

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

Artikel: Jüdisch-orthodoxe Wege zur Bibelkritik
Autor: Morgenstern, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961521>

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: 14.02.2026

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

Jüdisch-orthodoxe Wege zur Bibelkritik

von *Matthias Morgenstern*^{*}

I.

Schriftauslegung der mündlichen Tora: Vom *Drasch* zum *Pschat*
(S. R. Hirsch, D. Hoffmann, I. Breuer und J. Leibowitz)

1. Das Problem der historisch-kritischen Bibelauslegung im orthodoxen Judentum

Dem Projekt der historisch-kritischen Auslegung der hebräischen Bibel standen jüdische Gelehrte von Anfang an eher distanziert oder ablehnend gegenüber. Es war kein Zufall, dass die Pioniere der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert diesem Wissenschaftsbereich, der als judentums- oder religionswidrig galt, entweder wenig Aufmerksamkeit zuwandten oder sich erst zögernd und mit grosser Vorsicht an diese Aufgabe wagten. Heinrich Graetz beispielsweise liess nach der Veröffentlichung seines Aufsatzes „Die Konstruktion der jüdischen Geschichte“, der 1846 erschien, sein historisches Monumentalwerk 1853 mit der Zeit nach dem Tode Juda Makabis beginnen und fügte die Bände über die biblische Zeit erst nachträglich ein.¹

Diese abwartende Haltung lässt sich auf eine Reihe von Gründen zurückführen. Wenn protestantische Bibelwissenschaftler in ihren Einleitungen in das Alte Testament von „Aufräumarbeiten auf dem Trümmerfeld“ spre-

^{*} Dr. *Matthias Morgenstern*, Institutum Judaicum, Liebermeisterstrasse 14, D-72076 Tübingen.

¹ Vgl. z. B. die Klage Benno Jacobs über den Verlust der Bibel, die in der Wissenschaft des Judentums und im jüdischen Leben nicht den ihr gebührenden Rang einnehme: B. JACOB, Unsere Bibel in Wissenschaft und Unterricht. Vortrag gehalten in der wissenschaftlichen Vereinigung jüdischer Schulmänner zu Berlin, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 62 (1898), Nr. 43, S. 511ff.; Nr. 44, S. 525ff.; Nr. 45, S. 534ff.

chen, „welches der Zusammenbruch des antik-mittelalterlichen Selbstverständnisses hinterlassen“² habe, so haben jüdische Forscher, denen ganz andere Ruinen vor Augen stehen, bis heute Mühe, sich auf den Boden dieses Trümmerfeldes zu begeben. Das vielfach kolportierte bonmot, higher criticism sei „higher antisemitism“,³ kann sich auf die in der neueren wissenschaftsgeschichtlichen Forschung immer wieder nachgewiesene⁴ Tatsache berufen, dass die klassischen Bibelkritiker das von ihnen sogenannte Alte Testament in der Regel als eine Art Vorstufe zum Neuen Testament betrachteten. Insbesondere bei dem Begründer der sogenannten neuesten Quellentheorie zum Pentateuch, Julius Wellhausen, ist immer wieder eine hegelianische Geschichtsauffassung vermutet worden, die im Hinblick auf seine historische Vorordnung der Prophetie vor dem Gesetz exegetisch wirksam geworden sei.⁵ Mochten die weltanschaulichen Prämissen dieser Theorien umstritten sein, so führte die historisch-kritische Betrachtung der Bibel aber jedenfalls zu einer Zerstörung der Grundlagen des jüdischen Selbstverständnisses, die dieses unterfangen, wie die seit dem 19. Jahrhundert zur Verwendung kommende Abwehrformulierung von der *Tora min Ha-Schamayim* deutlich macht,⁶ in besonderer Weise im Bereich der Orthodoxie als verwerflich erscheinen lassen musste.

Die Problematik jüdischer Schriftauslegung in der Moderne stellte sich dem gesetzestreuen Judentum anfangs in Gestalt des noch viel grundsätzli-

² Vgl. O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1978, S. 11. Vgl. auch H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, Göttingen 1913 (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 18), S. 22: „Wer einen *Trümmerhügel* ausgräbt, tut es, um die Trümmer zum Reden zu bringen und ihre Geschichte festzustellen. Zu diesem Zweck trägt er Schicht um Schicht ab; denn nur die genaue Kenntnis der einzelnen Schichten und ihre chronologische Aufeinanderfolge hat wissenschaftliche Bedeutung.“

³ Nach J. ABRAHAMS, *Jewish Interpretation of the Old Testament*, in: A. S. PEAKE (ed.), *The People and the Book*, Oxford 1925, S. 406; vgl. auch M. KAPUSTIN, *Biblical Criticism. A Traditionalist View*, in: *Tradition*, Fall 1960, S. 29.

⁴ Vgl. U. KUSCHE, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991; zur Frage nach den jüdischen Reaktionen vgl. C. WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999.

⁵ Vgl. z. B. H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, S. 244.

⁶ Vgl. D. Z. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*. Band I, Berlin 1905, S. VII f.; L. RABINOWITZ, *Tora Min Ha-Samayim*, in: *Tradition*, Winter 1964/65, S. 40; J. ROSENHEIM, *Erinnerungen. 1870–1920*, Frankfurt am Main, 1970, S. 83; vgl. auch A. J. HESCHEL, *Tora Min Ha-Samayim Ba-Aspaqlarya schel Ha-Dorot*. Band I–III, Jerusalem 1961–1990.

