gottesnamen[136] (in geheimer Überlieferung) sei. Und *R. Ezriel von Gerona* verglich das Auslassen eines Buchstaben beim Abschreiben mit dem Fortlassen eines Bauelements aus einem vollkommenen Bauwerk[137]. Und analog dazu muß man sich auch die Bedeutung jeder einzelnen Gebotserfüllung vorstellen, sie ist Teil eines organischen Prozesses von irdischer und zugleich überirdischer Tragweite.

---

[130] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 127), S. 45f.

[131] Zohar I, 135b; III, 202a.

[132] Sefär hā-Rimmôn, zitiert bei G. Scholem, a.a.O. (Anm. 127), S. 47.

[133] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 127), S. 40ff.

[134] II, 87b; III, 80b.

[135] Einleitung in den Pentateuchkommentar.

[136] Der Gedanke für sich war keineswegs neu. Vgl. Midrasch Ps. (ed. Buber), S. 35 (im Namen des R. El'azar): «Kein Mensch kennt ihre (d.h. der Torah) Anordnung. Die verschiedenen Abschnitte der Torah wurden nämlich nicht in der eigentlichen Folge gegeben. Wären sie in der eigentlichen Folge gegeben worden, so wären alle, die sie lesen, imstande, Tote zu erwecken und Wunder zu vollbringen.»

[137] Perûš hā-'aggādôt, ed. J. Tishbi, Jerusalem 1943, S. 37.

Die ältere Kabbalah war im großen und ganzen ausgesprochen spekulativ und esoterisch ausgerichtet, interessierte sich vor allem für die Vorgänge in der Sephirotwelt und im Rahmen des Schöpfungsprozesses. Eine Verknüpfung mit dem traditionellen Heilsgeschichtsbild erfolgte nur selten, die Intensität der messianischen Hoffnung war bei den Kabbalisten nicht stärker als im übrigen Durchschnitt, ja selbst die Schlußfolgerungen für die praktische Ethik und Frömmigkeit wurden zunächst nur teilweise gezogen – die theoretische Note stand im Vordergrund. Gewisse Ansätze zu kabbalistisch-heilsgeschichtlichen Spekulationen sind jedoch für später von Bedeutung geworden. So bezeugt ein Werk des 13. Jahrhunderts, *Sefär hat-tᵉmûnāh*[138], die Ansicht, daß die gesamte Geschichte der Schöpfung in mehrere aufeinanderfolgende Geschichtsperioden zerfällt, deren Geschehnisinhalt mit dem Geschehen innerhalb der 7 unteren Sefirot korrespondiert. Bedeutsam ist nun, daß diese Abfolge von Perioden (šᵉmiṭṭôt) mit wechselnden Aspekten der Torah in Beziehung gebracht wird, so daß genau genommen mit den Perioden auch die jeweilige Geltung der Torah verändert wird[139]. Dieser theoretische Ansatz sollte zusammen mit der alten talmudischen Erwartung einer neuen Torah in der messianischen Zeit später noch Folgen zeitigen. Die Veranlassung dazu war die schwere Verfolgungszeit, die mit dem Anfang des 12. Jahrhunderts einsetzte und die schließlich in der Einführung der Inquisition und in der Vertreibung der Juden aus Spanien und anderen Ländern gipfelte. Den Sinn dieser Leiden wollten immer mehr Juden mit Hilfe der kabbalistischen Geheimlehren ergründen. In der Tat bot sich hier eine Relativierung der bitteren irdischen Erscheinungen, indem sie als notwendige, aber eben doch nur *vordergründige* Phasen innerhalb eines viel umfassenderen Prozesses gedeutet werden konnten. Jetzt nahm man sowohl die ethische wie heilsgeschichtliche Konsequenz der kabbalistischen Torah-Deutung wahr. Wenn die übersinnlichen Ereignisse die sinnlichen Erscheinungen bestimmen, so können auch irdische Vorgänge – Gebotserfüllungen etwa – den

---

[138] G. Scholem, Haq-qabbālāh šäl Sefär hat-Tᵉmûnāh wᵉšäl ʾAbrāhām ʾAbûlʿafijāh, Jerusalem 1965.

[139] Vgl. G. Scholem, a.a.O. (Anm. 124), S. 407ff., und a.a.O. (Anm. 127), S. 86ff.

universalen Prozeß beeinflussen. Und indem jeder einzelne sich um jedes einzelne Gebot intensiv, mit richtiger kawwānāh, kümmert, erfüllt Israel auch den heilsgeschichtlichen Auftrag, die messianische Verwirklichung. Die *Spätkabbalah* wurde so zu einer *messianischen Bußbewegung*. Die Aufgabe Israels, die Erfüllung des Gotteswillens, wurde zum tiqqûn (Wiederherstellung) nicht bloß des heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern zum universalen kosmischen Erlösungsprozeß. Daß dabei der rechten Intention (kawwānāh) und dem richtigen Gottesverhältnis (d^{e}beqût) höchste Bedeutung zugemessen werden mußte, versteht sich von selbst. In der Sefirot-Symbolik hat auch die Torah ihren Platz, und zwar in einer für das hier behandelte Thema «Gesetz und Gnade» aufschlußreichen Weise. In diesen zehn Emanationsstufen der sich offenbarenden Gottheit tritt bekanntlich mit der 4. Sefirah *Ḥäsäd* (die reine Gnade) und der 5. Sefirah (*Dîn*, das strenge Gericht) eine Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher Wirkungsweisen Gottes auf der rechten und linken Seite auf, die nach einer alten talmudischen Ansicht eines Ausgleichs bedürfen, damit die daraus hervorgehende Schöpfung Bestand haben kann. Die Torah, das «Gesetz», wird nun nicht etwa, wie es dem christlichen Gesetzesbegriff entspräche, durch die Sefirah *Dîn* repräsentiert. Die Torah wird vielmehr einmal in die 2. Sefirah *Ḥokmāh* (Weisheit) gewissermaßen als Torah-Uridee einbezogen, sodann mit der 3. Sefirah *Bînāh* (Einsicht) als ihrem «Bruchort» verbunden. Die «schriftliche Torah» aber wird in der 6. Sefirah angesetzt, eben jener Sefirah *Tif'ärät* bzw. *raḥamîm* (Erbarmen), die den Ausgleich zwischen den Extremen der 3. und 4. Sefirah darstellt und im Sefirotschema die mittlere Linie ansetzt, an derem untersten Ende die letzte, 10. Sefirah (Malkût oder Schekinah) erscheint, die auch die «mündliche Torah» repräsentiert[140]. Nicht nur die Einheit der Torah wird damit demonstriert, wobei man zum Verständnis der schriftlichen erst durch das Mittel der mündlichen gelangt, sondern auch die zentrale, weltgefügeerhaltende Bedeutung der Torah wird in diesen Zuordnungen deutlich.

---

[140] Siehe G. Scholem, a. a. O. (Anm. 124) S. 127ff., 253ff.; J. Tishby, Has-semäl w^{e}had-dat baq-qabbālāh, in: N^{e}tîbê '^{ä}mûnāh ûmînût, Tel Aviv 1964, S. 18ff.

8. Aus Liturgie und Poesie

a) Aus den Benediktionen zur Torah-Lesung

Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt,
der uns die Torah der Wahrheit gegeben
und ewiges Leben in unsre Mitte gepflanzt hat.
Gepreisen seist Du, Herr, Geber der Torah!

b) Aus den Benediktionen zum «Höre Israel»

Mit großer Liebe hast Du uns geliebt
Herr, unser Gott,
große, übergroße Huld hast Du uns erwiesen,
unser Vater, unser König,
um unsrer Väter willen, die auf Dich vertrauten,
denen Du Gesetze des Lebens gelehrt hast.
So begnade auch uns und lehre uns,
unser Vater, barmherziger Vater, Erbarmer,
und erbarme Dich unser und gib in unser Herz,
zu verstehen, zu hören, zu lernen und zu lehren,
zu halten, zu tun und zu erfüllen
alle Worte Deiner Torahlehre in Liebe.
Erleuchte unsre Augen durch Deine Gebote,
hafte unser Herz an Deine Torah
und richte unseren Sinn ganz darauf aus,
Deinen Namen zu lieben und zu fürchten.
...

c) Aus dem Tischsegen

Gepriesen seist Du, Herr, der alles ernährt!
Wir danken Dir, Herr, unser Gott.
daß Du unseren Vätern zum Erbe gabst
ein liebliches, gutes und weites Land;
daß Du uns, Herr, unser Gott, aus Ägypten geführt,
uns befreit hast aus dem Sklavenhaus.
Für Deinen Bund, den Du auf unsrem Leibe besiegelt,
für Deine Torah, die Du uns gelehrt,
für Deine Gesetze, die Du uns mitgeteilt,
für Leben, Huld und Liebe, die Du uns geschenkt hast.
Für die Speise, durch die Du uns ständig ernährst und versorgst
an jedem Tag, zu jeder Zeit und zu jeder Stunde.
...

d) Aus dem Achtzehngebet zum Wochenfest

Du hast uns erwählt aus allen Völkern,
uns geliebt und an uns Wohlgefallen gefunden,
uns erhöht aus allen Zungen,
uns geheiligt durch Deine Gebote,
uns nahegebracht, unser König, zu Deinem Dienst,
und Deinen großen, heiligen Namen über uns genannt.
Schenke uns, Herr, unser Gott,
in Liebe frohe Feiertage,
Festtage und Zeiten zur Freude,
den Feiertag dieses Wochenfestes,
die Zeit der Gabe unserer Torah,
als heilige Festversammlung,
zum Gedächtnis des Auszugs aus Ägypten!

e) Aus dem Midrasch-Hohelied rabbah I, 19[141]

Etwas anderes: «Denn süßer als Wein ist deine Liebe» (Hohel. 1,2). Die Worte der Torah werden mit Wasser, mit Wein, mit Öl, mit Honig und mit Milch verglichen. Mit Wasser, weil es heißt: «Auf, alle Dürstenden, kommt zum Wasser!» (Jes. 55,1).

Wie das Wasser von einem Ende der Welt zum anderen reicht,
denn es steht geschrieben: «Der die Erde auf das Wasser gegründet» (Ps. 136,6),

so reicht die Torah von einem Ende der Welt zu dem andern,
denn es heißt: «Weiter als die Erde ihr Maß» (Hi. 11,9).

Wie das Wasser Leben für die Welt bedeutet,
denn es heißt: «Der Gartenquell ist ein Brunnen von Wasser des Lebens» (Hohel. 4,15),

so bedeutet die Torah Leben für die Welt,
denn es heißt: «Denn Leben bedeuten sie denen, die sie finden (Prov. 4,22).

Wie das Wasser vom Himmel stammt,
denn es heißt: «Beim Schall der gewaltigen Wasser, die er in den Himmel setzt» (Jer. 10,13),

---

[141] Die nun folgende Reihenbildung «Wie das Wasser ... so die Torah» ist ein Beispiel für mnemotechnische Stoffsammlung, vielleicht auch schon bewußte, nichtzweckgebundene Gestaltung einer Form. Jedenfalls hat der frühe Pijjut z.T. diese Technik übernommen und weiter ausgebaut. Vgl. A. Mirski, Re'šît hap-Pijjûṭ, Jerusalem 1965, S. 38ff.

so stammt die Torah vom Himmel,
denn es heißt: «Denn vom Himmel her sprach ich mit euch» (Ex. 20,22).

Wie das Wasser mit gewaltiger Stimme erschallt,
denn es heißt: «Die Stimme des Herrn ob den Wassern» (Ps. 29,3),

so erscholl die Torah mit gewaltiger Stimme,
denn es heißt: «Am dritten Tag, als es Morgen wurde, erhoben sich Donnerstimmen und Blitze» (Ex. 19,16).

Wie das Wasser das Leben wiederschenkt,
denn es heißt: «Da spaltete Gott die Höhlung im Kinnbacken[142], so daß Wasser daraus hervorquoll; und als er getrunken hatte, kehrten seine Lebensgeister zurück» (Ri. 15,19),

so (schenkt) die Torah (das Leben wieder),
denn es heißt: «Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und bringt das Leben wieder» (Ps. 19,8).

Wie das Wasser den Menschen von Unreinheit reinigt,
denn es heißt: «Und sprenge auf euch reines Wasser, daß ihr rein werdet» (Ez. 36,25),

so reinigt die Torah den Unreinen von seiner Unreinheit,
denn es heißt: «Die Worte des Herrn sind rein(igend)e[143] Worte» (Ps. 12,7).

Wie das Wasser den Leib reinigt,
denn es heißt: «Dann soll er seinen Leib mit Wasser waschen» (Lev. 16,24),

so reinigt die Torah den Leib,
denn es heißt: «Dein Wort ist überaus rein(igend)»[143] (Ps. 119,140).

Wie das Wasser die Schande des Meeres bedeckt,
denn es heißt: «Wie Wasser, die das Meer bedecken» (Jes. 11,9),

so bedeckt die Torah die Schande der Israeliten,
denn es heißt: «Aber Liebe deckt alle Vergehen zu» (Prov. 10,12).

Wie das Wasser tropfenweise fließend zu Strömen wird,
so die Torah: Ein Mensch lernt zwei Hakalot heute und zwei morgen, bis er zum quellenden Strom wird.

Wie das Wasser dem Leib ohne Durst nicht schmeckt,
so die Torah: Wer ihrer müde ist, dem schmeckt sie nicht.

Wie das Wasser die Höhen verläßt und in die Tiefe fließt,
so die Torah: Verläßt den Stolzen und folgt dem Demütigen.

... etc.

---

[142] Der Midraschtext zitiert nur bis hierher.

[143] Aktive und passive Bedeutung wurden nicht genau unterschieden.

f) Jannaj, *'aḥôtî kallāh*[144]
(6. Jahrhundert n. Chr. in Palästina)

Der bräutlichen Schwester[145], die du begehrt,
deren Mund du mit Küssen bedeckt[146],
Hügel und Berge, die du gewogen[147],
wiesest du für sie zum Freudentanz[148] an.

Zum erwählten Berge[149] hast du sie gerufen,
sie mit Worten betört und bestärkt,
hast «Diese»[150] ihr siebenfach[151] niedergeschrieben,
und sie dir durch Trauung vermählt[152].

Er sprach: Hört und lebet alle zusammen[153],
an dem ihr hängt[154], der sei euer Gott!
Alle Völker waren als ob nie gewesen,
aber ihr waret mein und werdet es sein[155]!
Wie es geschrieben steht:
«Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern werden, ein heiliges Volk. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst» (Ex. 19,6).

Und es heißt:
«Ich habe gesprochen: Götter (seid ihr und allesamt Söhne des Höchsten)» (Ps. 82,6).

---

144 Teil I der Qerobah zum Seder Ex. 19, 6; s. M. Zulay, Piyyute Yannai, Jerusalem 1938, S. 102; A. Mirski, Jalqût happijjûṭîm, Tel Aviv 1958, S. 14f. Im Anschluß an die allegorische Hohelieddeutung (der Geliebte – Gott, die Geliebte – Israel) wurde der Bundesschluß am Sinai als Hochzeit veranschaulicht.

145 Hohel. 4,9.

146 Hohel. 1,2.

147 Jes. 40,12.

148 Vgl Ps. 114, 4.6; Ps. 29,6.

149 hār ḥāmadtā nach Ps. 68, 17.

150 Eine der vielen symbolischen oder anspielenden Bezeichnungen der Torah. Vgl. darüber R. Margoliut, Kinnûjê ḥibbāh lat-Tôrāh, Sinai 34, 1953/54, 145–155.

151 Anklang an Ps. 12, 7.

152 Vgl. die Verwendung einzelner Worte aus Hohel. 3, 11 und Jer. 2, 2.

153 Dtn. 4, 33; 5, 26.31–33; 30, 16f.19f.; Jes. 55, 3. M. Zulay, a.a.O. (Anm. 144), stellt das Wort jḥd (zusammen) zur folgenden Verszeile.

154 Vgl. Dtn. 10, 20; 11, 22; 13, 5; 30, 20 etc.

155 Nach dem Anfang von Ex. 19, 6.

Und es heißt:

«Oh daß er mich tränkte mit den Küssen seines Mundes, denn deine Liebe ist süßer als Wein» (Hohel. 1,2).

g) 'Azhārāh-Reschut zum Wochenfest *('ᵃmôr libḥîrê haṣ-ṣädäq)*[156]

Sprich zu den Erwählten der Gerechtigkeit:
Kommt, meine Söhne, empfangt meine Worte:
Ewiges Besitztum[157] im Bauwerk der Schöpfung[158],
Kommt, meine ...
Wege des Lebens und Pfade des Friedens[159],
Kommt, meine ...
Segensgüter[160] und einen ewigen Bund,
Kommt, meine ...
Teurer als Gold, als Feingold[161] und alles Geschmeide,
Kommt, meine ...
Weisheit, Verständnis, Erkenntnis und Einsicht,
Kommt, meine ...
ein Gut, verborgen[162] von Urzeiten her[163],
Kommt, meine ...
eine Königskrone[164], lauter und heilig,
Kommt, meine ...
Darum soll man mit ihr sich vergnügen[165],
Kommt, meine ...
Überaus leuchtend und erleuchtet im Dunkel[166],
Kommt, meine ...
Erbteil im dritten[167] und ein ewiger Bund,
Kommt, meine ...
vollkommene Freude und ewige Ehre,
Kommt, meine ...

---

[156] Nach dem Text bei A. M. Habermann, ʿᵃṭärät rᵉnānîm, Jerusalem 1966/7, S. 185.

[157] Der Ausdruck bezeichnet die Torah (in Gen. 17, 8; 48, 4 das Land!).

[158] Die Torah als Weltenplan.

[159] Prov. 3, 17.

[160] Vgl. Ps. 21, 4.

[161] Ps. 19, 11.

[162] Ps. 31, 20.

[163] Vgl. Dtn. 32, 7.

[164] Est. 1, 11; 2, 17; 6, 8.

[165] Vgl. Prov. 8, 30f.

[166] Vgl. Jes. 58, 10?

[167] Im dritten Monat – nach der Angabe Ex. 19, 1.

Verläßliches Zeugnis des Herrn, Toren belehrend[168],
Kommt, meine ...
rechtschaff'ne Befehle des Herrn, Herzen erfreuend[169],
Kommt, meine ...
Pfade des Lebens und Stege des Friedens[170],
Kommt, meine ...
Vollkommen ist die Torah des Herrn, sie schenkt Leben[171]!

h) Salomo ibn Gabirol (ca. 1022–1052/8 in Spanien). Königskrone[172], Kap. XXXVIII:

Mein Gott, ist meine Sünde unverzeihbar,
was tust Du dann für Deinen großen Namen?
Und wenn ich nicht auf Dein Erbarmen hoffe –
wer erbarmt sich meiner außer Dir?
Darum: Tötest Du mich – ich hoffe auf Dich!
Fragst Du nach meiner Schuld,
flieh ich vor Dir zu Dir
und berge mich vor Deinem Zorn in Deinem Schatten!
Ich fasse die Säume Deines Erbarmens, bis Du Dich erbarmst,
und lasse Dich nicht, Du segnest mich denn[173]!

Bedenke, daß Du aus Lehm mich bereitet[174],
und mich mit solchen Plagen versuchst.
Richte mich also nicht nach meinen Werken
und laß mich meiner Taten Frucht nicht kosten.

Übe Geduld mit mir, verzögre meinen Tag,
bis ich Zehrung bereitet für meine Heimkehr.
Stoße mich nicht eilig aus dem Lande,
die Backtröge meiner Schuld auf den Schultern[175].

---

[168] Ps. 19,8.
[169] Ps. 19, 9.
[170] Vgl. Prov. 3, 17f.
[171] Vgl. Ps. 19, 8.
[172] Eine vollständige Übersetzung mit Angabe der Textausgaben befindet sich in Judaica 18, 1962, 1–55. Hier zwei leicht überarbeitete Stücke zur Frage der individuellen Rechtfertigung.
[173] Gen. 32, 27.
[174] Nach Hiob 10, 9.
[175] Ex. 12, 33f.

Stellst Du meine Fehler auf die Waage,
so leg in die zweite Schale meine Plagen,
und gedenkst Du meiner Sünde und Empörung,
bedenke auch mein Elend und meine Irrsal,
und stelle jene diesen gegenüber!
...

Kap. XL:

Mein Gott, ich weiß, die vor Dir flehen –
ihre guten Taten sprechen für sie
oder ihr gerechtes Tun.
Doch ich, ich habe keine Werke,
bloß bin ich und leer,
wie ein unfruchtbarer Rebstock,
ohne Gerechtigkeit und Redlichkeit,
ohne Liebe und Rechtschaffenheit,
ohne Gebet und Flehen,
ohne Unschuld, ohne Treue,
ohne Recht und gute Art,
ohne Gottesdienst und Reue.

