

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-961523>

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*

II.

„Meta-Exegese“: Von Rav Kuk zu Rav Mordechai Breuer

1. Abraham Isaak HaKohen Kuk (1865 – 1935)

Was die Stellung des ersten aschkenasischen Oberrabbiners von Erez Israel, Abraham Isaak HaKohen Kuk, zum Thema der historisch-kritischen Erforschung der Hebräischen Bibel anbelangt, so steht der Leser vor einer Vielzahl höchst unterschiedlicher Äusserungen, die, über sein gesamtes Schrifttum verstreut, sich zunächst durch ihre fehlende innere Kohärenz auszeichnen. Ist an dieser Stelle dennoch der Versuch einer Konfrontation des Rabbiners mit dieser Frage zu wagen, so darf im Zuge einer ersten vorläufigen Sichtung seiner Texte festgehalten werden, dass neben vielzitierten scharf polemischen Aussagen, die von einem „heimtückischen Angriff auf die Heiligen Schriften“⁴⁸ sprechen, Ausführungen stehen, die trotz ihrer unleugbar ablehnenden Grundstimmung einen breiteren Spielraum zur Interpretation lassen.

In der direkten bildungspolitischen Auseinandersetzung mit den säkularen Zionisten äusserte Kuk sich eindeutig und scharf ablehnend, so in einem Brief aus den Jahre 1910 an seine Schüler Levine und Zeidel in Frankfurt am Main, in dem er gegen die Verwendung von bibelkritischen Lehrern am Hebräischen Tachkemoni-Gymnasium in Tel Aviv Protest einlegt.⁴⁹ Weniger eindeutig ist seine Stellungnahme demgegenüber in Zusammenhängen,

* Dr. Matthias Morgenstern, Institutum Judaicum, Liebermeisterstrasse 14, D-72076 Tübingen. Der erste Teil dieses Beitrages ist im vorigen Heft abgedruckt: *Judaica* 56 (2000), S. 178–192.

⁴⁸ Vgl. Z. YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, Jerusalem 1985, S. 226 [hebr.]; vgl. auch B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook. Between Rationalism and Mysticism*, Tel Aviv 1990, S. 113 [hebr.].

⁴⁹ Vgl. A. I. KUK, *Briefe*. Band I, Jerusalem 5745 [1984/85], S. 317 [hebr.]; vgl. auch Band II, S. 52 (ein Brief aus dem Jahre 1912).

die der direkten religionspolitischen Konfrontation entnommen sind. Hier – so in einem jiddischsprachigen Artikel in der Londoner Zeitung *Roshei Alfei Yisrael* aus dem Jahre 1917, aber auch bereits in einem religionsphilosophischen Essay aus dem Jahre 1914, dem das eingangs angeführte Zitat von dem „heimtückischen Angriff“ entnommen ist – stellt er zwar Argumente gegen die Bibelkritik auf: Das Heilige könne grundsätzlich nicht mit unheiligen Mitteln untersucht werden; ein und derselbe Autor könne unterschiedliche Stile verwenden, so dass stillkritische Fragen ungeeignet zur Quellenscheidung seien;⁵⁰ viele der „neuen Meinungen“ seien nur nutzlose Hypothesen, während sich die göttliche Wahrheit durch ihre Klarheit und Ewigkeit auszeichne.⁵¹ Andererseits hatte Kuk – in einen Brief an den zionistisch-religiösen (misrachistischen) Rabbiner Meir Berlin – aber bereits im Jahre 1911 dazu aufgefordert, die Bemühungen nichtorthodoxer Juden um das Verständnis der Bibel nicht pauschal abzulehnen; auf *diesem* Wege, so sein Argument, würden die Herzen der jungen Menschen *nicht* gewonnen.⁵²

Diese letztere Äusserung gibt das vom Orthodoxieforscher Charles Liebman ‚expansionistisch‘ genannte Anliegen Kuks zu erkennen, sich – im Unterschied zum strikt konservativen Neotraditionalismus und zu eklektizistischen Strategien – die gewandelte Welt im Lichte der religiösen Quellen neu anzueignen und die Moderne in ihrer Gesamtheit religiös zu interpretieren.⁵³ Ein solches ‚expansionistisches‘ Interesse des Rabbiners wird durch seine Sentenz zum Ausdruck gebracht, es könne nicht angehen, jede torawidrige Meinung „im weltanschaulichen Krieg“ sofort zu widerlegen. Vielmehr gelte es, „den Palast der Tora über sie zu bauen.“ Denn „so erheben wir uns durch sie [. . .]. Und nachher, wenn wir in keiner Bedrängnis sind, können wir voller Selbstbewusstsein gegen sie kämpfen und alles zu unserem wahren Guten in Gebrauch nehmen.“⁵⁴

In diesem Sinne gehen viele der Äusserungen Kuks über oberflächliche Polemik und Apologetik hinaus. Sie gibt seine Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft – beispielsweise dem Problem des Übergangs

⁵⁰ Z. YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, S. 227.

⁵¹ A. I. KUK, *Eder HaYaqaq*, Jerusalem 5745 [1984/85], S. 38 [hebr.]; vgl. auch Z. YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, S. 226; B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 113 und A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 106.

⁵² Vgl. A. I. KUK, *Briefe*. Band II, S. 20 (1911) [hebr.].

⁵³ C. LIEBMAN, Religion and the Chaos of Modernity. The Case of Contemporary Judaism, in: J. NEUSNER (ed.), *Take Judaism for Example. Studies toward the Comparison of Religion*, Chicago 1983, S. 147–164.

⁵⁴ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft in der Schrifterklärung, in: *Deot* 5720 [1959/60] Nr. 11, S. 18–25 und Nr. 12, S. 12–27 [hebr.]; das Zitat Kuks findet sich in *Deot*, Nr. 12, S. 12; vgl. auch A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 154.

vom ptolemäischem zum kopernikanischen Weltbild⁵⁵ und der Frage des geologischen Alters der Erde⁵⁶ – durchaus Vertrautheit mit religionsphilosophischen und auslegungsgeschichtlichen Grundsatzfragen zu erkennen.⁵⁷ In engerem Zusammenhang mit Fragen der Bibelexegese führt Kuk, in dem berühmten hermeneutischen Streit zwischen R. Aqiba und R. Jischmael auf die Seite des letzteren tretend, aus, es sei bekannt, dass die Prophetie ihre Bilder der jeweils gängigen menschlichen Sprache entnehme.⁵⁸ Zugleich – die im folgenden implizierte Parteinahme für die entgegengesetzte Position R. Aqibas wird natürlich nicht als Widerspruch empfunden – sei die in den Tiefen der Tora verborgene Wahrheit der göttlichen Wirklichkeit aber zu erhaben, als dass menschliche Bilder einen direkten Bezug auf sie haben könnten.⁵⁹ Auch sei es keineswegs das Ziel der Tora, den Menschen mit *Informationen* über natürliche oder geschichtliche Fakten zu versorgen.⁶⁰

In der erwähnten religionsphilosophischen Abhandlung aus dem Jahre 1914 setzt Kuk sich in prinzipieller Weise mit dem Problem der neuzeitlichen Häresien auseinander. In diesem Zusammenhang stellt er zunächst erstaunlich selbstkritische Betrachtungen an, die die Kopräsenz wissenschaftlicher Errungenschaften und moralischer Defizite mit der wissenschaftlichen und moralischen Oberflächlichkeit im jüdischen Volk in Verbindung bringen.⁶¹ Es folgt eine orthodox-jüdische Kritik der Moderne, die nicht bei fundamentalistischer Polemik stehenbleibt, sondern den Versuch unternimmt, die philosophischen und historischen Grundlagen der Häresien der Moderne zu verstehen.⁶²

⁵⁵ A. I. KUK, *Eder HaYaqaar*, S. 37.