cheren Problems der Bibelübersetzungen aus dem Hebräischen in die jeweilige Landessprache. Der bekannte Streit zwischen Moses Mendelssohn und dem Frankfurter Rabbiner Pinchas Horwitz über diese Frage kann exemplarisch zeigen, dass es in dieser Auseinandersetzung vor allem um die Normativität der mündlichen Tora ging, also um das Problem, dass Übersetzungen, die sich, der Mehrdeutigkeit des hebräischen Textes entgegen, auf einen Wortlaut festlegen müssen, die durch die späteren Weisen in die Tora hineingelesenen Nuancierungen nicht fassen können.⁷ Für die Geschichte der jüdisch-orthodoxen Auseinandersetzung mit den modernen historisch-philologischen Methoden sollte sich diese Fragestellung langfristig als viel wirkungsvoller erweisen als die an kryptische Andeutungen mittelalterlicher Exegeten anknüpfende Frage nach postmosaischen Spuren im Pentateuch.⁸

In einem grundlegenden Aufsatz in der Zeitschrift *Tradition* zu den Fragen der Bibelkritik aus dem Jahre 1964/65 führt der orthodoxe Bibelgelehrte Louis Rabinowitz beispielsweise aus: „There can be no shadow of doubt that one is free to interpret the Torah otherwise than in accordance with the Halakhah derived from it, provided that that interpretation is not regarded as halakhically binding.“⁹ Rabinowitz gibt neben innerbiblischen Beispielen für diese These, die als eine Art Einfallstor für jedwede exegetische Heterodoxie erscheinen mag, zunächst Belege aus der mündlichen Tora und zitiert dann auch die mittelalterlichen Ausleger. So wurde die Bestimmung aus Deut 24,16, nach der der Sohn nicht um des Vaters willen, sondern ein jeder um seiner eigenen Sünde willen sterben solle, in 2 Kön 14,5f., wo ein entsprechender Fall vorlag, zitiert, obwohl – der Anachronismus oder, weniger

⁷ Vgl. A. SCHATZ, „Nichts gegen die Tradition“. Die Entstehung einer Pentateuch-Übersetzung aus dem Streit zwischen Orthodoxie und Reform, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 22 (1995), S. 77–103. – Zur Kontroverse um die Pentateuchübersetzung Mendelssohns und ihr Verbot durch P. Horwitz siehe auch A. GOTZMANN, Rabbiner und Bann. Zur Problematik der Analyse und Bewertung zweier Topoi des aufklärerischen Diskurses, in: *Aschkenas* 4 (1994), Heft 1, S. 99–125; M. HOROVITZ, *Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main*, Jerusalem 1969, 223–228 und J. KATZ, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, Frankfurt am Main 1986, S. 166.

⁸ Vgl. dazu D. CARR, Intratextuality and Intertextuality – Joining Transmission History and Interpretation History in the Study of Genesis, in: G. BODENDORFER/M. MILLARD unter Mitarbeit von B. KAGERER (ed.), *Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, Tübingen 1998, S. 97–112 und D. U. ROTTZOLL, „Der Verständige wird es verstehen“ – Zu den redaktionsgeschichtlichen Ansätzen bei Abraham ibn Ezra und ihrer Interpretationsgeschichte, in: G. BODENDORFER/M. MILLARD unter Mitarbeit von B. KAGERER (ed.), *Bibel und Midrasch*, S. 75–95.

⁹ L. RABINOWITZ, *Torah Min Ha-Shamayim*, S. 40.

kritisch gesprochen, die historische Kontextlosigkeit des Umgangs mit der Offenbarung darf hier nicht überraschen¹⁰ – aus dem babylonischen Talmud (bSan 27b/bBQ 88a) hervorgeht, dass die mündliche Tora diese Rechtsvorschrift ganz anders auslegte. In ähnlicher Weise liess sich Maimonides in seinem *Führer der Verirrten* (3. Teil, Kap. 48) durch die Tatsache, dass die Schutzvorschrift der Tora für brütende Vögel nach Deut 22,6f. in halachischer Perspektive nach mBer 5,3/mMeg 4,9 in Verbindung mit der Gemara (bBer 33b) auf einem *göttlichen Befehl* und nicht auf Barmherzigkeit basiert, nicht davon abhalten, die gegenteilige Ansicht als legitim anzuführen, nach der diese Norm auf *Barmherzigkeit* beruhe. Schliesslich hebt Abarbanel durchaus modern klingende historische Erklärung zum Kaschrutgesetz aus Ex 23,19; 34,26 und Deut 14,21, nach der das Verbot, das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, von der Abwehr fremder kultischer Bräuche herrühre, wie der Autor ausdrücklich hinzufügt, die halachische Geltung des Gesetzes nicht auf.

Es ist leicht einzusehen, dass der hier zutage tretende Antagonismus zwischen dem ursprünglichen Wortlauf der Bibel und seiner halachisch gesteuerten Auslegung leicht zu einer Vernachlässigung des *Pschat* (Literalsinn) führen konnte. Eine solche Strategie konnte sich durchaus auf das Hauptbuch der jüdischen Mystik, den *Zohar* (3, 152a), berufen, nach dem die Tora, da die Welt das Wort Gottes ohne Verkleidung gar nicht hätte ertragen können, einen Leib sowie ein Gewand, daneben aber vor allem eine Seele habe und es Verblendung wäre, wollte man das Gewand der Tora für die Sache selbst halten.

