

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 50 (1994)

Artikel: Der Mensch als Partner des Schöpfers : zum 1. Jahrestag des Todes von Raw Josef Soloveitchik
Autor: Krochmalnik, Daniel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960776>

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: 13.02.2026

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

Der Mensch als Partner des Schöpfers

Zum 1. Jahrestag des Todes von Raw Josef Soloveitchik

Daniel Krochmalnik

Pessach 5754/1994 verstarb nach langer, schwerer Krankheit Raw Josef Soloveitchik. Er entstammt einer führenden rabbinischen Gelehrtdynastie Litauens.¹ Sein Großvater R. Chaim Soloveitchik (1853-1918), der Raw von Brisk (Brest-Litowsk) hat eine systematische kasuistische Methode im Talmudstudium entwickelt. Damit steht er in der Nachfolge seiner Vorfahren, des Gaon von Wilna und des R. Chaim von Woloszyn, die an der Wende zum 19. Jahrhundert ein streng analytisches Quellenstudium in den litauischen Talmudakademien eingeführt hatten. Sein Enkel Josef Soloveitchik hat nach einer doppelten rabbinischen und akademischen Ausbildung in Polen Politik und seit 1926 an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin Philosophie, Nationalökonomie und Orientalistik studiert.² 1932 wurde er mit einer Dissertation über «Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen» bei Heinrich Maier promoviert. Im gleichen Jahr ist er mit seiner Frau Tanja Lewit, eine in Jena promovierte Pädagogin, in die Vereinigten Staaten ausgewandert. Als Professor für Talmud an der Yeshiva University wurde Soloveitchik, kurz der «Raw» genannt, zur führenden rabbinischen Persönlichkeit der amerikanischen Neoorthodoxie.

Halacha more geometrico

Der Bildungsgang Soloveitchiks ist für das orthodoxe Milieu, dem er entstammt, ganz untypisch. Er ist aber weder in seiner Familie³ einzigartig noch in sich selbst inkohärent. Im Hespel für seinen Onkel R. Izchak Zeev (1886-1960), eine bedeutende halachische Autorität, geht er auch auf die kasuistische

Dr. Daniel Krochmalnik, Hochschule für Jüdische Studien, Friedrichstr. 9,
D-69117 Heidelberg

- 1 Zur Familie Soloveitchiks vgl. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, Bd. 15, Sp. 127-132. Dort auch Stammbaum.
- 2 Vgl. Lebenslauf, Diss. Berlin 1932, S. 113.
- 3 Vgl. Judith Friedlander, *Vilna on the Seine. Jewish Intellectuals in France since 1968*, New Haven, London 1990.

Methode seines Großvaters R. Chaim ein.⁴ Nach den hier gegebenen Beispielen handelt es sich bei dieser Methode um eine begriffliche Formalisierung des juristischen Stoffes, der eine abstrakte Konstruktion oder Rekonstruktion und Generalisation juristischer Argumente versucht (158-162). Soloveitchik hebt ausdrücklich die Ähnlichkeit dieser Methode mit der Mathematik hervor (154-156). Wie die mathematische Theorie so sei halachische Kasuistik von der Erfahrung unabhängig; sie wird zwar durch empirische Probleme angeregt (156f) und auf sie angewandt (162f), an sich sei sie aber eine abstrakte Konstruktion des «reinen halachischen Denkens» (161). Diese Formel, die im Hespèd immer wiederkehrt und auch an den Titel der Dissertation Soloveitchiks anklingt, entspricht dem Nachdruck, mit dem Hermann Cohen die mathematische Konstruktion zum Modell nicht nur der Naturwissenschaften, sondern der Philosophie überhaupt erhoben hatte. Insbesondere war für Cohen auch die Rechtswissenschaft ein Analogon zur Mathematik: «Sie darf als die Mathematik der Geisteswissenschaften, und vornehmlich für die Ethik als ihre Mathematik bezeichnet werden.»⁵ Merkwürdig ist freilich, daß sich Soloveitchik in seiner Dissertation kritisch mit dem Methodenmonismus der Marburger Schule auseinandersetzt. Dieser gelte nicht einmal für die Naturwissenschaften, geschweige denn für die Geschichts- und Geisteswissenschaften (18-31, 60, Anm. 1). Soloveitchik lehnt hier die szientistische Reduktion des Seins und die idealistische Auflösung der Transzendenz in die Immanenz des Erkenntnisprozesses ab (89f, 109f). Aber, nach Kant, den Soloveitchik in diesem Zusammenhang in seinem Hespèd zitiert (157), gilt die Autonomie der reinen Vernunft, die Cohen für alle Erkenntnis reklamiert hatte, zumindest für die Mathematik. Und Halacha ist nach Soloveitchik als «Reine Rechtslehre» eben ein Analogon zur Mathematik. Soloveitchiks *Halacha more geometrico demonstrata* hat eine starke Faszination ausgeübt. Zum Teil liegt das am Prestige der Mathematik, an dem man auf diese Weise teilhaben konnte. Es wird gerne kolportiert, der «Raw» hätte Mathematik studiert, was aber die Vita am Ende seiner Dissertation nicht bestätigt. Zum Teil kommt der Anspruch einer *Halacha more geometrico demonstrata* auch dem traditionellen Ideal des Studiums um seiner selbst willen und der elitären Verachtung utilitärer und pragmatischer Einstellungen entgegen. Der systematische Anspruch läßt sich freilich bei einem kasuistischen Fallrecht, anders als bei dem deduktiven Naturrecht, kaum einlösen. Der Formalismus der Brisker Schule und der Logizismus der Marburger Schule bilden in Soloveitchiks Leben und Lehre jedenfalls eine kohärente Einheit.