⁵⁶ A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 106. In einem Brief an seinen Schüler Zeidel aus dem Jahre 1905 zieht Kuk im Hinblick auf „prä-“ oder „nebenadamitische“ Menschenrassen Schlussfolgerungen aus archäologischen Befunden und geologischen Annahmen, die den Aussagen der Bibel über das Alter der Erde zu widersprechen scheinen, und erwähnt kabbalistische Überlieferungen über Vorwelten, die der uns bekannten Ära vorangegangen seien: vgl. *Briefe*. Band I, S. 105.

⁵⁷ Zur Beschäftigung Kuks mit der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts vgl. z. B. auch E. SCHWEID, *Judaism and Secular Culture*, Hakibbutz Hameuchad 1981, S. 114 [hebr.].

⁵⁸ A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 38 mit Bezug auf bBer 31b (vgl. auch bSchevu 26a sowie zu diesem Streit: A. GOLDBERG, Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger, in: A. GOLDBERG, *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II*, Tübingen 1999, S. 235).

⁵⁹ A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 38.

⁶⁰ A. I. KUK, *Briefe*. Band I, S. 153: „Es entspricht überhaupt nicht den Grundsätzen der Tora, uns einfache Tatsachen und Geschehnisse mitzuteilen, die sich ereignet haben [. . .]“ (zitiert bei Y. LEIBOWITZ, *Judaism, Jewish People and State of Israel*, S. 341.343).

⁶¹ A. I. KUK, *Eder HaYaqaar*, S. 36f.

⁶² A. I. KUK, *Eder HaYaqaar*, S. 39: „[. . .] auch eine Grundlage für die Häresie, die von wissenschaftlichen Postulaten herrührt.“

Eckpunkt der Überlegungen Kuks ist dabei eine Lehre, die eine von der verborgenen Tora-Offenbarung ausgehende und in doppelter Weise ‚prä-stabilisierte Harmonie‘ – dieser Begriff aus der Leibnizschen Philosophie ist hier durchaus adäquat – annimmt: die Übereinstimmung der Tora nicht nur mit der Natur, sondern auch mit der Geschichte des Volkes Israel und mit den halachischen Lehrentscheidungen der Tora-Weisen. Beides hat Schalom Rosenberg mit dem Begriff der „fortgesetzten Offenbarung“ gekennzeichnet: Das Gesetz, das die Natur und die Geschichte regiert, ist schon in der Tora präfiguriert; gleichzeitig werden jedoch die gängigen theozentrischen oder anthropozentrischen durch einen geschichtlich-ethnozentrischen Offenbarungsbegriff ergänzt. Jede menschliche Erfahrung in Israel wird so zu einem Ausdruck göttlicher Offenbarung, ein Ansatz, der, wie Rosenberg mit Recht betont, den Raum für antinomistische Tendenzen bereitet.⁶³ Zwar gibt es für Kuk mit Entschiedenheit unterschiedliche Stufen der Offenbarung; dennoch kann er die Errungenschaften der Kultur, sofern sie im jüdischen Volk zur Geltung kommen, in toto als Erscheinungsweisen der göttlichen Offenbarung bezeichnen.⁶⁴ „Um die Tora zu verstehen, ist es notwendig, auch auf die innere Stimme des Menschen zu hören; zur Vorbereitung der richtigen Tora-Auslegung ist es notwendig, die Geistigkeit zu entwickeln, die in jedem Menschen verborgen liegt.“⁶⁵ Die Häresie kann demnach nicht nur als Vorstufe, sondern geradezu als inhärenter Teil der Offenbarung erscheinen. Unter der Bedingung ‚fortgesetzter Offenbarung‘ gilt dann: „Es gibt eine (Gottes)leugnung, die Bekenntnis ist, und es gibt ein Gottesbekenntnis, das Leugnung ist.“⁶⁶ Und: „Die zerstörerischsten Gedanken sind welche Blätter

⁶³ S. ROSENBERG, Fortgesetzte Offenbarung. Drei Richtungen [hebr.], in: M. CHALAMISH / M. SCHWARTZ (ed.), *Offenbarung – Glaube – Vernunft* [hebr.], Ramat-Gan 5736 [1975/76], S. 143. Kuk stützt sich auf zwei Stellen im Talmud (bBer 19b und bAS 36b), die einerseits die Kompetenz der Rabbinen, gültig Recht zu sprechen auf die höchste mosaische Autorität (vgl. Dtn 17,11) gründen, die Geltung der Rechtssätze aber zugleich von ihrer Annahme durch das „ganze Volk“ – Kuk verwendet den Terminus *Kabbalat Ha-Uma* – abhängig machen, indem sie festlegen, man dürfe der Gemeinde nur dann eine Verordnung auferlegen, wenn der grösste Teil derselben sie ertragen könne. Zur Wirkungsgeschichte dieser Talmudstelle vgl. ferner Z. FALK, *Religious Law between Eternity and Change. On the Dynamism of Jewish Law in Jewish Thought and on Jewish, Christian and Muslim Attitudes towards Legal Change*, Jerusalem 1986, S. 122f. [hebr.]. Im Kontext der Philosophie Kuks bekommt dieser Satz eine über die halachische Frage im engeren Sinn hinausgehende entlastende Funktion und kann auch auf die Pflicht der Annahme jüdischer Glaubenswahrheiten (somit auf das Problem der Bibelkritik) bezogen werden.

⁶⁴ B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 100.

⁶⁵ So die Paraphrase von Z. FALK, *Religious Law*, S. 53f.