2. Samson Raphael Hirsch (1808 – 1888)

Kabbalistischen Gedankengängen stand S. R. Hirsch, der Rabbiner der Frankfurter „Israelitischen Religionsgesellschaft“, nach seinen vielfach öffentlich geäusserten Bekundungen völlig fern. Dennoch lässt sich bereits seinem Werk ein Hinweis auf die Tatsache entnehmen, dass der Versuch, die Vorgaben der traditionellen Auslegung mit den Anforderungen moderner Übersetzungen und wissenschaftlich-philologischer Arbeit zu vereinbaren, die Zuhilfenahme mystischer Gedankengänge möglicherweise unerlässlich macht. In seinen 1836 zunächst pseudonym erschienenen *Neunzehn Briefen* bezog

¹⁰ Zu den hier zu Wirkung kommenden Auslegungsprinzipien vgl. A. GOLDBERG, Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger, in: A. GOLDBERG, *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II*, Tübingen 1999, S. 232.

sich Hirsch im Hinblick auf die Bibelauslegung auf den „Geist“ der hebräischen Sprache mit ihren „bedeutungsreichen Wortwurzeln“ und ihrer „Symbolschrift“.¹¹ Die in seiner vielbeachteten Toraübersetzung zur Wirkung kommende Auslegungsmethode, vor allem die dem heutigen Leser immer wieder fremdartig erscheinenden Pseudoetymologien, fusste dabei weniger auf der Sprachphilosophie Herders als auf der Annahme eines kabbalistisch zu denkenden Entsprechungsverhältnisses zwischen phonetischem Laut und materieller Wirklichkeit, zwischem Wort und Schöpfung. Was die Auseinandersetzung mit der Bibelkritik anbelangt – sucht man nach einem möglichen äusseren Anlass für die Beschäftigung mit dem Thema, so kommt die Debatte zwischen Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849) und dem Bonner Exegeten Friedrich Bleek (1793–1859) in den Blick, der 1829 nach Bonn kam und gegen de Wettes *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (1806/07) Stellung nahm¹² –, so zeichnen sich Hirschs Kommentare, darüber hinaus sein gesamtes Schrifttum, aber durch ausserordentliche Zurückhaltung aus.¹³ Diese Zurückhaltung steht im Einklang mit seinem in den *Neunzehn Briefen* formulierten hermeneutischen Prinzip, nach dem es im Hinblick auf die Tora nicht um „philologische und antiquarische Untersuchungen, nicht um antediluvianische und geognostische Hypothesen“, sondern darum gehe, sie „als Juden“ zu lesen.¹⁴ Diese Formulierung enthält beides: die Kritik sachfremder Herangehensweisen – neben der Abwehr der Bibelkritik war hier möglicherweise antikabbalistische Polemik im Spiel – und die Anleitung zu von *jüdischen Lebens- und Praxisinteressen* geleitetem Lesen. Die Ablehnung jeglicher Apologetik, wie sie am von E. Hildesheimer begründeten orthodoxen Berliner Rabbinerseminar betrieben wurde, war dabei freilich nur die Kehrseite des halachisch-exegetischen Prinzips. Denn im Sinne Hirschs konnte durchaus strittig sein, was mit der Formulierung der *Tora min Ha-Schamajim* genau gemeint war: Ob sie auf den Wortlaut des Tanach und die literaturwissenschaftlich-exegetisch aus

¹¹ BEN USIEL (= S. R. HIRSCH), *Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von „Versuchen“ desselben Verfassers „über Israel und seine Pflichten“*, Frankfurt am Main 1836 (hier zitiert nach ²1889, S. 8).

¹² Vgl. R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 74–84. Das Fehlen von Nachrichten über den Studienplan Hirschs während seiner beiden Semester in Bonn (1829/30) macht sich hier schmerzhaft bemerkbar.

¹³ Vgl. S. R. HIRSCH, *Der Pentateuch übersetzt und erläutert*. Band I–V, Frankfurt am Main 1867–1878; siehe andererseits Dr. J. GUGENHEIMER (ein Schwiegersohn Hirschs), Die Hypothesen der Bibelkritik und der Commentar zur Genesis von Herrn Rabbiner S. R. Hirsch, in: *Jeschurun. Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens* 13 (5627 [1867]), S. 293–337.

¹⁴ S. R. HIRSCH, *Neunzehn Briefe*, S. 7.

ihm zu erhebenden Befunde oder auf Verpflichtungen der religiösen Praxis bezogen ist. Im 20. Jahrhundert sollte deutlich werden, dass die hier zur Geltung kommende mündlichen Tora als *norma normans* der Schriftauslegung die interpretatorische Kreativität der Ausleger im Hinblick auf den *sensus literalis* der schriftlichen Tora nicht nur einengen, sondern in unerwarteter Weise auch freisetzen kann.¹⁵

3. David Zwi Hoffmann (1843 – 1921)

David Zwi Hoffmann, Dozent für Talmud, Ritualkodices und Pentateuchexegese am Berliner Rabbinerseminar und nach Hildesheimers Tod Rektor des Seminars, wollte den *sensus literalis* des Toratextes jedenfalls nicht völlig preisgeben. Hoffmann war der bekannteste orthodox-jüdische Forscher, der es unternahm, die moderne Bibelauslegung, vor allem ihr ‚Flaggschiff‘, die Graf-Wellhausensche Vierquellentheorie zum Pentateuch, mit wissenschaftlichen Methoden der Kritik zu unterziehen und zu widerlegen. Er kämpfte dabei vor allem gegen ein Bild der Tora, das die fünf Bücher Moses in verschiedene, thematisch und zeitlich voneinander unabhängige Quellen mit entsprechend variierenden Verfassern zerlegte. In seinen Veröffentlichungen auf der Grundlage seiner Vorlesungen zum Pentateuch in den Jahre 1873/74 und 1876/78 – genannt seien hier nur *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* aus dem Jahre 1902/03 sowie sein *Levitikus-* (1905/06) und *Deuteronomium-*Kommentar (1913/21) samt den exegetischen Beiträgen zu den Büchern Genesis und Exodus in der Berliner orthodoxen Monatszeitschrift *Jeschurun* – ging es ihm darum, die Einheitlichkeit der Tora zu erweisen. Es handelt sich hierbei um ein bis heute unübertroffenes Programm, das – unter der dogmatischen Voraussetzung der Mosaizität – die Annahmen der Bibelkritiker zu widerlegen sucht. Sein Ziel ist es dabei beispielsweise zu zeigen, dass die dem sogenannten Priestercodex zugeordneten Stücke der Tora von den anderen in der Pentateuchhypothese benannten Quellenschichten vorausgesetzt werden und daher nicht jünger sein können als diese. Was durch Wellhausens Quellenscheidung zerteilt und als sekundär ausgeschieden wurde, findet sich in Hoffmanns Argumentationsgang als zueinander passende, ursprüngliche Einheit wieder zusammengefügt.¹⁶

¹⁵ Vgl. dazu den im kommenden Heft der *Judaica* erscheinenden zweiten Teil dieses Aufsatzes.

