

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 56 (2000)

Artikel: Versuch einer Topographie zur jüdischen Hermeneutik
Autor: Bruckstein, Almut Sh.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961520>

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: 19.04.2026

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

Versuch einer Topographie zur jüdischen Hermeneutik

von *Almut Sh. Bruckstein* *

Die Intensität und das interdisziplinäre Interesse, mit dem das Thema „jüdische Hermeneutik“ heute in den verschiedenen judaistischen Kontexten, vor allem in den USA, Israel und Frankreich, diskutiert wird, erinnert an eine innerjüdische deutsche Diskussion der letzten Jahrhundertwende, die mit ähnlicher Brisanz und Dringlichkeit geführt wurde. Es lohnt sich, den Hintergrund dieser grossen, innerjüdischen europäischen Diskussion zur „Wissenschaft des Judentums“ zunächst anzudeuten, wenn es um ein erstes Erfassen des Ausmasses der Problemstellung „jüdische Hermeneutik“ in der heutigen akademischen Auseinandersetzung gehen soll.

* *Almuth Sh. Bruckstein*, The Hebrew University, Department of Jewish Thought, Jerusalem 92503, Israel. – Diese Studie stellt das Ergebnis erster Überlegungen zu dem Programm einer philosophischen Darstellung der jüdischen Hermeneutik dar. Sie steht im Rahmen des Sonderforschungsprojekts der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu „Hermeneutik interkulturell – intrakulturell – transkulturell: Muster des Übersetzens und Auslegens in sieben Kulturen und ihre historische Bedeutung“. Ich bin insbesondere den Herren Professoren Wolfgang Reinhard und Daniel Krochmalnik zu Dank verpflichtet für meine Miteinbeziehung in dieses Projekt und Prof. Friedrich Niewöhner für seine kritischen Anregungen und richtungsweisenden Fragestellungen. Es versteht sich von selbst, dass die hier angestellten Überlegungen nur einen ersten Anfang auf dem Wege zu einer umfassenderen Darstellung der jüdischen Hermeneutik bilden, die auf Grund der Vielschichtigkeit der Quellenlage und des Umfangs des historischen Materials sowie angesichts der vielfältigen Berührungspunkte der jüdischen Textarbeit mit allen Bereichen der hermeneutischen philosophischen Wissenschaften – von der Literaturtheorie über die Philosophie und politische Theorie bis hin zu Theorien der Psychoanalyse – von keinem Einzelnen mehr bearbeitet werden kann. Ein neuer Grundriss zum Thema „jüdische Hermeneutik“, von führenden Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen in allen Bereichen der jüdischen Textarbeit gemeinsam erarbeitet, ist ein Desideratum. Dieses zu begründen ist der Sinn dieses Textes. Ich möchte an dieser Stelle meinem Kollegen Dr. Yossef Schwarz danken für die entscheidenden Denkanstösse während vieler Stunden des Gesprächs, in denen ich gelernt habe, das Verhältnis von jüdischer Tradition und europäischer Geschichte von Grund auf neu zu überdenken.

I

Der „Grundriss der gesamten Wissenschaft des Judentums“ vom Jahre 1902

Im Jahre 1902 traf sich in Berlin eine prominente Gruppe von jüdischen Wissenschaftlern aus ganz Europa, um gemeinsam einen „Grundriss der gesamten Wissenschaft des Judentums“ zu konzipieren.¹ Dieser Grundriss stellt eine verbindliche Ordnung der verschiedenen Gebiete jüdischer Studien vor, eine Ordnung, die zu grossen Teilen aus der Studienordnung der deutschsprachigen Rabbinerseminare des 19. Jahrhunderts übernommen wurde² und die bis heute für die akademische Ausrichtung aller Judaistik-Studien vor allem in den USA und in Israel, aber auch in Deutschland richtungsweisend geblieben ist. Vom Studium des biblischen Hebräisch, des Aramäischen und des Neuhebräischen angefangen, umfasste dieser Grundriss unter anderem die Fächer biblische Literatur, hellenistisches Judentum, klassische jüdische Bibelexegese, halachischer und aggadischer Midrasch, Mischna und Talmud, Halacha, mittelalterliche jüdische Philosophie, jüdische Mystik, „Apologetik“, die vergleichende Lektüre jüdischer, christlicher und islamischer Traditionen, liturgische Dichtung sowie jüdische Geschichte.

„Wissenschaft heisst Rechenschaft ablegen“

Innerhalb dieser Ordnung findet sich unter der Rubrik „Systematische Fächer“ ein gesondertes Gebiet, welches unter dem Namen „Ethik und Religionsphilosophie“ zunächst keine besondere Aufmerksamkeit erregt, welches sich aber bald als die führende systematische Fragestellung der „Gesamtwissenschaft des Judentums“ erweist:³ Unter der wissenschaftlichen Verantwor-

¹ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), S. 60–63; für ein vertieftes historisches und systematisches Verständnis der jüdischen kulturwissenschaftlichen Agenda dieses „Grundrisses“ siehe D. ADELMANN, Die „Religion der Vernunft“ im „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums“, in: H. WIEDEBACH / H. HOLZHEY (ed.), *Hermann Cohens Religion of Reason out of the Sources of Judaism – Tradition and the Concept of Origin*, Hildesheim [im Druck]. Ich danke Dieter Adelman für seine Freundschaft und Grosszügigkeit in unseren gemeinsamen Gesprächen über die Wissenschaft des Judentums.

² Vgl. die frühe Skizzierung des Studienprogramms des Breslauer Rabbinerseminars von Zacharias Frankel, dessen wissenschaftliche Ausrichtung er im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Februar 1854, so zusammenfasst: der Lernende „der jüdischen Theologie muß befähigt werden, die jüdische und die allgemeine Wissenschaft in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen“ (siehe Vorwort).

³ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), S. 62.

tung von Hermann Cohen war dort mit dem Gebiet „Ethik und Religionsphilosophie“ eine umfassende, interdisziplinäre Fragestellung angedeutet, welche dem Verständnis Hermann Cohens zufolge die gesamten Fächer der jüdischen Wissenschaft zu einem „Rechenschaftsbericht“ über die in ihnen zu erforschende jüdische Traditionsliteratur aufrief: „Wissenschaft heißt Rechenschaft ablegen.“⁴ Die Aufgabe der Wissenschaft des Judentums erscheint damit im neuen Sinne als die philosophische Aufgabe eines „Rechenschaftsberichtes über die Bedeutung der gesamten jüdischen Traditionsliteratur“ vor dem Forum der „ethischen Vernunft“ oder, in zeitgenössischer Formulierung, vor dem Forum der anderen Menschen, also in der Öffentlichkeit. Es ging den Initiatoren des Grundrisses somit nicht um eine museale Objektivierung oder gar ein „zu Grabe tragen“⁵ der Quellen in Form einer sich selbst nur historische und philologische Bedeutung zumessenden wissenschaftlichen Arbeit, sondern um das philosophische Erarbeiten einer jüdischen „Kulturtheorie“, welche nach dem kulturellen und politischen Beitrag des Jüdischen, „Eigenen“ zu dem, was „alle betrifft“ zu fragen bereit ist.

Die Frage nach der Universalität jüdischer Denkstrukturen – damals und heute

Um die letzte Jahrhundertwende stand diese philosophische Aufgabe unter dem Stern einer apologetischen Fragestellung, nämlich der nach der Uni-

⁴ H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis* [1902]. Einleitung von Helmut Holzhey, in: H. COHEN, *Werke*, ed. H. HOLZHEY. Band VI, Hildesheim 1997, S. 16.20 (Paraphrase). Siehe auch H. COHEN, Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten [1904], in: H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. B. STRAUSS. Band II, Berlin 1924, S. 108–125, besonders S. 122ff., und H. COHEN, Die Charakteristik der Ethik Maimunis [1908], in: H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. B. STRAUSS. Band III, S. 222–223. P. MENDES-FLOHR, Wissenschaft des Judentums at the *Fin-de-siecle*, in: M. GRAETZ/A. MATTIOLI (ed.), *Krisenwahrnehmungen im Fin de siecle – Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und der Schweiz*, Zürich 1994, 67–81, stellt die zentrale Bedeutung Hermann Cohens für diese kulturpolitische Ausrichtung der Wissenschaft des Judentums heraus, die in der Formierung der 1919 gegründeten „Akademie der Wissenschaft des Judentums“ ansatzweise ihren institutionellen Ausdruck fand; siehe besonders S. 73–81 seines Aufsatzes und die dort angegebene Literatur.

⁵ M. STEINSCHNEIDER, zitiert bei G. SCHOLEM, *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt* (1959), in: G. SCHOLEM, *Judaica I*, Frankfurt a. M. 1977, S. 153. Siehe dazu auch P. SCHÄFER, Gershom Scholem und die „Wissenschaft des Judentums“, in: P. SCHÄFER/G. SMITH (ed.), *Gershom Scholem – Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt a. M. 1989, 122–156.

versalität jüdischer Denkstrukturen. So war etwa die Frage nach der „Universalität der Nächstenliebe“ im talmudischen Schrifttum von zentraler Bedeutung für die wissenschaftliche Neuerschließung rabbinischer Quellen.⁶ Was die Autoren des Grundrisses mit der systematischen Frage nach der „Ethik und Religionsphilosophie“ andeuteten, beschränkte sich also nicht nur auf das Aufsuchen und Zusammenfassen ethischer und religionsphilosophischer Sentenzen in klassischer jüdischer Traditionsliteratur („Sprüche der Väter“, Saadyas „Glaubenslehren“, Maimonides’ „Acht Kapitel“ etc.), sondern es verbarg sich hinter dieser Frage ein eigenständiges philosophisches Forschungsinteresse, das an der ethischen und religionsphilosophischen Bedeutung der in den klassischen jüdischen Texten lebendigen Denk- und Argumentationsstrukturen interessiert war.