4 Wir zitieren Soloveitchik nach der französischen Ausgabe seiner Werke. Rabbin Dr. Joseph Dov Soloveitchik «Le Croyant solitaire», übers. v. Benjamin Gross, Jerusalem 1978. «L'homme de la Halakhah», übers. ders. Jerusalem 1981. Hier sind auch die einschlägigen Stellen im «Hespèd» (Trauerrede) wiedergegeben, S. 149-167.

5 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, S. 63.

Krisentheologie: Adam I und Adam II

Soloveitchiks Theologie ist alles andere als geometrisch. Er teilt nicht den verbreiteten antitheologischen Affekt in religiösen Kreisen, der das Judentum auf eine halachische Gebrauchsanweisung fürs Leben reduziert.⁶ A. J. Heschel hat Spinoza und Mendelssohn als Urheber des Zerrbilds des Judentums als einer undogmatischen Orthopraxie oder, wie Kant im Anschluß sagt, ein «Inbegriff bloß statutarischer Gesetze» ausgemacht und die Auffassung als «Panhalachismus», als «religiösen Behaviorismus» und als «heilige Physik» gegeißelt.⁷ In der Tat haben die ostjüdischen, die chassidischen und mitnaggdischen Denker mit den Begriffen der Kabbala ganz unbefangen theologisiert. Auch Soloveitchik hält an der Notwendigkeit einer jüdischen Theologie fest. Er lehnt aber die systematische Theologie ab. Seine eigene Theologie ist eher eine bekennende und belehrende Theologie, die in der Form des Midrasch die religiöse Bedeutung der Halacha erörtert. Die Einflüsse aus der protestantischen Theologie, besonders der existenzialistischen und dialektischen Theologie, sind unverkennbar und werden offen einbekannt. Soloveitchik orientiert sich als neoorthodoxer Denker eher an einer Glauben und Kultur vermittelnden «Theologie der Korrelation». Seine theologischen Anschauungen lassen sich vor allem aus seinen beiden Hauptwerken «Der halachische Mensch» (1944)⁸ und «Der einsame Mensch des Glaubens» (1965) entnehmen. Wir gehen von dem zuletzt genannten Aufsatz aus.

Den Gegensatz von Kultur und Glauben, der für die Krisentheologie so typisch ist, illustriert Soloveitchik an den beiden Typen des Menschen wie sie in den beiden Berichten von der Erschaffung des Menschen in 1 Mose 1 und 1 Mose 2 vorliegen. Im ersten Schöpfungsbericht wird uns Adam, Soloveitchik nennt ihn den ersten Adam, als das Ebenbild des Schöpfers vorgestellt. Er wird als geselliges Wesen erschaffen und ist berufen, sich die Erde schöpferisch untertan zu machen. Es ist der hochmütige Homo sapiens, der die Welt im Denken entwirft, und der triumphierende Homo faber, eine Art Herkules, der die Welt im Handeln unterwirft. Der erste Adam erinnert an das gründerzeitliche Menschenbild Hermann Cohens. Der zweite Schöpfungsbericht schildert dagegen, wie Adam aus Staub gebildet und von Gott beatmet wird. Er lebt in einem abgeschiedenen Reservat, das er nicht beherrschen, sondern behüten soll; er ist dort fremd und muß die ihm fremden Wesen erst benennen; er ist einsam, und Gott muß ihm eine Partnerin erst zuführen. Die Geselligkeit des ersten Adam ist pragmatisch auf Welteroberung, die des zweiten existenziell auf Begegnung und