¹⁶ Vgl. C. WIESE, *Wissenschaft des Judentums*, S. 78.180–182.

Im Hinblick auf das methodische Verfahren, das bei diesem Vorhaben zur Anwendung kam, konnte sich das apologetische Programm Hoffmanns im Bereich der Orthodoxie aber keineswegs ungeteilten Beifalls erfreuen. Denn im Rahmen seiner exegetischen Beweisführung liess sich der Autor auf einen Dialog mit den führenden, meist protestantischen Exegeten seiner Zeit ein.¹⁷ Dabei bediente er sich nicht nur deren Terminologie, sondern überprüfte, übernahm und revidierte auch inhaltliche, sprachliche und stillkritische Argumente. Wie Hoffmann ausdrücklich notierte, hielt er es im übrigen für angebracht, „bei der Rechtfertigung der Auslegung von allen dogmatischen Voraussetzungen“ abzusehen „und nur solche Gründe“ vorzubringen, „die auch die Gegner meines Standpunktes bei vorurteilsloser Prüfung anerkennen dürften.“¹⁸ Es waren diese Formulierungen, die von nicht wenigen Vertretern der traditionellen Herangehensweise an die Bibel beanstandet wurden.¹⁹

4. Isaac Breuer (1883 – 1946)

Isaac Breuer, der orthodox-jüdische Rechtsanwalt, Schriftsteller und Aktivist der orthodoxen Weltbewegung *Agudat Israel* aus Frankfurt am Main, gehörte zu den schärfsten Opponenten Hoffmanns. Mit seinen Einwänden gegen das Berliner Programm knüpfte er in gewisser Weise an die Differenzen zwischen seinem Grossvater S. R. Hirsch und dem Rabbinerseminar an. Hirsch hatte dem Unternehmen Hildesheimers seine Unterstützung nicht nur aus gemeindepolitischen Gründen – in Zusammenhang mit dem Frankfurter Austrittsstreit – sondern auch deshalb versagt, weil er mit dessen Lehrplan und den in Berlin zur Anwendung kommenden Methoden von Anfang an nicht einverstanden war. Sein Enkel war nun der Meinung, dass Hildeshei-

¹⁷ Vor allem Julius Wellhausen, Carl Steuernagel, Rudolf Smend, Abraham Kuenen und August Dillmann.

¹⁸ D. Z. HOFFMANN, *Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt*. Band I, Berlin 1913, S. VIII.

¹⁹ J. ROSENHEIM, *Erinnerungen*, S. 54f., berichtet, dass in Berlin „gerade diejenigen Rabbinatskandidaten, denen es ernst um Tauroh und Emunoh war, möglichst neutrale [d.h. nicht-bibelwissenschaftliche] Gebiete wählten.“ Zu den Auseinandersetzungen um Hoffmanns Verständnis von jüdischer Wissenschaft siehe z. B. M. BREUER, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich. 1871–1918*, Frankfurt am Main 1986, S. 171. Andererseits galt Hoffmann, wie M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, Christianity, Judaism and Modern Bible Study, in: *Congress Volume. Edinburgh 1974*, Leiden 1975 (= Supplements to Vetus Testamentum 28), S. 80, schreibt, in manchen Kreisen „as a Jewish St. George to Wellhausen’s dragon“.

mers Nachfolger Hoffmann mit seinem Ansatz den häretischen Ansichten der Bibelkritiker zum einen zu viel Ehre antat, dass er zum andern aber auch in eine gefährliche Abhängigkeit von deren Argumenten geriet. Wie in manchen seiner literarischen Fehden hat der Polemiker und Publizist Isaac Breuer seinen Gedanken zunächst eine narrative Form gegeben.

In seinem Roman *Ein Kampf um Gott* (1920) erzählt er von einem Kreis orthodoxer Studenten an einer deutschen Universität, in dem der Gedanke diskutiert wird, als Forum für die Propagierung des traditionstreuen Gedankengutes einen „jüdisch-wissenschaftlich-geselligen Verein“ zu gründen.²⁰ Der Initiator des Projekts führt aus, es gehe darum, „die Irrtümer der Reform, des Zionismus, der Bibelkritik, der Naturwissenschaft, der Philosophie nachzuweisen und die Überlegenheit des gesetzestreuen Judentums ins rechte Licht zu rücken.“²¹ Da giesst ein hinzutretender Philosoph mit der Frage, was man sich von einer derartigen Organisation eigentlich verspreche, Wasser in den Wein der allgemeinen Begeisterung. Die anschliessende Debatte über die Grundlagen „der jüdischen Weltanschauung“ endet mit einem Fiasco, weil die Kommilitonen nicht nur an Kants Widerlegung der Gottesbeweise scheitern, sondern auch zugeben müssen, dass sie hinsichtlich der Abwehr der Bibelkritik auf das Berliner Rabbinerseminar angewiesen sind. Dessen Aktivitäten sind aber, wie einer der Diskutanten feststellt, rein defensiver Natur: „[. . .] so oft Bibelkritik etwas Neues findet, gerät die Gesetzestreue Deutschlands ins Wanken und man schickt schleunigst zu dem großen Seruminstitut in Berlin, damit man wieder eine Impfung vornehmen kann. Solche Impfungen sind ständig von nöten. Der Leib der deutsch-jüdischen Orthodoxie ist mählich ganz wund davon.“ Ob die Verteidiger der orthodoxen Sache denn nicht merkten, dass sie „alle lauter geflickte Juden“²² seien?