Die Aufgabe eines neuen „Grundrisses“

Die These, die ich hier vortragen möchte, ist die, dass eben diesen übergreifenden Stellenwert, welchen das Thema „Ethik und Religionsphilosophie“ für die Autoren des Grundrisses innehatte, in der heutigen wissenschaftlichen Diskussion das Thema „jüdische Hermeneutik“ einnimmt, wobei das interdisziplinäre Interesse, welches damals mit dem Begriff „Ethik“ angedeutet wurde, heute unter dem Begriff „Hermeneutik“ in ähnlich dringlicher und lebendiger Weise zum Ausdruck kommt. Die Vielschichtigkeit und Komplexität der Frage nach „kultureller Identität“, die in den verschiedenen religiösen, ethnischen, politischen und sozialen Gemeinschaften zum Ende dieses Jahrhunderts gestellt wird, bildet den Hintergrund für diese Richtungsänderung der übergreifenden Fragestellung. So steht die hermeneutische Frage nach den Strukturen und der Dynamik jüdischer Kulturvermittlung heute in allen Fächern der Judaistik im Zentrum der akademischen Auseinandersetzung. Eine zukünftige Philosophie „der jüdischen Hermeneutik“ wird sich daher zunächst an diejenigen Wissenschaftler aus den verschiedensten Gebieten der jüdischen Traditionsliteratur halten dürfen, die sich seit etwa dreissig Jahren mit der kulturtheoretischen und philosophischen Bedeutung klassischer jüdischer hermeneutischer Text- und Interpre-

⁶ H. COHEN, Die Nächstenliebe im Talmud – als ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet [1888], in: H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. B. STRAUSS. Band III, S. 145 – 174. Vgl. auch die Fragestellung in D. HOFFMAN, *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, Berlin 1894.

tationsmuster in intensiver Weise beschäftigen.⁷ Die Aufgabe, die sich stellt, ist die der Erarbeitung eines neuen „Grundrisses“ zur jüdischen Hermeneutik, in dem möglichst gemeinsam und für alle klassischen jüdischen Fächer auf interdisziplinäre Weise nach der kulturtheoretischen und philosophischen Bedeutung traditioneller Figuren jüdischer Hermeneutik gefragt wird.

⁷ In den neueren Forschungen zum Midrasch (einschliesslich der Arbeiten zur biblischen Hermeneutik) ist eine „kulturelle Übersetzung“ innerjüdischer hermeneutischer Prozesse in den Kontext einer zeitgenössischen kulturtheoretischen Fragestellung am weitesten gediehen. So wird das Thema „Midrasch“ seit mindestens zwanzig Jahren in Auseinandersetzung mit der neueren Literaturtheorie sowie mit der zeitgenössischen, poststrukturalistischen und psychoanalytischen französischen Debatte um die „Dekonstruktion“ kanonischer Kulturzeugnisse ausgetragen. Führende Wissenschaftler, die diesen kritischen, kulturtheoretischen Diskurs zur Hermeneutik des „Midrasch“ geschaffen und entwickelt haben und deren Forschungen daher jeder zukünftigen Arbeit an einer philosophischen Erfassung der „jüdischen Hermeneutik“ zu Grunde liegen werden, sind S. A. HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, Albany 1982; J. FAUR, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington 1986; M. FISHBANE, *The Garments of Torah – Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989; vgl. auch M. FISHBANE, *The Exegetical Imagination – On Jewish Thought and Theology*, Cambridge 1998; D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990; vgl. auch D. BOYARIN, *Unheroic Conduct – The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997; S. D. FRAADE, *From Tradition to Commentary – Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991; G. L. BRUNS, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven 1992; D. STERN, *Midrash and Theory – Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1996; vgl. auch D. STERN, *Parables and Midrash – Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge 1991. Für eine Auswahl grundlegender Texte zur Bedeutung des Midrasch für die zeitgenössische hermeneutische Diskussion vgl. G. H. HARTMAN / S. BUDICK (ed.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986. Im Bereich der Halacha steht eine ähnlich direkte Auseinandersetzung mit der kulturtheoretischen Bedeutung jüdischer jurisdiktorischer Rhetorik und Argumentation noch aus, obwohl es eine ganze Reihe allgemeiner kritischer Studien gibt, die nach dem Verhältnis von „Kanon und Zensur“, Autorität und Macht, männlichem und weiblichem Geschlecht etc. fragen. In dem von A. und J. ASSMANN herausgegebenen Band *Kanon und Zensur – Beiträge zur Archäologie der Literarischen Kommunikation*, München 1987, findet sich eine Fülle wegweisender Fragestellungen zum Thema, ohne allerdings der jüdischen Tradition im Einzelnen gerecht werden zu können. Ein neues kulturkritisches Problembewusstsein in Bezug auf die jüdische Textarbeit findet sich jedoch in den Arbeiten zur rabbinischen Literatur von M. HALBERTAL, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge 1997; J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis – a Woman’s Voice*, Boulder 1998 sowie in denen von M. IDEL, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1989; E. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994; vgl. auch E. WOLFSON, *Circle in the Square – Studies in the Use of Gender in the Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995; B. ROIJTMAN, *Black Fire on White Fire – An Essay on Jewish Hermeneutic from Midrash to Kabbalah*, Berkeley 1998 im Bereich der jüdischen Mystik und Kabbala. Dank der Grosszügigkeit von Moshe Idel konnte ich sein umfangreiches Manuskript zur Kabbala und Hermeneutik einsehen, das in Kürze erscheinen wird.

Zur „rabbinischen Hermeneutik“ im engeren Sinne

Bei der Erarbeitung einer „jüdischen Hermeneutik“ in diesem kritischen Sinne geht es nicht mehr nur um die Erforschung der jüdischen Hermeneutik als einer Einzeldisziplin, welche die rabbinischen Methoden der Schriftauslegung historisch, philologisch und systematisch darzulegen und zu erklären hätte. Diese wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der „rabbinischen Hermeneutik“ im engeren Sinne ist vielmehr im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert beheimatet und dort bis zum philologischen und logischen Exzess ausgeführt worden. Man vergleiche allein die Beiträge Adolf Schwarzens zu den Jahresberichten der israelitisch-theologischen Lehranstalt Wien in den Jahren 1897–1916, in denen eine grossangelegte Analyse der exegetischen Methoden rabbinischer Hermeneutik vorgelegt wird. Im Zentrum stehen dabei die „sieben Auslegungsregeln Hillels“, mit Hilfe derer die jüdische Tradition schon zu Zeiten des rabbinischen Meisters Hillel laut Mischnatradition ihre eigene hermeneutische Vorgehensweise im Umgang mit biblischen Texten reflektiert und zusammengefasst hat – und die später in erweiterten Fassungen auch unter dem Begriff „die dreizehn Regeln des Rabbi Ishmaels“ oder unter den „zweiunddreissig Regeln des Rabbi Eliezer ben Jose haGalili“ bekannt geworden sind.⁸ Schwarzens Detailstudien bemühen sich um die Angleichung dieser „sieben Regeln Hillels“ an die universale Denkstruktur Aristotelischer Logik, wobei er die einzelnen rabbinischen Auslegungsregeln als „hermeneutische Syllogismen“, „Analogieschlüsse“, hermeneutische „Induktionen und Antinomien“ sowie „hermeneutische Quantitätsrelationen“ etc. versteht.⁹

Wissenschaftliche Arbeiten zur rabbinischen Textexegeese im 19. und 20. Jahrhundert

Der Beginn dieses eingehenden wissenschaftlichen Interesses an den spezifischen Methoden rabbinischer Schriftauslegung kann auf die Eröffnung des

⁸ Grundlegend hierzu ist H. G. ENELow (ed.), *The Mishnah of Rabbi Eliezer or The Midrash of Thirty-Two Hermeneutic Rules*, New York 1933 [hebr.]; vgl. auch AP-TOWITZER, Das Alter der Baraita der 32 Normen für die agadische Auslegung der Heiligen Schrift, in: S. KRAUSS (ed.), *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, Wien 1917, S. 121–132; weitere Literatur zur traditionellen rabbinischen Exegese in G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, S. 27–30.

⁹ Vgl. die Jahresberichte der israelitisch-theologischen Lehranstalt Wien in den Jahren 1897–1916.