6 Vgl. R. G. Goldy, *The Emergence of Jewish Theology in America*, Bloomington and Indianapolis 1990, S. 78-86. Verweise auf Karl Barth und Paul Tillich, S. 125f.

7 A. J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York, 1955, S. 320ff, dtsh. v. I. M. Stollmann, rev. R. Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn, 1980, 246.

8 *Isch hahalachah* (hebr) in: *Talpiot* 1 (1944), 3-4, S. 651-735. Wir zitieren das hebr. Original nach der französischen Übersetzung. Gelegentlich ziehen wir die hebr. Ausgabe von Pinchas H. Peli (Hrsg.), *Bessod hajachid vehajachad*, Jerusalem 1976, heran.

gottgestifteter Partnerschaft ausgerichtet. Kurz der zweite Adam ist der Typus des Homo religiosus, der in der Welt fremd ist und im Bund mit Gott lebt. Die Pointe ist nun, daß die beiden gegensätzlichen Typen des Adam: der weltbezogene, weltbezwingende, welthervorbringende und weltverfallene Kulturheros und der gottbezogene, weltflüchtige und weltverlassene Mensch des Glaubens, beide von Gott gewollt sind, beide Aspekte des einen Adam sein sollen. In der Tat sind beide auch aufeinander angewiesen. Der kreative erste Adam braucht zur höchsten Legitimation der höheren Kulturwerte, die er schafft, den zweiten Adam, den religiösen Menschen (96f). Und es ist umgekehrt die Pflicht des zweiten Adam, die zeitlose Erfahrung des Glaubens in eine zeitgemäße Botschaft zu übersetzen (99f), ohne sie dabei auf eine Kultur-, Staats- oder Kunstreligion zu reduzieren. Es ist das Drama des modernen Menschen, sowohl seines atheistischen wie religiösen Humanismus, daß er die lebenswichtige und irreduktible Transzendenzerfahrung auf eine immanent verfügbare Größe reduzieren will (102-106). Das verwandelt den selbstherrlichen, als solchen von Gott gewollten Adam in einen selbstzerstörerischen, dämonischen Adam. Die Botschaft lautet also, weder darf sich der Glaube von der Kultur gänzlich loslösen, wenn er sich auch nicht an sie verlieren soll, noch kann die Kultur den wahren Glauben entbehren.

Der ideale Typus des Menschen, der beide komplementären Aspekte des Adam, übrigens keineswegs harmonisch, integriert, ist nach Soloveitchik der halachische Mensch. Die Halacha ist zugleich welt- und gottbezogen. Sie bindet den ersten Adam in den Bund mit Gott ein und zwingt den zweiten Adam in den Bund mit den Menschen. Der halachische Mensch (*Isch Hahalacha*) ist zwischen der horizontalen und vertikalen Dimension des Menschen unruhig hin- und hergerissen. Der Beschreibung des halachischen Menschen ist Soloveitchiks erstes Werk gewidmet.¹⁰

Der halachische Mensch als Mitschöpfer

Auf der einen Seite ist der Halachist ein Wissenschaftler, der wie der Mathematiker und theoretische Physiker a priori eine ideale Theorie der Realität entwirft und sich dabei nicht um die Realisierung der theoretischen Norm kümmert (31-41, 68, 94). Als Gewährsleute für seine Epistemologie zitiert Soloveitchik H. Cohen (35, Anm. 25), Rieman und Einstein (41) sowie zahlreiche halachische Autoritäten, die sich während des ganzen Exils mit einer kontrafaktischen, nichtanwendbaren Halacha, wie die Opfergesetze, befaßt haben. Auf der anderen Seite hat der Halachist nicht nur ein theoretisches Erkenntnisinteresse, wiewohl Soloveitchik das für die elitäre rabbinische Gelehrtenaristokratie typische «l'art pour l'art» hervorhebt (75); er hat auch ein praktisches Interesse, nämlich

