

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Das spirituelle Profil des aschkenasischen Judentums” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Aschkenas, volume 30 (2), 2020, pp. 181-215.

DOI: <https://doi.org/10.1515/asch-2020-0009>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger*

Das spirituelle Profil des aschkenasischen Judentums

<https://doi.org/10.1515/asch-2020-0009>

Abstract: The cultural-religious profile of Ashkenazi Judaism is, compared to Sephardic Judaism, mostly portrayed as stereotypically focused on studying the Talmud and discussing the Halacha. While Sephardic Judaism, and before that also Oriental Judaism, produced a rich philosophy and mystical literatures in the form of the Kabbalah, in Ashkenaz one usually tends to see the yeshiva with its merely few spiritual and theological-philosophical interests. In contrast to this common image, it should be pointed out here that in Ashkenazi Judaism there were quite a few outstanding Halacha scholars such as El'asar from Worms, the Maharal from Prague, Moses Isserles and Ḥajjim Woloshyner who created the theological foundation for the fulfillment of the commandments and the study of the Torah, who subsequently became the paradigm for Ashkenazi Orthodoxy.

Das stereotype Bild vom aschkenasischen Judentum

Der Begriff *aschkenasisches Judentum*, mit dem man die Kultur der Juden im Norden Frankreichs, im deutschsprachigen Raum sowie in den slawischen Ländern zur Unterscheidung vom *sefardischen Judentum* bezeichnet, lässt sich bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts nachweisen. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden jüdischen Kulturen wird mit der *Encyclopedia Judaica* gerne so beschrieben:

Während im sefardischen Judentum in Sachen der Religion die externen Einflüsse evident sind, neigte das aschkenasische Judentum dazu, fundamentalistisch und rigoristisch zu sein, sich meist nur auf innerjüdische Quellen, Gedanken und Bräuche berufend. Die Interessen der aschkenasischen Gelehrten lagen hingegen im Bereich der Bibel und des Talmud. Sie gaben sich größere Mühe für die Exegese der heiligen Texte als eine systematische Kodifizierung der *Halacha* anzustreben oder allgemeine Prinzipien aus ihr zu erheben.¹

¹ Encyclopedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Erste Auflage, Bd 3, Berlin 1929, S. 720.

*Corresponding author: Karl E. Grözinger: k.e.groezinger@vodafone.de

Ähnlich äußerten sich andere Gelehrte, wie der große Historiker der jüdischen Literatur Israel Zinberg. Er meint in seiner breit angelegten Geschichte der jüdischen Literatur zum polnischen Judentum des 16.–17. Jahrhunderts:

The relatively favorable economic situation created the atmosphere of broad-mindedness that is so important for spiritual-cultural evolution. The cultural rise, however, was a very one-sided one. It consisted almost exclusively in the flowering of Talmudic-rabbinic literature. [...] This religio-legal literature, accumulated through many generations, ruled boundlessly over the minds of the Jewish community in Poland. Men sought in it not solutions to philosophical problems, ›what is above and what is below‹, not an answer to the mysteries and enigmas of life, but principles and directions in the realm of practical problems and tasks.²

Ähnlich sah es Gershom Scholem, der meinte:

Die mystischen Strömungen unter den Juden Polens sind nicht ursprünglich. Sie sind nicht dort entstanden und wurden zu deren Beginn dort nicht entwickelt. Man darf sich wundern wie gering der grundlegende Beitrag dieses Judentums zum religiösen Denken zur Zeit der Blüte der Kabbala bis zum 17. Jahrhundert war. Man erhält fast den Eindruck, dass all seine gewaltigen Kräfte in kultureller Hinsicht sich alleine in dem Aufblühen der talmudischen Studien Ausdruck verschaffte.³

Und es ist gemeinhin so, dass man im Blick auf die aschkenasische Religionskultur zuallererst an die herausragenden Kommentarleistungen denkt, von Raschi, seinen Schülern und Nachkommen, an die Tosafisten und großen Halachisten, an den Maharil, Jaakov ha-Levi Moelin (gest. 1375 in Mainz), an Me'ir von Rothenburg (ca. 1215–1293), an Isaak aus Wien (1180–1260), wie auch an den Krakauer Rabbiner Mosche Isserles, der den *Schulchan Aruch* von Josef Karo durch seine Glossierung zum autoritativen Rechtskodex bei Sefardim und Aschkenasim machte. Verbreitet waren auch die Minhagbücher, welche altes und neues Brauchtum beschrieben.⁴ Abgesehen von diesen zweifellos großen Leistungen und dem hier sichtbaren pragmatischen Kommentar-Rationalismus denkt man

² ISRAEL ZINBERG: A History of Jewish Literature. The German-Polish Cultural Center. Vol. VI, New York 1975, S. 24.

³ GERSHOM SCHOLEM: Ha-Tenu'ah ha-Schabta'it be-Polin. In: ISRAEL HEILPERIN (Hg.): Bet Jisrael be-Polin. Bd 2, Jerusalem 1954, S. 36; s. auch JAKOB ELBOJM: Petihut we-histagrut. Ha jezira ha-ruhanit-sifrutit be-Polin u-ve-Arzoet Aschkenas be-schilhe ha-me'ah ha-schesch-esre. Jerusalem 1990, S. 378.

⁴ Dazu siehe neuerlich JAY R. BERKOVITZ: Crisis and Authority in Early Modern Ashkenaz. In: Jewish History 26 (2012), S. 179–199; online: <https://www.jstor.org/stable/23352432> (letzter Zugriff 25. 08. 2020).

natürlich noch an die aschkenasischen Pajtanim, an Rabbi Amnon, Moses und Meschullam ben Kalonymos und viele andere, deren Lieddichtungen sich bis in diese Tage in den Gebetbüchern finden. Fragt man allerdings nach etwaigen philosophischen oder theologischen Spekulationen, nach Versuchen, das Wesen des Judentums, der Welt und Gottes zu beschreiben, an denen das sefardische Judentum so reich ist, wird man in der Regel um eine Antwort verlegen sein.