Breslauer Rabbinerseminars im Jahre 1854 datiert werden, zu deren Anlass Zacharias Frankel einen Vortrag „Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung“ hielt.¹⁰ In diesem stellte er die jüdische hermeneutische Praxis der griechischen gegenüber, um grundlegende Unterschiede zwischen „allegorischer“ und „rabbinischer“ Schriftauslegung herauszustellen. Das damalige Forschungsinteresse an „talmudischer Hermeneutik“ wurde von einer ganzen Gruppe jüdischer Wissenschaftler getragen, die im Rahmen der europäischen, akademischen jüdischen Tradition des ausgehenden 19. Jahrhunderts die philologischen und literarischen Grundlagen für eine erschöpfende Darstellung der rabbinischen Hermeneutik im engeren Sinne gelegt haben. Die Arbeiten von Adolf Schwarz,¹¹ Wilhelm Bacher,¹² M. Mielziner¹³ und in nächster Generation Louis Finkelstein, Isaak Heinemann¹⁴ und Saul Lieberman über die Charakteristik der rabbinischen Hermeneutik und ihrer „Auslegungsregeln“, über die persönlichen Eigenarten der berühmtesten rab-

¹⁰ Vgl. das *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau „Fränkel'sche Stiftung“*, Breslau 1854.

¹¹ A. SCHWARZ, *Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Halachah*, Wien 1893; auch A. SCHWARZ, *Hermeneutischer Syllogismus in der talmudischen Litteratur*, Wien 1901 (= Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien 8) sowie A. SCHWARZ, *Der hermeneutische Kontext in der talmudischen Literatur*, Wien 1921. Zur Darlegung der halachischen Denkweise aus der Sicht eines traditionellen, der litauischen Lehrtradition verpflichteten Gelehrten vgl. M. A. AMIEL, *Die Auslegungsweisen des halakhischen Denkens*. Band I–III, Tel Aviv, 1939 [hebr.]. Neben den sogenannten hermeneutischen Regeln des Hillel gab es eine ganze Reihe anderer spezifischer methodischer *topoi* der rabbinischen Exegese, die von den Trägern der Wissenschaft des Judentums in ähnlicher Weise philologisch und historisch bearbeitet wurden, die hier aber nicht im Einzelnen zum Gegenstand der Untersuchung werden sollen. Als herausragendes Beispiel dafür mag die Lehre vom vierfachen Schriftsinn gelten, die in jüdischer Tradition unter dem Akrostikon PaRDeS tradiert wird; siehe dazu schon Moses Mendelssohns Einleitung zu Ecclesiastes: M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band XIV: *Hebräische Schriften I*, ed. H. BORODIANSKI, Stuttgart 1972, S. 147–160 [Neudruck der Ausgabe Breslau 1938]. Vgl. auch die englische annotierte Übersetzung von P. CULBERTSON, Multiplexity in Biblical Exegesis: The Introduction to *Megillat Qohelet* by Moses Mendelssohn, in: *Cincinnati Judaica Review* 2 (1991), S. 10–18; siehe auch W. BACHER, *Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar – Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese*, Wien 1876, besonders S. 12–15, sowie G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M. 1973, S. 80–82, neben einer Fülle neuerer und jüngster Literatur.

¹² W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Hildesheim 1965 [Nachdruck der Auflage 1899, 1905]; W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*. Band I–II, Strassburg ²1903; vgl. auch andere wichtige Beiträge Bachers zur rabbinischen Exegese.

¹³ M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud*, New York 1925.

¹⁴ I. HEINEMANN, *Darke ha-Aggada*, Jerusalem 1950.

binischen Lehrer (Tannaim und Amoraim), über das Verhältnis von „mündlicher und schriftlicher Lehre“, über die Besonderheiten der verschiedenen halachischen, aggadischen und homiletischen Midraschim (Mekhilta, Sifra, Sifre und Midrasch Rabba, Pesikta de Rav Kahana, Pesikta Rabbati, Tanchuma, usw.) sowie über die Form-, Traditions-, und Redaktionsgeschichte der rabbinischen Literatur (Mischna, Babylonischer und Jerusalemer Talmud, Tosefta, ausserkanonische Traktate etc.) – diese Arbeiten bilden die Grundlage für eine bis heute andauernde wissenschaftliche Beschäftigung mit den Besonderheiten jüdischer Textauslegung.¹⁵ Die wissenschaftliche Agenda der rabbinischen Lehrer der „Wissenschaft des Judentums“ findet dabei seine Fortsetzung in den Arbeiten der nächsten Generation: Diese zählt unter sich die grossen, oft aus traditionellen osteuropäischen rabbinischen Verhältnissen stammenden talmudischen Gelehrten, die fast alle vorübergehend an einem deutschen Rabbinerseminar oder einer deutschen Universität studiert haben und die diese deutsch-jüdische Wissenschaftstradition an den akademischen Zentren jüdischen Lernens in den Vereinigten Staaten und in Israel in entscheidendem Masse etabliert haben.¹⁶ Die hier angedeutete klassische philologische Wissenschaftstradition war und ist vor allem an dem New Yorker „Jewish-Theological Seminary“, gegründet 1886, sowie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, 1925 eröffnet, beheimatet.

¹⁵ Die hier angedeutete Wissenschaftstradition hat ihren Ausgangspunkt in dem gross angelegten Projekt „Corpus Tannaiticum“, das die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in ihrem Gründungsjahr 1902 konzipiert hat (siehe *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 [1904], S. 60–63), und in dessen Rahmen noch bis Ende des Jahres 1939 in Deutschland bis heute grundlegende rabbinische Texteditionen veröffentlicht worden sind. Zu diesen gehört die Herausgabe der halachischen Midraschim von S. HOROVITZ, *Mekhilta d’Rabbi Ismael, Siphre Zutta* und *Siphre zu Numeri*, die Herausgabe des *Midrash Bereshit Rabba* von J. THEODOR und C. ALBECK und die Arbeit an der Herausgabe der *Siphre*, die von S. HOROVITZ begonnen und von L. FINKELSTEIN fertiggestellt worden ist (siehe Anm. 16). Diese Wissenschaftstradition ist deutlich erkennbar in den Arbeiten von A. HESCHEL, *Tora min ha-Shamaim ba’Aspakleria shel haDorot*. Band I–III, Jerusalem 1962–1990; E. E. URBACH, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, 1975 [hebr.: 1969]; E. E. URBACH, *The Halacha – Its Sources and Development*, 1996 [hebr.: 1984] und seinen Nachfolgern, die diese Tradition in kritischer Weise bis in die Gegenwart hineinragen; vgl. etwa J. FRAENKEL, *Darke ha-Aggada vaha-Midrasch*. Band I–II, Givatayim 1991 oder auch D. WEISS HALIVNI, *Peshat and Derash – Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991; S. FRIEDMAN, *The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels*, in: H. FOX/T. MEACHAM/D. KRIGER (ed.), *Introducing Tosefta – Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, Hoboken 1999, S. 99–121.

¹⁶ Man verfolge die in Anm. 17 unten genannte chronologische Linie der grundlegenden Übersetzungs- und Herausgeberarbeiten an den klassischen Quellentexten der jüdischen Traditionsliteratur.

Für das Programm der „Gesamtwissenschaft des Judentums“ grundlegend ist die Zielsetzung einer sukzessiven Herausgabe wissenschaftlicher (teils textkritischer) Ausgaben des gesamten „Textkanons“ jüdischer traditioneller Quellen. Diese Arbeit stellt vielleicht den substantiellsten wissenschaftlichen Ertrag der Beschäftigung mit der „jüdischen Hermeneutik“ im engeren Sinne dar, und es handelt sich hier um nichts weniger als den Versuch einer umfassenden Offenlegung der gesamten jüdischen Traditionsliteratur – ganz im Sinne des universalistischen Programms der Väter des „Grundrisses“, wobei die ersten wissenschaftlichen Darbietungen und Erklärungen dieser Quellen in vielen Fällen zur kanonischen Grundlage der bis heute andauernden philologischen Arbeiten zur jüdischen Traditionsliteratur geworden sind.

Die Textausgaben der jüdischen Traditionsliteratur über die letzten 130 Jahre zeugen durchweg von dem philologischen wissenschaftlichen Geist der Vätergeneration, deren Vision einer umfassenden systematischen Darlegung der jüdischen Quellen bis heute in dieser Wissenschaftstradition lebendig ist. Man denke etwa an die ersten wissenschaftlichen (oder halbwissenschaftlichen) Ausgaben der Mischna, der Tosefta, der halachischen und aggadischen Midraschim sowie der ausserkanonischen rabbinischen Literatur.¹⁷ Eine Ausnahme in dieser Hinsicht stellt die Arbeit an den traditionellen Texten der jüdischen Mystik dar. Gerschom Scholem, dessen grundlegende wissenschaftliche Arbeit an kabbalistischen und mystischen jüdischen Texten zunächst *gegen* die kulturpolitische Agenda der „Wissenschaft des Judentums“ (nicht aber gegen den Geist der Philologie) vorgetragen worden ist, hat sich vor allem auf die Einführung, Kommentierung und Bewertung der Quellen