⁶⁶ B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 115.

der erhabensten Gedanken, die ohne Tikkun daherkommen und ihren Wert und ihre Stunde nicht kennen.“⁶⁷

Die Unterscheidung zwischen heilig und unheilig ist, wie Benjamin Ish-Shalom formuliert hat, für Kuk daher kein ontologisches, sondern ein epistemologisches Problem.⁶⁸ Unter der Bedingung der Universalität der Offenbarung, der die Relativität der Sünde, des Unglaubens und der Häresie entspricht, können *Kefira* und Gottesleugnung daher als positives Element der nationalen Erhebung angesprochen werden, als Faktor, der den Glauben läutert und reinigt: „Auch die Häresie ist eine Offenbarung von Lebenskraft.“⁶⁹ Bezogen auf die Konfrontation mit der modernen Wissenschaft und Kultur wendet Kuk sich gegen den „überflüssigen Fanatismus“, nach dem jede Betätigung der menschlichen Vernunft für Israel verboten sei und fragt: „Wo bleibt die Schönheit Japhets in den Hütten Sems, wo bleibt die allgemeine Partnerschaft, die der Heilige, gelobt sei Er, allen Menschen gegeben hat?“ Mit ausdrücklichem Bezug auf literarisch-exegetische Fragestellungen fährt Kuk fort: „Wir nehmen die Wahrheit von jedem an, der sie sagt, und wer unser Schrifttum weise auslegt, wird, komme er auch aus den Völkern dieser Welt, ein Weiser genannt.“⁷⁰ Freilich ist, was Kuk hier konzidiert, in für seinen Stil charakteristisch schwebender Art und Weise allgemein auf die rabbinische Literatur bezogen, ein Begriff, in dem für ihn die *Tora min Ha-Schamajim* möglicherweise nicht enthalten ist.⁷¹ Konsequenzen auf dem Gebiet der Bibelexegese liegen nahe, lassen sich bei Kuk selbst aber nur in Spuren nachweisen. In ähnlich kryptischer Form heisst es in den *Lichtern der Heiligkeit* (*Orot Ha-Qodesh*): „In der gewöhnlichen Welt der Gedanken stehen sich die Prinzipien notwendigerweise widersprüchlich gegenüber, und gerade auf ihrem Widerspruch erhebt sich das erwünschte Gebäude. Der Widerspruch bewirkt die Entscheidung, und die Entscheidung bewirkt die

⁶⁷ Zitiert in: M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 21.

⁶⁸ Vgl. B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 105.

⁶⁹ B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 106. Anders als bei Ernst Bloch ist für Kuk, der aus seiner Neubewertung der Häresie keine *petitio principii* macht, natürlich nicht das Häretische „das Beste an der Religion“.

⁷⁰ B. ISH-SHALOM, *Rabbi Abraham Isaac Kook*, S. 107.

⁷¹ Vgl. auch folgende Kuk-Paraphrase bei M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 26 (bezogen auf A. I. KUK, *Orot Ha-Qodesh*, Jerusalem 5745 [1984/85]; vgl. auch Jer 10,2): „Mögen sich [. . .] die Kleingläubigen fürchten, in den Problemen der Bibelkritik unterzugehen [. . .]; wer seines Glaubens sicher ist, braucht keine Angst vor den Zeichen und Wundern der Wissenschaft zu haben. Für all dies gilt: ‚Ihr sollt euch nicht fürchten vor den Zeichen des Himmels, wie die Heiden sich fürchten‘.“

Aneignung von versammelten Schätzen, und das geistige Leben wird mit grossem Reichtum gesegnet.“⁷²

2. Mordechai Breuer (geboren am 14. 5. 1921)

Kuks Lehre wurde im Jahre 1959 von dem Rabbiner Mordechai Breuer, einem in Karlsruhe gebürtigen Sohn des orthodox-jüdischen Mathematikprofessors Samson Breuer⁷³ und Enkel des Frankfurter Rabbiners Salomon Breuer (sowie Neffen Isaak Breuers), in zwei Beiträgen für die Neujahrs- und die Herbstausgabe der Zeitschrift *Deot* aufgegriffen und für das Gebiet der Bibelexegese weiterentwickelt.⁷⁴ Die beiden Aufsätze des Rabbiners, der sich in der Bibelwissenschaft als Erforscher der handschriftlichen Überlieferung der Hebräischen Bibel (vor allem des Kodex Aleppo), der Masora und der Akzente des biblischen Hebräisch einen Namen gemacht hat,⁷⁵ erregten ungeheures Aufsehen. Auch ausserhalb der Orthodoxie riefen sie heftigen Widerspruch hervor, und der Autor wurde von verschiedenen Seiten bald mit spektakulären Etiketten – Steven Shaw sprach in der Zeitschrift *Tradition* von einem neuen linken Flügel der Orthodoxie („the new left wing of Orthodoxy“⁷⁶) – versehen.

Dabei hatte Breuer mit seinen Kritikern durchaus die traditionalistische Ausgangsposition gemeinsam, der er, auf dem Boden der orthodox-theologischen Qualifizierung der Tora, auch die hergebrachten Annahmen im Hinblick auf die ihr zu entnehmenden natur- und geschichtswissenschaftlichen

⁷² A. I. KUK, *Orot Ha-Qodesh*, S. 496.

⁷³ Zur Biographie Samson Breuers vgl. M. PINL/L. FURTMÜLLER, *Mathematicians under Hitler*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 18 (1973), S. 158f.

⁷⁴ Siehe oben Anm. 54. – Zur Biographie Breuers vgl. M. BAR-ASHER, *Rabbi Mordechai Breuer and his Research* [hebr.], in: M. BAR-ASHER (ed.), *Rabbi Mordechai Breuer Festschrift* [scilicet zu seinem 70. Geburtstag]. *Collected Papers in Jewish Studies*. Volume I [hebr.], Jerusalem 1992, S. 1–7. Die von Yohanan Breuer in dieser Festschrift S. 9–12 zusammengestellte Bibliographie Breuers enthält 67 (mit einer Ausnahme hebräische) Titel. Breuer war unter anderem einer der Übersetzer des Pentateuch-Kommentars seines Urgrossvaters S. R. Hirsch ins Hebräische (1966–1988), die von seinem Cousin, dem Jerusalemer Historiker Prof. Mordechai Breuer (einem Sohn Isaac Breuers) herausgegeben wurde. Vgl. Y. BREUER S. 9 und M. [scilicet Prof.] BREUER, *Il commento al Pentateuco di Samson Raphael Hirsch*, in: S. J. SIERRA (ed.), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, S. 381–400.

⁷⁵ Vgl. E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, z. B. S. XIX.4.16.46.54.

⁷⁶ S. SHAW, *Orthodox Reactions to the Challenge of Biblical Criticism*, in: *Tradition* 10 (1969), S. 78.

Tatsachen entnahm. Zugleich schloss er mit Blick auf die scharfe Distinktion zwischen Glauben und Wissen und die Unabhängigkeit und Souveränität des Glaubens an seinen Onkel Isaac Breuer und Jeshayahu Leibowitz an.⁷⁷ Um in Fortführung ihrer Lehre aber eine Brücke zwischen den getrennten Bereichen bauen zu können, bediente er sich in mehrfacher Hinsicht einer grundsätzlichen Argumentation, und zwar sowohl in bibel- und schöpfungstheologischer als auch in naturwissenschaftlich-epistemologischer Perspektive.