Es scheint aber, dass diese Verlegenheit nicht nur von der wissenschaftlich-literarischen Realität des aschkenasischen Judentums herrührt, sondern auch in der durch das gezeichnete Stereotyp verursachten Interesselosigkeit der Forschung seinen Grund hat, nach solchen Versuchen zu forschen – so sind denn auch in den dreißig Jahren des Erscheinens dieser wunderbaren Zeitschrift *Aschkenas* die Beiträge zu diesem Themenbereich eher dünn gesät. Dem Stereotyp eines gar ausschließlich an der Halacha interessierten Judentums in Aschkenas wollte schon Jakob Elbojm mit seinem Buch unter dem Titel *Offenheit und Verschlossenheit. Die geistig-literarischen Schöpfungen in Polen und den aschkenasischen Ländern gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts* entgegenreten.⁵

Gegen die Auffassung, das orthodoxe aschkenasische Judentum sei eine auf die Gebotserfüllung begrenzte Orthopraxie hat sich mutatis mutandis auch Mordechai Breuer in seiner Darstellung der Orthodoxie im deutschen Reich gestemmt, wenn er sagt:

Aber es hieße die Orthodoxie gründlich mißverstehen, wollte man sie einer Orthopraxie gleichstellen. Es bedurfte eines großen Glaubens, eines Glaubens, zu dem mancher sich erst in schweren Kämpfen durchrang, um sich im tätigen Leben als orthodoxer Jude in einer Welt des religiösen Indifferentismus und Abfalls zu behaupten. Zudem war der Typus des orthodoxen Juden keineswegs ein in äußeren Religionshandlungen erstarrter Mensch; er war zumeist ein Gemütsmensch, in dessen Religiosität das Fühlen, Denken und Erleben eine große Rolle spielte. Ganz abgesehen davon bekannten sich die Vertreter der Orthodoxie mit besonderer Betonung zu den Glaubenswahrheiten ihrer Richtung, besonders zu der Offenbarungslehre, wenn immer sie sich von anderen Richtungen im deutschen Judentum abgrenzten.⁶

⁵ ELBOJM, *Petihut we-histagrut* (wie Anm. 3).

⁶ MORDECHAI BREUER: *Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich 1871–1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Frankfurt a. M. 1986, S. 3f.

Ich selbst konnte in den fünf Bänden meines *Jüdischen Denkens*⁷ dieser einseitigen Sicht entgegengetreten, in denen ich eine ganze Reihe jüdischer Denker aus dem aschkenasischen Raum vorstellte, welche diesem Bild nicht entsprechen. Es scheint, dass man bei der Beurteilung des aschkenasischen Judentums ähnliche Fehler machte, wie sie in der älteren Literatur dazu führten, die Existenz einer jüdischen »Neuzeit« in Abrede zu stellen, und das jüdische Mittelalter direkt in die deutsche Aufklärung münden ließ. Es sei mir erlaubt, dazu aus der Einleitung des dritten Bandes meines genannten Werkes zu zitieren:

Die Neuzeit als eigenständige kulturelle Epoche des Judentums ist in der Wissenschaft erst allmählich ins Bewusstsein getreten. Darum wurde das Ende des jüdischen Mittelalters in der Historiographie zum Teil bis heute erst in die Mitte oder an das Ende des 18. Jahrhunderts verlegt. Heinrich Graetz sah es mit der Publikation der ersten aufklärerischen Zeitschrift im Jahre 1750 gekommen, während Simon Dubnow gar bis zur Französischen Revolution 1789 warten wollte.⁸ Die Konsequenz dieser Datierung war, dass im Judentum das Mittelalter unmittelbar in die Aufklärung gemündet hätte ohne eine dazwischenliegende neuzeitliche Epoche. Dieser Eindruck konnte entstehen, wenn man den Blick vorwiegend auf die beherrschende rabbinische Rechtsliteratur richtete. Außerdem war diese Auffassung wohl von einer »germanozentrischen« Sicht der jüdischen Geschichte bedingt, das heißt von einer Ausblendung der Entwicklungen im mediterranen Raum und der Fixierung auf das Judentum Nordeuropas. Dabei hob man hauptsächlich auf die von Deutschland ausgehenden grundlegenden Umwälzungen durch die *Haskala* ab [...]. Erst die neuere Historiographie der letzten fünfzig Jahre hat das Bestehen einer klar abgrenzbaren jüdischen Renaissance und Neuzeit wahrgenommen und deren Beginn nahe an den allgemeinen europäischen geschichtlichen Rhythmus herangerückt. Michael Graetz etwa denkt für den Beginn der jüdischen Neuzeit an den Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert. Erste Anzeichen lassen sich indessen noch früher erkennen, zum Beispiel in dem jüdischen Renaissancephilosophen Leone Ebreo (1460–1523) und dessen *Dialoghi d'amore* [...].⁹ Die Veränderung der Sicht und Epochenabgrenzung in der neueren Historiographie war vor allem dadurch bedingt, dass man den Blickwinkel für die Entscheidung über das Maß der Veränderungen in der jüdischen Geschichte erweiterte. Die neueren Betrachtungsweisen richteten ihr Augenmerk nunmehr auch auf Phänomene, die zuvor vernachlässigt wurden, also die modernen Wissenschaften, die Musik, die Demographie und die Geographie, wodurch Veränderungen wahrgenommen wurden, die etwa bei dem konservativeren

7 KARL ERICH GRÖZINGER: *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt a. M. 2004; Bd 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, 2006; Bd 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, 2009; Bd 4: Zionismus und Schoah, 2015; Bd 5: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert, 2019.