¹⁷ Vgl. M. S. ZUCKERMANDEL, *Tosefta, Mischna, und Baraita* (1908–1910) sowie seine Übersetzung der Mischna, *Nezikin* (1893–1897); die Edition der *Mekhilta d’Rabbi Ismael* von S. HOROVITZ (1917) sowie C. ALBECK/J. THEODOR, *Midrash Bereshit Rabbah* (1926–1936); L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (1909–1938); L. FINKELSTEIN, *Siphre ad Deuteronomium* (1939) und L. FINKELSTEIN, *Assemani Codex Manuscript of the Sifra* (1956); M. HIGGER, *Ozar ha-Beraitot* (1930–1950), S. LIEBERMAN, *Tosefet Rishonim* (1937–1939) und S. LIEBERMAN, *Tosefta ki-Feshutah* (1955–1967), um nur einige zu nennen. In dieser Wissenschaftstradition steht auch die textkritische Edition des Talmud Yerushalmi von Peter Schäfer. Vgl. P. SCHÄFER/H.-J. BECKER (ed.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. Band I,1–11; III; IV, Tübingen 1991–1998. Vom Babylonischen Talmud gibt es bis heute keine textkritische Ausgabe. Für eine frühe, kritische theoretische Beschäftigung mit rabbinischer Literatur vgl. D. Z. HOFFMANN, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, 1887 und C. ALBECK, *Untersuchungen über die halachischen Midraschim*, 1927.

der jüdischen Mystik konzentriert.¹⁸ Textkritische Ausgaben kabbalistischer und mystischer Texte sind erst in jüngster Zeit im Entstehen begriffen.¹⁹

Wir können daher sagen, dass die heutigen textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Arbeiten zur jüdischen Traditionsliteratur und zur jüdischen Hermeneutik im engeren Sinne bei aller Verschiedenheit ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung auf dem Boden einer europäischen (deutschen) Wissenschaftstradition stehen, die seit über 150 Jahren die jüdische Auseinandersetzung mit der Überlieferung rabbinischer Texte und den Methoden der rabbinischen Schriftauslegung bestimmt hat.²⁰

II

Jüdische Hermeneutik als kritische Kulturtheorie

Seit der italienischen Renaissance des 15. Jahrhunderts und dem in ihr erwachenden philologischen und humanistischen Interesse an den originalen Texten der griechischen Antike oder spätestens seit der Reformation und ihrer Neubesinnung auf die Urtexte der hebräischen und griechischen kanonischen Schriften (in christlichem Selbstverständnis das „Alte“ und das „Neue Testament“) ist die Frage nach dem Begriff der „Hermeneutik“ im

¹⁸ Vgl. M. CATANE (ed.), *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1977; J. DAN/E. LIEBES, (ed.), *The Library of Gershom Scholem on Jewish Mysticism*, Jerusalem 1999. Die Arbeit Scholems an den Quellen der jüdischen Mystik findet in den Arbeiten von M. IDEL, *Kabbalah – New Perspectives*, New Haven (Connecticut) 1988; Y. LIEBES, *Sod haEmunah haShabbait*, Jerusalem 1995; J. DAN, *The 'Unique Cherub' Circle*, Tübingen 1999; vgl. auch J. DAN, *Jewish Mysticism*. Band I–IV, Northvale 1998–1999; R. ELIOR, *Cherut al haLuchot*, Tel Aviv 1999 und anderer Autoren ihre Kritik und Weiterführung.

¹⁹ Vgl. hier die textkritischen Ausgaben, die Konkordanz sowie die Übersetzung der *Hekhaloth*-Literatur von Peter Schäfer, z. B. P. SCHÄFER (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, in Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius, Tübingen 1981; P. SCHÄFER, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984; P. SCHÄFER (ed.), *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*. Band I–II, Tübingen 1986–1988 sowie P. SCHÄFER (ed.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. Band I–VI, Tübingen 1987–1995; dazu P. SCHÄFER, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988. Vgl. auch das literarkritische Projekt von Ronit Meroz über den literarischen Zirkel der Autoren des Zohar (in Vorbereitung) und die textkritischen Studien kabbalistischer Quellen von Daniel Abrams, z. B. D. ABRAMS, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany – A Study of the Sod ha-Egoz Texts*, Tübingen 1997 und die Diskussion zum gegenwärtigen Forschungsstand dort.

²⁰ Die von H. STRACK begonnene und von G. STEMBERGER fortgeführte *Einleitung in Talmud und Midrasch* bietet einen Überblick über den Grossteil des gegenwärtigen Forschungsstandes zur Überlieferungsgeschichte jüdischer Traditionsliteratur und zur „jüdischen Hermeneutik“ in dem hier umrissenen engeren Sinne. Vgl. Anm. 8.

christlichen Europa erstmalig im umfassenden Sinne seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung gestellt worden. Dieser zufolge stellt die Hermeneutik eben nicht nur eine Theorie und Methodik der Exegese kanonischer Schriften dar, sondern umreißt vielmehr den Horizont einer umfassenden Theorie der Kulturvermittlung, welche ἐρμηνευτικὴ τέχνη, *ars interpretandi* im weitesten Sinne zu ihrem Gegenstand erklärt. „Hermeneutik“, ursprünglich ἐρμηνεύω, wörtlich „dolmetschen“, „übersetzen“, bezeichnet demnach die Kunst, aus den verschiedensten Chiffren menschlicher Ausdrucksweise sinnhafte Kulturzusammenhänge zu stiften; Hermeneutik ist die Kunst der „Mitteilung“, der „menschlichen Verständigung“, der „Sprache“. Hermeneutik fragt ursprünglich nach „Grenzgängen“ des Zwischenmenschlichen. Hermes selbst, der Götterbote vorgriechischen Ursprungs, war ein Grenzgänger und konnte nur daher zum Mittler zwischen Göttern und Menschen werden. Hermes ist Dolmetscher und Übersetzer schlechthin, Wegweiser (*hermae*) in „fremde Lande“, Botschafter der „Alterität“, Erfinder von Sprache und Schrift, Inbegriff der Vermittlung, eine apollinische Figur der Grenzziehung und Überschreitung zugleich.

Hermeneutik als Wissenschaft – ein Produkt der Moderne

Hermeneutik als kulturtheoretische Wissenschaft ist ein Produkt der Moderne; die philosophische Hermeneutik entsteht in den Marginalien einer intensiven literarischen und kulturellen Auseinandersetzung mit etwas „Vergangenem“, welches neu befragt und damit neu „belebt“ wird.²¹ „Es scheint überhaupt für das Aufkommen des hermeneutischen Problems charakteristisch“, sagt Gadamer, „daß eine Ferne herangeholt, eine Fremdheit überwunden, eine Brücke zwischen Einst und Jetzt gebaut werden mußte. [. . .] Etwas davon lag schon in dem theologischen Anspruch des reformatorischen Bibelverständnisses und seines Prinzips der sola scriptura, aber seine eigentliche Entfaltung fand es, als aus Aufklärung und Romantik das historische Bewußtsein erwuchs und zu aller Überlieferung ein gebrochenes Verhältnis etablierte.“²²

²¹ Für den innerjüdischen Kontext macht Yehuda Liebes diese hermeneutische Strategie der Anknüpfung an Vergangenes als „Renaissance“ einer neuen spirituellen Bewegung in prominenter Weise für die zoharischen Schriften in ihrem Rückgriff auf die tannaitischen Meister deutlich; vgl. Y. LIEBES, *The Zohar as Renaissance*, übersetzt von Or Rose [im Druck].

²² H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, S. 116.

Radikale Kulturkritik als Erinnern „vergessener Texte“

Die philosophische Hermeneutik hat es also mit „gebrochenen Verhältnissen“ und mit „Brüchen der Geschichte“ zu tun: Hermeneutik ist Ausdruck eines historischen Bewusstseins, für das die bewusste Adoption eines „vergessenen Textes“ oder einer „vergessenen Rhetorik“ zur hermeneutischen Strategie einer grundlegenden Kritik an der „Unkultur“ der Gegenwart wird. Dabei wird die hermeneutische Arbeit der Anknüpfung an das Fremde, Vergangene nicht nur im philologischen, historischen, literarischen und exegetischen Sinne zur Übersetzungsarbeit,²³ sondern die hermeneutische Arbeit ist vielmehr selbst der Ausdruck einer kulturellen Revolution: die Vergegenwärtigung der literarischen Zeugnisse einer vergessenen, vernachlässigten oder verachteten alternativen Lebensäußerung wird zur paradigmatischen, existentiellen, kulturellen und politischen Umorientierung auf ein neues Kulturideal.²⁴

Wer sind die Herren der philosophischen Hermeneutik?

Die europäische Geschichte hermeneutisch bedeutungsvoller Kultureinbrüche und „Neuanfänge“, welche die kulturellen Umbrüche der Vergangenheit auf ein kritisches, philosophisches und politisches Programm der Gegenwart abbildet, wird zu grossen Teilen von zeitgenössischen „Griechen“ und „Christen“ erzählt. Die führenden philosophischen Stimmen der hermeneutischen Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe Europas, besonders in Deutschland (man denke an Gadamer,²⁵ Blumenberg²⁶ oder Habermas²⁷) haben einen wissenschaftlichen Narrativ der philosophischen Hermeneutik geschaffen, in dem die Renaissance, die Reformation, die europäische Aufklä-

²³ Vgl. dazu A. ASSMANN, Translation as Transformation, in: C. HILFREICH-KUNJAPPU/S. MOSES (ed.), *Zwischen den Kulturen – Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs*, Tübingen 1997, S. 21f.

²⁴ Vgl. hierzu das Kapitel „Die soziale Konstruktion der Vergangenheit ...“, in: J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997, 34–48. Die Herausforderung der hermeneutischen Fragestellungen in diesem Buch über das kulturelle Gedächtnis ist für die gegenwärtige Arbeit an der jüdischen Hermeneutik noch lange nicht abgegolten und stellt eine Inspiration dar, der durch die verschiedensten Gebiete der jüdische Textgeschichte hindurch nachzugehen sich lohnt.