Im Hinblick auf die jüdische Lehre von der Tora ruft er zunächst die Glaubenssätze in Erinnerung, die vor den neuzeitlichen Auseinandersetzungen im Judentum unbezweifelt in Geltung standen und an die die moderne Streitfrage der Mosaizität des Pentateuch gar nicht heranragt. Er zitiert zu diesem Zweck den Midrasch, nach dem die Tora 2000 Jahre vor der Welterschöpfung erschaffen,⁷⁸ und das Vorwort des Nachmanides zu seiner Pentateuchauslegung,⁷⁹ nach der die ganze Tora, wie sie in geschriebener Form vor uns liegt, Mose von Gott übergeben worden sei. Im Talmud (bSan 99a), so Breuer weiter, wurde die Bestreitung dieser Überzeugung, die in der Mystik in der Lehre von der primordialen Ur-Tora (*Tora Keduma*) kulminiert, mit dem Verlust des Lebens in der kommenden Welt sanktioniert: „Selbst wenn einer sagt, die ganze Tora sei vom Himmel, mit Ausnahme von einem Vers, den nicht der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat, sondern Mose von sich aus, so beziehen sie auf ihn die Worte: ‚denn er hat das Wort des Herrn verachtet‘.“⁸⁰

Der Rekurs auf diese im Prinzipiellen angesiedelte ‚fideistische‘ Position hat für Breuer einen doppelten Effekt: Er lässt zum einen alle modern-apologetischen Bemühungen, die die Höhe des alten Toraglaubens naturgemäss nicht erreichen, als gegenstandslos erscheinen. Es sei durchaus fraglich, so der Autor, ob es einen Unterschied „zwischen der harmonistischen Ketzerei des [scilicet italienisch-jüdischen Bibelwissenschaftlers Umberto] Cassuto und der kritischen Ketzerei eines Wellhausen“ gebe und „ob der Glaube

⁷⁷ Vgl. auch M. Breuers Beitrag Am U-Medina Be-Mischnat Jitzhaq Breuer [Volk und Staat in der Lehre Isaac Breuers], in: R. HORWITZ (ed.), *Isaac Breuer. The Man and his Thought* [hebr.], Ramat-Gan 1988, S. 163–173.

⁷⁸ Vgl. BerR 8,2. Zu diesem Zitat vgl. ebenfalls F. ROSENZWEIG, Die Bauleute, in: F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 110f. Für diesen Hinweis danke ich meinem Freund Hans Martin Dober.

⁷⁹ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 18 und Nr. 12, S. 12.

⁸⁰ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 19; vgl. auch Nr. 12, S. 12f.25 (mit Bezug auf bSanh 99a und Num 15,31).

Israels vom Scharfsinn des Rabbiners David Zwi Hoffmann und von der konservativen Apologetik der Berliner Weisen abhängig sei.“⁸¹ Zum andern erlaubt die Wendung zum Grundsätzlichen aber auch die Besinnung auf das Prinzip und gleichzeitig die Beschränkung moderner Wissenschaft: „Die Grundannahme jeder wahren Wissenschaft“, schreibt Breuer, „ist die Herrschaft des Kausalgesetzes. Im Sinne dieser Grundannahme fragen wir nach dem Warum, forschen wir und suchen nach Erklärungen. Und im Kausalgewebe dieser Welt verknüpfen wir die Erscheinungen mit den sie bewirkenden Ursachen. Die Herrschaft des Kausalgesetzes ist die *Derech Eretz*, die jeder Tora voran geht.“⁸² Dieses Gesetz, dessen Geltung niemals bewiesen und niemals widerlegt wurde, steht ausserhalb der menschlichen Vernunft – als jede Wissenschaft ermöglichende Annahme, nicht als sich aus ihr ergebendes Resultat.“⁸³

Nun könnte man im Sinne Breuers einwenden, was dieses Forschen nach einem Kausalzusammenhang in der freien Welt der Bibel und der Prophetie zu suchen habe: „Dort fragt man nicht warum, dort erheischt man keine Erklärung. Dort offenbart der Heilige, gelobt sei Er, sich seinen Geschöpfen in seiner Schöpfung und in seiner Tora, mit seinen Taten und mit seinen Worten, und wer soll ihm sagen, was zu tun und was zu befehlen?“⁸⁴ Und: „Wir glauben an die Naturgesetze nur im Rahmen der natürlichen Ordnung (*Olam Ke-Minhago noheg*) und streiten die Naturgesetze ab, wenn Gott sich denen offenbart, die er anredet.“⁸⁵ Doch hat der Bereich des *Olam Ke-Minhago noheg* nach Breuer auch sein eigenes Recht. Denn im Sinne ihres konsequent diesseitigen Wissenschaftsverständnisses *müssen* die historisch-kritischen Bibelforscher geradezu zu ihren anstössigen Auslegungen kommen. Unter Berücksichtigung der Grundannahmen wissenschaftlichen Arbeitens, so der Rabbiner im Anschluss an seinen Onkel und an Leibowitz,

⁸¹ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 21.

⁸² Vgl. WaR 9,3; zur im Zitat enthaltenen Anspielung auf Gen 3,24 vgl. S. R. HIRSCH, *Der Pentateuch. Erster Teil: Die Genesis*, Nachdruck Frankfurt a. M. 1986, S. 77–79, und R. BREUER, Samson Raphael Hirsch und seine Schule, in: *Nahalath Zwi* II (Frankfurt am Main 1931/32), S. 104–120 sowie M. ELIAV, Verschiedene Ansätze zu Tora im *Derech Eretz*, in: M. BREUER, *The Torah Im Derekh Eretz Movement* [hebr.], Ramat-Gan 1987, S. 45–55.

⁸³ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 19; vgl. auch Nr. 12, S. 13: „Alle wissen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung auf der selbstverständlichen Annahme basieren, dass die Naturgesetze zu jeder Zeit und an jedem Ort Geltung haben; aber der Glaube, jedenfalls solange er sich in Reinheit bewahrte, bestreitet gerade diese Annahme, die nur eine axiomatische Annahme ist.“

⁸⁴ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 19.

⁸⁵ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 14.

können exegetische Ergebnisse richtig oder falsch, annehmbar oder unannehmbar, sie können aber nicht ‚erlaubt‘ oder ‚verboten‘ sein.⁸⁶ In diesem Sinne sei es wohl wahr, stehe es gar unverrückbar fest (*emet wejaziw*), dass niemand in der vorjosuanischen Zeit die Könige Edoms den israelischen Königen zur Seite stellen und von „dem Kanaaniter“ reden könne, der „damals“ im Lande gewohnt habe.⁸⁷ Nach dem von S. R. Hirsch in den *Neunzehn Briefen* definierten hermeneutischen Prinzip waren solche Einsichten, die ja von vornherein nicht dazu geeignet seien, den Glauben an die Göttlichkeit der Tora zu gefährden, aber grundsätzlich jedenfalls weder ausgeschlossen noch „verboten“.