8 MICHAEL GRAETZ: Zur Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit in der jüdischen Geschichte. In: DERS.: *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*. Heidelberg 2000, S. 1–17, VII–XV; s. a. MICHAEL MEYER: Where Does the Modern Period of Jewish History Begin? In: *Judaism* 24 (1975), S. 329–338.

9 GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 1, S. 566–584.

jüdischen Recht nicht zu sehen waren. Geographisch gesprochen, waren es vor allem die Entwicklungen in Norditalien, insbesondere im venezianischen Bereich, und in den Niederlanden, welche die neue zeitliche Grenzziehung erforderten und die erst allmählich auch die weniger auffälligen Veränderungen in den deutschsprachigen Ländern und in Polen wahrnehmbar machten. Als wesentliches Merkmal für die neue Zeit muss auch und gerade für das Judentum die Erfindung der Buchdruckerkunst genannt werden, die eine Fülle von Publikationen in allen [...] Wissensbereichen hervorbrachte, und die einer großen Zahl von Juden als Druckern, Lektoren und Redaktoren, auch in christlichen Druckhäusern, sowie als Buchhändlern Brot verschaffte.¹⁰

Die aschkenasische Renaissance

Für den Bereich des Spirituellen, also des theologisch-religiösen Denkens, auf den ich mich hier beschränken will, gilt wohl analog, dass man die vielleicht behutsamen, eher im Verborgenen eintretenden Veränderungen deshalb nicht wahrnahm, weil man durch die sefardische Literatur des Mittelalters, also vor allem durch deren systematische philosophische Werke geblendet war, und deshalb im aschkenasischen Judentum nur Defizite sah. Hätte man indessen nach Veränderungen in anderen Literaturgattungen gesucht, würde das Bild vom aschkenasischen Judentum ganz anders ausgesehen haben. Vielleicht haben sich die großen Umbrüche in Aschkenas in anderen Darstellungsformen ereignet als in Sefarad. Dass die großen philosophischen Entwürfe des sefardischen Judentums in Aschkenas bis zur Zeit nach der Aufklärung keine Nachfolge fanden, wurde schon im Raum des sefardischen Judentums selbst vorbereitet. Bereits ab dem ausgehenden dreizehnten Jahrhundert wurde dort die destruktionsgeladene Philosophie, welche ja die Autorität der heiligen Schrifttradition in Frage stellte, dadurch entschärft, dass man – wohl nach christlichem Vorbild – die Lehre vom vierfachen Schriftsinn aufnahm und dadurch die allegorisierende Schriftauslegung der Philosophen als nur eine, gar wünschenswerte, Alternative an die Seite der traditionellen Deutungsverfahren stellte.¹¹ Das klassische Exemplum einer solchen Schriftauslegung wurde das mehrbändige Werk von Bachja Ben Ascher, der einen laufenden Pentateuchkommentar nach den vier Verständnisebenen

10 DANIELA MANTOVAN-KROMER: Überlieferung der Tradition und multikultureller Kontext: Der Jüdische Buchdruck und die venezianischen Druckereien im 16. Jahrhundert. In: GRAETZ, Schöpferische Momente (wie Anm. 8), S. 207–216; CECIL ROTH: *The Jews in the Renaissance*. Philadelphia 1964, S. 165–188.

11 GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 2, S. 200–209; HANNA LISS: *Jüdische Bibelauslegung*, Tübingen 2020, S. 166–167.

der Heiligen Schrift vorlegte. Damit war der Philosophie als dominierender Leitwissenschaft schon ein erster Giftzahn gezogen. Einen nächsten bedeutenden Schritt in diese Richtung machten die beiden verwandten, aber durch ein gutes Jahrhundert geschiedenen Delmedigos, Elija (1460–1497) und Josef Schlomo (1591–1655).¹² Elija verwies zunächst auf die verschiedenen zur Anwendung kommenden Methoden schon bei der Schriftauslegung selbst, wo sich die Methoden der Halachisten von jenen der Grammatiker unterschieden, um so zu ihren je eigenen und gesuchten Wahrheiten zu kommen, um das Nebeneinander von Philosophie und Tradition als nur methodologische Differenz erscheinen zu lassen. Josef Delmedigo hat diese Sicht systematisiert und erweitert. Er hat konsequent von drei Wahrheiten gesprochen, der empirischen Erkenntnis, der denkerisch gewonnenen Überzeugung, und des von der Tradition überlieferten Glaubens. Diese Aufspaltung der Wahrheit in drei Wahrheiten, von denen jede alle Gültigkeit beanspruchen konnte, hat den Weg zu Baruch Spinoza und schließlich zu Moses Mendelssohn geebnet, zu einer Trennung der Bewertung der Wahrheiten von Vernunft und Offenbarung, welche den mittelalterlichen Philosophen noch als Einheit galten. Mit dieser Differenzierung, in der alleine die empirische Erkenntnis regulierende und bestimmende Macht hatte, wurden Philosophie und Glaube als gleich berechnete, gleich angreifbare und als gegenseitig nicht rechenschaftspflichtige Wege zur je eigenen Wahrheit anerkannt und eingegeben. Damit hat Josef Delmedigo, der als Arzt und Gelehrter auch in Aschkenas, in Rumänien, Polen, im litauischen Wilna, dann in Hamburg, Amsterdam, Frankfurt am Main und Prag gewirkt hatte, die ehemals rivalisierenden Wissenschaften als gleichberechnete Werkzeuge des Denkens gewürdigt – für die Philosophie und Theologie war dieser Schritt einfacher getan, in Sachen empirischer Naturwissenschaft bedurfte es noch eigener Anstrengungen, wofür der aschkenasische Mordechai Gumpel Schnaber-Levison (1741–1797) paradigmatisch wurde. Josef Delmedigo hat in seinen umfangreichen Publikationen alle diese Wissenschaften nebeneinander betrieben. Dies war das spezifisch neuzeitlich-jüdische Denken. Und dieses hat auch die aschkenasischen Theoretiker geprägt, was man bei der Fixierung auf die klassische sefardische (und mit Sa'adja Ga'on sogar orientalische) Philosophie offenbar nicht wahrgenommen hatte. Es ist dieses fächerumgreifende Denken, das die Theoretiker der aschkenasisch-jüdischen Neuzeit prägte. Vielleicht ist der Begriff »fächerumgreifend« noch etwas zu sefardisch gedacht, man könnte für die Aschkenasim eher von einem »harmonistischen Denken« sprechen. Vorbereitet durch die Lehre vom vierfachen Schriftsinn und der gleichberechtigten Einebnung von Philosophie und Offenbarung oder Glaube, haben