So sei es Dein barmherziger Wille,
Herr, unser Gott, und Gott unsrer Väter,
Herr aller Welten, Dich meiner zu erbarmen
und mir nah zu sein,
mich gnädig heimzusuchen
und freundlich anzusehen
und mich Deine Gnade finden zu lassen!
Nur nach meinen Taten vergilt mir nicht,
mache mich nicht den Toren zum Spott,
nimm mich im halben Leben nicht hinweg
und verbirg Dein Antlitz nicht vor mir.
Mache mich rein von meinen Sünden
und wirf mich nicht von Dir.
Erwecke mich in Herrlichkeit
und nimm mich auf in Herrlichkeit.
Führ mich zur (rechten) Zeit aus dieser Welt
und bring mich heil ins Leben der Kommenden Welt.
Berufe Du mich nach oben
und setze mich unter die Frommen,
zähl mich zu den irdischen Empfängern des Lebens,
würdige mich, zu leuchten im Lichte Deines Angesichts,
schenke mir neues Leben

und erhöhe mich aus den Tiefen der Erde!
Dann will ich sprechen: Ich preise Dich, Herr!
Du hast mir gezürnt,
Deinen Zorn gewendet und mich getröstet[176].
Liebe[177] gebührt Dir, für alle erwiesene Wohltat,
die Du mir bezeugt bis zum Tag meines Todes!
...

i) Salomo ben Isaak («Raschi», gest. 1105 in Troyes), *Tôrāh hat-tᵉmîmāh*[178]

Du vollendete Torah[179],
zweitausendjährige[180],
beschwichtige Gottes Antlitz für die «reine Taube»[181].

Bitte inständig vor ihm,
der im Himmel wohnt,
zu jeder Zeit und Frist für Deine Freunde[182] um Erbarmen.

Vor «Hören» rief jubelnd einst «Tun»[183]
das Geschlecht der Erkenntnis[184],
während Engel Dein Wort zum Vergnügen begehrten[185].

Schwiegervater und Eidam[186] verwarfen
die Gabe der Torah aus der Wüste[187],
da hob Er ihre Verbote auf, so daß sie Tieren glichen[188].

---

[176] Jes. 12, 1.

[177] ḥäsäd, «Gnade», d.h. liebevolle Verbundenheit, Loyalität.

[178] Nach dem Text bei A. Mirski, a.a.O. (Anm. 144), S. 79–82.

[179] Ps. 19, 8. Die Torah wird im folgenden angesprochen.

[180] Gemeint sind 2000 Jahre vor der Schöpfung, vgl. Midr. Ps. zu Ps. 90, 12.

[181] Bezeichnung Israels nach Hohel. 5, 2; 6, 9.

[182] Wörtlich: die sich mit ihr beschäftigen.

[183] Ex. 24, 7 sagt das Volk: «... wollen wir tun und hören.» Die Tradition deutete diese Folge von Tun und Hören als Ausdruck besonderer Willigkeit und eines spontanen, vertrauensvollen Gehorsams.

[184] Die Generation der Sinaioffenbarung.

[185] Die Torah nicht den Menschen preisgeben, sondern für sich behalten wollten. Vgl. oben Abs. 7a.

[186] Ismael (Araber-Stammvater) und sein Schwiegersohn (Gen. 28, 9) Esau (Rom, christliche Weltmacht) repräsentieren die Weltvölker, die die Torah abgelehnt haben.

Er sah die Söhne der Frommen
am erwählten Berge[189] versammelt
und gab sie ihnen unter Donnerschlag und Blitz[190].

Von Angesicht zu Angesicht
sprach er vom Himmel her[191]
zu den beiden treuen Führern und Lehrern[192].

Viermal zehn Tage
lernte er dich in den Höhen,
das demütigste Geschöpf[193], der Gute, Freundliche,

Ordnete das Lehrhaus,
erklärte alles Verhüllte,
lehrte das gesprochene Wort genau nach seiner Bedeutung[194].

Sie blieben in der Wüste,
vierzig Jahre, wie gesagt[195],
und weil sie dich studierten, vermißten sie nichts.

Nach vierzig Jahren
zogen sie jubelnd hinüber[196]
und du wurdest im «Lande der Zierde»[197] gelernt.

Die berühmten Ältesten[198]
wichen nicht aus den Zelten[199],
bis Propheten auftraten als Licht der Gelehrten[200].

---

[187] Nach der talmudischen Vorstellung, wonach die Torah in der herrenlosen Wüste gegeben wurde, damit niemand einen Besitzanspruch anmelden konnte.

[188] Durch die noachidischen Gebote, vgl. bAZ 2b, standen alle Völker in einem Gottesverhältnis. Ihre Aufhebung degradiert sie.

[189] Nach Ps. 68, 17.

[190] Ex. 19, 16ff.

[191] Ex. 20, 22.

[192] Vgl. Targum Onkelos zu Num. 11, 12.

[193] Mose, nach Num. 12, 3.

[194] Nach Prov. 25, 11.

[195] In Num. 14, 34.

[196] Über den Jordan ins Land Israel.

[197] Vgl. Dan. 11, 16.41.45.

[198] Vgl. die Traditionskette in Abot I, 1ff.: Mose-Josua-Älteste-Propheten-Männer der Großen Versammlung.

[199] D.h.: Aus dem Haus, wo sie studieren; formuliert nach Ex. 33, 11.

[200] Vgl. Ps. 32, 8.

Es erlosch die Prophetie[201]
und du mußtest nach Babel,
da ergriff dich in Liebe die «Große Versammlung»[202].

In den Lehrhäusern sitzend,
in der Not der Verbannung,
in allen Städten und Orten deine Geheimnisse forschend,

bemühen deine Weisen und Schreiber,
deine Worte sich zu erwerben,
gilt ihnen mehr als Feingold dein Gewinn[203].

Beim Midrasch vereinen sich
Junge wie Alte,
die Torah zu mehren und ehren, weichen sie nicht aus dem Zelt[204].

Ihre Kinder[205] in den Schulen
erlernen deine Worte
bei Hunger, Durst und jeglichem Mangel.

Sie geben ihr Vermögen hin,
ihre Habe den Zornerregern[206]
um dem in Ehre zu jauchzen[207], der durch dich spricht.

Wenn nicht Jeschurun[208]
dich jubelnd lobt,
wirst du in aller Mund und Kehle stumm.

Wer saugt deine Brüste,
genießt dein Vergnügen,
wenn erdrosselt die Kehlen deiner Schüler[209] ersticken?

---

[201] tSota XIII, 2: Nachdem Haggaj, Sacharja und Maleachi, die letzten Propheten, gestorben waren, wich der Heilige Geist von Israel.

[202] Wörtlich: «die Männer der Großen Versammlung», s. Anm. [198]. Nach bBB 12b ging die Funktion der Prophetie auf die Gesetzesgelehrten über, womit die Autorität des Sanhedrin begründet wird.

[203] Nach Prov. 3, 14.

[204] Vgl. Anm. 199.

[205] Wörtlich: Zweige, Schößlinge.

[206] Den Feinden, nach Hiob 12, 6.

[207] Nach Ps. 149, 5.

[208] Israel (Dtn. 32, 15; 33, 5.26; Jes. 44, 2).

[209] Vgl. Ps. 149, 6a.

Tritt du mit Flehen
vor die ewige Hilfe[210],
umhülle dich schwarz wie ein verwitwetes Weib,

Beklage das Leid deiner Frommen,
deiner Freunde Blut, vergossen
durch die Treulosen[211], die deine Schüler ausrotten,

Die deine Zeltplachen reißen[212],
auf deine Buchstaben treten,
mit wütendem Grimm[213] deine Stätten[214] verheeren.

Bitte ihn, den Furchtbaren,
Wunde und Plage zu heilen,
das zerstreute Volk zu sammeln aus deinen Peinigern.

Wende das Geschick deiner Zelte,
herrsche als König in Jeschurun,
daß deine Freunde und Brüder in ihnen[215] wandeln,

Und im heiligen Lande
deiner Worte Schönheit zu deuten,
die namenlosen Stolzen[216] in Zorn und Grimm zu vertreiben.

Die Nachkommen der Frommen,
Gelehrte und Schüler,
sollen dort die Lehrstatt für immer errichten.

Möge den Betrübten der Zeit[217]
erscheinen die Stadt der Erlösungszeit[218]
und Er seine Trauernden trösten[219]. Gekommen ist die Zeit[220]!

---

[210] Vor Gott.

[211] z^{e}nûnîm, Ehebrecherische, die Völker, die Gott verlassen haben.

[212] D.h.: Die Torahrollen zerreißen.

[213] Nach Jes. 54, 8.

[214] Lehrhäuser bzw. Synagogen. Das Gedicht ist offenbar nach den Greueln des ersten Kreuzzuges verfaßt.

[215] In den Zelten der Heimat, d.h. des Landes Israel.

[216] Vgl. Prov. 21, 24; namenlose: ohne Rechtsanspruch.

[217] Zeph. 3, 18.

[218] Jes. 33, 20.

[219] Vgl. Jes. 61, 2.

[220] Ps. 102, 14. Zur messianischen Hoffnung in jenen Jahrhunderten s. Judaica 20, 1964, 90–120.

j) Mose ibn Ezra (gest. 1135 in Spanien), *'ašrê hā-ʿām* (zum Neujahrsfest)[221]

Selig das Volk,
Erben der Lust
Hörner blasend[223]
das Heil erhofft,
des Gesetzes der Freude[222]
nach festem Brauch,
Selig das Volk, das den Festjubel kennt[224]!

Selig das Volk,
deine Tore bewacht
und dich König nennt
das dir sich verbürgt,
frühmorgens und abends,
willig und oft.
Selig, wer dir erwählt ist und nah[225]!

Selig das Volk,
ein Gedächtnis stiftet
und mit deinen Satzungen
das deine Machttaten schaut
für deine Wunder
seine Jahre erfüllt.
Selig, wer deine Zeugnisse wahrt[226]!

Selig das Volk,
dessen Herz und Auge
das täglich entbietet
das meine Stimme begehrt,
zu mir himmelwärts strebt
mein herrliches Lob.
Selig der Mensch, der auf mich hört[227]!

Herr, erscheine
heb' das Zeichen zur Sammlung[228]
und wen die Nacht
aus deiner Wohnstatt,
für den Rest deiner Herde
deines Gerichtstages sorgt,
über den erhebe deines Angesichts Licht[229]!

---

[221] Nach dem Text bei S. Bernstein, Mošäh 'ibn ʿÄzrā', Šîrê haq-qôdäš, Tel Aviv 1957, S. 309.

[222] Ps. 119, 24.77.92.143.174 und Prov. 8, 30.

[223] Am Neujahrsfest.

[224] Ps. 89, 16.

[225] Ps. 65, 5.

[226] Ps. 119, 2.

[227] Prov. 8, 34.

[228] Vgl. Bitte X des Achtzehngebets: «Stoße in das große Horn zu unserer Befreiung und erhebe das Panier für die Sammlung unserer Zerstreuten und versammle uns von den vier Enden der Erde.»

[229] Ps. 4, 7.

k) Abraham ibn Ezra (gest. 1167), *'āśîm bedātî*[230]

In der Not setze ich mir als Zuflucht[231]
die vollkommene Torah des Herrn[232]!

Im Gesetz sehe ich meine Freude,
meinen Anteil und mein Teil,
im Zeugnis des Herrn mein Erbe.
Zeitlebens will ich lobsingen
für sie, von Tag zu Tag!

Serafen weinten im Himmel,
als das Gesetz ihr Gefilde verließ,
und Er'elim riefen hinaus[233]:
Wie? Wird die Prächtige[234], Holde,
in den Mund der Sünder gelegt?

Zornig sahen Nationen,
wie dein Gesetz, Gott, jene empfingen,
deren Lippen jubelnd gerufen:
«Mit uns errichte ihren Bund,
wir wollen tun und hören[235] – was immer es sei!»

Am Sinai erwies seine furchtbaren Wunder
mein Fels in der Schrift seiner Tafeln[236],
darum künde ich seine Gerechtigkeit –
Doch vor dem Gericht[237] des Sternenschöpfers[238]
was ist mein Lob[239], was bin ich selbst?

---

[230] Text: M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1901², hebr. S. 41 (und eine – ziemlich freie – Übersetzung S. 112); Sefär ham-môʿᵃdîm, III, Tel Aviv 1967⁸, S. 58. Eine sehr freie Nachdichtung in: S. Heller, Die echten hebräischen Melodien, Trier 1893, S. 76.

[231] Vgl. Ps. 59, 17.

[232] Ps. 19, 8.

[233] Nach Jes. 33, 7; 'är'ällām wurde – entsprechend dem zweiten Teil des Verses («die Friedensengel weinen bitterlich») als Engelklassenbezeichnung verstanden. Vgl. bKet 104a und viele Belege in der esoterischen und poetischen Literatur.

[234] Vgl. Ps. 45, 14.

[235] S.o. Anm. 183.

[236] Vgl. Ex. 32, 16.

[237] Wörtlich: Vergeltung.

[238] Wörtlich: dessen, der die Plejaden gemacht hat. Nach Am. 5, 8; Hi. 9, 9.

[239] Vgl. Prov. 27, 21.

Mein König, achte auf den Ruf der Geringen[240],
die dir wie Himmelssöhne erwidern[241]:
Das «Heilig»[242] zum Preise im Heiligtum
anstimmend in Verehrung und Furcht
mit reiner und lieblicher Stimme!

III. Der Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Judentum

1. Aus den Wandlungen des Torah-Verständnisses im 16.–18. Jahrhundert sollen nur jene Linien aufgewiesen werden, die für das Verständnis des Gesetzesbegriffes im 19. Jahrhundert von Bedeutung sind. Neben der *traditionellen* Linie kommt dabei der *kabbalistischen* Deutung der Torah ein ganz besonderes Gewicht zu. Es wurde bereits erwähnt, daß mit dem Ausgang des Mittelalters die Kabbalah mehr und mehr zu einer volkstümlichen messianischen Bußbewegung geworden war, deren Theologie die Leiden der Gegenwart in ein universales Erlösungsgeschehen einbaute und damit relativieren konnte. Und da auch das Schicksal der Einzelseele als relevanter Teilvorgang im Gesamtprozeß verstanden wurde, zeichneten sich die Vertreter der Spätkabbalah durch eine intensive *individuelle* Frömmigkeit aus[243]. Obwohl die Toraherfüllung damals ihre extremste Aufwertung erfuhr, erwuchs ihr zur gleichen Zeit auch die ernsteste Bedrohung. Einmal aus der *Periodenlehre*, die schon im Spätmittelalter die Folge der šᵉmiṭṭôt mit wechselnden Aspekten der Torah verbunden hatte[244]. Sie konnte sich mit der alten Erwartung einer *messianischen neuen Torah* verbinden, jedenfalls in dem Augenblick, da ein Messiasprätendant auftrat und einen gewissen Anhang gewann. Zum anderen aus der Umkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen den (mit kommunizierenden Gefäßen verglichenen) irdi-

---

[240] Die Menschen gegenüber den Himmlischen.

[241] Israels Gottesdienst korrespondiert dem himmlischen Gottesdienst. Diese Auffassung galt bereits zur Zeit des Tempels und wurde auf den synagogalen Gottesdienst in talmudischer Zeit übertragen.

[242] Das Trishagion Jes. 6, 3 (die Qᵉduššāh), die in der synagogalen Liturgie jeweils einen Höhepunkt darstellt.

[243] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 92) S. 267ff.

[244] S.o. Abschnitt II, 7b; Anm. 127.138.

schen und übersinnlichen Vorgängen und Mächten. Wenn die Erfüllung der Torah einen Einfluß auf die oberen Welten und damit auf den universalen Heilsprozeß ausübt, so kann doch eine angenommene Veränderung in den oberen Welten ebensogut irdische Gegebenheiten verändern. Eventuell gewisse Gebote. Beide Voraussetzungen, vor allem aber die zweite, beruhten auf der spekulativen Ausweitung der Torah-Deutung. Die «*Geheimnisse*» der Torah gewannen so sehr an Gewicht und wurden so betont als das eigentliche Torah-Verständnis bezeichnet, daß der Inhalt der konkreten Torah als Äußerlichkeit abgetan zu werden drohte[245]. Das Überhandnehmen der *Spekulation* über den empirischen Torahinhalt und die Verknüpfung von Torahgeltung und Periodenlehre ergaben zusammen einen «archimedischen Punkt», von dem aus durch geschickte theologische Argumentation die Geltung der Torah aus den Angeln gehoben werden konnte. Dies um so mehr, als die Spätkabbalah nicht mehr bloß eine Sache begrenzter Theologenkreise war, sondern durch die aus Spanien und aus der Provence Vertriebenen in der gesamten Diaspora verbreitet worden war und durch die Schule der *Kabbalisten von Zefat* (vor allem Isaak Luria) weiter systematisiert, zu einer nahezu einheitlichen jüdischen Theologie gestaltet worden ist[246].

Tatsächlich ist dieses bereitliegende Instrumentarium im 17. Jahrhundert durch die *messianische Bewegung* des *Šabbᵉtaj Ṣᵉbî*[247], vor allem durch dessen Chefideologen *Natan von Gaza*[248], in meister-

---

[245] Vgl. z.B. S. A. Horodetzky, Tôrat haq-qabbālāh šäl R. Mošäh Qôrdôbêrô, Berlin 1924, S. 297–314. Einerseits wird die Relevanz der Torahfrömmigkeit für die oberen Welten betont («Die Gebote hängen ab von den 10 Sefirot», S. 302f.) und zugleich wird die sinnenfällige Gestalt der Torah als äußerliche Einkleidung bezeichnet, von der sie der Kabbalist entkleiden muß (S. 307ff.), wenn er die Stufe des bloßen Bibel- und Mischnastudiums überwinden will. Die Torah enthält mehr als diese Welt (S. 298), wird insofern aufgewertet, doch zugleich wird ihre konkrete Offenbarungswirklichkeit entwertet.

[246] G. Scholem, Šabbᵉtaj Ṣᵉbî, Bd. I, Tel Aviv 1957, S. 1–82; a.a.O. (Anm. 92), Kap. 7; Ch. B. Sasson, a.a.O. (Anm. 23), S. 286ff.

[247] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 245), Bd. I–II; a.a.O. (Anm. 92), Kap. 8 (S. 315ff.).

[248] Ch. Wirszubski, Hat-tê'ôlôgijjāh haš-šabbᵉtā'ît šäl Nātān hā-ʿᵃzzātî, Kᵉnäsät 8, 1943/4, 210–246.

hafter Weise angewendet worden. Möglicherweise haben dabei auch mehr oder weniger bewußt aufgegriffene christliche Einflüsse eine Rolle gespielt, nämlich durch Vermittlung von Zwangsgetauften (Marranen), wodurch sowohl die Einschätzung der persönlichen Bedeutung des Messias als auch die Frage nach der Geltung der Torah im messianischen Zeitalter betroffen war. Wie sich die sabbatianische Tragödie abspielte, ist für hier im einzelnen nicht von Bedeutung. Sie führte jedenfalls zu einer weitgehenden Infragestellung der Geltung der Torah, wodurch grundsätzlich und nicht bloß in wenigen Einzelnen das Gefühl aufkommen konnte, es habe hinsichtlich der Torahgeltung ein neues Zeitalter begonnen. Weil so gut wie die gesamte Diaspora von dem sabbatianischen Taumel erfaßt worden war, weitete sich die pseudomessianische Krise diesmal also zu einer Krise des Torahgehorsams aus – und brachte die Grundfesten des Judentums ins Wanken. Die Gefangennahme, der Abfall und der Tod des Pseudomessias wurde von seinen Anhängern zwar theologisch «begründet», die breite Masse mußte aber doch nach und nach erkennen, daß sie einem Trugbild erlegen war. Die *Rückkehr* zur traditionellen Frömmigkeit war indes nicht leicht. Zu viel frommes Gefühl, zu weitreichende Hoffnungen hatte man in dieses Abenteuer investiert. Was immer darnach kam, erschien schal. Das Gesetz konnte nun als Joch empfunden werden, das sich von neuem auf ein Volk senkte, dessen eschatologische Hoffnung eben auf schwerste Weise enttäuscht worden war. Die Vertreter der *Tradition* waren jetzt natürlich bemüht, die gefährlichen kabbalistisch-messianischen Spekulationen zu unterdrücken und vertraten einen oft schroffen Gesetzesformalismus. Damit war aber das entstandene *Vakuum* im religiösen Gefühlsleben nicht zu füllen, es blieb bestehen und erwies sich als Einfallstor für neue Gedanken und Einflüsse.