9 The Lonely Man of Faith (engl.), in: Tradition, 7 (1965) 2, S. 5-67. Wir zitieren nach der französischen Ausgabe.

10 Vgl. Anm II, 8.

die Umsetzung und Durchsetzung der idealen Norm in der Realität (52). In dieser Hinsicht ist der Mensch nicht nur eine Kreatur, sondern wie Soloveitchik dauernd wiederholt ein Kreator, ein Partner des Schöpfers (*Schutaf leboro*),¹¹ ein Mitschöpfer im Schöpfungswerk (92, 105-144). Die Schöpfung und der Mensch als Geschöpf sind unvollkommen (108, 145), sie sind vom Schöpfer absichtlich gebrochen (ebd.) – eine Anspielung auf das kabbalistische Motiv vom Bruch der Weltgefäße (*Schwirat hakelim*) –, damit der Mensch sich selber und die Welt wiederherstellen (*Tikkun haolam*), vervollkommen und vergöttlichen kann. Hier schlägt der elitäre Intellektualismus in einen voluntaristischen Heroismus um (56, 136, 145f). Soloveitchik erkennt die Parallelen seiner Beschreibung des heroischen Halachisten zur Lehre des Menschen und Übermenschen bei Nietzsche, Heidegger und Scheler. Er beschuldigt diese modernen Denker jedoch, das ursprüngliche und eigentlich jüdische Ideal des Menschen als Kreator oder Kokreator pervertiert zu haben. Anstelle der durch die Halacha erleuchteten Macht zum Willen haben sie den blinden, zerstörerischen Willen zur Macht gesetzt, der sich, man schreibt das Jahr 1944, nun austobe (65 Anm. 64, 145 Anm. 147). Für seine Beschreibung des Menschen als Weltbauers beruft er sich auf eine traditionelle Quelle (92f, 93 Anm. 96), auf das Buch «*Nefesch hachajim*» (Seele des Lebens, 1824) seines Vorfahren R. Chaim von Woloszyn (1759-1821).¹² Soloveitchik ist in dem uns interessierenden Punkt in der Tat ein Epigone seines illustren Ahnen, der wiederum gerade in diesem Punkt von einer langen kabbalistischen Tradition abhängt, die bis ins späte Mittelalter zurück reicht und sich auf rabbinische Quellen des Altertums stützt.¹³

-
- 11 Über den Begriff der Partnerschaft mit Gott in der rabbinischen Literatur vgl. A. Marmorstein, «Die Nachahmung Gottes (Imitatio Dei) in der Aggada», in: Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem sechzigsten Geburtstage von Freunden und Schülern gewidmet, Frankfurt am Main, 1928, S. 154-156. Soloveitchik knüpft an diese alten, durch die theurgische Tradition der Kabbalah verstärkte Vorstellung an und kommt dauernd darauf zurück u.a. S. 92, 105, 107f, 112, 114, 116, 118, 122, 124f, 130, 133, 138f, 142ff, 144ff. Der rabbinische Begriff des menschlichen Partners des Schöpfers bei der Schöpfung («*Schutaf*», «*Schutaf leboro*», «*Schutaf bemaasseh bereschit*») wird im hebräischen Text öfter verwendet. Der Schöpfer läßt in der Schöpfung einen Freiraum, um den Menschen am Schöpfungswerk zu assoziieren (147, «*Lehischtatef bejezirato*»); der Mensch ist aufgerufen, seine schöpferische Bestimmung («*Teudat hajezirah* », 151) zu erfüllen und ist ermächtigt, als Schöpfer und Bildner («*Bore wejozer*», 154) am Schöpfungswerk teilzunehmen.
- 12 *Nefesch hachajim* (hebr.), Jissachar Dow Rubin (Hrsg.), Bnei Brak 1989; franz. übers. v. Benjamin Gross, mit einem Vorwort von Emmanuel Levinas, Lagrasse 1986.
- 13 Zu den kabbalistischen Quellen des *Nefesch hachajim*, vgl. den Apparat von Benjamin Gross, ebd. (Anm. 11, 12), S. 285-367. Ferner R. Goetschel, *Le Discours de la Kabbale espagnole*, Méir ibn Gabbay, Louvain, 1981. Morris M. Faierstein «God's Need for the Commandments» in *Medieval Kabbalah*, in: *Conservative Judaism*, Bd. 36 (Herbst 1982), 1, S. 45-59. Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse 1993.