„Alle wissen, dass der Heilige, gelobt sei Er, den literarischen Gesetzen nicht unterworfen ist. Er kann mit Mosche Rabbeinu im Stile von Esra Ha-Sofer sprechen, und das auch mit vier unterschiedlichen oder gar widerstreitenden Stilen. Alle wissen, dass der Heilige, gelobt sei Er, alles vorausweiss und er, wenn es ihm geboten erscheint, spätere Ereignisse jederzeit andeuten kann [. . .]“.⁸⁸ „Oder sollen wir sagen, dass die Tora min Ha-Schamajim einen bestimmten – dazu möglichst einheitlichen – Stil braucht und eine geordnete Abfolge von Gedankengängen, die von den Leuten verstanden werden kann? Sollen wir dem Schöpfer Stil und Inhalt seiner Worte vorschreiben, damit sie – wenn nicht über die Tora min Ha-Schamajim – so zumindest über eine einheitliche Tora Auskunft geben, die von einem Hirten gegeben wurde? Aber erweisen wir uns durch eine solche Forderung nicht als Kleingläubige, die den Glauben unter eine Bedingung stellen?“⁸⁹

Die grundsätzlichen Überlegungen verbinden sich bei Breuer mit einer Betrachtung zur Geschichte der kritischen Schriftauslegung, die er von Julius Wellhausen über Jean Astruc, den Leibarzt des französischen Königs Ludwig XV, und Baruch Spinoza⁹⁰ bis hin zu Abraham Ibn Esra (1089–1164) zurückverfolgt, der in seinem Pentateuchkommentar im Hinblick auf mögliche postmosaische Stellen andeutungsvoll von einem Geheimnis gespro-

⁸⁶ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 21.

⁸⁷ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 20; vgl. Gen 12,7 und 36,31 und Ibn Esra zur Stelle. Breuer formuliert seine Einsicht, theologische Hintergründigkeit andeutend, in der Sprache des täglichen Morgengebetes; vgl. S. R. HIRSCH, *Israels Gebete*, Frankfurt a. Main 1894 (= Jubiläumsausgabe Frankfurt 1987), S. 122; M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 20 sowie I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 218.

⁸⁸ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 13.

⁸⁹ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 22.

⁹⁰ Breuer nennt Spinoza einen „abgefallenen Juden“, der sich selbst vom Judentum abgewandt habe – eine Sprachregelung, die S. H. BERGMAN, Zusammenführung entfernter Welten [hebr.], in: *HaAretz* vom 20. 11. 1959, S. 10 beanstandet.

chen habe. Die Namen dieser Ahnengalerie sind für Breuer hinreichend, den ambivalenten Charakter der hier zum Vorschein kommenden Schriftauslegung sichtbar zu machen. Einerseits ist die Bibelkritik zu eng mit der jüdischen Geschichte verwoben, als dass sie von seinem Gesichtspunkt aus ignoriert werden könnte; andererseits – vor allem mit Blick auf häretische oder antisemitische Anwandlungen ihrer massgeblichen Autoren⁹¹ – ist auch nicht zu verkennen, dass sie „im Gewande der Hässlichkeit und des Schmutzes in Erscheinung“ getreten sei: „Sie wurde in Unreinheit empfangen und geboren und in Bosheit erzogen und angenommen. Ihre Bannerträger standen auf dem Boden der Unreinheit, der Ketzerei und des Hasses gegenüber Israel [. . .]“. Aus dieser Erkenntnis folgt für Breuer nun aber gerade die Pflicht, „das unreine Gefäß zu zerstören und den Wein in Krüge der Reinheit zu giessen.“⁹² Seine Terminologie erinnert hier nicht zufällig an den ‚Expansionismus‘ kukianischer Prägung: Es gelte, so Breuer, die Bibelkritik sublimierend zu überwinden, das Unreine an ihr zu geistiger Höhe emporzuheben und das Profane dem Sakralen zu unterwerfen, damit es gereinigt und geheiligt werde.⁹³ Wie die Weisheit der Natur, die Naturwissenschaft, heilig und rein sei, wenn sie die metaphysische Lehre von der Schöpfung der Welt anerkenne, wie die Weisheit der Geschichte, die profane Historiographie, heilig und rein sei, wenn sie metageschichtlich im Lichte des Kommens des Messias verstanden werde, so entspreche auch die mit profanwissenschaftlichen Mitteln unternommene Bibelerklärung der jüdischen Pflicht des Tora-Lernens (*Talmud Tora*), wenn sie sich durch die metaexegetische Erkenntnis (*Metaparschanut*) von der *Tora min Ha-Schamajim* leiten lasse.⁹⁴

Der terminologische Anklang an den Begriff der ‚Metageschichte‘ bei Isaac Breuer ist an dieser Stelle leicht auszumachen.⁹⁵ Auch in sachlicher Hinsicht erinnert das Konzept des Rabbiners an die von seinem Onkel in *Der Neue Kusari* explizierte kosmologische Trichotomie von Tora, Natur und Geschichte. Diese drei Erkenntnisbereiche liessen sich bei Isaac Breuer insofern als parallel verstehen, als sie „nur unter dem Vorbehalt ihrer der Erkenntnis entzogenen unantastbaren Gegebenheit“⁹⁶ zum Gegenstand der menschlichen Erkenntnis werden konnten. Diese erkenntniskritische Aus-

⁹¹ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 21.

⁹² M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 11, S. 22.

⁹³ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 16.

⁹⁴ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 15.

⁹⁵ Vgl. M. MORGENSTERN, *Von Frankfurt nach Jerusalem*, S. 240.

⁹⁶ I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 326f.

sage galt für Isaac Breuer, wie wir gesehen haben, auch für das Gottesgesetz.⁹⁷ Während dem vorstellenden Verstand der Zugang zur ‚Tora an sich‘ ebenso wie der Geschichte ‚an sich‘⁹⁸ und der Natur ‚an sich‘ – also der Schöpfung versperrt war, gebührte ihm im Rahmen der Vorstellungswelt, also der ‚Tora als Vorstellung‘, ein legitimer Platz. Auch wenn Isaac Breuer es vermied, diese Schlussfolgerung auszusprechen, war demnach bereits bei ihm, unter der Voraussetzung, dass die Forderung nach dem Gottes- und Tora-Beweis abgewehrt blieb, von streng orthodoxem Standpunkt aus das positive Aufgreifen der Ergebnisse moderner exegetischer Wissenschaft möglich, eröffnete die Parallelisierung der drei „Bücher“ der Natur, der Geschichte und der Gotteslehre einen durch „metaexegetische“ Parameter begrenzten und geschützten Raum, in dem die Auslegung nach Massgabe ihrer diesseitigen Voraussetzungen jüdisch legitim tätig werden konnte.⁹⁹