²⁰ Vgl. I. BREUER, *Ein Kampf um Gott*, Frankfurt am Main 1920, S. 117ff.

²¹ I. BREUER, *Ein Kampf um Gott*, S. 130f.

²² I. BREUER, *Ein Kampf um Gott*, S. 136. In einem späteren Gespräch mit Heinrich fasst Berthold seine Überlegungen noch einmal zusammen (158f.): „Suche Gott in der Gotteswelt und du hast ihn. Vergebens würden Historiker mit den – ach! so kritischen – Mitteln ihres Verstandes sich bemühen, nachweisbare Spuren der Tatsache aufzutreiben, daß Gott im Jahre 1320 sich am Berge Sinai geoffenbart hat. Ohne kausalen Vorgang haben im Jahre 1320 die Himmel sich geöffnet, und ohne Hinterlassung einer kausalen Spur haben die Himmel sich wieder geschlossen [. . .]. Für die Gotteswelt der [scilicet jüdischen] Nation freilich ist die Offenbarung des Jahres 1320 sicherste aller Tatsachen, denn auf sie allein baut sich die ganze Welt auf.“ Auf die Frage des Freundes, ob er „gegen die Bildung“ sei, gibt Berthold später (S. 164) die bedauernde Antwort, in seinem Leben verbotene, „unreine“ Gedanken – wie solche der Bibelkritik – gedacht zu haben. Nun gehe seine Energie „restlos drauf, um die mächtigen Ströme des Verstandes [. . .] von Edens Toren abzuwehren.“ Die im Schlusssatz des Abschnitts enthaltene Anspielung auf Gen

In seinem deutschsprachigen Hauptwerk *Der Neue Kusari* aus dem Jahre 1934 legt der Romancier die philosophischen Implikationen der kritisierten Apologetik frei. Nach den für die menschliche Vernunft gültigen Erkenntnisbedingungen, so Breuer, stützen sich Beweisverfahren nämlich auf den Schluss vom Bekannten auf das Unbekannte. Da es sich mit der „Göttlichkeit der Tora“ aber nicht anders verhalte als mit Gott selbst, der als das „Unbedingte“ zu denken sei, würde ein Torabeweis das befragte Objekt dem menschlichen Verstand unterwerfen. Demgegenüber gelte im Judentum: „Nicht beweisbar ist Gott, sondern beweisend. Quelle des Beweises ist Gott, nicht aber Mündung. Zwischen der Göttlichkeit der Tora und Gott selber hat unser Volk niemals einen Unterschied gemacht.“²³ Gott und seine Tora, so der Frankfurter, könnten daher nicht „Ergebnis eines Verstandesbeweises“ sein, da von ihnen gerade umgekehrt der Anspruch ausgehe, den menschlichen Verstand zu beherrschen. Breuer findet diese epistemologische Erkenntnis schon im täglichen Morgengebet wieder: „Schicket nicht euer Herz und eure Augen erst auf Kundschaft aus, denn wenn ihr denen nachfolget, werdet ihr treulos“, und fragt: „Herz und Augen – innerer Sinn und äusserer Sinn – innere Erfahrung und äussere Erfahrung – Welt als Wille und Welt als Vorstellung: wie kann denn die Tora so gebieterisch vor ihnen warnen, wenn in ihnen die Quelle der Legitimation der Tora läge?“²⁴

In seiner Schrift *Die Welt als Schöpfung und Natur* (1926), die den Anspruch erhebt, als „Prolegomena für ein künftiges System jüdischer Philosophie“ dienen zu können,²⁵ werden die Implikationen dieser Philosophie deutlich. Wie der Titel des Buches zu erkennen gibt, geht es zunächst um die Fragen, die sich aus der Begegnung der modernen Naturwissenschaft mit den Aussagen der Bibel ergeben. Doch liegen seinen Ausführungen grundsätzliche epistemologische Überlegungen zugrunde, die ihre Bedeutung auch auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft haben. Mit ‚Schöpfung‘ und ‚Natur‘ werden demnach zwei Modi der Welt bezeichnet, wie der Autor sie in der

3,24 (der Anknüpfungspunkt für S.R. Hirschs kulturorthodoxes Vermittlungsprogramm Tora im Derech Erez; vgl. seinen Kommentar zur Stelle) scheint andererseits zu implizieren, die gefährlichen Gedanken seien Bestandteil der von den Orthodoxen mit anzueignenden Kultur.

²³ I. BREUER, *Der Neue Kusari. Ein Weg zum Judentum*, Frankfurt am Main 1934, S. 263f.

²⁴ I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 264. Bereits S.R. Hirsch hatte in seinem Kommentar zu Num 15,39 formuliert, dass anstelle des Herzens und der Augen „Gott und sein Gesetz“ als die Grundthatsache aller Thatsachen die Basis und den Ausgangspunkt aller unserer Betrachtungen, Gedanken- und Urteilsschöpfungen“ bilden sollten.

²⁵ I. BREUER, *Die Welt als Schöpfung und Natur*, Frankfurt am Main 1926, S. 6.