¹² Zu beiden siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 62–84.

die aschkenasischen Denker der Neuzeit die rabbinische Theologie, das heißt das Denken von Midrasch und Talmud, die Philosophie wie auch die Kabbala als gleichberechtigte Denkweisen gesehen, die sie in ihren Systemen ungeschieden miteinander verbinden konnten. Man sollte dies nicht als Armut des Denkens sehen, sondern muss es als Signum der Zeit verstehen, in welcher die mittelalterlichen Klüfte zugeschüttet und die alten Bastionen geschleift waren. Dies gilt es wahrzunehmen, erst dann kann man die Spiritualität des aschkenasischen Judentums zu Gesicht bekommen.

Allerdings ist diese Weise der Harmonisierung der Wissensgebiete nicht ein völliger Neubruch der aschkenasischen Neuzeit. Sie hat ihren Anfang in Aschkenas schon früher, in der ersten Begegnung einer jüdischen Philosophie mit der eigenen rabbinischen Tradition, genommen, nämlich mit dem Bekanntwerden der rationalistischen Philosophie des Sa'adja Ga'on in Gestalt von deren hebräischer Paraphrase im 13. Jahrhundert bei den sogenannten Ḥaside Aschkenas an Rhein und Donau. Bevor hier einige Beispiele für diese harmonistische Spiritualität der aschkenasischen Kultur skizziert werden sollen, muss die Frage gestellt werden, weshalb es mit der Aufklärung zu einer neuen nicht mehr harmonisierenden Wende gekommen war.

Die philosophische Rückwendung im Deutschland der Aufklärungszeit und danach

Dass es trotz dieser Egalisierung und Gleichberechtigung der widersprüchlichen Traditionen im aschkenasischen Judentum im 19. Jahrhundert in Deutschland und Mitteleuropa zu einer Rückkehr zur Philosophie und deren Re-Inthronisation zur geistigen Führerschaft für das Judentum kommen konnte, hat mit den akademischen Debatten deutscher Philosophen und dem Versuch, jüdische Lehrstühle an deutschen Universitäten einzurichten, zu tun.¹³ Nachdem im Zuge der Aufklärung in Europa die europäischen Kulturen sich voranschreitend weniger als Religionsgemeinschaften definierten und somit die Kirchen zunehmend ihre Deutungshoheit für die Leitkulturen verloren, hat sich an ihre Stelle die Philosophie gedrängt, die fortan die europäischen Völker als Kulturgemeinschaften und nicht als Religionsgemeinschaften verstand. Die Philosophie wurde zunehmend als

¹³ Zum Folgenden siehe ausführlich GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 5, S. 277–283; KARL ERICH GRÖZINGER: »Jüdische Philosophie«. Ein zeitbedingter Schritt in der Geschichte rationaler jüdischer Denkkulturen. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 11 (2017), H. 2, S. 297–321.

die schlechthinnige Leitwissenschaft verstanden, welche die auseinanderstrebenden Wahrheiten und Erkenntnisse der Fachwissenschaften bündelte und die für die nationalen Kulturen nötigen Gesamtdeutungen bereitstellten. So sahen es auch die Vertreter der Wissenschaft des Judentums, welche über der Vielfalt ihrer Forschungsgegenstände eine verbindende und prägende Mitte suchten, die bei ihnen auch nicht mehr die Religion sein konnte. So schrieb etwa Leopold Zunz in einem programmatischen Artikel in der ersten Nummer der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*:

Und über diese Räume der Wissenschaft, über dem ganzen Tummelplatz menschlicher Thätigkeit herrscht mit ausschließender Majestät die Philosophie, überall unsichtbar, sich aller menschlicher Erkenntnis mit unverletzter Selbständigkeit hingebend.¹⁴

Die Philosophie sollte demnach das Wesen des Judentums beschreiben, nicht die Religion oder Theologie. So sagt es auch Immanuel Wolf in derselben Zeitschrift:

Das Judentum wird aber darzustellen seyn einmal *historisch*, wie es sich nach und nach in der Zeit entwickelt und gestaltet hat; dann aber *philosophisch* seinem innern Wesen und *Begriffe* nach.¹⁵

Es ist diese Zeit, in welcher sich die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums mit besonderer Energie darum kümmerten, die Lehren der mittelalterlichen jüdischen Philosophen darzustellen und deren Werke neu zu edieren. Aber nicht nur dies, es traten nunmehr auch wieder Autoren auf, die eigens jüdisch-philosophische Werke verfassten, wie Samuel Hirsch (1815–1889), Salomon Ludwig Steinheim (1835–1865), Salomon Formstecher (1808–1889) und Hermann Cohen (1842–1918). Wichtig zu betonen ist auch, dass gerade in dieser Zeit der Begriff einer *jüdischen Philosophie* entstand, nachdem sich die mittelalterlichen jüdischen Philosophen einfach als Teilhaber einer universalistischen Philosophie verstanden, nicht als Vertreter einer »jüdischen« Philosophie.

Wie ist es dazu gekommen, weshalb scheren diese jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts aus der allgemeinen Philosophie aus und propagieren eine dezidiert eigene *jüdische* Philosophie, welche die Aufgabe hat, das partikulare Profil des Judentums darzustellen und nicht universalistische Wahrheiten?