Sein Neffe liess sich nun von der Sorge leiten, dieser Raum könnte leer bleiben, die einseitige Orientierung an der von der mündlichen Tora und letztlich der Halacha bestimmten Hermeneutik könnte von der Verpflichtung auf den *Pschat* entbinden. In der Gefolgschaft Isaac Breuers besass sein Verständnis des neoorthodoxen Bildungsprinzips *Tora im Derech Erez* daher die Weite, die europäische Kultur bis in die letzte Verästelung der historisch-kritischen Philologie aufzunehmen, für die der Name des Begründers der ‚neuesten Quellenhypothese‘ zum Pentateuch steht. Das dort aufgefundene Instrumentarium galt es für Mordechai Breuer im Hinblick auf die Tora zur Anwendung zu bringen.¹⁰⁰ Das mag ihm insofern leichter gefallen sein, als es aus der Distanz scheinen mag, dass die Abwehr der mit dem Namen Wellhausen verbundenen Gefahr in der Geschichte der Wissenschaft des Judentums eher mit den, von seiner eigenen Tradition aus gesehen, gegnerischen (also den reformjüdischen und gemeindeorthodoxen) Strömungen assoziiert worden war.¹⁰¹

⁹⁷ Vgl. I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 332–337.

⁹⁸ Vgl. I. BREUER, *Der Neue Kusari*, S. 341f.

⁹⁹ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot* 5720, Nr. 12, S. 19ff.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu auch seinen Aufsatz: Tora im Derech Erez in unserer Zeit. Das Verhältnis der Halacha zu akademischer Forschung [hebr.], in: Y. SHAVIV (ed.), *Mamlechet Kohanim we-Goi Qadosh*, Jerusalem 1989, S. 44–67.

¹⁰¹ Vgl. H. GRAETZ, Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen – Renan, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35 (1886), S. 193–204.233–251; J. WOHLGEMUTH, *Gesetzestreu und liberales Judentum*, Frankfurt am Main 1913, S. 7.35.55. Zu den (wie das Beispiel Breuers zeigt, bis in den Staat Israel der Gegenwart fortwirkenden) gemeindepolitischen Parteibildungen innerhalb der deutsch-jüdischen Orthodoxie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vgl. M. MORGENTHAU, *Von Frankfurt nach Jerusalem*, S. 82ff.

Andererseits griff er Wellhausen aber auch auf, weil dieser, als der „klassische Bibelkritiker“¹⁰² und „bête noire unserer Orthodoxie“¹⁰³, im jüdisch-religiösen Bewusstsein seit jeher das Paradebeispiel für die exegetische Häresie, das Symbol für die extreme Abweichung und geradezu Synonym für die äusserste Gefahr und Anfechtung der, wie Zwi Werblowsky schreibt, „anderen Seite“, also des satanischen Bösen, darstellt.¹⁰⁴ Im Sinne von Raschbams Rede vom sich täglich erneuernden *Pschat* (in seiner Bemerkung zu Gen. 37,2) zielte Breuers Bemühung nun auf ein vertieftes Verständnis des einfachen Wortsinnes.¹⁰⁵ Entsprach der *sensus literalis* dabei dem Grundsatz Rabbi Jischmaels, dass die Tora „nach Menschenart“ redet, so bildete der „vertiefte *Pschat*“ mit seiner Öffnung auf hinter der Oberflächengestalt des Textes liegende Bedeutungsebenen gewissermassen eine Brücke zu Rabbi Aqibas Meinung, jede sprachliche Einzelheit habe ihre Bedeutung und müsse infolgedessen (auch gegen den Wortsinn) ausgelegt werden.

In dieser Hinsicht war für M. Breuer zugleich eine kühne, die Überwindung der althergebrachten hermeneutischen Gegensätze erleichternde kabbalistische Spekulation im Spiel. Der Rabbiner konnte sich hierbei auf Formulierungen Kuks stützen, wobei dessen Motive bei ihm freilich in stark veränderter und radikalierter Form zur Geltung kamen. Im Hintergrund stand dabei die Frage nach dem Literalsinn und dem Verhältnis zwischen diesem und dem kabbalistischen Geheimnis, *Sod*. Warum, so will der Autor

¹⁰² So eine Formulierung von S. BEN-CHORIN, *Im Jüdisch-Christlichen Gespräch*, Berlin 1962, S. 61. Vgl. andererseits z. B. F. ROSENZWEIG, *Briefe*, Frankfurt am Main 1935, S. 606: „Das Grundbuch der heutigen Wissenschaft ist noch immer Wellhausens israelitische und jüdische Geschichte, ein kurzes und prachtvoll zu lesendes Buch, eine der literarischen Leistungen der deutschen Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts.“ S. 581: „Wenn Wellhausen mit all seinen Theorien recht hätte, und wenn die Samaritaner wirklich den besseren Text hätten, würde das unsern Glauben nicht im mindesten berühren.“ Vgl. auch H. Cohens „Würdigung des grossen Bibelforschers“ Wellhausen: H. COHEN, Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß, in: H. COHEN, *Gesammelte Schriften*. Band II, Berlin 1924, S. 463.

¹⁰³ F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, S. 523.

¹⁰⁴ Vgl. R. J. Z. WERBLOWSKY, Bibelwissenschaft als religiöses Problem [hebr.], in: *Molad* 1960, S. 168; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. Band III, Frankfurt am Main 1979, S. 1452, nennt Wellhausen einen „antisemitischen Epigonen der Bibelkritik“; zur umstrittenen Frage des Verhältnisses Wellhausens zum Judentum vgl. H. LIEBESCHÜTZ, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967, S. 245–268 und R. SMEND, Wellhausen und das Judentum, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), S. 249–282. Zur jüdischen Wellhausen-Rezeption im ausserorthodoxen Bereich vgl. z. B. M. WEINFELD, Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel on the 100th anniversary of the Prolegomena. The Jerusalem Institute for Advanced Studies, Report No. 14/79, S. 1979.

¹⁰⁵ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 12, S. 17.

wissen, sollte sich der jüdische Exeget in einer Zeit, in der – gerade von Seiten nichtjüdischer Forscher – jeder Buchstabe der Tora mit einer ganzen Fülle säkularistischer und ketzerischer ‚Geheimnisse‘ beladen wird, unbedingt mit dem oberflächlichen *Pschat* begnügen?¹⁰⁶