Tora bezeugt findet. ‚Schöpfung‘ und ‚Natur‘, so die These, verhalten sich zueinander wie die göttliche werthafte Tat zur sabbatlichen Ruhe, wie die sechs Tage der Schöpfung zum ursprünglichen Weltensabbat, durch den die ‚Schöpfung‘ erst zur ‚Natur‘ wurde und ihre für uns erkennbaren Naturgesetze bekam (Ex 31,17): „Am siebenten Tage wandelte Er Schöpfung in Natur und ward unsichtbar.“²⁶ In einem exemplarischen Streitgespräch mit einem ‚Naturforscher‘ kommen die natur- und wissenschaftsphilosophischen Konsequenzen dieser Distinktion zur Geltung. Die Naturgesetze, aus denen die Wissenschaft ein höheres Alter der Erde erschliesst, als es der jüdische Kalender für wahr hält, sind erst seit dem siebten Schöpfungstag in Geltung, als Gott die Spuren seines Werkes verhüllte. Seitdem gibt das Naturgesetz, das sich selbst als ohne Anfang und Ende darstellt, der Natur ihr Gepräge der Stetigkeit. Über die Welt des schöpferischen Gottes, in der diese Gesetze nicht gültig sind, kann der menschliche Verstand, der seinerseits dem Bereich der Natur angehört und auf den Bereich der „Welt als Vorstellung“ beschränkt ist, keine Aussagen machen. Die Disputanten einigen sich schliesslich auf die schiedlich-friedliche Trennung ihrer Erkenntnisbereiche.²⁷

Für diese Trennung spricht, wie Breuer wiederum in *Der Neue Kusari* ausgeführt hat, auch die philosophische Grundunterscheidung zwischen dem ‚Ding‘ und dem ‚Ding an sich‘. Ihr zufolge ‚existiert‘ jedes Objekt dann und nur dann, wenn ihm ein es erkennendes Subjekt gegenübersteht. Der ontologische Status der Objekte hängt von ihrem Vorgestellt-Werden durch ein vorstellendes Subjekt ab. Daraus ergibt sich nach Kant die erkenntniskritische Einsicht, dass die Vorstellungswelt nur mit Hilfe der Vernunft eigenen Anschauungsformen und Denkgesetze zustande kommt, die Vernunft aber keinen Zugang zu den ‚Dingen an sich‘ hat.

Eine solche erkenntniskritische Aussage gilt nun freilich auch für das Gottesgesetz, so dass von einer ‚Tora als Vorstellung‘ und einer ‚Tora an sich‘ die Rede sein kann.²⁸ Naheliegend wäre nun die Identifizierung dieser beiden ‚Gesetze‘ mit der schriftlichen und der mündlichen Tora, wobei die letztere als hermeneutisches Prinzip der ersteren zu fungieren hätte. Doch

²⁶ I. BREUER, *Die Welt als Schöpfung und Natur*, S. 47f; vgl. auch S.R. Hirschs Kommentar zur Stelle sowie zu Gen 2,1–3.

²⁷ Vgl. I. BREUER, *Die Welt als Schöpfung und Natur*, S. 52–54; die hier vorgestellte Naturphilosophie hatte Breuer ein erstes Mal in seinem Aufsatz: Der Begriff des Wunders im Judentum, in: *Jüdische Monatshefte* 1916, Heft 3, S. 258–271 dargestellt. Zu ihrer Kritik vgl. O. WOLFSBERG, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), S. 426–428 sowie I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 390–412 (eine implizite Auseinandersetzung mit Wolfsberg).

²⁸ Vgl. I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 332–337.

liegen beide einerseits historisch und literarisch in objektivierter – ‚vorgestellter‘ – Form vor und sind aufgrund ihres göttlichen Ursprungs andererseits dem verstehenden Zugriff entzogen. In Analogie zu den Erkenntnisbedingungen des Naturforschers liegt daher der – von Breuer freilich nicht explizit gemachte – Schluss nahe, dass die Erforschung der ‚vorgestellten Tora‘ durchaus den Gesetzen der ‚Welt als Vorstellung‘ folgen kann, nach der sich das religiöse Schrifttum des Judentums als Produkt historischer Entwicklung darstellt. Auf einem anderen Blatt steht dabei aber die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der von der mündlichen Tora aus gesteuerten Schriftauslegung und nach dem Entsprechungsverhältnis beider Erscheinungsweisen der Tora zur im unerkennbaren „Urgrund“ aller Dinge ruhenden „Tora an sich“.²⁹ Diese Frage wird durch den Hinweis auf *Knesset Jissrael*, die „ewige jüdische Nation“, beantwortet, die durch ihre in jeder Generation der Tora entsprechende Praxis als Garantin des für alle Juden lebens- und heilsnotwendigen Entsprechungsverhältnisses eingesetzt sei. Der durch Breuers Terminologie und Argumentation hier angedeutete kabbalistische Grundzug³⁰ einer jüdischen Exegese erst ermöglichenden Erkenntnisprinzips, wie er durch die halachische Praxis vermittelt wird, aber über sie hinausgeht, sollte seine volle Wirksamkeit freilich erst in späteren Konzeptionen jüdischen Schriftverständnisses entfalten.

5. Jeshajahu Leibowitz (1903 – 1994)

Die Konzentration auf die halachische Auslegung und Umsetzung des Torawortes bei Breuer ging, was den wissenschaftlichen Umgang mit dem biblischen Text anbelangt, mit einem gewissen epistemologischen Pessimismus einher und konnte die Preisgabe des *Pschat* zur Folge haben. Zu weiterer Entfaltung kommen die Konsequenzen dieses Ansatzes bei dem Jerusalemer Naturwissenschaftler, Religionsphilosophen und zeitweiligen Chefredakteur der hebräischen Enzyklopaedie *Jeshajahu Leibowitz*. Obwohl Breuer bei Leibowitz nur kurz und en passant Erwähnung findet,³¹ ist der Einfluss des Frankfurters auf seine Philosophie unverkennbar. Bedeutsam für die hier

²⁹ Vgl. I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 335.

³⁰ Zum Hintergrund des Terminus ‚Knesset Jissrael‘ in der jüdischen Mystik siehe M. MORGENSTERN, *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie*, Tübingen 1995, S. 91.