2. Einen gewissen Ausgleich bewirkte die vor allem unter den breiten Volksmassen des *osteuropäischen* Judentums sich ausbreitende Bewegung des *Chasidismus*, die in bestimmten Gruppen und zum Teil darüber hinaus bis heute lebendig geblieben ist. Die messianische Hoffnung wurde hier wieder auf ihre traditionellen Elemente reduziert, vor allem die enorme, nur mehr mit dem Christentum vergleichbare Bedeutung des sabbatianischen Messiasbildes,

und die persönliche Vervollkommnung als eigentliche messianische Funktion in den Vordergrund gerückt. Der Chasidismus war Erbe und Fortsetzung der *persönlichen* Frömmigkeit, wie sie Spätkabbalah und Sabbatianismus hervorgebracht hatten[249]. Obschon mit dieser Hervorkehrung der persönlichen Gefühlsfrömmigkeit keine grundsätzliche Preisgabe des aktiven Torahgehorsams verbunden war, blickten die Traditionalisten voll Mißtrauen auf die neue Bewegung und bekämpften sie zum Teil als Häresie. Ganz unrecht hatten sie dabei allerdings nicht. Der Chasidismus war eine ausgesprochen *volkstümliche* Bewegung und dies brachte es mit sich, daß er eine Fülle volkstümlicher und eben auch abergläubischer Vorstellungen in sich aufnahm. Im Gegensatz zu den starren Positionen der Rabbinen zeigten sich zudem da und dort Ressentiments, die in eine heftige Ablehnung der offiziellen Torahauffassung ausarten konnte. Der Personenkult, der mit den chasidischen Idealgestalten und Vorbildern getrieben wurde[250], konnte ebenfalls dazu beitragen, daß demonstriertes «heiligmäßiges» Verhalten und ekstatische Begeisterung höher gewertet wurden, als Kenntnisse auf dem Gebiet der Gesetzesgelehrsamkeit. Für die Polemik ergab sich so zwar ein Gegensatz zwischen «Gesetzlichkeit» und wahrem Gottesdienst, doch darf deswegen nicht vergessen werden, daß der Chasidismus im großen und ganzen *gesetzestreu* geblieben ist und heute zu den *konservativsten* Kräften im Judentum gehört. Die existentiale und gewissermaßen auf westeuropäisch gefilterte Umdeutung des Chasidismus, die heute viele Nichtjuden in ihren Bann zieht, vermittelt kein religionswissenschaftlich zutreffendes Bild[251]. Allzuleicht unterstellt der Nichtjude (und auch manch liberaler Jude) seine Auffassung vom «Gesetz» dem Chasidismus, dessen Vertreter heute doch zu den eifrigsten Verfechtern der traditionellen Torah-

---

[249] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 92), Kap. 9 (S. 356ff.); S. A. Horodetzki, Ha-ḥ^a^sîdût w^e^tôratāh, Tel Aviv 1940, S. 156–158. 158–163.

[250] Zum Wandel in der Auffassung vom Gerechten in Kabbalah, Spätkabbalah und Chasidismus s. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962, S. 83–134; ders., Die Lehre vom «Gerechten» in der jüdischen Mystik, Eranos-Jahrbuch 27, 1959, 237–297.

[251] G. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chasidismus, in: Judaica, Frankfurt a.M. 1963, 165–206.

frömmigkeit zählen. Die bei uns so verbreitete Sympathie für den Chasidismus ist also zu einem guten Teil nur Ausdruck einer Antipathie gegen die Torah. In ihr treffen sich Christen und liberale Juden unter der Parole eines gemeinsamen «prophetischen» Erbes. Tatsächlich unterscheidet sich die Torahfrömmigkeit eines Chasid nicht wesentlich von jener, die z.B. im «Buch der Herzenspflichten» des Bachja ibn Paquda bezeugt ist. Gelegentliche Überbetonungen des Gefühls und der kawwānāh (guten, richtigen Absicht) gegenüber einem formalen Gesetzesgehorsam sind aus der Frontstellung gegen die rabbinischen Gegner (mitnagg^{e}dîm) zu verstehen. Die Extreme auf rabbinischer und chasidischer Seite dürfen aber nicht zu einer einseitigen Verzeichnung des Gesamtbildes benutzt werden, wenn auch da und dort der Eindruck entstehen mochte, als zögen die Traditionalisten Torah ohne Freude und die Chasidim Freude ohne Torah den jeweiligen gegnerischen Positionen vor.

3. In *Westeuropa*, wo der Chasidismus keinen Anklang fand, herrschte mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck gebrachte Unzufriedenheit. Noch lange geisterte sabbatianisches Gedankengut in den Köpfen all derer herum, die sich von der herrschenden rabbinischen Religiosität weder gefühlsmäßig noch intellektuell befriedigt fühlten[252]. Der Geist der Zeit – der Zeit des Pietismus und Rationalismus – enthielt zudem allgemein die Tendenz, dem Individuum mehr Gewicht einzuräumen. Mit dem Anspruch auf das individuelle Gefühlsleben wurde auch der Anspruch auf das selbständige rationale Urteil laut. Die Religion galt nicht bloß als Sache des Einzelnen, sondern auch als Frage der Vernunft. Im Osten füllte der Chasidismus die gefühlsmäßige Lücke, befriedigte zum Teil mit seiner Pflege kabbalistischer Traditionen auch die *spekulativen* Bedürfnisse und konservierte dadurch zugleich die traditionelle Frömmigkeit mit. Im Westen bot sich keine dem Niveau des dortigen Judentums angemessene Entsprechung, Gefühl und Ratio suchten das ihre darum nicht im Bereich der jüdischen Religiosität,

---

[252] G. Scholem, Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus, in: Zeugnisse (Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag), Frankfurt a.M. 1963, 20–32. Gewiß gab es auch andere Vorstufen der Aufklärung im Judentum, man denke nur an Baruch Spinoza, doch blieb deren Breitenwirkung begrenzt.

sondern im geistigen Leben der Umwelt, die sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rapide veränderte, gerade auch in ihrer Einstellung zum Judentum.

IV. Der Zerfall der Einheiten seit der Aufklärung

1. *Moses Mendelsohn* (1729–1786). Vielfalt und Intensität der innerjüdischen Auseinandersetzungen seit den letzten Jahrzehnten[253] des 18. Jahrhunderts erscheinen auf den ersten Blick unvermittelt über das Judentum in Europa hereingebrochen zu sein. Sowohl das Ausmaß der Krise wie ihre erste Konzentration auf den mitteleuropäischen Raum lassen sich aber weithin verständlich machen. Die äußere Lage der Juden hatte sich seit dem ausgehenden Mittelalter in vieler Hinsicht eher verschlechtert als verbessert. Die Ausschließung aus dem christlichen Lebensbereich war zur Selbstverständlichkeit geworden. Dies galt vor allem (mit wenigen Ausnahmen, z.B. Holland) für West- und Mitteleuropa. Ob die Juden nun irgendwo in größeren Ghettos zusammengepfercht lebten oder mit wenigen anderen ihr Dasein als Schutzbriefjuden fristeten, in jedem Fall hing ihre Existenzbasis an dem Maß der Einträglichkeit für die vielen Obrigkeiten selbst kleiner und kleinster Staatsgebilde.

---

[253] Außer den größeren Darstellungen der Geschichte des Judentums s. folgende Arbeiten: S. Bernfeld, Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1898; M. Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933 (gründlich und kritisch); B.-Z. Katz, Rabbānût, ḥ^a^sîdût w^e^haśkālāh, Tel Aviv, I: 1956/7, II: 1958; J. Hallevi, Mûssag haj-jah^a^dût b^e^sifrût hā-haśkālāh. Mim-Mošäh Mendelsohn w^e^ʿad Mendele Môker S^e^fārîm (Der Begriff des Judentums in der Aufklärungsliteratur. Von Mose Mendelsohn bis Mendele Mocher Sefarim), Tel Aviv 1955; A. Altmann (ed.), Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge/Mass. 1964; L. Baeck, Von Moses Mendelsohn zu Franz Rosenzweig, Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten, Stuttgart 1958; I. Elbogen, Ein Jahrhundert jüdischen Lebens, Frankfurt a.M. 1967; J. L. Blau, Modern Varieties of Judaism, New York 1966; A. A. Cohen, Der natürliche und der übernatürliche Jude, Freiburg/München 1966. J. Agus, Modern Philosophies of Judaism, New York 1941; N. Rothenstreich, Ham-maḥšābāh haj-j^e^hûdît baz-z^e^man hā-ḥ^a^dāšāh, Tel Aviv 1951. Ferner die in den folgenden Anmerkungen genannten Arbeiten.

In diesem Kampf um die bloße äußere Existenz litt nicht nur das kulturelle Niveau des Durchschnittsjuden, sondern auch der innere Zusammenhalt, da es den im Gegensatz zu Osteuropa doch dünn gesäten Diasporasiedlungen vor allem darum ging, den eigenen Status, die eigene, dürftige Existenzmöglichkeit, vor Gefährdungen zu bewahren. Die Gemeindeautoritäten waren gezwungen, sich den Obrigkeiten anzubiedern und benützten ihre Stellung schließlich auch dazu, um mißliebige Erscheinungen, unerwünschte Zuwanderungen oder verdächtige Neuerungen im inneren Leben der Gemeinden, zu unterbinden. Gewiß hat dieses Ghettodasein die Diaspora zu einem guten Teil vor dem Aufgehen in den Wirtsvölkern bewahrt. Gewiß haben viele Juden dieses Ghettoleben als die für das Exil eben angemessene Daseinsform hingenommen. Aber so viel Geschichtsbewußtsein blieb doch erhalten, daß man um bessere Zeiten Israels im Exil wußte, und so konnte die Tatsache nicht übersehen werden, daß es die christlich-kirchliche Judenfeindschaft war, die der Haltung der Umwelt zugrunde lag[254]. Man muß sich dies vor Augen halten, um zu begreifen, welche Wende, welche weltgeschichtliche und heilsgeschichtliche Wende, viele Juden in dem Wandel sehen wollten, der im Verhältnis zum Judentum unter den aufklärerisch orientierten Kreisen sich abzuzeichnen begann. Ein Wandel, dem sich die Juden oft gar nicht entziehen konnten, weil da und dort die aufgeklärte Obrigkeit, im Bestreben, alle Menschen zu nützlichen Staatsbürgern zu erziehen, die Reformmaßnahmen einfach verordnete, ohne viel darnach zu fragen, ob eine Änderung von den Betroffenen überhaupt gewünscht wurde. Aber dieser mehr oder weniger deutlich ausgeübte Druck wurde

---

[254] F. Heer, Gottes erste Liebe, München 1967, hat mit seinem leidenschaftlichen Aufweis des christlichen Anteils am Antisemitismus gewiß recht, mag die Kritik ihm auch eine gewisse Sorglosigkeit in Einzelheiten nachsagen. Bedenklich ist aber, wie bei ihm die gängigen Klischees der antisemitischen Anschauung von Juden und Judentum aufgegriffen und durch das Vorsetzen eines positiven Vorzeichens allein neu bestimmt werden. Die – wie immer bewertete – angebliche Tatsache selbst wird nicht überprüft. Wer Heers Glaubensbekenntnis nicht teilt und daher auch seinen Wertungen nicht zu folgen vermag, bekommt auf diese Weise unkritisch akkumulierten Stoff für antisemitische Urteilsbildung geliefert.

eben mit humanitären Argumenten begründet und sollte den Juden nach vielen Jahrhunderten wieder die Möglichkeit bieten, als Menschen unter Menschen zu leben. So abwegig war es also nicht, wenn manche Juden in den Zielen der Aufklärung etwas von dem wiederzuerkennen vermeinten, was in der jüdischen Überlieferung zum Teil mit der messianischen Verwirklichung verknüpft war: Die Anerkennung des einen Gottes durch die Völker, die Einheit der Menschheit, die Verwirklichung der prophetischen Forderung nach Recht und Gerechtigkeit. An der Verwirklichung einer aufgeklärten Gesellschaftsordnung mitzuwirken, sich als nützliche Bürger in einem solchen Staat zu erweisen, konnte daher vielen Juden sogar als die vornehmste Aufgabe Israels erscheinen, das seit jeher sich zur Schaffung einer gerechten, dem göttlichen Willen entsprechenden Ordnung berufen wußte. So betrachtet, konnte sich das Judentum zum Teil sogar als Schrittmacher der Aufklärung verstehen, und die alte messianische Hoffnung wurde, erst unmerklich, aber im Lauf der Zeit immer deutlicher und öfter, in diesem Sinne interpretiert. Diesem hochfliegenden, kryptomessianischen Sendungsbewußtsein der Aufklärer stand jedoch das im Durchschnitt ziemlich bescheidene kulturelle Niveau der jüdischen Massen gegenüber. Um dem Volk die ihm zugedachte Rolle bei der Förderung des geistig-moralischen Fortschritts der Menschheit zu sichern, war es daher unumgänglich, (a) vollen Anteil an der neuen, aufgeklärten Menschheitskultur zu gewinnen, (b) zugleich damit die spezifisch jüdische Überlieferung und Lebensführung in einer entsprechenden Weise zu vervollkommnen. Dieses doppelte Ziel sucht die sogenannte «*Berliner Aufklärung*» (hebräisch: *Haśkālāh*) dann auch zu erreichen[255]. Ihr Initiator – und ihr Modellfall – war *Moses Mendel-*

[255] E. Shochet, Ha-ḥatḥālôt šäl hā-haśkālāh bên jᵉhûdê Germanijjāh bam-maḥṣît hā-ri'šonāh šäl ham-me'āh ha-18 (Die Anfänge der Aufklärung unter den Juden Deutschlands in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts), Jerusalem 1957; I. Eisenstein-Barzillaj, The Background of the Berlin Haskalah, in: Essays on Jewish Life and Thought, presented to S. W. Baron, New York 1959, S. 183–197; ders., The Italian and Berlin Haskalah, Proceedings of the American Academy of Jewish Research 29, 1961, 17–54; ders., The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah, a.a.O. 24, 1955, 39–68; ders., The Ideology of the Berlin Haskalah, a.a.O. 25, 1956, 1–37.

sohn[256]. Ihm war es gelungen, in der Philosophie und Literatur seiner Umwelt einen geachteten Platz zu erarbeiten, obwohl er seinem rechtlich-gesellschaftlichen Status nach noch ganz den herkömmlichen Diskriminierungen unterworfen war.

Mendelsohn konnte daher auf Grund eigener Erfahrung darauf verweisen, daß eine Verbesserung der gesellschaftlich-rechtlichen Stellung der Juden nur zu erreichen wäre, falls sie sich in diese Gesellschaft einfügten, das heißt aber: vor allem sich die Sprache ihres Gastlandes aneigneten und an Kultur und öffentlicher Ordnung teilnähmen. Die Mehrheit der Juden von damals sprach nämlich überhaupt keine «Sprache» im humanistisch-aufklärerischen Sinne. Im Alltag bediente man sich des jüdisch-deutschen Dialekts, in religiös-literarischen Belangen verwendete man das Rabbinerhebräisch, das in der Regel grammatikalisch und stilistisch alles andere als anspruchsvoll und überdies den breiten Massen nur mangelhaft vertraut war. Der jüdische «Jargon» isolierte die Juden als soziologische Größe für sich und verschloß und verdarb den Zugang zur deutschen Schriftsprache. Und keiner der beiden Idiome, weder das Jüdisch-deutsche noch das Rabbinerhebräisch, war infolge des Fehlens grammatikalischer und stilistischer Pflege dazu geeignet, Interpretationsmittel zu sein. Mendelsohn machte diese negative Erfahrung bei der Erziehung seiner eigenen Kinder[257]. Wie sollte er ihnen den hebräischen Bibeltext erklären, wenn dafür keine exakte, grammatikalisch kontrollierbare und dem ästhetischen Gehalt genügende Sprache zur Hand war? So übersetzte er, zunächst für den Hausgebrauch, den Pentateuch ins Schriftdeutsche. Doch wohlgemerkt nicht etwa zu dem bloßen Zweck, den Kindern Deutsch beizubringen, sondern ihnen mit Hilfe einer gepflegten Sprache das Verständnis der hebräischen Bibel zu erschließen, deren Sprache ihm im Anschluß an das humanistische Urteil als «klassisches Hebräisch» galt (und zum Teil heute noch so bezeichnet

---

[256] Einseitig vom deutsch-jüdischen Standpunkt urteilte M. Kayserling in seinem großen Werk «Moses Mendelsohn», Leipzig 1862. Man vergl. zur Ausbalancierung etwa J. Klausner, Histôrijjāh šäl has-sifrût hā-ʿibrît ha-ḥᵃdāšāh, Bd. I, Jerusalem 1960³, S. 42–102.

[257] Moses Mendelsohns Gesammelte Schriften, Leipzig, Bd. VII, S. XXff. (Vorrede zur Pentateuchübersetzung).

wird). Auch später, nach dem Druck der Torah-Übersetzung, blieb dieses Anliegen, die Pflege und das Verständnis des Hebräischen zu fördern, vorherrschend[258]. Neben die deutsche Übersetzung in hebräischen Lettern trat darum auch der «Bi'ûr», ein hebräischer Kommentar. Nur zu einem Teil von Mendelsohn selbst verfaßt, sollte diese Erklärung einerseits die traditionellen jüdischen Bibelkommentare auswerten, andrerseits die jüdische Übersetzung in konkreten Fällen begründen. Wäre es in erster Linie um das Deutschlernen gegangen und nicht um das Verständnis des hebräischen Textes, hätte Mendelsohn einfach eine der gängigen deutschen Übersetzungen wählen können. Er schuf jedoch eine eigene, weil die christlichen Übersetzungen die traditionelle jüdische Textüberlieferung mit ihren Akzenten etc. viel zu wenig berücksichtigten. Die Kenntnis des Deutschen als einer Kultursprache sollte zu einer Vervollkommnung des hebräischen Sprachgefühls führen. Schon früher hatte Mendelsohn den Verfall des Hebräischen beklagt und mit T. Bock zusammen 1850 versucht, eine hebräische Wochenzeitung literarisch-philosophischen Inhalts herauszubringen. Doch die Zeit war dafür noch keineswegs gekommen und vielen erschien eine derartige Verwendung der «heiligen Sprache» als Mißbrauch. So erschienen von diesem Wochenblatt («Qohälät Mûsār») nur 3 Hefte zu je 8 Seiten. Der Grundgedanke, das Hebräische in «klassischer» Sprachgestalt neu zu beleben, wurde nicht nur für den «Bi'ûr» wiederaufgenommen, sondern leitete später auch jene Anhänger Mendelsohns, die ab 1884 die hebräische Vierteljahresschrift «Ham-Me'assef» (der Sammler) herausgaben[259]. Die Hoffnung, eine Renaissance der hebräischen Sprache und Literatur würde aus der erstrebten Symbiose zwischen Umweltkultur und jüdischer Tradition erwachsen, erfüllte sich allerdings nicht. Zumindest nicht

---

[258] A.a.O. (Anm. 257), S. XXVII, aus der Vorrede des (anonymen) Herausgebers der ersten Ausgabe in lateinischen Lettern, Berlin 1780: «... Der Übersetzer hat hauptsächlich die Jugend seiner Nation zum Augenmerk gehabt; und seine Absicht ist, ihr durch Hülfe der Muttersprache (d.h.: der den ‚Jargon' ersetzenden Schriftsprache) das Erlernen der Grundsprache (d.h.: des Hebräischen) und das Verständnis der Urschrift zu erleichtern.»

[259] Zur Übersicht siehe «Jüdische Presse im 19. Jahrhundert», ed. B. Poll und J. Maier, Aachen 1967[2].

unmittelbar und nicht in diesem geographischen Raum. Das Ideal der Symbiose, der vollen Teilnahme an der Umweltkultur und der gleichzeitigen Vervollkommnung der jüdischen Lebensweise, war zu hoch gegriffen. Tatsächlich lernten viele Juden durch Mendelsohns Übersetzung zwar Deutsch, doch keineswegs zugleich Hebräisch. Aus der Aufklärungsbewegung wurde so innerhalb einer Generation eine der umfangreichsten Abfallsbewegungen im Judentum. Die Ursachen dafür waren verschiedener Art. Mendelsohn selbst hatte zwar weder die Absicht, die Juden zu «Deutschen» zu machen, noch strebte er Reformen an, die der traditionellen Gesetzesauffassung zuwiderliefen. Und doch war in seiner eigenen Konzeption manches vorgegeben, was erst in der Generation darnach voll zur Auswirkung kam. Der Gedanke einer nationalen Assimilation lag ihm – entgegen manchen späteren Behauptungen – noch völlig fern, wie überhaupt der heutige Begriff der «Nation» für seine Zeit noch nicht vorausgesetzt werden darf[260]. Von einer Preisgabe des Volksbewußtseins kann bei Mendelsohn also noch keine Rede sein. Doch eine wesentliche Voraussetzung dafür hat er geschaffen. Er stand völlig auf dem Boden der Rechts- und Staatsphilosophie von Hobbes und Lock und vertrat den ethisch betonten Religionsbegriff der Aufklärung. Nichts von dem entsprach nun dem herkömmlichen Verständnis der Torah, deren heteronome Ethik der aufklärerischen Auffassung von Sittlichkeit zuwiderlief. Er selbst war sich dessen durchaus bewußt und verteidigte seinen strikt auf die Vernunft gründenden Standpunkt[261] durch ein historisches Argument, das eine grundsätzliche Abwertung des traditionellen Gesetzesbegriffes miteinschloß. Er stellte nämlich Staat und Religion («Kirche») als zwei völlig verschiedene Größen von grund-

---

[260] Er verwendete «Nation» ebenso wie «Colonie» (nach dem Vorbild der angesiedelten Hugenotten) zur Bezeichnung der jüdischen Bevölkerungsgruppe. Noch die erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache, die «Sulamit», die ab 1806 in Dessau erschien, nannte sich «Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation».