Als Ansatzpunkt seiner Suche nach der tieferen Bedeutung des Literalsinnes wählte Breuer nun gerade dasjenige Argument, von dem die klassische Quellenkritik ihren Ausgang genommen hatte: den Wechsel der Gottesnamen im Pentateuch. Die jüdischen Kritiker der Quellenscheidung hatten viel Mühe darauf verwandt, dieses Kriterium als unbrauchbar zu erweisen. Schon Hoffmann hatte Wert auf die Feststellung gelegt, „dass ein und dieselbe Schrift nach dem Inhalte bald *Ha-Schem*, bald *Elohim* gebrauchen musste.“¹⁰⁷ Im Gefolge von Hirschs Genesiskommentar hiess es bei ihm beispielsweise, das *Tetragramm* könne keineswegs als *nomen proprium* des einzigen Gottes aufgefasst werden, da zu dessen Bezeichnung kein Eigenname notwendig sei. Vielmehr werde der Allmächtige hier im Sinne der Tradition „nach denjenigen Prädikaten bezeichnet, welche in dem Begriff *Midat Ha-Rachamim* [scilicet ‚Mass‘, ‚Regel‘ oder ‚Weise‘ des Erbarmens] zusammengefasst“ seien, „vermöge welcher Gott die Welt mit Liebe regiert, leitet und erhält“,¹⁰⁸ während umgekehrt die Gottesbezeichnung *Elohim* die Eigenschaft der Strenge und des Gerichts (*Midat Ha-Din*) signalisiere.¹⁰⁹

Mordechai Breuer gibt dieser Argumentationsfigur, die in verwandelter Form auch Eingang in den von ihm attackierten Genesiskommentar Umberto Cassutos gefunden hat,¹¹⁰ eine neue, kabbalistische Wendung. Die Geheimlehre, so Breuer, fügt dem *Pschat* nichts Neues hinzu, sondern der *Pschat* führt zum *Sod* hin, deckt die äusseren Strukturen auf, in deren Innerem sich das kabbalistische Geheimnis verbirgt, ein Geheimnis, das mit den Andeutungen der Gottesnamen und den unterschiedlichen Manifestationen der göttlichen Eigenschaften zu tun hat: „Die ewige a-historische Tora ‚erscheint‘ in Zeit und Raum und unter den Bedingungen von Materie und Geschichte und gibt sich den Anschein der Geschichtlichkeit.“¹¹¹ Das

¹⁰⁶ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 12, S. 17.

¹⁰⁷ D.Z. HOFFMANN, Der Wechsel der Gottesnamen, in: *Jeschurun* 1 (1914), S. 274; vgl. zuvor bereits H.M. WIENER, *Studies in Biblical Law*, London 1904.

¹⁰⁸ D.Z. HOFFMANN, Der Wechsel der Gottesnamen, S. 277.

¹⁰⁹ D.Z. HOFFMANN, Der Wechsel der Gottesnamen, S. 276; vgl. schon S.R. Hirsch zu Gen 1,1; 15,2 und später B. JAKOB, in: *Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden* 1 (1925), S. 195f. Vgl. C. WIESE, Wissenschaft des Judentums, S. 188.

¹¹⁰ Vgl. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem 1961, S. 84ff; U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Eight Lectures*, Jerusalem 1961, S. 15ff.

¹¹¹ So die Paraphrase bei R.J.Z. WERBLOWSKY, Bibelwissenschaft als religiöses Problem, S. 166.

kabbalistische Geheimnis ist die innere Wahrheit all dieser Schichten und Unterschichten, die sich dem Forscher durch seine literarischen und stilkritischen Untersuchungen auftun.¹¹² Die Gottesnamen, die schon der Kabbalist Esra ben Salomo aus der katalonischen Stadt Gerona mit den fünf Büchern der Tora gleichgesetzt hatte, sind der Schlüssel zum verborgenen Zimmer der Geheimnisse der Tora.¹¹³

„Die Tora ist uns gegeben“, schreibt Breuer, „vom Schöpfer der Welt als Kostbarkeit aller Welten und Schmuckstück der ganzen Schöpfung, und siehe, sie ist aus verschiedenen Schichten und in unterschiedlichen Stilen geschrieben, und der menschliche Verstand hat Mühe, ihre Widersprüche auszugleichen.“¹¹⁴ Und weiter: „In einer Zeit, in der die ganze Tora ausgebreitet wie ein Kleid vor uns liegt, kreuz und quer gewebt, als Gebilde eines Stickers und Rechenkünstlers, mit bunten, goldenen und silbernen Fäden, in dieser Zeit fragen wir nach dem Sinn und der religiösen Bedeutung unserer Lehre.“¹¹⁵ Mit dem Begriff des Gewebes (*Ariga*) schliesst Breuer hier an den Kabbalisten Josef Gikatilla an, der am Ende des 13. Jahrhunderts den Begriff der Textur, des Gewebes, benutzt hatte, um zu zeigen, wie der Name Gottes im Schrifttum der Tora immer wieder vorkommt.¹¹⁶ Für Gikatilla war die Tora nichts anderes als Explikation und Kommentar zum göttlichen Namen; die Phrase *Torath JHWH* war dem Wortsinne nach nicht als die von Gott gegebene Tora, sondern als Anweisung sowie weitere Ausführung und Belehrung über den Gottesnamen zu verstehen.¹¹⁷

„Die Tora ist“, wie Gershom Scholem formuliert hat, „der Name Gottes, weil sie ein lebendiges Gewebe, einen ‚Textus‘ im präzisen Verstande darstellt, worin der eine wahre Name, das Tetragrammaton, in verborgener und indirekter Weise eingewebt ist und in dem er auch direkt gleichsam als Leitmotiv des Gewebemusters immer wiederkehrt.“¹¹⁸ Scholem hat betont,

¹¹² Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 23.

¹¹³ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 24. Vgl. G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1973, S. 58. Als Beispiel für die ungewöhnliche Fruchtbarkeit der Unterscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten „Weisen“ Gottes in der zeitgenössischen jüdisch-theologischen Diskussion vgl. z. B. die Auseinandersetzung zwischen Hans Jonas und Arnold Goldberg über die Frage nach der Allmacht Gottes nach Auschwitz: A. GOLDBERG, Ist Gott allmächtig?, in: A. GOLDBERG, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien*. Band I, Tübingen 1997, S. 206.

¹¹⁴ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 22.

¹¹⁵ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 23.

¹¹⁶ Vgl. J. GIKATILLA, *Scha'are Ora* (Offenbach 1714/15) 2b und G. SCHOLEM, *Elements of the Kabbalah and its Symbolism* [hebr.], 1980, S. 45.

¹¹⁷ Vgl. G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 61.