R. Chajim Woloszyner

Die kühne Anthropozentrik des *Nefesch hachjim* ist in der Tat höchst erstaunlich. Das Buch ist zwar am Anfang des 19. Jahrhunderts verfaßt, von der kopernikanischen Wende, die sich ein paar hundert Kilometer westlich in Königsberg ereignet hatte, ist es jedoch ganz unberührt. Es bezieht sich ausschließlich auf traditionelle Quellen, die allerdings die mittelalterlichen Spekulationen über das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos assimiliert und amplifiziert haben. Schon im Titel des Buches klingt dessen Programm deutlich an. Er ist dem zweiten Schöpfungsbericht entnommen. Nach der revidierten Luther-Übersetzung heißt es in 1 Mose 2, 7: «Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.» Der hebräische Ausdruck: *Wajehi haadam lenefesch chaja* kann mit dem *Nefesch hachajim* – natürlich auch eine Anspielung auf den Namen des Autors – so gelesen werden, daß der Mensch nicht nur zur lebenden Seele, sondern zur Seele des Lebens, zur Weltseele wurde (I, 5, 14).¹⁴ Die zentrale Stellung und Rolle des Menschen im Kosmos ist das Thema des Werkes. Die lange Reihe der Attribute, die die Macht des Menschen zum Ausdruck bringen, ist überwältigend. Der Mensch wird von Gott ermächtigt (*Hischlit* I, 3, 4). Er kann als Weltenbauer oder Weltenzerstörer wirken (I, 3, 4). Er ist, *sit venia verbo*¹⁵, wie der Schöpfer, nach dessen Ebenbild er erschaffen wurde, Herr der Kräfte (ebd.). Darüber hinaus kräftigt oder schwächt er – *sit venia verbo* – Gott in der Welt (ebd.). Der Mensch, der unter einem solchen Gesetz angetreten ist, Israel, hat auch eine umfassende Verantwortung für die Welt. Die Welten, sagt der *Nefesch hachajim* kurz und bündig, verhalten sich nach den Handlungen des Menschen (*Haolamot mitnahagim al jedei maassei haadam* I, 5, 14).

Das Weltbild des *Nefesch hachajim* kann durch einen philosophischen Vergleich erläutert werden. Die erste Formulierung des kategorischen Imperativs lautet nach I. Kant auch: «Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, 4, S. 421). Bei Kant hat diese Formulierung einen fiktiven Charakter; sie setzt eine Natur voraus, in der das Sittengesetz auch als Naturgesetz gedacht wird. Das ist im Weltbild des *Nefesch hachajim* aber genau der Fall; die Formulierung Kants gilt hier *à la lettre*. Das ist zwar ein vorkritischer Standpunkt, die Frage ist aber, ob in einem Weltbild, in dem sich das Naturgesetz und das Sittengesetz von einem Gott herschreiben, ein anderer Standpunkt möglich ist. Das Weltbild des *Nefesch hachajim* kann noch durch einen weiteren gewagten Vergleich erläutert werden.

14 Wir zitieren die Nummern der Abschnitte, Kapitel und Seiten nach der hebräischen Ausgabe. Die Abschnitte und Kapitel entsprechen der französischen Ausgabe.

15 Der hebräische terminus technicus ist *Kiwjachol*. Vgl. Wilhelm Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, II, Leipzig 1905, S. 78. Damit werden anthropomorphe Ausdrücke mit einem Vorbehalt versehen. Es ist jedoch nicht immer klar, ob sie damit aufgehoben oder geschützt werden.