[261] Zuerst in der Vorrede zur Übersetzung von Rabbi Manasseh Ben Israel, Rettung der Juden, Berlin 1782 (Gesammelte Schriften, s. Anm. 257), Bd. III, S. 179–202 (S. 193ff.). Später eingehender a.a.O. (Anm. 262), S. 255–362.

sätzlich anderer Zweckbestimmung gegenüber und sprach der religiösen Gemeinschaft jedes Recht auf äußeren Zwang, auf Kirchenzucht also, strikte ab[262]. In biblischer Zeit wären zwar beide Größen eins gewesen, später aber sei die mosaische Verfassung verschwunden «und ist dem Allwissenden allein bekannt, bei welchem Volke und in welchem Jahrhunderte sich etwas Ähnliches wieder wird sehen lassen»[263]. Das heißt nicht weniger, als daß die Torah in ihrer überlieferten Form eine Verfassung enthält, die inzwischen unverbindlich geworden ist. Daher wehrte er sich auch entschieden gegen den Gedanken einer jüdischen Autonomie mit Zuerkennung einer internen Gerichtsbarkeit, wie sie damals Ch. Dohm in seinem aufsehenerregenden Buch[264] in Analogie zu christlichen Kirchenordnungen vertreten hatte[265]. Diese Tendenz, die Religion auf Innerlichkeit und auf das Verhältnis zu Gott zu beschränken und ihr jede unmittelbare Kompetenz in Staat und Gesellschaft abzusprechen, widerspricht nun zweifellos der jüdischen Tradition, die gerade auf möglichst voller Anwendung der Torah besteht und für das Ziel eines sichtbaren Wandels der Verhältnisse im Sinne des Gotteswillens lebt. Folgerichtig wurde Mendelsohn zum Vorwurf gemacht, er versuche seine Religion «umzustoßen» und ihr, «wo nicht ausdrücklich, doch gleichsam unter der Hand zu entsagen»[266]. Mendelsohn verwahrte sich zwar gegen diesen Vorwurf, nahm jedoch zu dem erwähnten Argument von der historischen Relativität der Torah als politischer Verfassungsform seine Zuflucht und berief sich im übrigen eben auf die Vernunft. Damit war tatsächlich der entscheidende Schritt getan, der in der Folge zu Reformbestrebungen führen konnte, die selbst dem ausdrücklichen Wortlaut der Torah widersprachen. Eine einleuchtende Begründung dafür, warum Mendelsohn selbst hinsichtlich der Gesetzesfrömmigkeit so konservativ war, ist von seiner theoretischen Basis her nicht zu

---

[262] «Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum», Berlin 1783 (Gesammelte Schriften, s. Anm. 257), Bd. III, S. 281–283. 293. Vgl. auch schon früher, a.a.O. (Anm. 261), S. 193ff.

[263] Gesammelte Schriften (Anm. 257), Bd. III, S. 350–353.

[264] «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden», Berlin 1781.

[265] A.a.O. S. 124.

[266] Ges. Schriften (Anm. 257), Bd. III, S. 308.

finden. Der Zwiespalt, den er so in der Praxis ignorierte, konnte jedoch nicht verborgen bleiben und seine Anhänger empfanden ihn durchaus.

Das traditionelle Torahverständnis war ein universales, exklusives. Es war unmöglich, es voll beizubehalten und zugleich das Weltbild der Aufklärung zu vertreten, unmöglich, eine aufklärerische Staats- und Rechtsphilosophie und einen aufklärerischen Religionsbegriff zu vertreten, ohne daß damit schon ein grundsätzlicher *Wandel* im *Torah-Verständnis* verbunden war. Und war – wie bei Mendelsohn – die Universalität und Exklusivität der Torah einmal in dieser Weise preisgegeben, konnte auch nichts mehr *praktische Abstriche* an der Gesetzesfrömmigkeit aufhalten. Und selbstverständlich bedeutete dies alles auch eine Preisgabe bzw. weitgehende Umdeutung der *messianischen Hoffnung*. Charakteristischerweise hat Mendelsohn diese seine Ansichten zum ersten Mal in der Vorrede zur Übersetzung von Manasse ben Israels Schrift «Rettung der Juden» dargelegt[267]. Manasse ben Israel war bei seinen Bemühungen um die Zulassung jüdischer Niederlassungen in England in hohem Maße von endzeitlichen Hoffnungen bestimmt gewesen. In Mendelsohns Vorrede ist davon nichts zu spüren. Zumindest nicht in der traditionellen Form. An ihre Stelle trat der aufklärerische Glaube an den moralischen Fortschritt und an die Vernunft.

Mendelsohn hat, bestimmt durch den Religionsbegriff der Aufklärung, die *Religion* von der *Torah* getrennt. Religiöse Überzeugung als Sache des Individuums und Gesetzesgehorsam als Wahrung eines überlieferten Brauchtums fielen auseinander. Man wird vermuten dürfen, daß dafür auch die damals herrschende formalistische Orthodoxie das ihre beigetragen hat, weil bereits ihr Mißtrauen gegen jede spekulative Motivierung des Torahgehorsams die Möglichkeit zum Auseinanderklaffen von religiöser Praxis und religiösem Denken und Gefühl schuf. Die Folge war, daß Mendelsohn das spezifisch Jüdische nicht in der religiösen Gedankenwelt, sondern im Gesetz, dem überlieferten Brauchtum sah, was mit anderen Worten hieß: das Judentum ist eigentlich *keine Religion*, sondern

---

[267] S.o. Anm. 261.

ein Komplex gesetzlich verordneter Bräuche. In diesem Sinne haben dann natürlich auch Nichtjuden geurteilt, etwa Immanuel Kant[268]. Mit diesem Urteil war aber auch ein Werturteil gefällt, denn Religion bedeutete danach ja in erster Linie *Ethik*, später, in der Romantik, auch *Gefühl*. Die aufgeklärten Zeitgenossen gelangten daher keineswegs zu einer Anerkennung der jüdischen Religion als einer neben anderen, sie erwarteten vielmehr ebenfalls die *Bekehrung*, und zwar zum «aufgeklärten» Christentum, zum mindesten aber eine entsprechende *Reform* der jüdischen Religion. Gegenüber der gemeinsamen aufklärerischen Basis wäre die unterschiedliche Religionszugehörigkeit von sekundärer Bedeutung – die Ringe in Lessings «Nathan der Weise» versinnbildlichen dies. Wie aber soll das Judentum, das nach aufklärerischem Urteil keine Religion sein konnte, in eine aufgeklärte Religion verwandelt werden? Mendelsohn hat diese Frage nicht beantwortet[269]. Mendelsohn hat ferner bewußt einen Teil der Torah als historisch überholte politisch-rechtliche Ordnung preisgegeben. Dieser Theorie folgte alsbald die Notwendigkeit. Überall dort, wo den Juden mehr oder weniger weitgehend die bürgerliche Gleichberechtigung zugestanden oder aufoktroyiert wurde, wo also die *Emanzipation* stattfand, wurde ein Teil der Torah durch die staatliche Gesetzgebung ersetzt. *Nicht nur die Einheit von Frömmigkeit und Torahgehorsam, auch der formale Bestand der Torah zerbrach.* Der Rest präsentierte sich nun in erster Linie als «*Zeremonialgesetz*», das sich unter den neuen gesellschaftlichen – und natürlich auch wirtschaftlichen – Bedingungen oft genug als Ballast erwies, wie man es in der früheren Isolierung des Ghettolebens nicht empfunden hatte. Damit mußte sich aber auch vielen Juden eine Bewertung der Torah aufdrängen, die in christlichen und aufgeklärten Kreisen üblich war, wo man für die

---

[268] Zu Kants Stellung zum Judentum, die auf dem Hintergrund des damaligen jüdischen Selbstverständnisses zu werten ist, vgl. N. Rotenstreich, D^e^mût haj-jah^a^dût 'äṣäl Kant (Das Bild vom Judentum bei Kant), Tarbiz 27, 1958/9, 388–405; H. M. Graupe, Kant und das Judentum, Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte 13, 1961, 308–333; E. L. Fachenheim, Kant and Judaism, Commentary 36, 1963, 460–467.

[269] Für sich persönlich hatte er es nicht nötig, als allgemeinjüdisches Problem wurde es noch nicht so sehr empfunden.

Befolgung eines formalistischen Brauchtums, für eine «gesetzliche» Lebenshaltung, kein Verständnis aufbringen konnte und daher geringschätzig von «Zeremonialgesetzen» sprach. Den davon beeinflußten Juden war schwerlich ein Vorwurf zu machen, denn die Motivierung des Torahgehorsams war teils schon durch die spekulationsfeindlichen Rabbinen, teils durch die Trennung von Religiosität und Torah aufgehoben worden. *Mendelsohn* selbst hat diese Schwierigkeit offenbar empfunden. Sein *Offenbarungsbegriff* enthält nämlich folgende Komponenten[270]:

a) Allgemeine (nicht spezifisch jüdische) *Vernunftwahrheiten*, die keiner speziellen Offenbarung bedürfen, um erkannt zu werden. Sie bilden das Fundament der Religion (im aufklärerischen Sinne). Im Unterschied zum dogmatisch gebundenen Christentum lasse aber das Judentum eben diesen Vernunftwahrheiten vollen Raum[271].

b) *Geschichtswahrheiten*, die allein Israels Geschichte betreffen, jedoch nicht Gegenstand des Glaubens sind, weil es sich um Ereignisse handelt, die durch die Tradition als *historisch* (Augenzeugen, Wunder) verbürgt sind (z.B. die Sinaioffenbarung bzw. Bundesschluß)[272].

c) *Vorschriften*, *Gesetze*, *Gebote*, *Regeln*, die *speziell* der jüdischen Nation gegeben wurden, um ihr zur Verwirklichung ihrer besonderen Bestimmung zu dienen. Damit griff Mendelsohn einen frühromantischen Gedanken auf, der später zur Ausbildung des modernen Nationsbegriffes führen sollte. Jedes Volk hätte demnach einen Eigencharakter, dem auch die Institutionen in der Lebensordnung eines jeden Volkes entsprechen. Israel hat *keine offenbarte Religion*, wohl aber eine *offenbarte Lebensordnung* dieser Art. Gott offenbarte dieses Gesetz nicht als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern als der durch den Bundesschluß zum Volk Israel in besonderem Verhältnis stehende Schutzgott Israels[273]. Auch garantierte das «Zeremonialgesetz» in der Vergangenheit die Erhaltung des reinen Religionsbegriffes (s. a) inmitten einer heidnischen Umwelt. Gewisse

---

[270] A.a.O. (Anm. 262), S. 348ff.
[271] A.a.O., S. 311.
[272] A.a.O., S. 349.
[273] A.a.O., S. 350.

symbolische Bedeutungen einzelner Gebote werden ebenfalls hervorgehoben[274].

d) Bestimmungen aus dem unter c) genannten Gesetz, die aus historischen Gründen ihre Geltung *verloren* haben. So alle Bestimmungen der *mosaischen Verfassung*, die ein selbständiges jüdisches Staatswesen voraussetzen[275].

Die entscheidende grundsätzliche Wende war aber die *neue Wertung des Exils*. Schon für Mendelsohn war das Diasporadasein des Judentums nicht mehr Strafe und Sühnegelegenheit. *Die Fremde wurde zur Heimat.* Damit mußten aber früher oder später viele Gebote und Verbote als Last empfunden werden, weil sie gerade der gegensätzlichen Zielsetzung entsprachen.

2. *Torah und Emanzipation.* Die Bemühungen Mendelsohns, für die Torah eine im Sinne der Frühromantik nationale Begründung zu finden, blieben zunächst ziemlich wirkungslos. Noch herrschte das humanistisch-aufklärerische Menschheitsideal, der Schritt von der Humanität zur Nationalität – und weiter – war noch nicht aktuell. Im Gegenteil, gerade dieser Punkt bei Mendelsohn wurde in den meisten Publikationen über ihn unterschlagen. Die Stunde des Zionismus und damit der Übernahme des modernen Nationsbegriffes durch jüdische Kreise erfolgte erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schon eine Generation nach Mendelsohn, in den napoleonischen Kriegen, erwachte aber der *Nationalismus* in den europäischen Ländern. Wollten die Juden von nun an die *bürgerliche Gleichberechtigung*, so erwartete man von ihnen dafür nicht nur die *kulturelle Assimilation* im Sinne der Aufklärung, sondern auch die *nationale Assimilation*. Deutlicher ausgedrückt: das Judentum sollte darauf verzichten, sich selbst als *Volk* (oder gar als Nation) zu verstehen. Weil nun ein Nein zur Emanzipation auf jeden Fall eine völlige Außenseiterposition und letzten Endes den Ausschluß aus der Gesellschaftsordnung insgesamt mit sich gebracht hätte, blieb der Mehrheit des Judentums auch keine Wahl. Mehr oder weniger dezidiert verzichtete man darauf, sich im her-

---

[274] A.a.O., S. 339f.

[275] A.a.O., S. 350–353.

kömmlichen Sinn als Volk zu betrachten. Die entschlosseneren deklarierten sich als «*Staatsbürger mosaischer Confession*», die konservativeren sprachen von einem «*geistigen*» Volkstum, das die nationale Identität mit dem nichtjüdischen Bevölkerungsanteil des Staates nicht ausschließe. Dieser weitreichende Wille zur nationalen Assimilation stieß vor allem aber in Deutschland auf Widerstand[276]. Schon seit den napoleonischen Kriegen wurde die nicht vorhandene Einheit Deutschlands ersatzweise uminterpretiert in eine kulturell-geistig-sprachlich und schließlich blutsmäßig-rassisch begründete Einheit. Die Folgen sind bekannt, ihre frühen Wurzeln aber werden noch heute gern ignoriert, liegen sie doch nicht zuletzt in einer von den Kirchen gepflegten «deutschen» Frömmigkeit, die bis zur Gleichsetzung von wahrem Christentum und Deutschtum ausarten konnte. Von daher nährte sich der Widerstand gegen die jüdische Assimilation und Emanzipation[277], denn der Einheitlichkeitswahn des deutschen Nationalismus, auf ideologische Phrasen gebaut, reagierte allergisch gegen alles «Fremde», für dessen Definierung im einzelnen freilich willkürliche Maßstäbe galten. Die nationale Assimilation der Juden in Deutschland war somit ein verzweifeltes und letztlich doch aussichtsloses Ringen[278], weit entfernt von vernünftigen und realistischen Gesichtspunkten, eine damals wie heute wieder allzugern mit dem Schlagwort von der deutsch-jüdischen Symbiose bemäntelte Tatsache[279]. Gerade die Betonung der *Einzig-*

---

[276] Vgl. N. Rotenstreich, Haj-jah^{a}dût ûz^{e}kûjjôt haj-j^{e}hûdîm (Die Juden und die Judenrechte), Tel Aviv 1959. Wobei bemerkenswert ist, wie bald die erst theologisch begründete Ablehnung der Gleichgerechtigung in rassisch-völkische Argumentation überging. Zur Problematik der «Nationalität» vgl. die Beiträge in: A. Manor, The Jews and the National Question, Tel Aviv 196?.

[277] E. Sterling, Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), München 1956.

[278] Für die Frühzeit s. E. Sterling, Jewish Reaction to Jew-Hatred in the First Half of the Nineteenth Century, Leo Baeck Institute – Year Book 3, 1958, 103–121; H. Liebeschütz, German Radicalism and the Formation of Jewish Political Attitudes During the Early Part of the Nineteenth Century, in: A. Altmann (ed.), a.a.O. (Anm. 253), S. 141–170; J. Toury, Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland von Jena bis Weimar, Tübingen 1966. (Allerdings werden in diesem Buch alle heiklen Themen durch Begrenzung auf eine fast statistische Methode ausgeklammert.)

[279] Vgl. auch G. Scholem, Wider den Mythus vom deutsch-jüdischen

artigkeit dieser vergeblichen Symbiose sollte nachdenklich stimmen. Sie beruhte bereits längst vor der Zeit des Nationalsozialismus auf einer Kombination zweier im Grunde unvereinbarer Erwählungsvorstellungen. Der jüdische Erwählungsbegriff war nach der Tradition Verpflichtung auf die Torah, das Mittel zur Erfüllung eines heilsgeschichtlichen Auftrages. Der deutschnationale Erwählungsdünkel war ein Zerrbild dessen, in dem das *konkrete* Gesetz *Gottes* ersetzt worden war durch das *irrationale* Gesetz des *Blutes*[280], so «christlich» dieses auch präsentiert wurde. Viele Juden, die sich der nationalen Assimilation verschrieben, hatten jedoch kaum mehr eine Bindung an die traditionelle Torahfrömmigkeit und deren religiöser Motivschicht. Ihr Erwählungsbewußtsein nährte sich aus einem aufklärerischen und später auch idealistischen oder romantischen Sendungsbewußtsein, das sie eben auf die «Nation» projizierten, zu der sie gehören wollten. Sie anerkannten daher den deutschnationalen Erwählungsdünkel und vertraten ihn selbst mit[281].

3. «*Menschheitsreligion*» oder «*Gesetzlichkeit*»? Nach Mendelsohn geriet das Judentum in eine tief empfundene Verlegenheit. Als was sollte man sich verstehen? Mendelsohn selbst hatte die Torah

---

Gespräch, in: Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman, Darmstadt 1964, S. 229–232; ders., Deutsche und Juden, Neue Rundschau 77, 1966, 563–573.

[280] Voraussetzung war die christlich-polemische Verzerrung und die davon abhängige antisemitische Entstellung des jüdischen Erwählungs- und Volksbegriffes. Das so gewonnene Bild diente den Völkischen sowohl als verhaßtes Gegenbild wie als beneidetes Vorbild zugleich. Siehe darüber H. Greive, Der «Umgekehrte Talmud» des völkischen Nationalismus, Judaica 23, 1967, 1–27.

[281] Vgl. etwa Hermann Cohen, Deutschtum und Judentum, Gießen 1915. Die Broschüre ist ein Kompendium völkisch-nationalistischer Präpotenz und ein Muster dafür, wie ein philosemitischer extremer Nationalismus in Deutschland ausgesehen hätte oder aussehen würde. Die Verblendung Cohens und seiner Gesinnungsfreunde unter den Juden ist ein Symptom für die politische und psychologische Grenzsituation, in der sich die assimilationswilligen Juden in Deutschland befanden. Gleichwohl hat es schon früh an eindeutigen Warnungen nicht gefehlt. Vgl. z.B. Moses Heß, Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage, Leipzig 1862, S. 14. 26.

von der Religion getrennt. Ist das Judentum also nur «Gesetz» und keine «Religion»? Angesichts der danach üblichen Gleichsetzung von Religiosität und Sittlichkeit allein mußte es vielen gebildeten Juden schwerfallen, sich zu Mendelsohns Standpunkt zu bekennen. Für sie galt es, das *Judentum als Religion* zu erweisen. Von hier aus führt eine aufklärerisch-intellektualistisch, später idealistisch bestimmte Linie herauf in das 20. Jahrhundert. Ihre Vertreter verwiesen darauf, daß die großen Ideen der Aufklärung, der französischen Revolution, ja bereits in den Büchern der Bibel mehr oder weniger deutlich ausgesprochen wären und somit das *Wesen* des Judentums eben in einer humanitären *Vernunftreligion* bestehe[282]. Alle gesetzliche Überlieferung hatte und hat keinen anderen Zweck, als diesen Inhalt der jüdischen Tradition zu bewahren und zur Geltung zu bringen[283]. Sofern mit dem Wandel der Zeitumstände einzelne Elemente der Tradition dieser Aufgabe nicht mehr entsprechen, seien sie eben preiszugeben[284]. Die Verbindlichkeit der Torah schrumpft hier theoretisch auf ein Minimum.

---

[282] Schon die Titel der Werke aus dieser Richtung sprechen für sich, z.B.: I. A. Francolm, Die Grundzüge der Religionslehre aus den Zehn Geboten entwickelt, Neustadt/Oder 1826; ders., Das rationale Judentum, Breslau 1840; S. Formstecher, Die Religion des Geistes, Frankfurt a.M. 1841; S. Hirsch, System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zu Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie, Leipzig 1842; A. Geiger, Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849), Nachgelassene Werke, Berlin 1875, Bd. II, S. 1–31; schließlich K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, Leipzig 1910; M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, Frankfurt a.M. 1898, 1911; H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919.

[283] Damit einen schon bei Mendelsohn auftauchenden Gedanken fortführend (vgl. bei Anm. 274). Vgl. auch S. Ascher, Leviathan, 1792, zitiert bei M. Wiener, a.a.O. (Anm. 253), S. 40f.: «Wir glauben, daß die Beobachtung der Gesetze unseren Voreltern heilig war und sie dadurch auf dem Wege erhalten wurden, wo wir jetzt im bloßen Glauben an Gott und seine Propheten wandeln.»