²⁵ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (1990).

²⁶ H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.

²⁷ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968; J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.

rung, die deutsche Romantik sowie die eigene, überwiegend Heidegger verpflichtete Hermeneutik die Hauptthemen darstellen. Ein Vergleich mit der seit etwa vierzig Jahren stattfindenden französischen philosophischen Diskussion, dessen hermeneutische Fragestellungen von Lévinas, Ricoeur, Lacan, Foucault und Derrida bestimmt werden und in der Freud und Marx sowie ein durch Lévinas und Sartre vermittelter Heidegger eine richtungsweisende, „ursprüngliche“ Rolle spielen, zeigt ein von der deutschen Agenda grundverschiedenes kulturelle Interesse auf.²⁸ Warum sich die erst seit etwa dreissig Jahren im Entstehen begriffene, philosophische Diskussion einer jüdischen Hermeneutik an den Impulsen der französischen und nicht der deutschen Diskussion orientiert, wird in dem nachfolgenden kurzen Abriss angedeutet werden.

Die klassische Version der europäischen hermeneutischen Denktradition verweist seit der frühen Moderne auf die grossen „vergessenen Texte“ Griechenlands, auf die christlichen biblischen Schriften (eben nicht auf die Texte Israels) und später, im Kontext der Romantik, auf Überlieferungen des „hohen Nordens“ als Quellen ihrer Inspiration. So richtet sich die Kulturkritik der Renaissance in ihren grossangelegten Übersetzungsarbeiten der griechischen Literatur gegen die apologetische Verzerrung des griechischen Geistes durch die christliche Scholastik auf den ästhetischen Reichtum der Antike. So richtet sich das hermeneutische Interesse der Reformation, dessen paradigmatischer Ausdruck Luthers grosse sprachschöpferische Übersetzung der „Heiligen Schrift“ ist, auf das theologische Prinzip der „sola scriptura“ und damit gegen die dogmatische Engführung des katholischen „Kirchenwerks“. Daher wendet sich die Kritik der europäischen Aufklärung, ob in Philosophie, Literatur oder politischer Theorie, gegen die Heteronomie aller positiven Religion und damit gegen die Autorität aller heteronomen Texte und schöpft dabei aus den Kräften des Selbst, der Vernunft und aus dem ethischen Ideal der Humanität. Desgleichen richtet sich schliesslich auch das poetische, literarische Interesse der Romantik gegen die statische Buchweisheit der Klassik und zielt auf die völkischen Narrative nicht nur griechischen Ursprungs, sondern auch auf die grossen Erzählungen nordischer Kultur, wie etwa das Nibelungenlied oder die Edda.

Diese klassische hermeneutische Auseinandersetzung, die zu grossen Teilen auf lateinisch und auf deutsch ausgetragen wurde, bildet zwei Traditionsstränge, die sich oft verbinden und daher nicht streng zu trennen sind – einen reformatorisch-biblich und einen humanistisch ausgerichteten. Beide

²⁸ B. WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1998.

machen die Geschichte der „allgemeinen Hermeneutik“ aus, die vom 16. und 17. Jahrhundert²⁹ über die grundlegenden Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts von Wolff, Chladenius, Schleiermacher, von Humboldt, Droysen und Boeckh bis zu Dilthey, Husserl und Heidegger führt.³⁰ Die deutsche Diskussion dieser theoretischen, hermeneutischen Tradition, wie sie sich in den kulturphilosophischen Schriften Gadammers, Bultmanns, Habermasens oder Blumenbergs abzeichnet, ist von diesem Erbe selbst wirkungsgeschichtlich bestimmt und bleibt daher grundsätzlich in die griechische und christliche Tradition selbst eingebunden.³¹

Die in dieser deutschen Geschichte zum Ausdruck kommenden hermeneutischen Strategien der Anknüpfung an ganz bestimmte „Texte“, d. h. an ganz bestimmte literarische Zeugnisse ganz bestimmter kultureller Gemein-

²⁹ Für die reformatorische Tradition vgl. z. B. F. Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae* 1567, der eine eigenständige Hermeneutik zur Verteidigung der Schrift unter Aufnahme von Regeln aus der Rhetorik und der exegetischen Theorie der Zeit begründet im Protest gegen die von der katholischen Kirche im „Tridentinum“ (1546) ausgesprochene scharfe Ablehnung gegen das reformatorische Schriftprinzip. Siehe auch die Schrift von J. C. Dannhauser, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654), die erstmalig den Begriff der Hermeneutik im Titel trägt. Für den frühen Entwurf einer humanistischen, philosophischen Hermeneutik vgl. J. C. Dannhausers Schrift *Idea boni interpretes et malitiosi calumniatoris* (1652). Im Unterschied zu seiner theologisch-reformatorischen Schrift entwickelt Dannhauser hier eine *hermeneutica generalis* als *modus sciendi*, eine analytische Methode der Textauslegung und der Sprache, die sich als philosophische Grundlage einer logisch-methodischen Darlegung der Kulturvermittlung im weitesten Sinne versteht. Vgl. den sehr hilfreichen Artikel von C. VON BORMANN zum Stichwort „Hermeneutik“ in: *Theologische Realenzyklopädie*. Band XV, Berlin 1986, S. 108–137. Vgl. auch P. SZONDI, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, ed. J. BOL-LAK/H. STIERLIN, Frankfurt a. M. 1975.

³⁰ Vgl. C. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica*, Francofurti, Lipsiae 1728; J. M. CHLADENIUS, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742 [Nachdruck Düsseldorf 1969]; F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik – Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, ed. M. FRANK, Frankfurt 1977; W. VON HUMBOLDT, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, in: *Gesammelte Schriften*. Band IV, ed. A. LEITZMANN, Berlin 1905, S. 35–56; J. G. DROYSEN, *Historik – Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* [1857], ed. R. HÜBNER, München 1977; P. A. BOECKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, ed. E. BRATUSCHECK, Leipzig 1886; W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Einleitung Manfred Riedel, Frankfurt a. M. 1970; E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, in: *Husserliana – Gesammelte Werke*, ed. H. L. M.-K. VAN BREDA. Band VI, Den Haag 1954; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927/1993.

³¹ Vgl. die in den Anm. 25–27 genannten Arbeiten sowie R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*. Band I–IV, Tübingen 1961–1965; H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979.

schaften, sind Strategien einer exklusiven Identitätsbestimmung, dessen lebendige Kehrseite die Geschichte(n) der von dieser Strategie ausgeschlossenen „Anderen“ sind. Die „Anderen“ dieser europäischen Geschichte sind diejenigen „Kollektive“ (als solche stellen sie sich ihren aussenstehenden Betrachtern dar), die an dieser „Anknüpfung“ (an das „griechische“, „christliche“ Erbe) nicht in gleichem Sinne mitarbeiten und daher als Traditionen einer „überwundenen“ oder „tolerierten“ Kulturstufe auftreten – Traditionen, die von „fremdem“ historiographischem Interesse entworfen sind. Hinter der definitiven Rede von dem oder den „Anderen“ (dies betrifft zu großen Teilen auch das europäische christliche Interesse an *der* jüdischen, islamischen oder buddhistischen Hermeneutik) steht daher gar niemand Lebendiges, so dass nichts „Eigenes“, „Subjektives“, „Sprechendes“ aus einer etwaigen allgemeinen Frage nach „der jüdischen Hermeneutik“ erwachsen kann. Das Interesse an der Erforschung „fremder“ Kulturen, welches selbst ein koloniales Erbe ist, verrät also zunächst nur etwas über die kulturelle Selbstbestimmung von „Humanisten“, „Reformatoren“, „Aufklärern“ und „Romantikern“ (oder „Zionisten“, wenn man das Argument in einen lokalen, selbst-kritischen, jüdisch-politischen Kontext übersetzen wollte). Das „dunkle Mittelalter“, der „jüdische Buchstabenglauben“, der „jüdische Gesetzesglaube“, die katholische „Werkgerechtigkeit“ erscheinen als Notkonstrukte kultureller Identitätsfindung der (militärisch) Überlegenen.

Wie kommen die Sieger auf die andere Seite der Geschichte?

Die Frage ist also die, wie die Sieger hermeneutischer Feldzüge auf die andere Seite der Geschichte kommen. Damit ist zunächst einmal einer „ganzheitlichen, objektiven Erfassung“ des Problems eine Absage erteilt. Wir nähern uns einer wissenschaftlichen Standortbestimmung, in der zeitgenössische Grenzgänger „von der jeweils anderen Seite der Wissenschaftsgeschichte her“ eine hermeneutische Rolle, die Rolle des Hermes, übernehmen. So wie etwa Lévinas in seiner Heidegger-Rezeption die jüdische „Standpunktphilosophie“ Rosenzweigs vermittelt³² und durch seine Pariser „Tal-

³² Dazu S. A. HANDELMAN, *Fragments of Redemption – Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Lévinas*, Bloomington 1991; R. GIBBS, *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton 1992; R. COHEN, *Elevations – The Height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*, Bloomington 1994; E. MEIR, *Ein Stern aus Jaakob – Franz Rosenzweig, sein Leben und sein Schaffen*, Jerusalem 1994 [hebr.], S. 187–194. Siehe auch das Vorwort von E. LÉVINAS zu S. MOSES, *Systeme et révélation – La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982.

mudlektüren“ der sechziger Jahre Ricœurs hermeneutische Reflektionen zu „Text“ und „Interpretation“ angeregt haben mag.³³ Das von der hermeneutischen Siegeregeschichte als „mittelalterlich“, „jüdisch“, „weiblich“ oder „orientalisch“ Ausgeschlossene öffnet sich damit als ein Gesprächsraum, in dem Übersetzung (nicht Mission), Gastfreundschaft (nicht Eroberung), Unbehaustheit (nicht Heimkehr) zu Schlüsseln der wissenschaftlichen Erfahrung werden.³⁴ Dies setzt die Bereitschaft zum Hören von fragmentarischen, idiosynkratischen Darstellungen der Dinge voraus und hofft auf ein Sprechen im radikalen Sinne, d. h. bis hin zum gegenseitigen Verlust der eigenen Grenzbestimmungen, der Bestimmungen dessen, was bisher „innen und aussen“, „Licht und Finsternis“, „wahr und falsch“, „Sieger und Besiegte“ bedeutet hat.