Der Grund für diese Wende lag außerhalb des Kreises der jüdischen Denker. Wie Dirk Westerkamp in seinem Buch *Die philonische Unterscheidung. Aufklä-*

¹⁴ LEOPOLD ZUNZ: Etwas über die rabbinische Literatur. In: DERS.: Gesammelte Schriften. Berlin 1875, Bd 1, S. 27.

¹⁵ IMMANUEL WOLF: Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums. In: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* 1 (1822), S. 18 f.

zung, *Orientalismus und Konstruktion der Philosophie* (München 2009)¹⁶ eindrücklich dargestellt hat, haben die europäischen akademischen Philosophen, welche sich nun als Vertreter der kulturellen Deutungshoheit verstanden, sich die Frage gestellt, was denn in diesem wichtigen Kontext als Philosophie zu gelten habe. Sie stellten die Frage, ob etwa ostasiatische oder orientalische Philosophien Teil einer so verstandenen aufgeklärten Philosophie sein könnten. In dieser Debatte wurden dann auch zum ersten Mal Begriffe wie *philosophia hebraeorum* und *philosophia judaeorum* oder *Mosaica sive Judaica Philosophia* geprägt. Das Resultat war eine Ausschließung solcher »undeutscher« oder »uneuropäischer« Denksysteme aus der neuen europäisch-aufgeklärten Leitwissenschaft. Damit wurde das Judentum als Kultur aus dem Definitionsraster der europäischen Kulturen ausgeschlossen. Dies hatte auch konkrete Folgen, etwa in der Ablehnung von Lehrstühlen zur jüdischen Kultur in Berlin oder auch München. Der Hallenser und Berliner Professor für Altertumswissenschaften Friedrich August Wolf hat dies einmal dezidiert so ausgedrückt:

Die hebräische Nation hat sich nicht selbst auf ein Kulturniveau gehoben, so daß man sie als gelehrtes kultiviertes Volk betrachten könnte. Sie hat nicht einmal Prosa, sondern nur halbe Poesie. Ihre Geschichtsschreiber sind nur miserable Chronisten. Sie konnten nie in ganzen Sätzen schreiben; dies war eine Erfindung der Griechen.¹⁷

Die Konsequenz dieser Ausgrenzung und Ablehnung war, dass die jüdischen Gelehrten dieser »europäischen« Philosophie nun ihre eigene »jüdische« Philosophie entgegenstellten und diese auch an eigenen Institutionen und Hochschulen betrieben.

Das alles bedeutet, dass die neuerliche Inthronisation der Philosophie als Deutungsträgerin des aschkenasischen Judentums, die der oben skizzierten Tendenz der Relativierung der Philosophie entgegenlief, eine spezifische Entwicklung des westeuropäischen und vor allem deutschen Judentums war – die aber, so muss man sagen, als Erbe dieses deutschen-aschkenasischen Judentums sich in einem akademisch geprägten Judentum weltweit bis heute durchgesetzt hat.¹⁸

¹⁶ Detailliert dazu in meinem in Anm. 13 genannten Aufsatz und im Band 5 des *Jüdischen Denkens*, S. 277–287.

¹⁷ Zitiert nach ISMAR SCHORSCH: Das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums (1818–1919). In: MICHAEL BRENNER und STEFAN ROHRBACHER (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 12.

¹⁸ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 5, S. 277–283; DERS.: »Jüdische Philosophie«. Ein zeitbedingter Schritt in der Geschichte rationaler jüdischer Denkkulturen (wie Anm. 13).

Mittelalterliche Anfänge der harmonisierenden aschkenasischen Spiritualität

Schon die erste Begegnung der aschkenasischen Frömmigkeit mit der sefardisch-jüdisch-arabischen Philosophie gibt das Muster vor, wie man in Aschkenas auf die geistigen Entwicklungen im mediterranen Judentum reagierte. Ganz ähnlich hatten es allerdings schon die südeuropäischen Kabbalisten gemacht, die eine harmonische Verbindung zwischen dem philosophisch-spekulativen Rationalismus und der rabbinisch-aggadischen Homiletik und Frömmigkeit versuchten. Sie nahmen den philosophischen Gottesbegriff sowie die philosophischen Weltentstehungstheorien auf und transponierten sie in eine esoterische Theologie.¹⁹ In dem ersten aschkenasischen Versuch der Rezeption der Philosophie durch die Ḥaside Aschkenas, eine solche Verbindung herzustellen, verliefen die Dinge relativ analog zur Methodik der südeuropäischen Kabbalisten in Form der Verbindung von rabbinischer und philosophischer Wahrheit. Erst in späterer Zeit, etwa ab dem 16. Jahrhundert, gibt es neben der Vorgabe der Philosophie auch die weitere Vorgabe der spanischen und hernach noch der palästinisch-lurianischen Kabbala als zu integrierende neue Denksysteme. Als Grundtenor der aschkenasischen Rezeption dieser Vorgaben könnte man den Primat des Homiletischen und der praktischen Frömmigkeit nennen, in welche die Spekulationen und philosophischen wie mystischen Vorgaben integriert werden. In gewisser Weise ergab sich hier ein analoges Muster zu einer Literaturgattung, die in Südeuropa sowohl bei Philosophen wie bei Kabbalisten verbreitet war, nämlich der Literatur der *Ta'ame ha-Mizwot*.²⁰ In dieser Literatur werden die von der praktischen Halacha gebotenen Handlungen denkerisch überhöht und mit einem Sinn ausgestattet, der über das altrabbinische Muster der Gebotserfüllung als reinem Gehorsamsakt hinausführt. Für die Philosophen hieß das, dass die Erfüllung der Gebote als im Dienste der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft, in der Bildung persönlicher Tugenden, wie des Strebens nach Gotteserkenntnis oder Mäßigung der physischen und geistigen Triebe gesehen wurde. Bei den Kabbalisten hingegen gab man den Geboten einen Transzendenzbezug, als theurgische Wirkungen auf das urbildliche *corpus divinum*, die Selbstoffenbarung der Gottheit in den zehn Sefirot, zu dem der Mensch als Ebenbild Gottes befähigt war.