[284] Z.T. schon aus Rücksicht auf die aufgeklärte Umwelt (und mehr und mehr auch aus Rücksicht auf die antisemitische Propaganda). Vgl. z.B. die Artikelserie des Historikers M. Jost in der (hebräischen) Monatsschrift «Zion» I, 1841, 121–125; II, 1842, 35–37. 50–54. Hier wurde die Abschaffung «gojimfeindlicher» Gebote verlangt, weil die Torah in ihrer Bestimmung ja «humanitär» sei.

Praktisch sah es allerdings anders aus. Mochten die Reformer[285] auch noch so lautstark das Sittengesetz der Vernunftreligion als Wesensinhalt der jüdischen Religion ausposaunen, wenn es um praktische Reformen ging, herrschte Unsicherheit. Im Grunde wußte man nur zu gut darum, daß der Bestand des Judentums auf dem herkömmlichen Gesetz ruht. Wo immer man Abstriche an der geltenden Halachah machte, versuchte man sie mit herkömmlichen halachischen Methoden zu begründen. Eine klare Stellung zur Torah erreichte das liberale Judentum nie, keine der Reformsynoden gelangte zu klaren Richtlinien, alle verloren sich in pathetischer Deklamation einerseits und in der Erörterung von Einzelheiten andrerseits. Und die Verbindlichkeit des allgemeinen Sittengesetzes, dem man sich so sehr verpflichtet wußte, war weithin nur eine deklamatorische. Freilich, um das Fragwürdige im pathetischen Ethos des vorigen Jahrhunderts zu begreifen, bedurfte es zweier Weltkriege. Damals – und zum Teil noch heute – sah man in einer Formel wie «*ethischer Monotheismus*» eine glänzende Definition der jüdischen Religion. Heute lebt diese Linie vor allem in Kreisen des amerikanischen Reformjudentums noch weiter. Anklänge sind aber fast überall noch zu hören. Der Anspruch darauf, daß die Torah als Kern das allgemeine Vernunft- und Sittengesetz enthalte, war zu verlockend, um nicht Aufnahme in das homiletische und vor allem apologetische Arsenal auch der Konservativen zu finden.

Die andere Möglichkeit war, sich den aufgeklärten und christlichen Diskussionspartnern zu entziehen, indem man gerade zugab und betonte, das Judentum sei *keine Religion* im üblichen Sinn, sondern in erster Linie *Gesetz*. Der Begründer der *Neo-Orthodoxie*, *S. R. Hirsch* (1808–1888)[286], schrieb: «Siehe den Inhalt dieser

---

[285] Zur Reformbewegung s. S. Bernfeld, Tôlᵉdôt hā-refôrmaṣijôn haddātît bᵉJiśrā'el, Krakau 1900; C. Seligman, Geschichte der deutschen Reformbewegung, Frankfurt 1922; D. Philippson, The Reform Movement in Judaism, New York 1967²; S. Schwartzmann, Reform Judaism in the Making, Cincinnati 1955; W. G. Plaut, The Rise of Reform Judaism, New York 1963; ders., The Growth of Reform Judaism, New York 1965; B. Rubinstein, Ham-maʿᵃrākāh lᵉtiqqûn had-dat wᵉsidrê ha-ḥajjim bᵉJiśrā'el ... Diss. Jerusalem 1957/58.

[286] S. darüber I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1), Bd. II, S. 91–161; J. Blau, a.a.O. (Anm. 253), S. 72ff.

Torah! Sie ist keine ‚Religion', keine ‚Gottesdienstliche Veranstaltung', die ihre Bekenner nur etwa in den Weihestunden und -tagen des Lebens erwartet, die darum als stete Beschäftigung sich nur etwa für die ‚Diener der Religion' ... eignete – sie ist eben ‚Gesetz', ‚Feuer-Gesetz', das alldurchdringend, allbelebend, allerleuchtend, allerwärmend, allgestaltend alle Fragen des Lebens zu durchdringen hat, und dessen keine Seite des Daseins und kein Moment des Wirkens entbehren kann...[287].» Demgegenüber geben nach ihm die Reformer die «Religion des Judentums als das wesenloseste, unangreifbarste Ding» dar, «von dem kein Mensch sagen könne, was es sei»[288]. Gewiß hat das Judentum keine Grundsätze im Sinne von Dogmen, weil in ihm alles grundsätzlich bestimmt sei – nämlich durch 613 Grundsätze – die Gebote und Verbote der Torah[289]. Die Torah fordert den Juden als ganzen Menschen, denn es ist Gott, auf dem die Verpflichtungskraft der Thora beruht, seien einzelne Gebote nun einsichtig oder nicht[290]: «Wenn aber die Verpflichtung, die der Name Jude dir auferlegt, Wert für dich hat, wenn du durchdrungen bist von dem Bewußtsein, du selber, mit allem was dir geworden ist und wird, seiest zum alleinigen Dienste des alleinigen Gottes berufen, und habest keine andere Bestimmung, als jeden Atemzug im Dienste des Alleinen zu verleben ...[291].» Die Torah ist der Boden für das jüdische Geistesleben, nicht umgekehrt ein bestimmtes geistiges Niveau dieser oder jener Prägung die Voraussetzung für das richtige Gottesverhältnis[292]. Jüdische Wissenschaft umfaßt daher zwei Bereiche. Die Auffassung der Gesetze an sich, und zwar aus der Tradition. Wie bereits erwähnt, ist dieses Gesetzeswissen selbstverständlich verpflichtend, weil Wille Gottes.

---

[287] Gesammelte Schriften, Frankfurt a.M., Bd. I, 1908², S. 235f. Vgl. auch ibd. Bd. II, S. 422: «La loi und nicht la foi ist das Stichwort des Judenthums.»

[288] A.a.O. (Anm. 287), Bd. III, 1906, S. 493. Womit er zweifellos die schwache Stelle der liberalen «Vernunftreligion» oder «Menschheitsreligion» traf.

[289] A.a.O., S. 493f.

[290] «Ḥôreb, Versuche über Jissroêls Pflichten in der Zerstreuung», Frankfurt a.M. 1889², S. VIIf.

[291] A.a.O. (Anm. 290), S. XII.

[292] A.a.O. (Anm. 290), S. VIII.

Ein zweiter Bereich aber bleibt dem persönlichen Ermessen des Einzelnen, seiner Phantasie überlassen, ist Sache des jedem «Einzelnen innewohnenden, mehr oder minder hell leuchtenden Geisteslichts»[293]. Soweit deckt sich Hirschs Ansicht mit jener Mendelsohns. Und auf diese Weise konnte die Neo-Orthodoxie für sich ebenfalls den Anspruch erheben, aufgeklärt und humanistisch eingestellt zu sein. S. R. Hirsch legte sogar großen Wert auf «Wissenschaftlichkeit», erregte damit freilich bei den Liberalen oft nur Spott. Galt für ihn doch der Gegenstand des Torahstudiums als ebenso «objektiv» wie der Gegenstand der Naturwissenschaft. Diese prinzipiell ahistorische Einstellung war es nicht allein, die zum Angriff provozierte, auch die Sucht zu einer (blutarmen!) Symbolistik trug dazu bei. Hirsch stand doch immerhin auf dem Boden der Emanzipation und Aufklärung. Daher war im Vergleich zur Zeit Mendelsohns bereits ein Teil der Torah durch die staatliche Gesetzgebung ersetzt worden und durch die Aufklärung war auch die traditionelle Motivschicht der Torahfrömmigkeit untragbar geworden – enthielt sie doch zu viel «Mystisches», «Unvernünftiges». So sehr S. R. Hirsch sich auch gegen eine formalistische Gesetzlichkeit sträubte (– die gebotenen Zitate allein beweisen es, daß er davon nichts wissen wollte –), sie drohte doch. Also galt es, eine angemessene Motivierung der Gesetze zu finden. Die mystische Symbolik, die auf einer dynamischen Wechselwirkung zwischen oberen und unteren Welten beruhte, kam nicht in Frage. So kam eben die erwähnte blutarme Symbolistik zum Zuge, die den Einzelheiten um jeden Preis einen sinnbildlichen Gehalt zuschrieb[294]. Die Künstlichkeit dieser Versuche und die völlige Willkür der Methode erregten mehr Antipathie als Sympathie. Eine gewisse Stütze fand die Neoorthodoxie in der *romantischen* Wertung des *Gefühls* und der damit verbundenen positiven Einschätzung gefühlsstimulierender

---

[293] A.a.O. (Anm. 290), S. IX. Dabei setzte er im Anschluß an J. Bernays voraus, daß es neben der speziellen Gesetzesoffenbarung für Israel noch eine allgemeine «Innere Offenbarung» gibt. Dies ermöglichte es ihm, den schroff heteronomen Charakter seines Gesetzesbegriffes mit der autonomen Ethik der Aufklärung zu verbinden.

[294] Vgl. a.a.O. (Anm. 287), Bd. III, S. 269ff. (für Einzelgesetze), und IV, S. 209ff. (für das Achtzehngebet).

Bräuche. Auch den schon durch Mendelsohn aufgegriffenen Gedanken eines dem *Volkscharakter* angemessenen Brauchtums nahm er auf und verteidigte so gegenüber den radikalen nationalen Assimilanten den Volkscharakter des Judentums. Freilich, er definierte den Begriff «Volk» als *religiöse* Größe, dessen *konstituierende* Gesetze die Torah – und eben im Sinne des vielverachteten «Ceremonialgesetzes» darstellen[295]. Dieser Volksbegriff oder genauer Gottesvolksbegriff – sollte die nationale Identität mit der übrigen Bevölkerung aber nicht aufheben. Abgesehen von der Ausklammerung des *politischen* Moments aus der Torah war damit auch die *messianische Hoffnung* weitgehend preisgegeben und das *Exil* ebenfalls als *positive* Gegebenheit anerkannt. Berücksichtigt man dies, so ergibt sich doch ein beträchtlicher Verlust an traditioneller Substanz, den die praktizierte Gesetzesstrenge allein nicht aufwiegen konnte, im Gegenteil, den Ostjuden etwa erschien die westliche Neoorthodoxie als wohlorganisierte, hochkultivierte Schale für einen ausgetrockneten Kern.

Es gab auch *Orthodoxe*, die strikte am alten festhielten. Sie stellten sich damit selbst aus dem Bereich des modernen Lebens und *konservierten* in ihrer Abkapselung mit der alten *Torahfrömmigkeit* auch ihre alten *Lebensgewohnheiten*, von den anderen mehr als Fossil denn als lebendige Größe eingeschätzt. Anders in *Osteuropa*, wo die Tradition noch länger herrschend blieb. Dort wurde das traditionelle Selbstverständnis des Judentums so lange erhalten, daß es selbst für die zionistische Bewegung noch von Bedeutung werden konnte.

4. Zwischen Reformern und Orthodoxen bildete sich eine vermittelnde Position aus, das *konservative* Judentum, in Deutschland repräsentiert durch den Begründer des Breslauer Seminars, *Zacha-*

---

[295] A.a.O. (Anm. 286), Bd. I, S. 160ff.: Die allgemeinen Moralgesetze für sich machen noch kein Judentum aus, zu diesen «mišpāṭîm» müßten noch die ḥuqqîm hinzutreten, die sogenannten «Ceremonialgesetze». Hirsch polemisiert hier scharf gegen diesen Begriff, weil das Wort «Ceremonie» eine äußerliche Feierlichkeit ohne wirkliche innere Verpflichtung bezeichne, während es sich tatsächlich doch um die das Judentum konstituierenden Gesetze handle.

rias Frankel (1801–1875)[296]. Auch er hielt sich an die Unterscheidung einer *speziellen* Torah-Offenbarung für Israel und einer *allgemeinen «inneren* Offenbarung»[297]. Im Unterschied zu S. R. Hirschs doch sehr statischer Auffassung der Torah dachte Frankel aber *geschichtlich*, nahm auch eine geschichtliche Entwicklung der Torah an und anerkannte demgemäß grundsätzlich auch einen durch den Wandel der Verhältnisse bedingten *Wandel der Thora* in Einzelheiten. Einen solchen Wandel wollte er freilich nicht der individuellen Willkür überlassen, er forderte – damit eine wesentliche Seite der traditionellen Torahpraxis vertretend[298] – dafür den *Konsensus* der Gemeinschaft, da ja das Volk als Gesamtheit der Empfänger der Torah war. Insofern bleibt die Gültigkeit der Tradition gewahrt und die Möglichkeit zu einer schöpferischen, zeitgemäßen *Evolution* offen. Die Hervorhebung der Funktion der Gemeinde schloß auch eine entsprechende Berücksichtigung der *Gemeindefrömmigkeit* mit ein. Bei einer Reform wäre nicht bloß nach den rationalen und praktischen Gesichtspunkten zu fragen, auch das religiöse *Gefühl* – das unter Umständen an Althergebrachtem hängt – muß bedacht werden. In diesen Punkten und auch in der Offenheit gegenüber *wissenschaftlich-historisch-kritischen* Fragestellungen zeigt sich eine gewisse Nähe zu *S. D. Luzzatto*[299], der das traditionelle Ganzheitsgefüge der jüdischen Religiosität ebenfalls weitgehend zu erhalten suchte[300]. Er wie Z. Frankel vertraten daher gegenüber den Re-

---

[296] Siehe darüber I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1) II, S. 161–182; J. Blau, a.a.O. (Anm. 253), S. 91ff.

[297] Vermutlich war I. Bernays der Verfasser einer aufsehenerregenden Abhandlung in «Der Bibelsche Orient» 1, München 1821, in der dieser Gedanke vertreten wurde. Bernays hat die Verfasserschaft allerdings abgestritten.

[298] S.o. Teil I, Abschnitt 3.

[299] 1800–1865 in Italien, einer der Begründer der «Wissenschaft des Judentums». S. über ihn N. Rosenblum, A Study in the Religious Thinking of Samuel David Luzzato (1800–1865), New York 1965; M. Wiener, a.a.O. (Anm. 253), S. 60ff.; I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1) II, S. 61–90.

[300] Luzzato bejahte den rationalen Fortschitt, identifizierte ihn jedoch nicht mit einem ethischen. Für die Wertung der Gebote suchte er daher die rationale Komponente durch die emotionale auszugleichen. Die Torah soll ja nicht intellektuell belehren, sondern auf den rechten Weg führen. Die

formern – und gegenüber S. R. Hirsch – auch die Ansicht, daß das Selbstverständnis als *Volk* und die Beziehung zum *Land Israel* sowie die *messianische Hoffnung* nicht einfach preisgegeben werden könnten[301].

5. *Nation* und *Torah*. Wie erwähnt, hat schon Mendelsohn für die Motivierung des Torahgehorsams den frühromantischen Gedanken des Volkscharakters aufgegriffen. Im Trend zur nationalen Assimilation, vor allem wegen seiner krankhaften Überspitzung in Deutschland, ist dies kaum mehr beachtet worden. Soweit die Juden in Deutschland der *Romantik* folgten, schlossen sie sich ihrer landläufigen Spielart an. Dennoch blieb ein gewisser auch die jüdische Eigenart betonender Einfluß nicht aus, wie etwa auf die Wertung des traditionellen Brauchtums und des religiösen Volksbegriffs in der Neoorthodoxie. Weit kräftiger konnte der romantisch-nationale Gedanke natürlich in Gebieten einwirken, wo das Judentum nicht in diesem Maß unter dem Zwang zur nationalen Assimilation stand. In Osteuropa z.B., wo es starke jüdische Minderheiten gab, die erst verhältnismäßig spät von Russen und Polen zur nationalen Assimilation aufgefordert wurden, weil hier auch die Emanzipation viel später einsetzte. Oder in den Ländern der Donaumonarchie, wo eine Nationalität mehr oder weniger kein brennendes Problem darstellte, wenigstens solange Großdeutsche und Panslawisten noch nicht agierten. In Ungarn freilich bestand schon früh eine starke Tendenz zur Magyarisierung der Minderheiten. Es war daher vor allem in *Osteuropa* (Rußland, Galizien und zum Teil Wien)[302], wo

---

intellektuelle Basis dafür beschränkt sich auf den Glauben an die Einheit Gottes und an den Offenbarungscharakter der Torah.

[301] In die Reihe der Konservativen, die keine festumrissene Partei bildeten, gehören noch viele bedeutende Autoren. Ihre Wirkung war sowohl auf Reformer wie Orthodoxe beträchtlich.

[302] Die Vorläufer waren noch völlig in der religiösen Tradition verankert. So Jehuda Alkalaj (1798–1872) aus Ungarn, mit starker mystisch-messianischer Orientierung; ähnlich Elias Guttmacher (1796–1874) im preußischen Polen. Z. H. Kalischer (1795–1874), aus Westpolen, verwies ausdrücklich darauf, daß mit der Besiedlung des Heiligen Landes auch wieder viele Gebote des Gesetzes in Geltung träten, die im Exil unverbindlich sind, und daß eine solche Toraherfüllung das Kommen des Messias beschleunigen würde. Für die

sich zuerst das Bewußtsein von einem *eigenen Volkstum* bzw. einer *jüdischen Nation* verbreitete, und zwar in engem Anschluß an die dort herrschende *Haśkalah*, die im Unterschied zur Berliner und Wilnaer Aufklärung weit mehr der Tradition verhaftet blieb und überdies mit Erfolg das *Hebräische* als Kommunikationsmittel zur Erörterung der Tagesfragen verwendete, was wiederum mit dem aufkommenden hebräischen *Zeitungswesen* in Osteuropa zusammenhängt. Genau genommen gab es zwei Tendenzen. Eine *nichtzionistische*, die sich eine jüdische *Autonomie* innerhalb der bestehenden Staaten zum Ziel setzte, so in Österreich-Ungarn und in Rußland[303]. Sie scheiterte an der einfachen Tatsache, daß die Juden kein geschlossenes Territorium bewohnten und daher ein Autonomiestatus sich als undurchführbar erwies[304]. Die zweite Tendenz griff das Argument der Assimilanten und Nichtjuden auf, wonach ein Volk ohne *territoriale* Basis keine Nation darstelle, und forderte eben die Schaffung eines jüdischen Territoriums. Ein solches kannte man nun ja aus der Tradition, nämlich das *Land Israel*. Die Reformer hatten diesbezügliche Partien aus den Gebetsbüchern entweder gestrichen oder sie interpretierten sie bildlich, um nicht dem Vorwurf ausgesetzt zu sein, eine «partikularistische» und dem Irdischen verhaftete Religiosität zu vertreten. Sie mußten daher auch auf jüdisch-nationale Bestrebungen besonders scharf reagieren, fühlten sie durch jene doch ihre Position innerhalb der Umwelt gefährdet[305].

Geschichte des Hebräischen als einer modernen Sprache wie für den Volksbegriff gleichermassen bedeutsam war das Wirken des Schriftstellers P. Smolenskin (1842–1885), Herausgeber der in Wien erschienenen hebräischen Monatsschrift «Haš-Šaḥar». In Westeuropa blieb indes Moses Heß (s. Anm. 281) eine Einzelerscheinung. In Osteuropa gewann der nationale Gedanke weiteren Boden durch J. M. Pines (1843–1913), L. Pinsker («Autoemanzipation», 1882) und die nach den Pogromen der ersten achtziger Jahre entstandene Ḥibbat-Ṣijjôn-Bewegung, die eine wesentliche Voraussetzung für die spätere Entwicklung des Zionismus bildet.

[303] Beide Autonomiebestrebungen waren sprachlich mit dem Jiddischen verknüpft.

[304] Nach der Gründung der Sowjetunion sollte auch die jüdische Autonomie im Rahmen einer eigenen Sowjetrepublik verwirklicht werden. Das Unternehmen scheiterte.

[305] Confessionalisten und Liberale wiesen in der Polemik häufig offen auf die Gefährdung der Emanzipation durch die Nationalen hin. Vgl. z.B.: B.

Umgekehrt erschien den Nationalen die Reformbewegung als Abfall, und sie teilten diese Auffassung mit den Orthodoxen. Freilich mit einer entscheidenden *Veränderung der Stellenwerte.* Die Tradition sah in der *Torah das Element, das die Nation konstituierte,* in der Toraherfüllung eine heilsgeschichtliche Aufgabe. Der aufkommende Zionismus sah in der *Torah das Mittel,* durch welches das *Volk bisher bewahrt* worden ist – und schätzte die gegenwärtige und zukünftige Aufgabe der Torah vom *nationalen Interesse* aus ein. Der *Erwählungsbegriff* konnte davon nicht unberührt bleiben. Man dachte eher in den damals üblichen Phrasen wie «Bestimmung der Nation» als an die Erwählung zum Torahgehorsam. Die *Selbsterhaltung* des Volkes wurde (und wird) mehr und mehr zum Selbstzweck; selbst ausgesprochen *völkische* Gedanken fanden da und dort Eingang. Eine ungebrochene nationalistische Entwicklung wurde jedoch verhindert. Einmal wegen des Gewichts der realen Probleme, die sich durch das ungeheure Anschwellen des *Antisemitismus* in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts ergaben. Zweitens durch die bunte Vielfalt der Gruppen und Tendenzen, die sich in Theodor Herzls *Zionistischer Bewegung* zusammenfanden. Was immer hier beschlossen wurde, war zumeist Ergebnis eines Kompromisses. Zu einer zionistischen Theologie kam es nie. Aber der Zionismus löste die starren Fronten zwischen den alten Strömungen auf und wurde durch den Gang der Ereignisse – gerade der tragischsten Ereignisse – in den Augen vieler ehemaliger Gegner als echter Ausweg erwiesen. Solange kein selbständiges Staatswesen bestand, blieb die Praxis – auch im palästinischen Siedlungsgebiet – aber den einzelnen Gruppen überlassen.