³¹ Vgl. M. SHASHAR (ed.), *Jeshajahu Leibowitz. Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt am Main, 1990, S. 67; vgl. auch Z. KURZWEIL, *The Modern Impulse of Traditional Judaism*, Hoboken (New Jersey) 5745 [1984/85], S. 50.58.

interessierende Fragestellung ist vor allem die hermeneutische Bedeutung der religiösen Praxis und die Übertragung der aus der Philosophietradition des deutschen Idealismus stammenden Distinktion zwischen dem ‚Ding an sich‘ und dem ‚Ding als Vorstellung‘ auf die rechtsphilosophische Unterscheidung zwischen ‚Sollen‘ und ‚Sein‘, eine Unterscheidung, die nach Leibowitz – jedenfalls in der vormessianischen Realität – jede Korrelation zwischen dem (auf das Sein bezogenen) Wissen und dem auf ‚Werte‘ gerichteten Wollen oder Sollen ausschliesst.³²

Die in seinen Formulierungen gelegentlich etwas holzschnittartig wirkende Wissenschaftstheorie des Jerusalemer Enzyklopaedisten bezieht sich zunächst auf Maimonides und von ihm her letztlich auf die griechische Philosophie. ‚Etwas erforschen‘ heisst nach Aristoteles, seine Ursachen – die *causa materialis*, *formalis* und *efficiens* sowie schliesslich die *causa finalis* – zu verstehen.³³ Im Unterschied zur aristotelischen und auch der mittelalterlichen Wissenschaftsphilosophie zeichnet sich die moderne Wissenschaft nach Leibowitz aber durch die alleinige Konzentration auf die Wirkursache (*causa efficiens*) und den Ausschluss der drei anderen *causae*, vor allem der auf den künftigen Zweck, das Ziel, und somit den ‚Wert‘ des jeweiligen Objektes gerichteten *causa finalis*, aus. Gab es im Mittelalter demnach noch Berührungs- oder Streitpunkte zwischen der Welt der Wissenschaft und der der Werte, so stehen sich beide Bereiche heute vollkommen fremd gegenüber. Der Bereich des Glaubens, für Leibowitz dem der Moral und der Werte zugeordnet, ist heute vollständig von dem der Wissenschaft getrennt.³⁴

Der Begriff wertfreier Wissenschaft findet bei Leibowitz die Entsprechung in seiner Konzeption wertorientierter Religion und einem Verständnis des Judentums, das ganz auf die Gesetzesobservanz – die Halacha, die „Übernahme des Jochs des Himmelreiches“ – gerichtet ist. Leibowitz betont, dass sich der jüdische Mensch in seiner Wert-Entscheidung, Gott zu dienen oder aber zu einem Götzendiener zu werden, weder auf in dieser Welt vorliegende geschichtliche oder natürliche Fakten noch auf wissenschaftliche Erkenntnisse – beide sind nach Leibowitz immer ‚zwingend‘ – berufen kann, sondern dass er letztlich frei ist. Er formuliert: „Die Absicht, Gott zu dienen, ist wesentlich a-historisch. In dieser Beziehung sind alle Zeiten und alle Situationen gleich.“³⁵ Diese Erkenntnis ist für ihn nicht nur von wissenschafts- und erkenntnisphilosophischer Bedeutung, sondern hat höchste re-

³² Vgl. Y. LEIBOWITZ, *Science and Values*, Tel Aviv 1985, S. 42f. [hebr.].

³³ Vgl. Y. LEIBOWITZ, *Science and Values*, S. 25.28.

³⁴ Vgl. Y. LEIBOWITZ, *Science and Values*, S. 78.

³⁵ Y. LEIBOWITZ, *Faith, History and Values*, Jerusalem 1982, S. 162 [hebr.].

ligiöse Relevanz: Denn „die Sicht der Geschichte als Grundlage für den Glauben“ würde den Gottesdienst „um seiner selbst willen“ unmöglich machen und bedeutete daher „eine Entleerung des Glaubens von jeder religiösen Bedeutung.“³⁶

Wie im Stand des Menschen vor Gott alle denkbaren historischen Situationen gleich sind, so ist nach Leibowitz auch umgekehrt die Halacha „ihrem Wesen nach a-historisch.“ Die Halacha, formuliert Leibowitz, „drückt keine Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit aus, und die Veränderungen, die sie im Laufe der Zeit durchgemacht hat, sind kein Spiegelbild der geschichtlichen Veränderungen. Die Halacha begründet sich selbst.“ Leibowitz kann geradezu sagen: „Das real existierende Judentum, wie es sich in der Gottesverehrung, das heisst, der Halacha, verwirklicht, ist a-historisch.“³⁷ Dieser Reduktion des Judentums auf das, was im Judentum praktiziert, und nicht auf das, was in ihm *geglaubt* wird, entspricht die Reduktion aller biblischen Texte auf ein uniformes wertorientiertes ‚Kerygma‘, das das Stehen des Menschen vor Gott zum Inhalt hat, mitsamt der Pflicht, ihm durch die Erfüllung der offenbarten Gebote zu dienen.³⁸

Der religionsphilosophischen Konzeption eines – mit dem Jerusalemer Religionswissenschaftler Zwi Werblowsky zu reden – „asketischen Irrationalismus der Unterwerfung unter die Halacha“³⁹ entspricht nun aber auch der Zugang zu den biblischen Texten. Sicher ist für Leibowitz zunächst nur, dass die Halacha eine Bezugnahme auf die hebräische Bibel festlegt und verlangt.⁴⁰ Doch ist deren Lektüre durch die mündliche Tora und damit durch die halachische Wert- und Handlungsorientierung gesteuert, die allein dem biblischen Text religiöse – im Unterschied zu antiquarischer oder literarischer – Relevanz gibt. Leibowitz bestreitet nicht, dass es einen von der wertgeleiteten religiösen Praxis absehenden direkten Zugang zu den biblischen Texten geben könne, und nennt als Beispiel das Bibelverständnis David Ben Gurions und anderer säkularer Zionisten. Werde der Tanach nicht im Licht der Tradition Israels gelesen, führe dies jedoch bestenfalls zur „Bibliolatrie“, zu einer „Idolisierung der Bibel“, die nicht dem empirischen

³⁶ Y. LEIBOWITZ, *Faith, History and Values*, S. 157.