Die, wie gesagt, erste Begegnung des aschkenasischen Judentums mit der mediterranen jüdischen Philosophie hat eine analoge Struktur geschaffen, aller-

¹⁹ Dazu GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 2, S. 70–83.

²⁰ Dazu GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 1, S. 394, 429, 611; Bd 2, S. 523, 597; Bd 3, S. 283, 519.

dings nicht wie die Kabbala als *Theurgie*, also des Wirkens des Menschen auf Gott, sondern eher umgekehrt, als die Ermöglichung des Menschen am Göttlichen teilzuhaben – das heißt ein wesentlich demütigerer Akt des Empfangens im Gegensatz zu dem selbstbewussten Hinauslangen der Kabbalisten, die von der Erde aus die göttliche Welt bewegen wollten.²¹

Der philosophische Einbruch im Aschkenas des 12. und 13. Jahrhunderts

Die herausragenden spirituellen Denker im Aschkenas des Mittelalters waren die Vordenker der Ḥaside Aschkenas, Schmuel Ḥasid (Mitte 12. Jh.), Jehuda Ḥasid (ca. 1140–1217) und El'asar aus Worms (gest. 1223/32). Den Ḥaside Aschkenas sind die zentralen Folgerungen des philosophischen Rationalismus vor allem aus dem Werk des babylonischen Philosophen Sa'adja Ga'on (882–942) entgegengetreten. Diese Begegnung mit dem Denken der rationalistischen theologischen Philosophie wurde dadurch möglich, dass wohl im byzantinischen Italien in der Mitte des elften Jahrhunderts eine hebräische Paraphrase des ursprünglich arabisch geschriebenen Werkes von Sa'adja Ga'on entstanden war.²² Diese hebräische Paraphrase des grundlegenden mittelalterlichen jüdisch-philosophischen Werkes war sicherlich durch die Vermittlung der aus Italien stammenden Familie der Kalonymiden an den Rhein gekommen. Es war ja eben auch diese Familie, die in der Bewegung der Ḥaside Aschkenas eine zentrale Rolle spielte.

Dieses philosophische Werk von Sa'adja und noch einige weitere philosophische Texte, insbesondere mit platonischem Couleur aus dem Süden Europas, stellten für die aschkenasischen Frommen die eigene überkommene theologische Tradition in Frage. Um dieser Herausforderung zu begegnen, beschritten die rheinischen Theologen einen völlig anderen Weg als die theologischen Philosophen aus Arabien und Südeuropa. Hatten diese den Widerspruch zwischen der rabbinischen Tradition und den neuen philosophischen Erkenntnissen durch eine grundstürzende philosophische Allegorese der Tradition aufgelöst, so nutzten die aschkenasischen Frommen paradoxer Weise gerade die Ergebnisse der kritischen Philosophie als eine Art Brandmauer zum Schutz der alten Tradition vor den Flammen der Ratio. Die Ḥaside Aschkenas taten damit, wie gesagt, in etwa

²¹ Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 2, s. Register s. v. Theurgie.

²² RONALD C. KIENER: The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's *Kitab al-Amanat w'al-I'tiqadat*. 1984 (University Microfilms, Ann Arbor).

dasselbe wie die in Katalonien, Kastilien und in der Provence zur selben Zeit entstandene Kabbala.²³ Beide Bewegungen, die der südeuropäischen Kabbala und die der mitteleuropäischen Ḥasidut Aschkenas, haben die Gefahr der kritischen Philosophie für die traditionelle antike jüdische Theologie sehr wohl erkannt. Um diese Gefahr zu bannen, haben sie kurzerhand die Resultate und Auffassungen dieser Philosophie übernommen und sich zu eigen gemacht und sich damit gegen die alte anthropomorphistische jüdische Theologie der Antike gestellt. Zugleich wollten sie aber eben diese Tradition retten, weil sie für die alltägliche Frömmigkeit und den Ritus zentrale Bedeutung hatte und unverzichtbar war.

Zur Lösung des Widerspruchs zwischen der neuen Philosophie und der überkommenen Tradition der Offenbarung griffen die Ḥaside Aschkenas nach einer *Zweiteilung* oder Doppelung der Theologie. Sie formulierten folglich eine Theologie für den *verborgenen Gott* – das ist der Gott der Philosophen –, und eine Theologie für den *offenbarten Gott* – das ist der Gott der Tradition; Beispiele dafür sollen später folgen. Das für die aschkenasische Spiritualität bestimmend werdende Grundmuster ist damit gelegt, nämlich in der Rezeption und Inkorporierung des gefahrbringenden neuen Denkens, was de facto natürlich eine inhaltliche Veränderung für beide Seiten bedeutete. Diese zweigleisige Theologie konnte sich jedoch nicht damit zufriedengeben, dass es nun zwei getrennte theologische Systeme nebeneinander gab. Die beiden so unterschiedlichen Theologien mussten miteinander verbunden werden, damit sie sich nicht gegenseitig aushöhlen konnten. Es galt also, die Frage zu beantworten, wie der *verborgene Gott* mit dem *offenbarten Gott* zusammenhängt. Diese Frage war umso brennender, als nach der philosophischen Theologie der verborgene Gott keinerlei Kontakt mit dieser Welt und schon gar nicht mit dem Menschen haben konnte. Dies war ein Problem, das sich für die rheinisch-jüdische Theologie umso dringlicher stellte, als ihre eigene spezifische Traditionstheologie eine extrem anthropomorphe Theologie war,²⁴ die sie außerdem mit einer geradezu magischen Sprach-Theologie verband, eine magische Theologie, welche dem Menschen nun ausgerechnet eine überaus massive Teilhabe am Göttlichen ermöglichte.²⁵ Kurz – die beiden Theo-

²³ Zu ihr siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 2.