M. Montefiore, Outlines of Liberal Judaism; übersetzt von J. Kauffmann, Umrisse des liberalen Judentums, Leipzig o.J., S. 251ff. Er, der die Juden zwar für eine Stammesgemeinschaft, nicht aber für ein Volk hielt, bezeichnete die zionistischen Bestrebungen in Palästina, die zur Gründung eines «Judaea» führen müßten, expressis verbis als Gefahr für die Gleichberechtigung der Juden in der übrigen Welt. O. Lazarus, Liberal Judaism and its Standpoint, London 1937, S. 3ff., postulierte für die Gemeinschaft der Juden ein rein religiöses Band, mußte allerdings einräumen, daß sich viele Liberale zum Zionismus bekennen. Doch müßte auch für diese die Religion an erster Stelle stehen, denn ein nichtreligiöser Zionist «is against everything for which Judaism has ever stood».

Noch heute leidet z.B. das israelische Bildungswesen unter der verwirrenden Vielfalt aus jener Zeit.

6. *Die Torah im jüdischen Staat.* Mit der Staatsgründung mußte auch die Rolle der Torah in einem jüdischen Staat bestimmt und reguliert werden. Eine Einigung in dieser Frage war nach der Lage der Dinge unmöglich zu erreichen[306]. Eine starke Mehrheit wollte eine Demokratie nach westlichem Vorbild, einen Staat wie andere Staaten. Demgegenüber stellten viele die Frage, ob denn nach der Zeit der individuellen Assimilation und nach den Verlusten der Verfolgungszeit nun eine *kollektive* Assimilation folgen dürfe. Die Orthodoxie lehnte die Staatsgründung aus prinzipiellen Gründen ab. Ein konservativer Flügel bekannte sich jedoch zum Zionismus[307] und organisierte sich auch als politische Partei und gewann dank der Mandatsverteilung im Parlament eine entscheidende Schlüsselposition bei der Regierungsbildung, die im Raum zwischen der extremen Linken und der extremen Rechten nur mit ihrer Hilfe zustandekommen konnte. Die Folge war, daß die Mehrheit eine beachtliche Zahl von Zugeständnissen an die Konservativen machen mußte und daß sich der Charakter der Demokratie etwas in Richtung Kirchenstaat verfärbte. Nicht nur hinsichtlich der Feiertagsgesetze und der rituellen Nahrungsmittelaufsicht. Vor allem das gesamte Eherecht geriet unter die Kontrolle des Rabbinats, dessen interne Organisation sehr geschickt (durch die wohlkontrollierte Ordination der Rabbiner) auf die Wahrung der alten Normen zugeschnitten ist. Ein großer Teil der Torahbestimmungen, die in der Diaspora nur selten als strikt verbindlich gelten, sind in Israel wieder geltendes, durch staatliche Autorität gesetztes Recht geworden. Es würde zu weit führen, hier noch die Fülle von Fällen darzulegen, in denen das Rabbinat durch den rapiden Wandel der Lebensverhältnisse zu neuen halachischen Festlegungen veranlaßt war und ist. Von einer «Versteinerung» kann jedenfalls keine Rede sein, wenn auch das eine oder andere Detail dem Außenstehenden (oder religiös Andersgesinnten) als überholt oder skurill erscheinen

[306] Aus diesem Grund hat der Staat Israel auch keine Verfassung.

[307] A. C. Galman, Ham-m^{e}dînāh w^{e}haj-jah^{a}dût had-dātît, Jerusalem 1958/9.

mag, zumal manche Gesetze ja auch erhebliche wirtschaftliche Folgen nach sich ziehen (Sabbatgebote, rituelle Reinheitsbestimmungen z.B.)[308]. Das Problem liegt weniger in der *Praktizierbarkeit* der Torah in einer modernen Industriegesellschaft als vielmehr in der Frage der *Zustimmung* unter der Bevölkerung. Die *Mehrheit* ist gegen die heutige Praxis, die immerhin noch eine Kompromißlösung darstellt. Die Mehrheit scheut aber auch davor zurück, dem Staat seinen spezifisch *jüdischen* Charakter zu nehmen[309]. Worin dieser spezifisch jüdische Charakter aber bestehen soll, wenn nicht in der Torah, das weiß kaum jemand klar zu beantworten. Phrasen nationalistischer Art sind ein gefährlicher Ersatz. Ein situationsbedingter Wandel der Religion deutet sich da und dort an, etwa in der jungen Generation, die, im Lande und in Freiheit geboren, die *traditionelle Torah* als *Ergebnis des Exildaseins* betrachtet und für das Leben im eigenen Land und Staat weitgehend ablehnt. Was werden diese «*Kanaanäer*» aber an die Stelle der Torah setzen? Schon bisher wurde der schwelende Streit um den Charakter des jüdischen Staates nur unterdrückt durch die starke Bedrohung von außen. Werden die heutigen «Kanaanäer», die nach Lage der Dinge schwerlich ein Ende dieser Bedrohung erleben werden, sich in dieser Lage mit einer nüchternen demokratischen Staatsauffassung begnügen können? Die Möglichkeiten für das Aufkommen nationalistischer Ideologie sind gerade durch die Ereignisse des letzten Jahres gestiegen. Sobald es gelingt, im Nahen Osten eine Friedensordnung zu schaffen, wird die grundsätzliche Auseinandersetzung im Inneren sich nicht vermeiden lassen. Es

---

[308] J. Badi, Religion und Staat in Israel, Gütersloh 1961; A. Rubinstein, Law and Religion in Israel, Israel Law Review 2, 1967, 332–379; H. E. Baker, The Legal System of Israel, Jerusalem 1961; N. Rothenstreich, Secularism and Religion in Israel, Judaism 15, 1966, 259–283.

[309] In der Folge wurde in Israel selbst wie in der Auseinandersetzung zwischen Israel und der Diaspora die Frage nach der jüdischen Identität (Wer ist ein Jude?) wieder erörtert, bislang ohne klaren Erfolg. Eine nichtreligiöse Definition würde nicht nur allen Religiösen Schwierigkeiten bereiten, sondern auch einer völkischen Ideologie den Weg bahnen. Die religiöse Selbstdefinition entspricht nicht mehr der säkularisierten Wirklichkeit; eine völkische Definition sucht man aus guten Gründen zu vermeiden. Vgl. auch unten Teil V.

fragt sich nur, ob bis dann diese Diskussion nicht durch den Lauf der Geschichte überholt sein wird. Eine echte Friedensregelung würde eine zunehmende Integration Israels in den nahöstlichen Raum mit sich bringen. Das nationalstaatliche Denken, dem der Zionismus entsprang, ist allein infolge der wirtschaftlichen Gegebenheiten ohne Zukunft. Es dürfte also einem im Nahen Osten politisch-wirtschaftlich integrierten Staat Israel kaum gelingen, das bisherige Maß an spezifisch jüdischem Charakter zu bewahren. Lehnt hingegen Israel die Integration ab, weil es die Torah, einen isolationistischen Nationalismus oder eine enge Bindung an außerorientalische Mächte vorzieht, so wird es im Nahen Osten weiterhin als Fremdkörper empfunden und behandelt werden. Die Torahfrommen würden dies als selbstverständliche Existenzform des erwählten Volkes ansehen, die anderen – die Mehrheit – würden es als Last empfinden. Wie immer sich diese innere Auseinandersetzung in Israel vollzieht und zu welchen Ergebnissen sie auch führt – es kann nicht ohne ständige Beteiligung und Berücksichtigung der Diaspora geschehen, sofern die – ohnehin vage – Einheit des Judentums nicht noch weiter verloren gehen soll. Der Zionismus teilte zu seiner Zeit das Judentum in zwei große Lager, deren Grenzen quer durch die alten Parteien verliefen, stellte somit einen bedeutenden Impuls zur Überprüfung des jüdischen Selbstverständnisses dar. Heute deutet sich da und dort ein Auseinanderklaffen im Zionismus an, nämlich zwischen radikalen Israelis und dem Diaspora-Zionismus. Die Kluft berührt nicht nur das Verständnis von Volk, jüdischem Staat und der juristischen Rolle der Torah. Sie berührt die Basis von dem allen: die Torah als religiös-moralische Verpflichtung. Nicht das Ausmaß der geltenden Torahbestimmungen im staatlichen Recht entscheidet nämlich nach dem Empfinden vieler über den jüdischen Charakter des Staates und über die Möglichkeit einer Identifikation des Diasporajudentums mit ihm, sondern die Art und Weise, wie die Torah im politischen und sozialen Handeln und Denken zur Geltung kommt, also nicht nur juristisch-administrativ, sondern als Richtschnur der Ethik. Der Staat Israel ist als schwerbedrohter Staat jedoch der Realpolitik verpflichtet und seine politisch-militärischen Maßnahmen werden in hohem Maß von seinem Sicherheitsbedürfnis diktiert.

Er gerät dadurch in den alten Konflikt, der sich durch die Verabsolutierung einer Alternative ergibt, die schon im Alten Testament anklingt: Vertrauen auf Gott oder Vertrauen auf eigene Macht. Kein Außenstehender – auch kein christlicher Prediger – sollte diese Alternative aber leichtsinnig oder gar schulmeisternd aufgreifen. Sie mutet dem Israeli den Verzicht auf Selbstbehauptung, die Gefährdung des nackten Lebens zu, und sie verführt den nichtjüdischen Hörer zur Heuchelei – denn auch die «christlichen Staaten» betreiben Realpolitik und die Kirchen tun es auf ihre Weise nicht minder. Die genannte Alternative ist eine innerjüdisch entstandene und sie ist für viele Juden auch eine unechte – weil sie den Mittelweg ignoriert. Ihr Gewicht erhält die Alternative aber aus ihrer langen Tradition und aus der Lage des Diasporajudentums, das weit mehr als der Israeli fühlt, welche Bedeutung dem moralischen Kredit zukommt, den das Judentum in der Welt genießt – wegen jener Seite der jüdischen Geschichte, die das Erleiden der eigenmächtigen Erringung des Rechtsanspruches vorzog. Zweifellos war dies das Produkt einer Theologie der Schwachen, Verfolgten, sofern man nach normalen politischen Maßstäben mißt. Israelis empfinden diese Theologie daher oft als Schmach der Nation. Sie war ja auch nicht die Theologie eines David, der Makkabäer und eines Bar Kochba. Die beiden letzten Namen aber – und in traditioneller Deutung auch der erste – stehen in Verbindung mit der *messianischen Hoffnung* und mit (dies eben gibt vielen Juden zu denken) dem *Scheitern* messianischer Bestrebungen. Im «jüdischen» Staat Israel liegen, wie schon immer seit 2500 Jahren in den Erscheinungen des jüdischen politischen Lebens, der messianische Auftrag und das pseudomessianische Risiko gleichermaßen beschlossen. Der Auftrag bestand bislang in der Torah, der Verwirklichung des Gotteswillens. Das Risiko darin, daß jeder Versuch der Verwirklichung zum Scheitern verurteilt war, weil in der Sicht der späteren Frommen die Zeit noch nicht gekommen war – oder weil die Generation noch nicht würdig war. So die traditionelle Form der Begründung. Genau besehen ergibt sich als Grund des Scheiterns aber die unvermeidliche Diskrepanz zwischen realpolitischen Fakten und Zwangslagen einerseits und den Forderungen der Torah.

Ein säkularisierter Staat könnte sich der Alternative und ihren Folgen entziehen – er wäre aber kein Staat «Israel» mehr, sondern ein «palästinensischer» Staat, ein Staat wie alle anderen auch. In einem «palästinensischen» Staat wären die torahtreuen Juden wie im Exil. In einer Lage, in der zur Zeit die extrem Orthodoxen in Israel (Nᵉṭûrê Qartā') zu sein behaupten. Den traditionstreuen Gruppen müßte dann eine innere Autonomie eingeräumt werden, wie sie in verschiedenem Ausmaß auch heute anderen Religionsgemeinschaften in Israel zuerkannt wird. Diese – der herrschenden zionistischen Tendenz zuwiderlaufende – Lösung wäre allerdings auch eine Chance, den stetig ansteigenden arabischen Bevölkerungsteil wirklich in den gemeinsamen Staat zu integrieren, sofern er dazu bereit ist. Aber dergleichen ist leicht gesagt – die politische Entscheidung dafür ist hingegen schwierig, sie riskiert die ideologischen und praktischen Folgen eines Verzichts auf den «jüdischen» Staat in einer vorläufig noch aussichtslosen außenpolitischen Konfliktsituation. Wird es aber gelingen, auf lange Sicht eine Politik der Stärke durchzuhalten, die Hoffnung – heute noch oder wieder – auf die Geburtenrate zu setzen, ohne in der säkularisierten Mehrheit rassenideologische Erwägungen zu wecken?

V. Neue Wege

1. *Die Situation.* Der Schock, der das Judentum nach Mendelsohn getroffen hatte, war ein vielfacher: Die Wucht der verspäteten Aufklärung; die Verachtung durch die «aufgeklärte» Umwelt, in der christlich-abendländische Kultur, Sittlichkeit und Religiosität identifiziert wurden; die Einengung der Gültigkeit der Torah durch die Emanzipation; die zweischneidige Nötigung zur Selbstdefinierung im Zeitalter des nationalstaatlichen Denkens. Im Schockzustand wurden neue Wege gesucht, aber keiner gefunden, auf dem etwas dem zerbrochenen alten Einheitsgefüge der Torahfrömmigkeit funktional Entsprechendes zu erreichen war. Sieht man von Osteuropa ab, so hatten alle Gruppen die traditionelle Motivschicht der Torahfrömmigkeit preisgegeben, Reformer wie Neo-Orthodoxe. Die historische Orientierung Z. Frankels war ein wirksamer Ansatz, doch kam er nur begrenzt zur Geltung, weil die

Frage nach der nationalen Identität und das Anschwellen des Antisemitismus die Diskussion beherrschten.

Der Zionismus, aus dem *nationalstaatlichen* Denken geboren, brachte mit der Palästinabesiedlung eine mit dem Araberkonflikt belastete Teillösung, aber keine gesamtjüdische Lösung. Die Staatsgründung verwirklichte spät und torsohaft den Traum vom eigenen Nationalstaat. Aber das Problem der Torah in der modernen Welt könnte vorerst auch ein Nationalstaat, der alle Juden umfaßt, nicht lösen. Der Staat Israel ist nicht der einigende Faktor des Judentums geworden; an ihm scheiden sich vielmehr die Geister. Was verbindet noch zwischen einem Konfessions-Juden irgendeiner Nationalität, einem bewußt areligiösen nationalen Zionisten bzw. Israeli und einem antizionistischen Orthodoxen? Nur ein jeweils vierter Jude verbindet sie, der traditionsgebundene Jude, der jüdische Religion und Zionismus in sich vereint. Seit Anfang dieses Jahrhunderts begann sich vereinzelt die Erkenntnis durchzusetzen, daß der Substanzverlust in der religiösen Motivschicht und die verschiedenartigen Ersatzmotivierungen das Judentum unheilbar zertrennen und letzten Endes auflösen würden. Drei Faktoren wirkten aus der Umwelt auf den beginnenden Prozeß der Neubesinnung ein:

a) Der rapide technische Fortschritt und der Wandel der sozialen Verhältnisse verschärften für Konservative und Orthodoxe die Problematik einer nicht zeitgemäßen Halachah. Der vom Gesetz geregelte Bereich und der moderne Lebensalltag deckten sich immer weniger. Regelt die Torah nur partiell Verbotenes und Gebotenes, bleibt ein Niemandsland von wachsender Ausdehnung, und das Judentum droht zur Reservation für bestimmte Bräuche einzuschrumpfen.

b) Mit dem ersten Weltkrieg erwies sich die naive Verbindung von technischem und moralischem Fortschrittsglauben als Täuschung, das Pathos des aufklärerisch-idealistischen Ethos als hohl und die bürgerliche Religiosität als oberflächlich. Nach dem Substanzverlust in der religiösen Motivschicht folgte der Verfall der Ersatzmotivierungen.

c) Eine antirationalistische Welle (deren Ursprünge im frühen 19. Jahrhundert liegen) bestimmte immer stärker den Geist der

Zeit. Nicht Vernunft, sondern Natur, nicht Konstruktion, sondern Organismus, nicht das Mögliche, sondern das Schicksalhafte galten nun. Von hier aus ergaben sich jedoch nicht nur Impulse zu einem tieferen Verständnis des Religiösen, sondern auch zu einer Radikalisierung irrationaler Tendenzen in Religion, Theologie und Ideologie. Dies barg für Christentum wie Judentum sowohl Chance als Versuchung in sich. Das Christentum erlag der Versuchung weitgehend. Das Judentum wurde – als Opfer des christlichen Versagens – dieser Versuchung in ihrem vollen Ausmaß zwar enthoben, bezahlte dies aber mit dem furchtbarsten Preis in seiner Geschichte.

2. *Martin Buber* (1878–1965)[310]. In der Frage des *Torahverständnisses* stand unter den im folgenden erwähnten Autoren M. Buber dem 19. Jahrhundert am nächsten. Er hat daher dem Judentum in dieser Frage *keinen neuen Weg* zu weisen vermocht. Vergeblich wird man im umfangreichen Schrifttum Bubers nach klaren und *praktikablen* Aussagen über das «Gesetz» suchen. Dieses Schweigen über das Kernproblem der jüdischen Religion[311] dürfte die verhält-

---

[310] Aus der Fülle der Literatur seien genannt: L. Blau, a.a.O. (Anm. 253), S. 164ff.; A. A. Cohen, a.a.O. (Anm. 253), S. 150ff.; ders., Revelation and Law: Reflections on Martin Buber's View of Halachah, Judaism 1, 1952, 250–261; M. L. Diamond, Martin Buber – Jewish Existentialist, London 1960; Ch. Potok, Martin Buber and the Jews, Commentary 41, 1966, 43–49; P. A. Schilpp – M. Friedmann, Martin Buber, Stuttgart 1962; G. Scholem, a.a.O. (Anm. 251); G. Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, Göttingen 1967; E. Simon, Martin Buber und das deutsche Judentum, in: Weltsch, Deutsches Judentum, Stuttgart 1963, S. 27–84; R. Weltsch, in: M. Buber, Der Jude und sein Jdentum, Köln 1963, S. XXVII; R. Oliver, Martin Buber, Heidelberg 1968, S. 97ff.

[311] Z.B. «Jüdisch leben», in: Die jüdische Bewegung, II, Berlin 1920, 138–156, wo die Torah überhaupt nicht erwähnt wird. In «Aufgaben jüdischer Volkserziehung», aus dem Jahre 1933 (Die Stunde und die Erkenntnis, Reden und Aufsätze 1933–1935, Berlin 1936, S. 104–110) wird S. 105f. der Bund als Anfang Israels genannt und seine «weisende» Funktion als erstes Stadium jüdischer Volksbildung bezeichnet. Das zweite Stadium wäre die prophetische Phase, die «mahnende». Noch in «Zwei Glaubensweisen», Zürich 1950, fehlt eine klare Aussage, hier schon unmöglich gemacht durch die gekünstelte und unzutreffende Gegenüberstellung dieser Glaubensweisen. Die einseitige Betonung des notwendigen Protestes gegen die Gefahren der «Gesetzlichkeit» kann in einer Auseinandersetzung mit dem Christentum

nismäßig geringe Wirkung Bubers im jüdischen Raum ebenso erklären wie seine außerordentliche Beliebtheit im christlichen Raum.

Buber sah im überlieferten Gesetz wie das assimilierte und liberale Judentum des 19. Jahrhunderts (in Frontstellung gegenüber Tradition und Neo-Orthodoxie) in erster Linie die Zwangsjacke, die *Gesetzlichkeit*[312]. Buber sprach daher nicht gern von «Torah», schon gar nicht von «Gesetz», wohl aber von «*Weisung*». Die Verbindlichkeit wird damit nicht grundsätzlich bestritten, sie bleibt nur *undefiniert*. Dafür gab es historisch-theologische Voraussetzungen. Buber sah sich dem *Protest* gegen die Gefahr der «Gesetzlichkeit» verpflichtet, der je und je integraler Teil der jüdischen Religionsgeschichte war. Buber berief sich auf die Propheten der Bibel, auf Jesu Stellung zum Gesetz und auf den osteuropäischen Chasidismus. Freilich, diese Beispiele, aus und mit dem jeweiligen Gegenstand ihrer Polemik zu verstehen und zu werten, ergeben, von Buber zu sehr für sich genommen, ein einseitiges Bild[313]. Die Kritik an Verschleißerscheinungen der Torahfrömmigkeit ergibt für sich allein noch keine praktikable Religion. Die aufklärerisch-idealistische Sittlichkeits-Religion des 19. Jahrhunderts hat die prophetische Botschaft – wie man sie damals verstand – verabsolutiert.