Die Anti-Helden der jüdischen Text-Geschichte

Eine überzeugende Darstellung der jüdischen Hermeneutik wird den Versuch unternehmen müssen, innere Figuren der jüdischen Überlieferung in fragmentarischer Weise, von „innen nach aussen“, in exoterischer Geste also, im doppelten Sinne gegen den Strich zu lesen: in kritischer Auseinandersetzung mit der sich aus griechischen und christlichen Quellen speisenden und sich „das Jüdische“ dabei einverleibenden europäischen Hermeneutik auf der einen Seite und im Widerstand gegen die Vernichtung jeglicher dem Fremden, Anderen zugewandter Geste innerhalb des zeitgenössischen, religiösen jüdischen Diskurses auf der anderen.³⁵ Charakteristische Momente der rabbinischen und midraschischen Rhetorik – wie etwa das Moment einer mehrdimensionalen, a-linearen, auf Einspruch und Widerspruch angelegten Gesprächskultur – werden dabei auf die ihr innewohnenden Kräfte der Widerständigkeit gegenüber totalitären, auf Herrschaft ausgerichteten Narrativen

³³ Siehe P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Social Sciences – Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., übersetzt, eingeleitet von John B. Thompson, Cambridge, Paris 1981.

³⁴ Ein inspirierendes Beispiel für solch ein Aufspüren von Gesprächsräumen im Inneren der rabbinischen Intertextualität, das die homogenen Strukturen autoritärer Selbstbestimmung auflöst und dies in philosophischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen europäischen Kritik der klassischen Hermeneutik bewerkstelligt, ist D. BOYARIN, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997.

³⁵ Wie dies etwa in den Arbeiten von Michael Fishbane, Daniel Boyarin, Galit Hasan-Rokem, Judith Hauptman, Moshe Halbertal, Shmuel Trigano und anderen zum Ausdruck kommt.

hin befragt. In diesem Sinne zeichnet sich eine philosophische Korrelation zwischen einer im westlichen Europa disputablen „relativistischen“ Wissenschaftsrhetorik (die als zeitgenössisches Ideal der „Postmoderne“ gilt) und einer im jüdischen Kontext disputabel (gewordenen) exoterischen (nach aussen gerichteten) Lesart grundlegender hermeneutischer Figuren der jüdischen Traditionsliteratur selbst ab, die allerdings im Hinblick auf diese Korrelation erst herauszuarbeiten sind. Mit anderen Worten: die Darstellung „jüdischer Hermeneutik“ kann nur dann sinnvoller Gegenstand philosophischer Arbeit sein, wenn ihre inneren Momente nicht nur systematisch beschrieben werden, sondern selbst zur wissenschaftlichen *Methode* werden. Es geht also um ein Abenteuer wissenschaftlicher Art. Für Lévinas ist Odysseus der Abenteurer des kulturell siegreichen Europas schlechthin. Abraham bietet sich als paradigmatischer Gegenspieler dieser Geschichte an: Abraham, der in der Unbehautheit der Fremde auf den Wegen Gottes zu Hause war. Es sind die Antihelden der jüdischen Überlieferungsgeschichte, die den Verzicht auf Herrschaft in einer an der menschlichen Ordnung orientierten „vita activa“ weitergeben und damit für ein radikales Offenhalten der Geschichte auf eine er-innerte Zukunft hin einstehen – ein Offenhalten, das aus der Sehnsucht nach dem noch nicht eingelösten Versprechen der Erschaffung der Menschheit erwächst.

Die Dekonstruktion der kulturellen Mitte

Ein neuer Grundriss zur jüdischen Hermeneutik wird bei einer Dekonstruktion der kulturellen „Mitte“ anfangen. Er wird die Gleichursprünglichkeit verschiedener traditioneller Narrative voraussetzen und damit die diachrone Hermeneutik einer vertikalen Anknüpfung an idealisierte Vergangenheiten durch eine horizontale Hermeneutik der kulturellen Übersetzung ersetzen. Bei diesem hermeneutischen Ansatz gibt es keine Anknüpfung an Früheres, sondern wir gehen vielmehr von der Gleichzeitigkeit alles Tradierten aus.³⁶ Die Gleichzeitigkeit traditioneller Narrative wird von der jüdischen Tradition selbst thematisiert, indem sie behauptet, dass alles, was heute und in aller Zukunft in anerkanntem Masse im Namen Moses gelehrt wird (was das bedeutet, berührt zentrale Fragen jüdischer „Kanonbildung“ und der Herausbildung von Lehrautorität³⁷), im ursprünglichen Sinne Teil der Lehre

³⁶ Zur Wissenschaftsproblematik, die sich durch einen solchen Zugang ergibt, siehe Steven Fraades Kritik an Jakob Neusners *Judaism and Scripture*, *Interpreting Midrash 1: Midrash and the History of Judaism*, in: *Prooftexts 7* (1987), S. 179f.

³⁷ Zu dieser Frage siehe M. HALBERTAL, *People of the Book – Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Massachusetts) 1997.

Gottes war (oder vielmehr ist). Den Sinn dieser Ursprünglichkeit aufzuspüren wird ein durchlaufendes Motiv des neuen Grundrisses darstellen.³⁸ Jüdische Hermeneutik spielt mit erinnerten, vom Früheren ins Spätere hinerufenen, narrativen Figuren. Laut jüdischer Tradition ist die Tora, die Lehre, selbst ein Spiel (*sha'ashua'*), das von Gott und den Menschen mit gleichen Regeln gespielt wird.³⁹ Die Spielregeln sind die hermeneutischen Figuren der Traditionsvermittlung selbst: sie stellen die Grenzen des hermeneutischen Handlungsspielraums dar.⁴⁰ Darüber hinaus wird dem hermeneutischen Umgang mit der Tora von der Tradition selbst eine eschatologische (kosmische) Dimension zugeschrieben, dessen Ziel die irdische „Erlösung der Welt“ ist. Diese Erlösung wird von Maimonides im politischen Sinne als Befreiung der Menschen vom Krieg, Armut und Ungerechtigkeit vorgestellt.⁴¹

Klassische Figuren jüdischer Traditionsvermittlung

Eine mit diesem Punkte unmittelbar verknüpfte klassische hermeneutische Figur jüdischer Traditionsvermittlung ist die des Primats der Zukünftigkei: Das (von den Propheten) Verheissene und Geforderte, nämlich die Schaffung einer friedlichen Welt, soll erfüllt und eingelöst werden. Eine inhaltlich als Gerechtigkeit und Frieden bestimmte Zukünftigkei wird zum Massstab allen Seins, nicht nur im sozialen und politischen Sinne, sondern auch im hermeneutischen Sinne:⁴² Die traditionellen jüdischen Texte selbst unterlie-

³⁸ Dazu grundlegend die Aufsätze von M. FISHBANE, *The Garments of Torah – Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989, insbesondere die unter dem Titel „Hermeneutics, Scripture and the Present Hour“ zusammengefassten Essays S. 79–133.

³⁹ Vgl. Ps 119,77; Prov 7,30, gemäss den dazugehörigen Midraschim.

⁴⁰ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, S. 493f. schliesst sein Buch mit eben dieser Fragestellung der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung von hermeneutischen Spielfiguren.

⁴¹ *Mishneh Tora, Hilkhoth Melakhim* 12; Einleitung zum zehnten Kapitel von Mishnah *Sanhedrin*, Abschnitt *Perek Chelek*, und die Interpretation von H. COHEN, Die Charakteristik der Ethik Maimunis, in: H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. B. STRAUSS. Band III, S. 280–289.