³⁷ Y. LEIBOWITZ, *Faith, History and Values*, S. 163.

³⁸ Y. LEIBOWITZ, *Judaism, Jewish People and State of Israel*, Tel Aviv 1976, S. 357 [hebr.].

³⁹ Vgl. R. J. Z. WERBLOWSKY, Bibelwissenschaft als religiöses Problem, in: *Molad* 1960, S. 166 [hebr.].

⁴⁰ Vgl. R. J. Z. WERBLOWSKY, Bibelwissenschaft, S. 164; vgl. auch Y. LEIBOWITZ, *Vorträge über die Sprüche der Väter*, Obertshausen 1984, S. 21ff.

Judentum, sondern einer Ideologie entspringe, die das Judentum zum Inhalt hat.⁴¹

Im Hinblick auf seine Betonung des Gottesdienstes ‚um seiner selbst willen‘ bestreitet Leibowitz auch, dass es eine biblische Geschichtsschau oder Historiosophie gebe, deren Absicht es sei, die durch die Halacha geforderten Wertentscheidungen durch historische Fakten oder das Aufzeigen geschichtlicher Entwicklungslinien (‚Heilsgeschichte‘) zu stützen.⁴² Im Gegenteil sei die biblische Geschichte eine Geschichte menschlicher Verbrechen, Fehlentscheidungen und Katastrophen, an denen auch das jeweilige göttliche Eingreifen nichts habe ändern können. Aus religiöser, das heisst wertorientierter Perspektive, sei die messianische Hoffnung in Bibel und Tradition letztlich ein religionsfremdes Adiaphoron, von den Propheten und zuletzt von Maimonides aus „religiösem Opportunismus“ eingefügt, um den durch die Tora zum Gottesdienst Verpflichteten über das ‚um seiner selbst willen‘ hinaus ein Stimulans zur Gesetzesobservanz an die Hand zu geben. In der Paraphrase Zvi Kurzweils: „The narrative of the Bible, the historical background depicted therein, the whole framework of facts, occurrences, and their chronological sequence are [. . .] elements of minor significance, and their accuracy or inaccuracy in the light of modern research of extrabiblical sources is irrelevant. The Torah’s purpose is not to teach history to mankind.“⁴³ In diesem Sinne enthält die Tora nicht einmal *Informationen* über die Schöpfung. Leibowitz kann sich an dieser Stelle auf seinen Lehrmeister Maimonides, aber auch auf Raschi berufen, der den Schöpfungsglauben in seinem Torakommentar nicht für eine notwendige Voraussetzung jüdischer Existenz gehalten habe.⁴⁴ Die wissenschaftlichen Angriffe auf das althergebrachte, in früheren Generationen für biblisch gehaltene Weltbild reinigen, so Leibowitz, die Religion von jedem Fünkchen Pseudoreligion und Aberglauben und stellen den reinen Theozentrismus ans Licht, der sich nicht dem Joch der Vernunft, sondern dem Joch des Himmelreiches unterwirft.

Diese Sicht der Dinge hat in umgekehrter Perspektive nun aber auch Auswirkungen auf die Beurteilung biblischer Texte, soweit von der durch die mündliche Tora gesteuerten halachaorientierten Lektüre abgesehen wird. „Die Sprache der Schrift“, so Leibowitz, „ist die Sprache des religiösen Glaubens“, und in dieser Sprache sei das Wesentliche, auf das uns die Talmud-

⁴¹ Y. LEIBOWITZ, *Judaism, Jewish People and State of Israel*, S. 337.347f.

⁴² Y. LEIBOWITZ, *Faith, History and Values*, S. 158.166.

⁴³ Z. KURZWEIL, *The Modern Impulse of Traditional Judaism*, S. 53.

⁴⁴ Vgl. Y. LEIBOWITZ, *Judaism, Jewish People and State of Israel*, S. 341 mit dem Hinweis auf Raschis Kommentar zu Gen 1,1.

weisen hinweisen, von ihrem sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden. Das findet seine Begründung auch darin, dass die Tora in Menschengedanken und menschliche Sprache, worauf Maimonides immer wieder hingewiesen habe, göttliche Dinge nicht zum Ausdruck bringen könne. Leibowitz stützt diese Sicht der Dinge mit den grundsätzlichen maimonidianischen Argumenten im Hinblick auf das Problem des Anthropomorphismus.⁴⁵

Leibowitz, so resümiert Werblowsky, gibt zu, dass die Bibelkritiker in ihrer Analyse des *sensus literalis* biblischer Texte möglicherweise im Recht sind. Er konzidiert auch, dass es moralischere, schönere und im historischen Sinne genauere Bücher als die in ihrem Wortsinne verstandene schriftliche Tora geben mag. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr, die sich immerhin seine Schwester, die Tel Aviver Bibelwissenschaftlerin Nechama Leibowitz, zur Lebensaufgabe gemacht hat,⁴⁶ nennt er aus diesem Grunde aber in religiöser Hinsicht bedeutungslos.⁴⁷

[Fortsetzung folgt]

⁴⁵ Y. LEIBOWITZ, *Judaism, Jewish People and State of Israel*, S. 344.

⁴⁶ Unter den exegetischen Arbeiten von Nechama Leibowitz, die vor allem auf die mittelalterlichen jüdischen Ausleger sowie unter anderem auf D. Z. Hoffmann und U. Cassuto zurückgreift, sind ausser ihrem hebräischen Genesiskommentar (Jerusalem 1966; ⁸1983) vor allem ihre Numeri- und Deuteronomium-Studien zu nennen: *New Studies in Vayikra*, Jerusalem 1986 [hebr.]; *Studies in Devarim*, Jerusalem 1994 [hebr.].

⁴⁷ Vgl. J. LEIBOWITZ, Gespräche über Gott und die Welt, S. 134.