---

zwar auf Beifall rechnen, schafft aber – wie alle Apologetik – kaum Verständnis. Utopie ist es, wenn Buber S. 54 etwa formuliert: «Erfüllung des göttlichen Gebots ist gültig, wenn sie nach dem vollen Vermögen der Person und in der vollen Glaubensintention geschieht.» Die Frage, die Buber nicht beantwortet, sich aber für jeden einigermaßen traditionsbewußten Juden ergibt, ist doch, wie weit die Gebotserfüllung einen Sinn hat, wenn diese hochgeschraubte Forderung eben nur in glücklichen Einzelfällen erfüllt werden kann, wie es im Alltag nun einmal der Fall ist. Bubers Forderung kann nur Mahnung sein, Zugabe, aber kein Rezept für sich, sofern eine praktikable Religiosität erreicht werden soll.

[312] Vgl. F. Rosenzweig, Die Bauleute. Über das Gesetz. An Martin Buber, 1923, in: Kleinere Schriften, Berlin 1927, S. 106–121 (S. 110). Zur Auseinandersetzung zwischen Rosenzweig und Buber über das Gesetz s. E. Simon, a.a.O. (Anm. 310), S. 70ff. E. Simon verweist hier (875ff.) auch darauf, daß Buber im Roman «Gog und Magog» (Werke III, 999–1262) eine verschlüsselte Beantwortung der Frage versucht haben dürfte.

[313] Profiliert und vereinfachend in «Jüdische Religiosität», in: Vom Geist des Judentums, München 1916, S. 49–74. Vgl. auch Anm. 311.

M. Buber, im antirationalistischen Trend des beginnenden 20. Jahrhunderts, tat nahezu dasselbe. Zu seinem Selbstverständnis als homo religiosus fand er zunächst durch die Beschäftigung mit nichtjüdischer *Mystik*[314]. Von hier aus blieb auch ein subjektivistisch-individualistischer Zug wirksam, als es darum ging, für sein Judentum die theologische Motivation und Explikation zu finden. Das «*dialogische Prinzip*»[315], die Konstruktion des «Ich»-«Du»-«Es»-Verhältnisses baut auf die subjektive Erfahrung bzw. Deutung. Das personalistisch-existentialistische «dialogische Denken» hat in der Theologie viel Anklang gefunden, hat zweifellos zur Vertiefung religiösen Denkens beigetragen. Aber es war zugleich auch ein Symptom der damaligen Hinwendung zum *Irrationalen* und tauchte damals nicht nur bei M. Buber auf[316]. Es war auch kein spezifisch jüdisches, sondern ein allgemein anwendbares Prinzip. Für die Begründung und für das Alltagsleben einer religiösen Gemeinschaft, die wie das Judentum eben nicht bloß eine Gemeinschaft religiöser Individuen ist, war durch «Ich und Du» nicht viel gewonnen. Es gehört zu M. Bubers Größe, daß er die Grenzen seiner Position erkennend nach neuen Möglichkeiten suchte. Bubers – ebenfalls irrationale – Hypostasierung des *Wortes*, sein lebenslanges Bemühen um *Pädagogik* und *Volksbildung*, sein *soziales* Interesse sind zum Teil darin begründet. Der *Chasidismus* schien einen spezifisch jüdischen Ansatzpunkt zu bieten. Aber Buber deutete ihn zu weitgehend im Sinne seiner individualistischen Theorie der religiösen Erfahrung und ignorierte zu sehr den traditionalistischen Charakter des Chasidismus. Die Frömmigkeit des Einzelnen, in der die «Ich-Du»-Beziehung notwendigerweise nur als punktierte Linie erscheinen kann, braucht auch ein *Kontinuum*. Das religiöse Leben des Durchschnittsmenschen (ob Jude oder Christ oder was immer)

---

[314] Ekstatische Konfessionen, Jena 1909.

[315] Martin Buber, Werke, Bd. I, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962, S. 9–76 (Daniel), 77–170 (Ich und Du), 171–214 (Zwiesprache), 267–290 (Elemente des Zwischenmenschlichen), 291–306 (Zur Geschichte des dialogischen Prinzips).

[316] B. Caspar, Das dialogische Denken, Freiburg 1967; ferner s. A. Anzenbacher, Thomismus und Ich-Du-Philosophie, Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol., 12, 1965, 161–190.

besteht ja weniger aus «Begegnungen» als aus Gewohnheiten. In der jüdischen Tradition meinte man, daß die äußerliche Erfüllung der Gebote die Möglichkeit der kawwānāh einschließt, oder mit Bachja ibn Paqudah zu reden: daß die Erfüllung der äußeren Pflichten a) gemeinschaftsbildend und -erhaltend wirkt und b) zur Erfüllung der Herzenspflichten führt. M. Bubers Verhältnis zur Torah, die er mit den Augen des 19. Jahrhunderts sah, war so gebrochen, daß er zu einer *positiven materialen* Bestimmung ihrer *Verbindlichkeit nicht* fand. Die Rede von der Forderung der Stunde ergibt isoliert bestenfalls eine religiöse Ethik für Einzelgänger, keine gemeindebildende und gemeindebindende Lebensordnung. Buber hat, dies wissend, die Torah nicht expressis verbis negiert, ließ aber im unklaren, was konkret unter der «Weisung» zu verstehen sei. Für die fehlende *Kontinuität* in der individuellen Religiosität und für die Bestimmung der *Gemeinschaft* bot sich ein anderes Denkmodell der antirationalistischen Strömung als Lösung an, die *völkische* Ideologie. Buber hat sie zunächst wohl im deutschnationalen Gewande kennengelernt und daher noch lange Zeit die Begriffe «Deutschtum» und «Judentum» – zwei inkommensurable Größen – auf eine Ebene gestellt. Als Zionist der «kulturzionistischen» Linie verbunden und als Mystiker zunächst ohne Zugang zu einer Geschichtstheologie, suchte Buber, das völkische Modell auf das Judentum übertragend, das fehlende Kontinuum im «*Blut*». In der Tradition bestand das Kontinuum in Gottes Erwählungswillen, konkret in der Torah, die das Volk konstituiert. Die Gefahren einer völkischen Ideologie mußten Buber seit Hermann Cohens «Deutschtum und Judentum»[317] bewußt werden, jedenfalls hat er sich später sehr vorsichtig ausgedrückt und in der Araberfrage unter Beweis gestellt, wie weit er das völkische Modell überwunden hatte. Aber eine neue schlüssige Antwort auf die Frage nach der Kontinuität hat er nicht mehr gefunden. Auch nicht geschichtstheologisch. Er hat zwar die Möglichkeit einer Verwirklichung seiner Auffassung «historisch» nachzuweisen versucht. Ähnlich wie christliche Theologen manchmal die Zeit des Urchristentums glorifizieren, *idealisierte* Buber die *Frühgeschichte*, die vorkönigliche

---

[317] S.o. Anm. 281.

Geschichte Israels[318]. Seine Konstruktion vermag weder der historisch-kritischen Prüfung standzuhalten, noch ersetzt sie die fehlende Lösung für heute. Konstruktionen dieser Art bestehen zum guten Teil in Ausklammerung von Realitäten und in der Behauptung von Idealzuständen, die unter realen Bedingungen zwar Leitbilder, aber nicht erreichbar sein können. Heute sind Bubers innerjüdischer Wirkung verhältnismäßig enge Grenzen gesetzt. Er wird selbstverständlich von allen geschätzt, die wie er unter dem Trauma[319] der «*Gesetzlichkeit*» leidend zur Verabsolutierung des «prophetischen» Korrektivs neigen. Er wird als hilfreich von jenen empfunden, die ihn als *Korrektiv* in der Torah-Praxis verstehen. Und er wird in christlichen Kreisen gefeiert. Gewiß weil er in so vieler Hinsicht als *vorbildlich* empfunden wird. Für viele allerdings vorbildlich wegen der «prophetischen» Ablehnung der «Gesetzlichkeit» – und damit weniger als Jude, sondern wegen der gemeinsamen geistigen Großmutter, des Liberalismus des 19. Jahrhunderts, geschätzt, ein Sachverhalt, der durch die Anerkennung des dialogischen Prinzips nur verdeckt erscheint.

3. *Franz Rosenzweig* (1886–1929)[320]. Martin Buber, zu dem er aufblickte, hat ihn lange überlebt. Für die jüdische Religionsgeschichte aber muß F. Rosenzweig entgegen der äußeren Chronologie wohl nach M. Buber behandelt werden – und der steigende Einfluß seiner Werke im jüdischen Bereich rechtfertigt dieses Verfahren. Im Unterschied zu M. Buber, der außer Propheten, Jesus und osteuropäischem Chasidismus die jüdische Tradition fast ganz über-

---

[318] Vgl. «Königtum Gottes», Berlin 1932 (Werke II, 485–724); «Der Gesalbte», Werke II, 725–847; «Der Glaube der Propheten», Werke II, 231–484 (v.a. 244 bis ca. 309).

[319] Ein Trauma in zweifachem Sinne. Einmal durch die Erfahrung des Assimilierten und Emanzipierten, daß die Torah «Gesetz» und «Joch» sein kann, sodann durch den steten Vorwurf der nichtjüdischen Umwelt. Buber machte so wie die Apologetik des 19. Jahrhunderts den vergeblichen Versuch, diesen Vorwurf zu «unterlaufen».

[320] Siehe vor allem J. Blau, a.a.O. (Anm. 253), S. 162ff.; A. A. Cohen, a.a.O. (Anm. 253), S. 123ff.; B. Caspar, a.a.O. (Anm. 316); N. Glatzer, Franz Rosenzweig. His Life and Thought, New York 1953; J. J. Guttmann, Jewish Philosophies, New York 1964, S. 367ff.; I. Heinemann, a.a.O. (Anm. 1) II, S. 195–237.

ging und als Entartung abzutun geneigt war, fand Rosenzweig wieder ein positives Verhältnis zur traditionellen Motivschicht der Torahfrömmigkeit. *Jüdische Lehre* wollte er mit der Erarbeitung *alles Wißbaren* erreichen. Als Pendant dazu tritt der Weg zum *jüdischen Gesetz* als Wahrnehmung *alles Tu-baren*. So legte er es in einer ungemein rücksichtsvoll und suggestiv formulierten Kritik an Bubers Gesetzesverständnis dar[321]. Nicht an der neo-orthodoxen Teilung zwischen einer durch Gebote und Verbote geregelten jüdischen Reservation und dem übrigen Leben darf man sich positiv oder negativ orientieren, die Verbindlichkeit des Gesetzes (Rosenzweig scheute dieses Wort nicht) soll auch weder pseudohistorisch noch pseudojuristisch oder pseudoethisch begründet werden. Eine Kritik an den religiösen Strömungen des Judentums exemplifiziert diese Verfahrensweisen[322]. Auch bei Rosenzweig war für die individuelle Frömmigkeit die Ich-Du-Beziehung konstitutiv. Auch er anerkannte das «prophetische» Anliegen, aber er verabsolutierte, isolierte es nicht. Für ihn ergab sich daraus vielmehr die Ausweitung auf alles «Tu-bare». Das Problem war nur, wie es, wenn das Tubare zur Forderung der Stunde wird, zur Tat kommt. «Die Tat entspringt ... erst an der Grenze des bloß Tubaren, da wo die Stimme des Gebots augenblickshaft den Funken vom ‚Ich muß' zu ‚Ich kann' überspringen läßt. Aus solchen Geboten und nur aus solchen erbaut sich das Gesetz.» «So wenig wie bei der Lehre darf einer uns kommen und uns im voraus sagen wollen, was alles dazu gehöre und was nicht[323].» Deutlicher ist vielleicht ein Passus aus dem «*Stern der Erlösung*». Es geht um das Gebot aller Gebote – für Rosenzweig nicht im Sinne eines alle anderen ersetzenden, sondern eines alle anderen motivierenden Gebots. Es ist das Liebesgebot, «Du sollst lieben...» (Dtn. 6, 5), ein Paradoxon – denn kann man Liebe gebieten? –

«Ja gewiß, Liebe kann nicht geboten werden; kein Dritter kann sie gebieten oder erzwingen. Kein Dritter, aber der Eine. Das Gebot der Liebe kann nur kommen aus dem Munde des Liebenden. Nur der Liebende, aber

---

[321] A.a.O. (Anm. 312), S. 107ff., in einer Antwort auf die – von Buber nie konkret beantwortete – Frage: «Was sollen wir tun?»

[322] Der Stern der Erlösung, Heidelberg (L. Schneider) 1954[3].

[323] A.a.O. (Anm. 312), S. 116.

er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebt mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot. Alles andere ist schon nicht mehr unmittelbare Äußerung, sondern Erklärung – Liebeserklärung...» Die Liebeserklärung kommt aber hinterdrein, kommt «immer zu spät», «Täte nicht die Geliebte in der ewigen Treue ihrer Liebe die Arme weit auf, um sie aufzunehmen, so fiele die Erklärung ins Leere. Aber das imperativische Gebot, das unmittelbare, augenblicksentsprungene und im Augenblick seines Entspringens auch schon lautwerdende – denn Lautwerden und Entspringen ist beim Imperativ eins –, das ‚Liebe mich' des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz reine Sprache der Liebe ... ganz reine, vorbereitungslose Gegenwart. Und nicht nur vorbereitungslos, auch vorbedachtlos. Der Imperativ des Gebots trifft keine Voraussicht für die Zukunft, er kann sich nur die Sofortigkeit des Gehorchens vorstellen. Würde er an Zukunft oder an ein Immer denken, so wäre er nicht Gebot, nicht Befehl, sondern Gesetz. Das Gesetz rechnet mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer. Das Gebot weiß nur vom Augenblick»[324].

Hier wird einerseits wie bei Buber auf die unregulierbare Tat als Antwort auf die Forderung der Stunde abgezielt. Aber es bleibt nicht dabei. Zwar kann das Liebesgebot niemals Gesetz sein, es kann nur Gebot sein, reines und damit höchstes Gebot, aber: «So wird, weil Gottes erstes Wort an die sich ihm erschließende Seele das ‚Liebe mich' ist, alles, was er ihr sonst noch in der Form des Gesetzes (sic!) offenbaren mag, ohne weiteres zu Worten, die er ihr ‚heute'[325] gebietet, wird zur Ausführung des ersten und größten Gebots, ihn zu lieben[326].» Wer das Gesetz in dieser Weise als «heute» ergehende Anrede der Liebe versteht, kann nicht auf den Gedanken kommen, über Gesetz und Gnade als Gegensätze zu sprechen. Eine gewisse Schwierigkeit liegt auch für F. Rosenzweig in der Frage der *Kontinuität,* obgleich sie für ihn theologisch – in der Zuwendung des Liebenden und damit in seinem imperativischen Gebot – durchaus begründet wäre. Eine gewisse Unsicherheit bereitet natürlich die (wie bei M. Buber) betonte Zuspitzung auf das Hier und Jetzt, denn eine solche Forderung der Stunde bleibt unvermeidlich dem subjektiven Urteil (und Fehlurteil) überlassen, und eben dasselbe

---

[324] A.a.O. (Anm. 322), Teil II, S. 114f.
[325] Vgl. Dtn. 5, 44; 5, 1; 11, 26; 30, 5.
[326] A.a.O. (Anm. 322), Teil II, S. 115.

gilt für die Frage der konkreten Verbindlichkeit der überlieferten Gebote und Verbote. Rosenzweig wollte und konnte dafür nicht fixe Regeln geben[327] – es hätte die Gefährdung des spontanen, augenblickhaften Gehorchens miteingeschlossen (wenngleich sie wohl nie auszuschließen ist!). Rosenzweig fand die Kontinuität gerade dort, wo sie zunächst durch die Punktualität der religiösen Ich-Du-Begegnung gefährdet erscheint, in der Augenblickshaftigkeit. Im Anspruch des Ewigen gewinnt dieser Augenblick *Ewigkeitswert.*

«Das ewige Volk erkauft sich seine Ewigkeit um den Preis seines zeitlichen Lebens[328].» «Ihm erstarrt der Augenblick und steht fest zwischen unvermehrbarer Vergangenheit und unbeweglicher Zukunft[329].» «Sitte und Gesetz rinnen, unvermehrbar und unabänderlich geworden, in das eine Sammelbecken des so gegenwärtig als ewig Gültigen; eine einzige Sitte und Gesetz in eins schließende Lebensform erfüllt den Augenblick und macht ihn ewig...[330].» «Indem so die heilige Gesetzeslehre – denn beides, Lehre und Gesetz in einem, umschließt der Name Torah – *das Volk* aus aller Zeit und und Geschichtlichkeit des Lebens heraushebt, nimmt sie ihm auch die Macht über die Zeit ...[331].»

Alle vergangenen Daten erscheinen so präsent, gleich nahe[332], deshalb wurde (in der Tradition) das Gesetz auch nicht erneuert, sondern das Neue stets aus dem Vorhandenen erschlossen. Wie überzeugend Rosenzweig mit dieser Deutung der *Zeit* wirkt, sei dahingestellt. Es sei aber darauf verwiesen, daß er infolge seiner Nähe zum traditionellen Einheitsgefüge in der religiösen Motivschicht der Torahfrömmigkeit wieder ziemlich unbefangen von «*Volk*» sprechen konnte. Es wäre nicht nötig gewesen und es ent-

---

[327] Aber im Unterschied zu M. Buber behandelte er auch konkrete Themen der Torah, wie die Feste etc.

[328] A.A.O. (Anm. 322), Teil III, S. 55.

[329] A.a.O.

[330] A.a.O.

[331] A.a.O.

[332] Damit wird ein traditioneller Gedanke aufgenommen und umgedeutet. Vgl. etwa, wie in der Passah-Haggadah die Festteilnehmer aufgefordert werden, sich so zu betrachten, als wären sie selbst im Exodus gerettet worden. Aus der heilsgeschichtlichen Repräsentation der vergangenen Heilstat, die zugleich Modell und Verheißung der zukünftigen ist, suchte Rosenzweig den genannten Ewigkeitswert des Augenblicks zu begründen.

sprach auch nicht seiner Haltung, wenn er dennoch dem *völkischen* Modell seinen Tribut zollte, z.B. an einer Stelle den Bestand des Volkes gesichert sieht «im Schöpfen der eigenen Ewigkeit aus den dunklen Quellen des Blutes»[333]. Was Rosenzweig im Unterschied zu M. Buber aber in besonderer Weise eine innerjüdische Nachwirkung sicherte, war nicht nur diese neue – und doch der Tradition so verpflichtete – theologische Motivierung der jüdischen Frömmigkeit, es war auch das Beispiel der *persönlichen* Torah-Verwirklichung: Der Versuch, nicht nur ein *Korrektiv zu verkünden*, sondern das *Korrigierte auch zu leben*, und dies unter Lebensbedingungen, die für sich bereits eine Grenzsituation menschlicher Existenz darstellen.

4. *Abraham Isaak Kuk* (1865–1935), seit 1919 Oberrabbiner in Palästina[334], gehört zu den wenigen jüdischen Denkern der neueren Zeit, bei denen die *kabbalistische* Überlieferung[335] mit der *traditionellen Motivschicht* der Torahfrömmigkeit wieder eine Universalität der Torah im Sinne der eingangs genannten *sakramentalen Ganzheitsfunktion* begründet. Gerade die kabbalistisch-spekulative Komponente erschloß ihm die Möglichkeit eines Weltbildes, in dem Tradition und modernes Weltbild verbunden und in dem der Torah (im alten umfassenden Sinn) wieder die Bedeutung des *Weltgesetzes* zugemessen werden konnte[336]. Bis zu einem gewissen Grad kann ein Vergleich mit Teilhard de Chardin gezogen werden[337]. Innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte bleibt Rab Kuk vorläufig noch ein großer Einzelgänger. Einzigartig war die Art und Weise, wie er als Oberhaupt des so strikt orthodoxen Rabbinats sich gegenüber säkularisierten Kreisen aufgeschlossen zeigte, wie er die Säkularisie-

---

[333] A.a.O. (Anm. 322), Teil II, S. 56.

[334] B. Z. Bokser, Rabbi Kook, builder and dreamer of Zion, Conservative Judaism 19, 1965, 68–78; H. Bergmann, Raw Kuk, Neue Wege (Zürich) 43, 1949, 120–125. 168–178; J. L. Maimon, Rabbî 'Abrāhām Jiṣḥaq hak-Kohen Qûq, Jerusalem 1964/5; L^e^zekär hā-Rāb Qûq, Sinai 57, 1964/5, 174–400.

[335] G. Scholem, a.a.O. (Anm. 92), S. 20.388.

[336] Siehe die große Sammlung 'Ôrôt haqqôdäš, 3 Bde. Jerusalem 1963/4 (1938). Weitere Publikationen: 'Ôrôt, Jerusalem 1962; 'Igg^e^rôt hā-R'JH, Jerusalem, 3 Bde. 1961/2–1964/5; J. Bernstein (ed.), Jalqûṭ hā-rôʿäh, Jerusalem 1964/5.