Es verhält sich zum Weltbild der Antisemiten spiegelverkehrt. Ein Wahlplakat des Völkischen Blocks von 1924 zeigt unter dem Titel «Der Drahtzieher» einen feisten Kapitalisten mit Davidstern, der alle Fäden zieht und die Massen lenkt. Das wichtigste «Beweisstück» des antisemitischen Verfolgungswahns sind die «Protokolle der Weisen von Zion».¹⁶ Eine jüdische Verschwörerversammlung schmiedet Weltherrschaftspläne und benutzt alle Mächte dieser Welt als Marionetten in ihrer weltumspannenden Intrige. Der *Nefesch hachajim* beschreibt gleichsam das positive Gegenstück zu dieser negativen Paranoia. Der Einfluß der Juden reicht bis in den innersten Bereich der göttlichen Macht und beherrscht sogar den göttlichen Thron (I, 5, 11-14). Nur handelt es sich nicht um eine Verschwörung zum Bösen, sondern zum Guten, zum Besten der Welt. Der Jude kann durch seine theurgischen Fähigkeiten alle Welt gleichsam wie ein Drahtzieher bewegen (I, 6, 14-25). Alle kosmischen Bewegungen hängen von seinem Tun und Lassen ab (I, 7, 25). Er lenkt die Welt wohin er will, und Gott folgt ihm, *sit venia verbo*, in die gleiche Richtung (ebd. 26). In fast blasphemischer Zuspitzung heisst es an einer Stelle, eine Exegese zu Psalm 121,5, dass Gott sein Schatten ist (ebd., vgl. auch I, 9, 35). Es ist allein der Mensch, der durch seine Gedanken (I, 14), seine Worte (I, 13) und seine Taten die zukünftige Welt, ein eschatologischer Ausdruck, erbaut (I, 12, 40).

Das Gebet, das dem Opfer entspricht, nährt Gott und die Welt (II,10,120). Im Gebet ist der Mensch gleichsam Partner des Schöpfers *Kiw-jachol schutafo schäl jozer bereschit* II,10,120). Sagt Gott nicht selber (Jesaja 51,16): «Ich habe mein Wort in deinen Mund gelegt... auf daß ich den Himmel von neuem ausbreite und die Erde gründe und zu Zion spreche: Du bist mein Volk.» Den Ausdruck *Ami Atah* («Du bist mein Volk») vokalisiert der *Nefesch hachajim* wie der Sohar *Imi Atah* («Mit mir bist du») und paraphrasiert *Schutafi* («Mein Partner»). Die Gebete wirken erbauend auf die Innenwelt, die nach dem *Nefesch hachajim* auch die göttliche und menschliche Weltseele ist. Das Gebet beeinflusst also Gott und die Welt. Der Beter wird mit einem Soldaten, der nicht für sich, sondern für den König und das Reich kämpft und sich *ad maiorem Dei gloriam* opfert (II,11.122). In dessen Ehrenkodex gilt jedes selbstsüchtige Gebet, das nicht auf die Bedürfnisse Gottes und der Welt ausgerichtet ist, nicht. Hier geht der *Nefesch hachajim* sehr weit. Auch das Bittgebet soll ein Gebet für Gott sein. Bitten des eigenen Leidens sind sinnlos, wenn anders Leiden einen Straf- und Lehrsinn haben. Um die Aufhebung solcher Leiden zu bitten, hieße ja um die Duldung der Sünde zu bitten. Gestattet sind solche Gebete nur, wenn die eigenen Leiden Teil des kollektiven Leidens Israels sind. Weil mit der Erniedrigung Israels auch eine Erniedrigung des göttlichen Namens in der Welt verbunden ist, ist es erlaubt, um seines Namens willen, um seiner Erniedrigung willen darum zu bitten, daß er die Leiden von uns nimmt. Wie es im Psalm 115 heißt: «Nicht um unseretwillen, Ewiger, nicht um unseretwillen (*Lo lanu lo lanu*), sondern deinem Namen verleihe Ehre... Warum sollen die Völker sprechen: Wo ist denn ihr Gott?» Hinsichtlich unserer individuellen Leiden sind wir versichert, «daß Gott mit uns in

16 Vgl. Armin Pfahl, Die «Protokolle der Weisen von Zion» – Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des «Kronzeugendokuments der jüdischen Weltherrschaft», unveröffentlichte Diplomarbeit, Marburg.