²⁴ Die aschkenasischen Ḥasidim waren Erben der antiken Lehre vom sogenannten Schi'ur Koma, einer Lehre, welche die Gottheit als ein unermesslich riesiges menschengestaltiges auf dem Thron sitzendes Wesen zeichnete; dazu siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 335–340.

²⁵ Nach dieser alten Namen-Theologie war die Gottheit selbst der kraftgeladene Gottesname JHWH, dessen Macht im Himmel und auf Erden sich in weiteren aus diesem Namen entstandenen Gottesnamen entfaltete; dazu siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 341–354.

logien schlossen sich im Grunde eigentlich gegenseitig aus. Der Gott der philosophischen Theologie war abstrakt und hatte keinerlei Kontakt zu dieser Welt, während der Gott der Tradition, mit dem der Mensch mit Hilfe seiner Sinne und durch Magie aufs engste kommunizieren konnte, konkret-anthropomorph war.

Die Theologie des verborgenen Gottes

Betrachten wir zunächst die Theologie des verborgenen Gottes, wie sie sich in den Texten der Ḥaside Aschkenas darstellt. Um die Rationalität ihrer Theologie des verborgenen Gottes zu betonen, zitieren die Autoren der Ḥaside Aschkenas mehrfach und ausdrücklich die hebräische Paraphrase der Philosophie von Sa'adja Ga'on, so dass man geradezu sagen kann: Die Theologie des verborgenen Gottes bei den Ḥaside Aschkenas ist die angewandte Philosophie von Sa'adja Ga'on. Bei diesen Zitierungen wird allerdings meist nur das Resultat des Philosophen übernommen, gelegentlich auch die Argumente, die zu diesem Resultat führten.

Die zentrale Aussage zum verborgenen Gott ist natürlich, dass er »Einer« sei, womit anscheinend das alte *Schma' Jisrael*²⁶ aufgenommen und bestätigt wird. Aber die Einzigkeit Gottes wird von den Ḥaside Aschkenas nicht wie in der alten Theologie *numerisch* verstanden, sondern im philosophischen Sinn. Das heißt, dass dieser Gott von allem Geschaffenen und Irdischen verschieden, weil dieses per definitionem stets zusammengesetzt ist, zum Mindesten aus Materie und Form und noch zusätzlichen Akzidenzien. Das heißt, dieser philosophisch gedachte eine Gott ist nicht zusammengesetzt, er hat keine Attribute, er steht außerhalb von Raum und Zeit und ist unveränderlich, er ist vor allem kein körperliches Wesen. Dieser Gott ist auch, da er den irdischen Kategorien nicht entspricht, grenzenlos. So sagt El'asar aus Worms:

Der Schöpfer hat keine Grenze, keinen Umfang und keine Gestalt. Denn würde man an ihm unterschiedliche Nuancen sehen, wäre er begrenzt. Und alles Erschaffene hat Grenzen und berührt sich mit anderem. Aber der Schöpfer ist in allem und berührt doch nichts.²⁷

Darum kann der Mensch, das ist die Konsequenz aus dieser Sicht, dieses göttliche Wesen auch niemals erkennen, er kann es niemals sehen und auch keinen Kontakt zu ihm aufnehmen. Deshalb sagt El'asar an anderer Stelle:

²⁶ Das zentrale jüdische Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes.

²⁷ Sefer Sode Rasajja [Titel der Sammelschrift], hg. von AHARON EISENBACH. Jerusalem (Mekhon Sode Rasajja) 2004, darin Sode Rasajja, Teil II, S. 48a; ebenso Sode Rasajja ha-schalem. Hg. von AHARON BARSANI. Tel Aviv 2004, S. 195.

Und wenn du sagst, warum lässt sich der Heilige, Er sei gesegnet, nicht von unseren Augen sehen? So antworte: Alles worüber das Auge Herrschaft hat, ist begrenzt, hat Zahl, Gestalt und Farbe, das heißt es gleicht denen, die ihn sehen. Aber der Heilige, Er sei gesegnet, hat nichts von alledem.²⁸

Die Einheit Gottes ist so von allem Irdischen verschieden, dass nicht einmal die üblichen Vergleiche mit Licht oder Schatten zulässig sind,²⁹ denn »Schatten und Licht sind vorübergehend, also ein zufälliges Attribut«. Und so fragt ein Text von Jehuda Ḥasid weiter: Warum wird dieser Gott in der Bibel fünf Mal »Einzig/Einer« genannt? Seine Antwort lautet:

Weil die konkreten Dinge dieser Welt in fünf Gattungen bestehen: Minerale, Pflanzen, Lebewesen, Sterne und Engel. Und sie alle gleichen Ihm *nicht* und Er gleicht nicht ihnen, Er ist einer und Er hat sie geschaffen.³⁰

Da dieser Gott grenzenlos ist – dies ist die nächste Folgerung –, erfüllt er alle Welten, ist an allen Orten präsent, denn kein Raum trennt ihn und umfasst ihn, er hat den Raum ja erst erschaffen. Nochmals mit El'asar:³¹

Der Schöpfer ist in allem. Und wenn einer fragt: Wie soll ich glauben, dass er an allen Orten ist und nichts vor ihm verborgen ist, so antworten wir ihm: Da es klar ist, dass er *vor* jeglichem Raum und jeglichem Ort vorhanden war, folgt daraus, dass wenn die Räume ihn teilen würden, wäre er nicht deren Schöpfer. Und würden sie ihn verdecken, hätte er sie nicht begründet. Darum: Er existiert *nach* deren Erschaffung *wie vor* deren Erschaffung, ohne jegliche Veränderung.³²

Es ist deutlich: Hinsichtlich des verborgenen Gottes haben die Autoren der Ḥaside Aschenas die biblische wie auch die rabbinische Theologie mit ihren Anthropomorphismen verabschiedet und sind vollkommen auf die Gottesvorstellung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie umgeschwenkt.