¹¹⁸ G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 62.

dass dieses Verständnis der Tora zu seiner Stunde keinen Beitrag zu ihrer konkreten Auslegung geleistet hat.¹¹⁹ Erst bei Mordechai Breuer tritt diese Toraphilosophie in Korrelation zu konkreter exegetischer Arbeit. Wenn die Mystik, wiederum nach Scholem, als Krisenphänomen zu gelten hat, so ist der Kairos der Indienstnahme der Bibelkritik für die Konzeption Breuers unverkennbar: Es ist der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften, der die Widersprüche und Gegensätze in der Tora herausstellt und dadurch zum Götzendienst verführt.¹²⁰ In der messianischen Zeit gelte es aber, diesen Götzendienst zu überwinden: „Je grösser die Widersprüche und Gegensätze in der Tora werden, umso mehr wollen wir auf ein Wunder und ein höchstes Geheimnis warten.“ Breuer fährt fort: „Andere haben diese Arbeit [scilicet der Tora-Erforschung] für uns getan, zu einer Zeit, als Knesset Israel im Zelt der Tora sass und in Heiligkeit und Reinheit Wache hielt.“ Heute aber, so der Rabbiner weiter, gelte es zu erkennen: „Die Geheimlehre (*Torat Ha-Sod*) ist der glaubensmässige Sinn der Ergebnisse der wissenschaftlichen Penta-teuchforschung.“¹²¹

3. Kritik an Breuer

Breuers Vorstoss löste ein Feuerwerk von Zuschriften und – wie nicht verwunderlich – häufig ablehnenden und polemischen Reaktionen aus. In der Vielzahl der Angriffe auf den Vorschlag, die Wellhausensche Quellenscheidung in das orthodox-kabbalistische Tora-Verständnis zu integrieren, trat freilich kein Alternativmodell, dafür aber die mangelnde Einsicht in die grundsätzliche Notwendigkeit zutage, sich den durch die Bibelkritik aufgeworfenen Fragen zu stellen.¹²² In der Folge Nummer der Zeitschrift *Deot* kritisierte Uri Simon vor allem Breuers apodiktischen und belehrenden Ton.¹²³ Meir Weiss hielt Breuer entgegen, dass *Matan Tora*, die Offenbarung der Tora, zwar ein transzendentaler Akt gewesen sei, die dem jüdischen Volk konkret vorliegende Tora jedoch einen durchaus immanenten und als

¹¹⁹ Vgl. G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 63.

¹²⁰ Vgl. M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 25: „Auf sich gestellt, verführen die Widersprüche und Gegensätze zum Götzendienst.“

¹²¹ M. BREUER, Glaube und Wissenschaft, in: *Deot*, Nr. 11, S. 23.

¹²² Vgl. R. J. Z. WERBLOWSKY, *Bibelwissenschaft als religiöses Problem*, S. 168; selbst im zur oben erwähnten Festschrift einleitenden Aufsatz von M. BAR-ASHER, Rabbi Mordechai Breuer and his Research, S. 5f., finden sich distanzierende Bemerkungen.

¹²³ Vgl. S. SHAW, *Orthodox Reactions*, S. 72.

solche der historischen Kritik unzugänglichen Charakter habe. Shmuel Hugo Bergman bemängelte, die ‚Als ob‘-Argumentation Breuers offenbare argumentative Willkür, die weder der Tradition noch der Wissenschaft und ihren Ergebnissen wirklich gerecht werde und mit der einen Hand wieder wegnehme, was mit der anderen konzidiert worden sei.¹²⁴ Steven Shaw nannte Breuers Ansatz „bizzar“ und eine „exercise in absurdity“.¹²⁵ Zwi Werblowsky sprach etwas unklar von einer Synthese von – im Hinblick auf die klare Distinktion zwischen Glauben und Wissen und das unapologetische Eingehen auf die Moderne – „protestantischem“ und – im Hinblick auf die der Analogia entis ähnliche Brücke zwischen Glauben und Wissen, Natur und Übernatur, *sensus literalis* und *sensus mysticus* – „katholischem“ sowie kabbalistisch-sabbatianischem und „dialektisch-mystischem“ Gedankengut. Der Kulminationspunkt aller kritischen Einwände war offensichtlich der Verdacht, Breuers Konstruktion sei ganz von einem apologetischen und reaktiven Interesse her zu bestimmen und ermangele auch insofern der jüdisch-theologischen Seriosität, als seiner programmatischen Deklaration der historisch-kritischen Offenheit faktisch keine eigene exegetische Forschungspraxis gefolgt sei.

In einem Gespräch, das der Verfasser am 14. 10. 1993 mit Rabbiner Breuer führte, wurde denn auch deutlich, in welchem Masse sein Konzept auch inhaltlich – in paradoxer Weise ganz ähnlich wie das des von ihm kritisierten David Hoffmann – an *eine* wissenschaftliche Richtung, nämlich an Julius Wellhausen und seine Schule, gebunden ist und spätere Ergebnisse der exegetischen Forschung bei ihm keinen Eingang finden. Die etwas vollmundige Erklärung Breuers, dass die Unkenntnis des Geheimsinnes unweigerlich das Unvermögen nach sich ziehe, mit dem *Pschat* zurechtzukommen, findet sich in der Auslegungspraxis demnach nicht gedeckt. Heute, in einer Zeit, in der die Urkundenhypothese auch in der ausserisraelischen und nicht-jüdischen Bibelwissenschaft alles andere als unangefochten geblieben ist, man im Hinblick auf ihren Begründer mit Fug und Recht nicht mehr von einem „Modegötzen“¹²⁶ sprechen kann und die Argumente der Wellhausen-Kritiker begonnen haben, auf die Praxis der historischen Tora-Erforschung einzuwirken, wirkt sein „metaexegetischer“ Vorstoss vollends

¹²⁴ Vgl. S. H. BERGMAN, Zusammenführung entfernter Welten, S. 10.

¹²⁵ S. SHAW, Orthodox Reactions, S. 69.72.

¹²⁶ Vgl. I. ELBOGEN, *Ein Jahrhundert jüdischen Lebens*, Frankfurt am Main 1967, S. 330.

merkwürdig unzeitgemäss.¹²⁷ Gerade wegen ihrer Fremdheit und Unzeitgemässheit vermag die Begegnung mit den Thesen Breuers – und mit den ihm vorangegangenen orthodoxen Annäherungen an die Bibelkritik – aber als hilfreicher hermeneutischer „cross-check“ dienen, wie D. Carr ihn für die Begegnung von Exegese und Midrasch postuliert hat,¹²⁸ der auch dem der jüdischen Orthodoxie fernstehenden Exegeten nützlich ist. Darüber hinaus ist der Entwurf Breuers ein bemerkenswertes und anregendes Zeugnis für die fortwirkende Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der rabbinischen und kabbalistischen Begriffe und Distinktionen im Hinblick auf den Zugang zur Hebräischen Bibel. Als eine besondere List der Geschichte mag dabei erscheinen, dass es gerade die Kabbala ist, die Wellhausen in der *Encyclopaedia Britannica* „methodized nonsense“¹²⁹ genannt hat, die in Breuers Werk dazu herhalten soll, ihn auf dem Boden des orthodoxen Judentums zu rehabilitieren.

¹²⁷ Ein Gespräch des Verfassers mit einem ehemaligen Jeschiwa-Schüler Breuers im Januar 1997 liess rückblickend deutlich werden, dass die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung nicht nur in kabbalistischen Termini reformuliert, sondern in ihnen auch so versteckt werden können, dass kein Schüler es merkt.

¹²⁸ Vgl. 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*, S. 99.

¹²⁹ J. WELLHAUSEN, sub voce Israel, in: *Encyclopaedia Britannica*. Band XIII, London 1881, S. 429: „The Kabbâla [. . .] like all other methodized nonsense, had strong attractions to christian scholars.“