unseren Leiden» ist (Psalm 91,5; II, 11, 125). Das Bittgebet muß sich auf die Leiden Gottes richten, der mit uns wegen unserer Sünden und wegen unserer Strafen leidet. Indem wir Gott, nicht uns selbst bemitleiden, lindern wir unser Leiden. Die Kernsätze der Gebetsmystik R. Chaims lauten: Wenn der Mensch seine Leiden nicht spürt, wegen der Bitternis ob der Leiden, die Gott empfindet, dann ist diese Bitternis seine Sühne, bis seine Leiden von ihm lassen. Das ist seine heilige Strenge, das ist sein Weg, gesegnet sei sein Namen, das Bittere durch das Bittere zu versüßen» (*Lehamtik mar bemar* II, 11, 125). Das so verstandene Gebet ist in moralischer Hinsicht eine Vorschule der Uneigennützigkeit. Es impliziert darüberhinaus ein ethisches Weltbild. Wenn Gott und die Welt vom Gebet des Menschen für Gott und für die Welt abhängen, dann sind sie nicht nur kraft ihrer Schwerkraft, sie sind ethisch gerechtfertigt.

Das gleiche gilt übrigens auch für die mystische Begründung des uneigennütigen Lernens der Torah als welterhaltender und welterbauender Tätigkeit im vierten und letzten Teil des *Nefesch hachajim*. Damit sollte, wie Jacob Katz gezeigt hat, gegen den Chassidismus der mystische Rang der Scholastik neben der Liturgik, der Akademie neben der Synagoge gesichert werden. Daran knüpft v.a. Josef Soloveitchik, als Exponent des Mitnaggdismus an.

Dies ist, nach dem *Nefesch hachajim*, der theurgische Sinn von Torastudium und -observanz (I, 22, 74).

Der antisemitische wie der kabbalistische Mythos gehen von der jüdischen Allmacht und mithin von der jüdischen Verantwortung für alle Übel dieser Welt aus. Der antisemitischen Selbstentlastung entspricht die jüdische Selbstbelastung. Obwohl das noch etwas anderes ist, als jüdischer Selbsthaß, wie Theodor Lessing meinte.¹⁷ Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß der Dichter Francisco de Quevedo in seinem Opusculum «La isla de los Monopantos» (1639) just zu dem Zeitpunkt einen Prototyp der «Protokolle der Weisen von Zion» schuf, als sich die jüdische Theosophie und Theurgie in messianische Aktivitäten zu entladen begann.¹⁸ Im kabbalistischen Weltbild wird der reale Machtverlust, die totale Ohnmacht des Gottesvolkes im Weltgeschehen kompensiert.¹⁹ Zu einem derartigen Weltbild gibt es natürlich zahllose religionsgeschichtliche Parallelen, z.B. die chinesische Kaiserideologie und konfuzianische Lehre von der kosmischen Bedeutung der Riten.²⁰ Wahrscheinlich ist Anthropozentrik und Theurgie Bestandteil jeder mythischen Weltanschauung.

17 Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthaß*, Berlin 1930, S. 13f.

18 Das Opusculum ist aufgenommen in «La fortuna con seso i la hora de todos» (1650), dtsh. übers. W. Muster. München 1966, S. 260ff, S. 347. Anm. J. A. van Praag, Los «Protocolos de los sabios de Sion y la „Isla de los Monopantos“» in: *Bulletin Hispanique*, (1949), 51, S. 169-173. Gershom Scholem, Sabbatai Sevi, *The mystical messiah*, engl. v. R. Zwi Werblowsky, Princeton 1973.

19 Charles Mopsik, *Pratiques religieuses et pouvoir de l'homme dans la cabale*, in: *Pardes* (1993) 17, S. 64.

20 Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Bd. 2, Paris 1980, 21f, 26-30.

Überraschend ist, wie stark diese mythische Weltanschauung in einem repräsentativen rabbinischen Text durchbricht. Es wäre natürlich einseitig und irreführend, ausschließlich den sehr auffallenden anthropozentrischen Aspekt im *Nefesch hachajim* zu betonen. Der Mensch ist nach kabbalistischem Verständnis zwar Kreator oder Kokreator, Partner Gottes im Schöpfungs- und Erlösungswerk, er ist aber auch Kreatur und er ist gerade als Kreator, als Ebenbild des Schöpfers, Kreatur (I, 3,4). Die schöpferische Freiheit und die Verantwortung für Gott und die Welt, für Gott in der Welt ist das unentrinnbare Schicksal des Menschen. Seine Aktivität wurzelt in der Passivität seiner *conditio humana*.