⁴² Hermann Cohen hat dies in philosophischer Weise am deutlichsten herausgearbeitet, siehe A. S. BRUCKSTEIN, *Radical Readings in Jewish Philosophy – Hermann Cohen on Maimonides' Ethics. Translation and Commentary*, Syracuse [im Druck]. Cohen bietet sich daher als ein fruchtbarer Ansatzpunkt einer methodischen Arbeit am Thema der jüdischen Hermeneutik an. Lévinas' Aufsatz über die jüdische Art der Schriftauslegung wahrt dem Ansatz Cohens auch in seiner ethischen Pointierung die Treue, vgl. E. LÉVINAS, *De la lecture juive des ecritures*, in: E. LÉVINAS, *L'Aut-dela du verset*, Paris 1982.

gen diesem epistemologischen Primat der Zukünftigkeit. Konkret gesprochen heisst dies, dass spätere Texte in ursprünglicher Weise die Bedeutung und den Inhalt früherer Texte bestimmen, ein Prozess der mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzung, in dem einschlägige, spätere Lektüren selbst zu „Quellen“ werden. Es entstehen dabei Wege der Handlung sowie Wege der Auslegung, welche die Tradition selbst als *Halacha* (von „gehen“) und *Aggada* (von „sagen“) vorstellt.⁴³ Die Arbeit an der Überlieferung geht also logisch und hermeneutisch gesprochen den „Urtexten“ voraus. Die Midraschforschung der letzten hundert Jahre hat in differenziertem Masse gezeigt, wie auch der biblische Text selbst das Ergebnis dieses hermeneutischen Prozesses der „mündlichen Lehre“, das heisst also der „Tradierung“ und „Übersetzung“ ist.⁴⁴

Zur Kunst der Übersetzung

Einer der ersten Arbeitsschritte an einem neuen Grundriss zur jüdischen Hermeneutik könnten Überlegungen zur Theorie der Übersetzung sein. Franz Rosenzweig, Martin Buber und Walter Benjamin haben das Problem der Übersetzung zu einer philosophischen Kritik am neuzeitlichen Vernunftbegriff, insbesondere Hegelscher Prägung, ausgearbeitet, eine Kritik, die in ihrem „Sprachdenken“, in ihrem „Ernstnehmen der Zeit“, in ihrem Ideal des „hörenden, lebendigen Lernens“ auf mittelalterliche Lern-, Kommentar und Übersetzungstraditionen zurückgreifen kann.⁴⁵ Mit anderen Worten: Es

⁴³ Siehe J. HEINEMANN, *The Nature of Aggadah*, in: G. H. HARTMAN/S. BUDICK (ed.), *Midrash and Literature*, New Haven (Connecticut) 1986, S. 41–55.

⁴⁴ Die Literatur dazu ist unerschöpflich, den Anfang gemacht hat Z. FRANKEL, *Von der alexandrinischen und palästinischen Schriftforschung* (1851); unter den neueren Aufsätzen siehe besonders M. FISHBANE, *Inner-biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel*, in: G. H. HARTMAN/S. BUDICK (ed.), *Midrash and Literature*, S. 19–37.

⁴⁵ Vgl. F. ROSENZWEIGS Aufsätze zur Theorie der Übersetzung: *Die Schrift und das Wort*, *Die Schrift und Luther*, Nachwort zu Jehuda Halevi, in: F. ROSENZWEIG, *Kleine Schriften*, Berlin 1937, S. 134–166.200–219; M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, Beilage zum ersten Band der Verdeutschung der Bibel von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Heidelberg 1987; dazu C. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen 1997; W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Band IV.1, ed. T. REXROTH, Frankfurt a. M. 1972, S. 9–21; dazu K. REICHERT, *Zur Übersetzbarkeit von Kulturen – Appropriation, Assimilation oder ein Drittes?*, in: C. HILFRICH-KUNJAPPU/S. MOSES (ed.), *Zwischen den Kulturen – Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs*, Tübingen 1997, S. 35–45; T. DÖRR, *Kritik und Übersetzung. Die Praxis der Reproduktion im Frühwerk Walter Benjamins*, Frankfurt a. M. 1988.

zeichnet sich die Möglichkeit einer aufzuweisenden Parallelität zwischen der philosophischen Kritik des modernen Strukturalismus einerseits und der prä-modernen, auf das Sprachliche und Textliche ausgerichteten, hermeneutischen Praxis des Mittelalters andererseits ab, in deren Mitte die „Moderne“ nunmehr als „Eingeklammertes“ erscheint.⁴⁶

Die „Klammer der Moderne“: Spinoza und die Historisierung der Schrift

In der „Klammer der Moderne“ stehen die Kritiker der mittelalterlichen Exegese, die kritischen Denker der Aufklärung. Sie vertrauen auf die Kraft des *lumen naturale*, lösen die Wahrheitsfrage von der Frage nach dem Text ab, orientieren sich an den Problemen der Naturerkenntnis und weisen damit die traditionelle Kommentar- und Übersetzungspraxis des religiösen Mittelalters in das unerotische Terrain des philosophisch Bedeutungslosen.⁴⁷ Maimonides hatte, dem Beispiel Saadyas folgend, die Souveränität der mündlichen Lehre verteidigt, indem er die Abwesenheit eines letztgültigen *sichtbaren* Schriftsinns proklamierte und damit den *inneren Schriftsinn* im Sinne einer vernünftigen *Eisegese* herausforderte, ein hermeneutisches *Procedere*, durch das die Schrift grundsätzlich für unendliche Lesarten offen gehalten wurde.⁴⁸ Spinozas fundamentale Kritik an dieser von Maimonides vorgetragenen Verteidigung der traditionellen Hermeneutik, in der Spinoza eine dogmatische Vergewaltigung des Schriftsinns unter politisch restaurativen Vorzeichen sah, führte zur Historisierung der Schrift und damit zu

⁴⁶ Der Aufsatz von Yossef Schwartz in diesem Band sowie seine Arbeiten zu Meister Eckhart und Maimonides markieren einen innovativen Weg einer philosophischen Explikation der mittelalterlichen Übersetzungspraxis. Siehe auch Y. SCHWARTZ, Zwischen Pluralismus und Toleranz: Zur Säkularisierung der Inter-religiösen Problematik im Übergang vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit, in: J. MATTERN (ed.), *Ein-Bruch der Wirklichkeit: Säkularisierung als Problemlage und Methodik*, Amsterdam [im Druck]. Schwarzens Arbeiten mögen als der Versuch einer Antwort auf die Fragestellung K. REICHERTS, Zur Übersetzbarkeit von Kulturen (S. 36) gelesen werden.

⁴⁷ Vgl. die klassische Analyse von L. STRAUSS, Philosophie und Gesetz – Beiträge zum Verständnis Maimonides und seiner Vorläufer [1935], in: L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, ed. H. MEIER, Stuttgart 1997, S. 19–27 et passim.

⁴⁸ Vgl. Moses Maimonides Einleitung zum *Führer der Unschlüssigen*, übersetzt und kommentiert von Adolf Weiss, Einleitung Johann Maier, Hamburg 1995, S. 12–17; siehe auch Saadya Gaon, *Emunot We-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie*, übersetzt von Julius Fürst, Leipzig 1845, S. 388f.

einem Sinnenzug am Körper der (jüdischen) Kommentartradition. Das Ergebnis war das Postulat des historischen Urtextes, dessen wissenschaftliche Idealisierung zur selbstverständlichen Grundlage der protestantischen (und damit aller) Bibelwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist; eine Entwicklung, in der Kritiker der Aufklärung das dogmatische Erbe des theologisch-politischen spinozistischen Programms erkennen mögen. Spinozas politisch-revolutionäre Forderung nach der Trennung von Wahrheit und Religion schlägt sich hier in einer programmatischen Trennung von Schrift und Tradition nieder, die für das neuzeitliche europäische Verständnis der hermeneutischen Besonderheiten der *jüdischen* Kommentartradition verhängnisvoll gewirkt hat.⁴⁹ Spinozas einseitige Behauptung, dass der biblische Text einer abgeschlossenen Vergangenheit angehöre und dass in diesen Text daher nichts hineingelesen werden solle, sondern dass dieser vielmehr wie die Natur „aus sich selbst heraus zu verstehen sei“,⁵⁰ wird von Spinoza selbst paradoxerweise im christlichen Sinne zugunsten einer expliziten Anerkennung der dezidiert ausser-biblischen *christologischen* Tradition ausser Kraft gesetzt.⁵¹ Dieser hermeneutische Schachzug, den sowohl Hermann Cohen als auch Leo Strauss klar herausgearbeitet haben, hat ein philosophisches Verständnis der intertextuellen jüdischen Praxis des Mittelalters und die von ihr propagierte „Gleichzeitigkeit“ von Text und Kommentar bis heute in Europa vereitelt, wobei Spinozas Vernichtung der rabbinischen Kommentartradition, sein Urteil, diese stelle eine „dogmatische“ Denkform dar, die einer Heteronomie des Denkens gleichkomme, von der europäischen Philosophie bis heute kanonisiert wird.⁵² Nur unter spinozistischen hermeneutischen Vorzeichen gibt es eine abgeschlossene Formation des biblischen Textes. Der Text wird nur unter diesen hermeneutischen Vorzeichen zum Gegenstand objektiver, historisch-kritischer Forschung, eine Entwicklung, die in der protestantischen wissenschaftlichen Bibelexegese des 19. und 20. Jahrhunderts (an der die *Wissenschaft des Judentums* intensiven Anteil genommen hat) ihren klassischen Ausdruck findet.

⁴⁹ Dies hat Hermann Cohen in eindringlicher Weise gezeigt, vgl. H. COHEN, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in: H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. B. STRAUSS. Band III, S. 290–372.

⁵⁰ B. DE SPINOZA, *Theologisch-Politischer Traktat*, übersetzt von Carl Gebhardt, eingeleitet und ed. Günter Gawlick, Hamburg 1976, S. 115ff.