[337] Vgl. S. H. Bergmann in der hebräischen Tageszeitung «Hab-Bôqär» vom 26.9.1965.

rung als eine unvermeidliche – freilich zu überwindende – Phase im heilsgeschichtlichen Prozeß betrachtete, den er mit der Besiedlung Palästinas dem Ziel entgegenstreben sah. Die verhängnisvolle Kluft zwischen Bevölkerungsmehrheit und traditionalistischem Rabbinat schien zu schwinden. Doch er fand keinen Nachfolger auf diesem Weg, die Orthodoxie zog sich wieder in die selbstgesteckten Bereiche zurück, forderte den Eintritt dahin, statt, wie Rab Kuk, hinauszugehen. Ob es auf diesem Weg tatsächlich gelungen wäre, die säkularisierte Mehrheit in einem ausreichenden Maß wieder an die Tradition zu binden, sei dahingestellt, ebensowenig läßt sich absehen, inwiefern das Werk des Rab Kuk noch Auswirkungen zeitigen wird. Die Beschäftigung mit der jüdischen Mystik, die durch G. Scholems Forschungen wieder einen festen Platz gefunden hat, könnte durchaus Impulse für die religiöse Entwicklung in der Zukunft liefern und damit auch einen Zugang zur Theologie des Rab Kuk erschließen.

5. *Abraham Joshua Heschel* (geb. 1907 in Warschau)[338], in der Welt ostjüdischer Frömmigkeit aufgewachsen[339], geschult durch die «Wissenschaft des Judentums», gilt heute als einer der bedeutendsten Wortführer des traditionsgebundenen Judentums in Amerika. Ein gediegener Kenner der jüdischen Religions- und Literaturgeschichte, vereint Heschel die Fülle der Tradition mit moderner Weltauffassung. Die Glaubensvoraussetzung, die religiöse *Erfahrung* der göttlichen Gegenwart, gilt ihm als Dimension der *Wirklichkeit*, die *erfahrbar*, aber nicht philosophisch *erfaßbar* ist. Dem Begriffsdenken der Philosophie stellt Heschel das *Situationsdenken*, dem Philosophen den *Propheten* (nicht den Mystiker!) entgegen. Religion – jüdische Religion – ist «eine Antwort an ihn,

---

[338] S. A. A. Cohen, a.a.O. (Anm. 253), S. 231–255; E. Berkovits, Dr. A. J. Heschel's Theology of Pathos, Tradition 6/2, 1964, 67–104; M. Friedman, Abraham Joshua Heschel: Toward a philosophy of Judaism, Conservative Judaism 10/2, 1956, 1–10; F. A. Rothschild, God and Modern Man: The Approach of Abraham J. Heschel, Judaism 8, 1959, 112–120; F. Sherman, Abraham Joshua Heschel, ein Sprecher für den jüdischen Glauben, Luth. Rundschau 13, 1963, 486–496.

[339] Vgl. sein Werk «The Earth is the Lord's: The inner world of the Jew in East Europe», New York 1950.

der von uns eine bestimmte Lebensweise verlangt»[340]. Ein Auseinanderklaffen von Glaube und Gesetz ist ausgeschlossen – «denn das Leben ist unteilbar»[341]. Eine einseitige Hervorhebung der Gesinnung ergibt nur ein fragwürdiges Ideal, «einen Zaun, aber keinen Weg». «Das Judentum fordert von uns, nicht nur auf die Stimme des Gewissens zu hören, sondern auch auf die Normen eines heteronomen Gesetzes. Das ist keine abstrakte Idee, sondern ein Gebot, und der letzte Sinn seiner Erfüllung besteht darin, eine Antwort an Gott zu sein»[342], denn «Gott fragt nach dem Herzen, und wir sollen unsere Antwort in Form von Taten buchstabieren[343].» Das Gesetz bestimmt das Leben, ist «eine Antwort für den, der weiß, daß das Leben ein Problem ist»[344] und «Gottes Wille steht höher als das Glaubensbekenntnis des Menschen»[345]. Der Grund des Gehorsams wird ähnlich wie bei Rosenzweig und wie schon öfter in der jüdischen Tradition so angegeben: «Hinter seinem Willen steht nämlich seine Liebe. Die Torah wurde Israel gegeben als Zeichen seiner Liebe. Diese Liebe zu erwidern, bemühen wir uns um ahavat Torah (Liebe zur Torah)[346].» Insofern wird die Thora als *Ganzes* gesehen, ohne den Irrtum der Atomisierung oder der Generalisierung, denn das Leben wie die Torah sind Details und Ganzes in einem[347]. Die Erfüllung der Torah – des Gottesgeschenkes aus der Liebe Gottes – kann keine Erfüllung von Äußerlichkeiten sein. Das Gesetz ist zwar notwendigerweise voll Formalität (formality), aber gerade dies ist ein Appell zu schöpferischer Erfüllung (creativity). Die Torah ist nicht als Joch gemeint, als Zwangsjacke für menschliches Handeln, denn: «Über allem fragt die Torah nach Liebe» – *Gottesliebe* wie *Nächstenliebe*[348]. Zwar gibt es zwei Ebenen der Gebotserfüllung, die *äußerliche* Gebotserfüllung (acts performed by the

---

[340] Between God and Man. From the writings of Abraham J. Heschel, ed. F. A. Rothschild, New York 1965, S. 158.

[341] A.a.O. (Anm. 340), S. 155f.

[342] A.a.O., S. 158. Vgl. S. 164 die Warnung vor einer Überschätzung der kawwānāh zu Lasten der konkreten Tat. Eine Tat kann auch ohne gute kawwānāh eine gute Wirkung haben, die kawwānāh vermittelt jedoch den subjektiven Wert der Tat.

[343] A.a.O. (Anm. 340), S. 157.

[344] A.a.O. S. 158.

[345] A.a.O. S. 159.

[346] A.a.O. S. 159.

[347] A.a.O. S. 159–161.

[348] A.a.O. S. 162.

body), durch *zählbare* Gebote *geregelt*, und die *innere* Gebotserfüllung (acts of the soul), die *unbegrenzbar* ist. Die Toraherfüllung vollzieht sich aber auf beiden Ebenen *gleichzeitig*. Befohlen werden kann freilich nur quantitativ der äußere Vollzug, die dazugehörige innere Einstellung ist nicht regulierbar[349]. Sie ist auch *nicht isolierbar*. «Eine Religion ohne Gebote ist ein Experiment ohne Ausdruckskraft, ein Gefühl des Mysteriösen ohne die Kraft der Heiligung, eine Frage ohne Antwort[350].» Inwiefern die Gebote rational einsichtig sind, ist gegenüber dem Gebot selbst von zweitrangiger Bedeutung. Die Erklärungen und Begründungen wandeln sich, wie im Unterschied zum Kunstwerk die kunstwissenschaftlichen Deutungen[351]. Die Torah umfaßt ja das ganze Leben, nicht nur die ratio, und Religiosität hilft auch dann noch weiter, wo die Vernunft bereits versagt. Doch darf Religion nicht als Befriedigung menschlicher Bedürfnisse mißdeutet werden, sonst wird aus Gottesdienst Selbstdienst – und gerade dies helfen die Gebote mit zu verhindern[352]. Sie wecken das Bewußtsein der *Gottesnähe*. Das Christentum kennt als Zentralbegriff die Erlösung, das Judentum hingegen das *Gebot* (miṣwāh), sein Gegenstück ist die *Übertretung* (ʿaberāh); beide haben ihre Wurzel im Herzen des Menschen[353]. Der Gesetzesgehorsam führt zur *Freude*. Er ist nicht der Dienst des befohlenen oder verdienenden Knechtes, er ist der *Dienst des Sohnes*, und die Freude am Dienendürfen überwiegt die Furcht vor dem möglichen Versagen[354]. Das Wesen des Gehorsams ist zweifältig: «*Daß* wir (das Gesetz) beobachten, ist Gehorsam; *was* wir beobachten ist Nachahmung Gottes[355].» Dies ergibt sich ja bereits aus der Definition der Torah

[349] A.a.O. S. 162f.; vgl. S. 164: «The deed is definite, yet the task is infinite.»

[350] A.a.O. (Anm. 340) S. 183.

[351] A.a.O. S. 183. Im Unterschied zu der jüdischerseits aus apologetischen Rücksichten oft überbetonten Rolle der Halachah als alleinverbindlich sieht Heschel (als Religionsgeschichtler unvermeidlicherweise) in der Haggadah den Geist, aus dem die halachische Ordnung erst zur lebendigen Frömmigkeit wird. (Die Frage der Verbindlichkeit ist eine typische christliche aus den Religionsgesprächen des Mittelalters.) Vgl. a.a.O. S. 164, wo er das Verhältnis so umschreibt: «To perform deeds of holiness is to absorb the holiness of the deeds.»

[352] A.a.O. S. 182.

[353] A.a.O. S. 186ff.

[354] A.a.O. S. 191.

[355] A.a.O. S. 164.

als Gabe der Liebe Gottes und als Herausforderung der Nächstenliebe. Das Ziel des Gehorsams, der imitatio dei, ist nicht die Vollbringung von äußerlichen Werken (a ceremony be performed), sondern die *Wandlung* des Menschen (that man be transformed), die *Heiligung*, bis der Mensch selbst eine Inkarnation der Torah wird[356].

6. *M. M. Kaplan* (geb. 1891), der Gründer des *Reconstructionalism*[357], soll die Reihe der Beispiele abschließen. Das jüdische Parteiwesen des 19. Jahrhunderts hatte sich in Amerika länger und profilierter erhalten als in Europa. Auf der einen Seite die *Reformed* mit ihrer Assimilation an den Protestantismus, ihr gegenüber die *Orthodoxie* mit ihrem statischen, supernatuarlistischen Judentums- und Torahverständnis, und dazwischen die *Conservatives*[358]. Dieser Zerfall in einzelne Denominationen wirkte sich um so schlimmer aus, weil die Existenz als Jude im amerikanischen Lebensklima im Vergleich mit europäischen Verhältnissen so unproblematisch war. Das Judentum war in den American way of life einbezogen worden – ein Vorteil für jeden, der sich Assimilation wünschte, doch eben je länger je mehr eine Nivellierung des spezifisch Jüdischen. Die Reformer hatten diesem Trend nur wenig entgegenzusetzen, die Orthodoxen klammerten ihr jüdisches Reservat aus dem Gesamten des modernen Lebens aus, die Konservativen schwankten unschlüssig. Kaplan ging es darum, den *gemeinsamen Nenner* zu finden, der alle jüdischen Richtungen eint und das Ganze als Größe eigener Art abgrenzt[359]. Eine Wiederherstellung, *reconstruction*, des Judentums aus seinen in der American society versinkenden Denominationen sollte erreicht werden[360]. Es versteht sich von selbst, daß

---

[356] A.a.O. S. 164.

[357] A. A. Cohen, a.a.O. (Anm. 253) S. 202ff.; dort S. 216, Anm. 16 weitere Literatur.

[358] Zu Kaplans Kritik an den Denominationen vgl. a.a.O. (Anm. 365) S. 91ff.; im Rahmen eines größeren geschichtlichen Überblicks: The Greater Judaism in the Making, New York 1960.

[359] The Future of the American Jew, New York 1948.

[360] Vgl. in: Not so Random Thoughts, New York 1966, S. 256: «In a great Society (nach Präsident Johnson) that is to be – if there is to be any society at all – only a Greater Judaism will be capable of survival.»

Kaplan in seiner Stellung gegenüber der Torah einen Mittelweg einschlagen mußte. Er bejahte die *Tradition*[361], jedoch auch den *Wandel*[362]: «The ancient authorities are entitled to a vote, but not to veto[363].» Die schriftliche Torah vergleicht er mit einem Musikinstrument, die mündliche, lebendige Interpretation mit dem Spiel des Künstlers, währenddem das Instrument zur Nebensache gegenüber dem Künstler bzw. der Musik wird. «When those who incarnate the Jewish folk spirit interpret the written Torah, the latter fades into a miniature, and you are left alone with the Jewish folk spirit and the Divine music[364].» Mit diesem Zitat wird bereits sichtbar, worin Kaplan und seine Reconstructionists den einenden Faktor sehen. Es ist nicht primär die Torah, sondern etwas anderes. Kaplan definiert es zwar nicht wie seinerzeit etwa Buber im völkisch-rassischen, wohl aber in einem ähnlichen Sinne, nämlich als «*Jewish civilisation*»[365], als einen Organismus, konstituiert aus folgenden Faktoren:

1. Das *Land Israel* (doch in der traditionellen Bedeutung, also mehr als bloß im modern nationalstaatlichen Sinn, diesen ein- aber nicht ausschließend); 2. die (hebräische) *Sprache;* 3. *Sitten, Gesetze, Brauchtum* (mores, laws and folkways), *social habits* – wie sie insbesondere durch die Torah bestimmt werden; 4. *Folk sanctions* (denn Religion ist eine Qualität der civilisation, Voraussetzung dafür allerdings ein genügendes Maß an common life, eine ausreichende Autonomie mit entsprechenden eigenen Formen); 5. *Folk arts;* 6. *Social structure* (in der Vergangenheit umständebedingt mehr kirchenartig, muß eine neue umfassende «nationhood»-gemäße Form gefunden werden[366]). Die Torah ist nicht wie in der Tradition das universale konstituierende Element für

---

[361] A.a.O. (Anm. 360) S. 259: «A people without a tradition is a people without hope.»

[362] A.a.O. (Anm. 360) S. 256: «What is normative in an earlier era becomes descriptive in a later age»; und ibd. S. 260: «A tradition can live only so long as it contains to change.»

[363] A.a.O. (Anm. 360) S. 263.

[364] A.a.O. (Anm. 360) S. 277.

[365] Judaism as a Civilisation, New York 1958 (1938[1]), das Hauptwerk (bezüglich der Reconstructionist-Bewegung).

[366] A.a.O. (Anm. 365) S. 180–226.

Kaplans «civilisation». Sie ist wohl «the way of life»[367] des jüdischen Volkes, war in der Vergangenheit die «Hypostase» dieser civilisation, bedarf aber heute der *reinterpretation* und *reconstruction*, um wieder dem Ganzen dieser civilisation integriert und mit ihm identisch zu werden[368]. Denn: «There can be nothing more paradoxical than a Torah-less Judaism»[369], und: «A Religion without ritual is like a suit of clothes without buttons[370].» Kaplan hat weiten Kreisen unter den religiös indifferenten Juden wieder zum Bewußtsein ihrer jüdischen Identität verholfen, wenn auch vorläufig noch nicht abzusehen ist, ob ein solches Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Judentum «as a civilisation» genügt[371] und ob auch eine angemessene, d.h. genügend anerkannte Torah-Praxis[372] folgen wird. Das erste ohne das zweite wäre nicht mehr als eine amerikanisch-demokratisch gemilderte Variante eines völkischen Selbstverständnisses[373]. Im Sinne Kaplans wäre dies nicht. Aber es dürfte schwierig sein, auf der einen Seite sich von dem Supernaturalismus der Tradition zu lösen[374] und gleichzeitig eine Ideologisierung in naturhaft-völkischer Richtung zu vermeiden. Auch die völkische Ideologie im 19. Jahrhundert begann mit der Verherrlichung einer sogenannten kulturellen, sprachlichen und (pseudo)religiösen[375] Einheit

---

[367] A.a.O. (Anm. 365) S. 407ff.

[368] A.a.O. (Anm. 365) S. 414. Vgl. auch a.a.O. (Anm. 358) S. 506: Es gilt wiederzugewinnen «that unifying and people-making function of the Pentateuchal Torah, in order that it may constitute the basic content of a common Jewish consciousness in our day...».

[369] A.a.O. (Anm. 365) S. 409.

[370] A.a.O. (Anm. 360) S. 283.

[371] Die Bestimmung von «civilisation» als «a complete and self-contained entity» (a.a.O., s. Anm. 365, S. 179f.), ist vage. Vgl. a.a.O. (Anm. 360) S. 235: «We Jews are a people with a common fate in search of a common faith.»

[372] Die sowohl von der Mehrheit akzeptiert wird, praktikabel ist und zugleich zu der gewünschten konstitutiven Funktion rekonstruiert werden kann.

[373] Vgl. a.a.O. (Anm. 360) S. 229: «The continuity of Judaism is in the continuing will of the Jewish people to live, and not in its conception of God, which merely reflects a reaction to the contemporary climate of opinion.»

[374] Vgl. «Judaism without Supernaturalism», New York 1958.

[375] Mit der Behauptung der im einzigartigen deutschen Gemüt begründeten einzigartigen deutschen Frömmigkeit.

als einstweiligen und unbefriedigenden Ersatz für die fehlende nationalstaatliche Einheit und verdichtete sich zur Vergötzung des «Blutes». Es hängt also für die Zukunft des Judentums einiges daran, ob es den Reconstructionists gelingt, der Torah wenigstens einigermaßen die erstrebte Funktion zurückzugeben, ohne sie zum Mittel völkischer Selbsterhaltung zu degradieren. Gelingen oder Versagen wird aber auch diesmal nicht nur von den Reconstructionists und den Juden selbst abhängen, sondern auch von der Entwicklung der politischen, sozialen und geistigen Verhältnisse in der Umwelt. Ein «common fate» dürfte zwar auf der Basis eines «common faith» zu ertragen sein, aber wie könnte der Glaube aussehen, der sich aus dem – meist negativen – common fate ergeben soll? Manchen Denkern des amerikanischen Judentums (M. Steinberg, W. Herberg, A. A. Cohen) erscheint Kaplans Reconstructionism als theologisch zu blutleer und sie versuchen von der Geschichtstheologie her mit der Bildung und Festigung des jüdischen Geschichtsbewußtseins die fragliche Kontinuität und Integrität zu begründen.

VI. Schlußbemerkung

Die gebotene Skizze ist unvollständig und unzulänglich. Die Wirklichkeit des Judentums in Geschichte und Gegenwart ist vielfältiger und reicher. Es konnte und sollte nur versucht werden, an einigen Grundzügen und Beispielen zu zeigen, welche Rolle die Torah im Leben und Denken des Judentums gespielt hat und welche Bedeutung ihr heute auf Grund all dieser historischen Voraussetzungen zukommt. Die vielfältigen Erscheinungen und Möglichkeiten in dieser langen Geschichte wirken in die Gegenwart herauf. «Den Juden» oder «das Judentum» von heute mit einer von diesen vielen Erscheinungen gleichsetzen zu wollen, wäre ein Zeichen sowohl mangelhafter Kenntnis wie mangelnden Verständnisses. Gerade das Christentum hat in dieser Hinsicht mit seiner Verabsolutierung neutestamentlicher polemischer Aussagen unbeschreibliches Unheil heraufbeschworen – und dieses Unheil dann jeweils wieder durch eben dieselben Mißdeutungen begründet. Mit einem Wort M. M. Kaplans: «Far more tragic than Christendom's

massacre of millions of Jews is Christianity's need to caricature and to defame Judaism in order to vindicate that massacre[376].» Wer Gesetz und Gnade als Gegensätze auffaßt, wertet «Gesetz» in ganz bestimmter Weise und sollte sich ernsthaft fragen, wo diese Wertung in Diffamierung umschlägt. Für jemanden, der «Gnade» predigen will, sollte es zumindest nicht gleichgültig sein, wie sich seine Predigt auswirkt. Die Wirkung der christlichen Einstellung gegenüber dem Judentum hat M. M. Kaplan so umrissen:

> R. Akiba taught: «God so loved man that He made him in His own image, God so loved Israel that He gave them the Torah[377].» About the same time John of the Gospels wrote: «God so loved the world that He gave up His only son, so that every one who believes in Him may have eternal life, instead of perishing[378].» So far all that we Jews know of John's idea of God is: Christendom's practise not of God's love but of man's hate[379].

Für diese Praxis spielte die christliche Verzeichnung der Torah als Folge wie als Motiv eine zentrale Rolle. Ein sachgemäßeres Verständnis erfordert darum die Preisgabe jahrhundertealter fester und – geheiligter Schablonen, den Willen zu differenzierter historischer Betrachtung und Einsicht in die Probleme, die je und je die Geschichte des Judentums mitbestimmt haben. Wenn nun die «Judaica» ein Vierteljahrhundert lang «Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart» geleistet hat, so darf ihr Herausgeber des Dankes aller gewiß sein, denen an einem solchen Verständnis liegt. Ein kleiner Beitrag zu diesen «Beiträgen» und ein Zeichen des Dankes an ihren Herausgeber soll auch die Skizze über den Wandel des Torahverständnisses in der nachtalmudischen Zeit sein.

Damit verbindet sich der Wunsch, daß die «Judaica» auch in den folgenden 25 Jahren ihre wichtige Aufgabe erfüllen kann.

---

[376] A.a.O. (Anm. 360) S. 203.
[377] mAbot III, 14.
[378] Joh. 3, 16.
[379] A.a.O. (Anm. 360) S. 274.