⁵¹ Vgl. B. DE SPINOZA, *Theologisch-Politischer Traktat*, S. 73f. und L. STRAUSS, How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise, in: L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, S. 171–175.

⁵² Vgl. J. DERRIDA, Edmond Jabes und die Frage nach dem Buch, in: J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1992, S. 105. Lévinas hingegen übernimmt das kritische Urteil Hermann Cohens, vgl. Anm. 53.

Maimonides versus Spinoza

Eine philosophische Kritik der modernen exegetischen Wissenschaftstradition findet demnach in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Spinoza und in mittelbarer Anknüpfung an Maimonides statt. Hermann Cohens, Leo Straussens und Emmanuel Lévinasens Arbeiten zur jüdischen Hermeneutik zeugen von eben genau dieser Fragerichtung. Cohens Philosophie dient hier als Ausgangspunkt der Diskussion, da Cohen in seiner Maimonides-Interpretation eine Philosophie des „Ursprungs“ und der „Unendlichkeit“ in bewusster Anlehnung an die mittelalterliche „negative Attributenlehre“ gegen Spinozas Immanenzphilosophie, deren hermeneutische Konsequenz die historische Immanenz der Schrift ist, geltend gemacht hat. Diese Interpretationsfigur nimmt Lévinas mittelbar, über Jacob Gordin und Sylvain Zac, auf.⁵³ Die Maimonides-Lektüre Hermann Cohens gibt in dieser Hinsicht ein wegweisendes philosophisches Paradigma für die zeitgenössische philosophische Arbeit an klassischen jüdischen Interpretationsmustern ab.

⁵³ Lévinas bezieht sich nicht unmittelbar auf Cohens Maimonides-Interpretation, rezipiert aber zwei ihm nahestehende Philosophen, die Cohen in intensivster Weise tradiert haben und die insbesondere an Cohens Begriff der Unendlichkeit und seiner Lektüre der Maimonidischen negativen Attributenlehre als einer negativen Epistemologie interessiert waren: Jacob Gordin und, in geringerer Masse, Sylvain Zac. Jacob Gordins Arbeit zum Begriff der Unendlichkeit, eine vergleichende Studie zwischen dem unendlichen Urteil bei Hegel und bei Cohen (J. GORDIN, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Berlin 1929) ist für Lévinasens Arbeit von wesentlicher Bedeutung. Vgl. E. LÉVINAS, Jacob Gordin, in: E. LÉVINAS, *Difficile Liberté – Essais sur le Judaïsme*, Paris 1976, 219–224. Sylvain Zac hingegen hat in den siebziger und achtziger Jahren über Cohen, Maimonides und Spinoza gearbeitet, wobei Cohens Maimonides-Interpretation im Zusammenhang mit Spinoza einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Vgl. die Einleitung von Paul Ricœur zu S. ZAC, *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris 1984; siehe auch S. ZAC, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris 1979. Cohens Spinoza-Lektüre lässt sich in einem von Lévinasens Aufsätzen zu Spinoza in Andeutung der Gespräche mit Sylvain Zac mittelbar heraushören. Vgl. LÉVINAS, „Avez-vous relu Baruch?“, in: E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, 148–159. Lévinasens Verbundenheit zu Jacob Gordin und Sylvain Zac weist auf eine grundsätzliche Offenheit von Lévinas zur kritischen, neu-kantianischen Tradition hin, deren mittelbare Rezeption Lévinasens Heidegger-Kritik massgeblich mitbestimmt haben mag. Eine systematische Arbeit über Lévinasens Philosophie im Zusammenhang mit dem jüdischen Neukantianismus gibt es meines Wissens noch nicht. Vgl. jedoch meinen Versuch in: Lachen und Weinen: Eine jüdische Kritik am Mythos. Cohen, Lévinas und Maimonides zu ‚Monotheismus und Midrasch‘, ‚Theodizee und Messianismus‘, in: *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* [im Druck].

Cohens Ursprungsphilosophie

Cohens Ursprungsphilosophie arbeitet die *hermeneutische* Ursprünglichkeit der Tradition in ihrer „Schaffung“ des Textes heraus. Diese hermeneutische Ursprünglichkeit korreliert mit der von Cohen in seiner Logik behaupteten *logischen* Ursprünglichkeit der Zukunft in ihrer „Setzung“ des Vergangenen.⁵⁴ Ausgehend von einer *Negation des Wissens*, also einer Infragestellung des Bestehenden, des je Eigenen, entwickelt Cohens Philosophie des Ursprungs eine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens, in der die Methode des „unendlichen Urteils“ – analog zum hermeneutischen Begriff des „unendlichen Textes“ – jedartigen Begriff der „Totalität des Wissens“ aufbricht. Dies geschieht zugunsten eines ursprünglichen Zukunftsbegriffs, der sich inhaltlich an den prophetisch-messianischen Begriffen des Friedens und der Gerechtigkeit orientiert.⁵⁵ Rosenzweig übernimmt diesen totalitätskritischen Begriff der Unendlichkeit und macht ihn zum Schlüsselbegriff seines eigenen „neuen Denkens“.⁵⁶ Cohens messianische Epistemologie ist in ihrer vernunftkritischen Pointe viel radikaler als etwa das Denken Leo Straussens, dessen Abbildung des klassischen Aufklärungsideals auf die arabische und jüdische Scholastik Zeuge einer älteren apologetischen Tradition ist, die im jüdischen Denken bis Saadya Gaon zurückreicht und für die die Autorität der Offenbarung nicht eine radikale Infragestellung des Wissens bedeutet, sondern vielmehr ihre „selbstverständliche Voraussetzung“, eine Voraussetzung, die die Philosophie zu rechtfertigen unternimmt.⁵⁷

Die Reinskription der Transzendenz in die zeitgenössische Hermeneutik

Über Cohen, Rosenzweig, Lévinas und Derrida bildet sich innerhalb der jüdischen philosophischen Tradition des 20. Jahrhunderts eine neue kritische Epistemologie heraus, die eine eigenständige Kritik an der fundamentalontologischen hermeneutischen Tradition Heideggers vorbringt, wobei, vielleicht erstmalig in der Geschichte der *philosophischen* Hermeneutik, klassische Motive der jüdischen hermeneutischen Tradition eine zentrale, theo-

⁵⁴ H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 152–156, besonders S. 154.

⁵⁵ Vgl. A. S. BRUCKSTEIN, *Radical Readings*, Einleitung.

⁵⁶ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1990, S. 21–24.

⁵⁷ Vgl. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, in: *Philosophie und Gesetz*, S. 42.

riebildende Rolle spielen.⁵⁸ In ihrer Offenheit für die Faktizität narrativer jüdischer Überlieferung schreiben sowohl Lévinasens neuer jüdischer „Humanismus des anderen Menschen“ als auch Derridas Arbeit an der „Schrift und [der] Differenz“ das Thema der „Transzendenz“ wieder in die philosophische Diskussion ein, ohne dabei auf die gescheiterte *Idealität* des Begriffs „Humanität“ zurückgreifen zu müssen. Damit öffnet sich ein Gesprächsraum, in dem jüdische narrative Ordnungen für das philosophische Gespräch im originären Sinne interessant werden.

Der innerjüdische hermeneutische Diskurs in den klassischen Gebieten jüdischer Textforschung, sei es in Midrasch, Bibel, Mischna, Gemara, Halacha, Kabbala, mittelalterlicher Scholastik oder Philosophie, hat viel zu diesem philosophischen Gespräch beizutragen. Dabei lassen sich zwischen den Zeilen des Diskurses die politischen und hermeneutischen Standpunkte der philosophischen Arbeit an der Frage des Verhältnisses von Gewalt und Metaphysik⁵⁹ herauslesen in einer Weise, die es darzustellen gilt. Die Aufgabe, die sich hier stellt, ist die einer kulturellen Übersetzung der in der jüdischen Text- und Traditionsvermittlung zum Ausdruck kommenden narrativen Ordnungen in die Begrifflichkeit einer Hermeneutik, die ihre philosophischen und politischen Grundmotive offen legt und die sich damit im besten Sinne der universalistischen Tradition „an alle wendet“.

⁵⁸ Lévinas, Derrida und Ricoeur sprechen von dem „irreduzibel narrativischen Charakter der Geschichte“ und lenken damit das Problem, das in Heideggers Begriff des geschichtlichen „Daseins“ angedeutet ist, auf das allgemeine Problem des Textes (siehe etwa J. DERRIDA, Edmond Jabes und Die Frage nach dem Buch, in: J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, S. 102; P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1981, S. 274–296, besonders S. 275). Damit wird das Nachdenken über das exegetische Verhältnis von Schrift und Kommentar zum massgeblichen Geschehen in der philosophischen Arbeit selbst. Vgl. dazu die Arbeit von C. PFESTROFF, *Verkörperungen – Soteriologische Fragmente bei Jean-Francois Lyotard*. Diplomarbeit, Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1997.

⁵⁹ Vgl. den kritischen Aufsatz zu Lévinas, in dem er die Frage nach der totalitären Gewalt jeglicher Hermeneutik, soweit sie eine einheitliche Perspektive darstellt, aufwirft, insbesondere dann, wenn sie es im Namen der Ethik tut; siehe J. DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*, in: J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976 [französische Originalausgabe: *L'écriture et la différence*, Paris 1967].