²⁸ Sode Rasajja, hg. von BARSANI (wie Anm. 27), S. 156.

²⁹ J. DAN: Keta mi-Sefer ha-Kavod le-R. Jehuda he-Ḥasid. In: Sinai 71 (1972), S. 149.

³⁰ Ebd.

³¹ Sode Rasajja, hg. von EISENBACH (wie Anm. 27), hier: Sode Rasajja, Teil II, S. 39, 45a, 46a.

³² Sode Rasajja, hg. von EISENBACH (wie Anm. 27), hier: Sode Rasajja, Teil II, S. 46a.

Der offenbarte Gott in der Theologie der Ḥaside Aschkenas

Die Lösung von Sa'adja Ga'on

Aus dieser extremen Vorstellung von einem Gott, der keinerlei Berührung mit den Dingen und Wesen dieser Welt hat, ergab sich zwangsläufig das Problem, wie ein solcher Gott noch ein Gott der gelebten Religion sein könne, wie man zu diesem Gott beten kann, wie sich dieser Gott dem Menschen zuwendet, wie er sich offenbart und den Menschen seinen Willen mitteilt. Diese Fragen waren indessen nicht erst ein Problem, das die Frommen von Aschkenas quälte, sondern mussten bereits von dem ersten Philosophen, Sa'adja, beantwortet werden, denn auch er wollte trotz seines Rationalismus ein observanter Jude bleiben. Darum hat Sa'adja selbst schon eine Lösung für das Dilemma angeboten, eine Lösung, die später von vielen Frommen aus Aschkenas übernommen wurde, aber nicht von allen, wie im Folgenden noch deutlich werden soll.

Da Sa'adja in seiner Lehre von Gott von dessen absoluter Unmöglichkeit zur Kommunikation mit den begrenzten Geschöpfen der Welt ausging, musste er die Frage beantworten, wie dann die Tora und die Propheten so häufig von Gottesoffenbarungen, von Visionen und Auditionen Gottes reden konnten. Sa'adjas Antwort war: Der Schöpfer hat zum Zweck der Offenbarung und Kommunikation mit den Menschen jeweils *ad hoc* eine Erscheinungsgestalt erschaffen, die er den Propheten zeigte. Diese Gestalt benannte Sa'adja mit dem biblischen Offenbarungsbegriff der *göttlichen Herrlichkeit*, hebräisch: *Kavod*. Der *Kavod* ist, laut Sa'adja, ein erschaffenes Erscheinungswesen, das die Rabbinen hernach auch als *Schechina* bezeichnet hätten.³³

Die rheinisch-jüdischen Theologen haben den Begriff von einem Offenbarungs-*Kavod*, einer Herrlichkeitsgestalt, von Sa'adja übernommen. Allerdings haben sie den *Kavod* von einer *ad hoc* jeweils erschaffenen Gestalt zu einer Dauererscheinung transformiert. Der temporäre Offenbarungs-*Kavod* wurde damit zu einer erschaffenen Dauerrepräsentanz des Verborgenen Gottes in der Welt. Man muss jedoch betonen: Dieser *Kavod* ist nicht der ewige unbegrenzte wirkliche Gott. Der *Kavod* ist ein erschaffener, begrenzter und damit kommunikationsfähiger Vertreter des unerkennbaren Gottes in dieser begrenzten Welt. Damit ist er zugleich auch der Ort, an den der Mensch zu allen Zeiten sein Gebet richten kann. Mit anderen Worten: Der vom Schöpfer erschaffene *Kavod* ist der Gott der gelebten Religion.

³³ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 386–387.

Variierende Konzeptionen des Kavod

Unter den Theologen der Ḥaside Aschkenas gab es jedoch bezüglich dieser Offenbarungs- und göttlichen Repräsentationsgestalt Meinungsverschiedenheiten. Insgesamt kann man drei Konzeptionen erkennen, die man 1. als die kreationistische Konzeption, 2. als die psychologische Konzeption und 3. als die neoplatonisch-emanatistische Konzeption bezeichnen möchte.

Die kreationistische Konzeption

Einige Texte der Ḥaside Aschkenas übernahmen das kreationistische Konzept des *Kavod* fast unverändert von Sa'adja Ga'on, nur dass dieser bei ihnen, wie schon gesagt, nun zu einer Dauerrepräsentanz wurde. Das bedeutet aber, dass laut dieser Vorstellung nun jegliche menschliche Kommunikation mit Gott in Wahrheit eine Kommunikation mit dem *Kavod* Gottes ist, der in dieser begrenzten Welt den unendlichen und nicht zugänglichen Gott repräsentiert. Dazu führt El'asar aus Worms eigens den Philosophen Sa'adja an und sagt:

Die Gestalt, welche die Propheten sahen und die mit ihnen sprach, die auf einem Thron sitzt, umgeben von Engeln [...] Wisse, diese Gestalt ist aus dem Nichts erschaffen, so auch der Thron und die Feste, welche ihn trägt, alle sind sie Geschöpfe.³⁴

Der babylonische Philosoph Sa'adja vertrat im Übrigen die Auffassung, dass Gott diese Offenbarungsgestalten aus einem speziellen Licht erschaffen habe, um den Propheten einen besonderen Eindruck zu vermitteln und sie zu vergewissern, dass durch diesen hellen *Kavod* der Schöpfer mit ihnen redet. Aus alledem folgt: Diejenigen Lehrer der Ḥaside Aschkenas, welche Sa'adja folgten, waren der Auffassung, dass die Propheten tatsächlich mit ihren physischen Augen diese Gestalt gesehen haben, wie auch andere Geschöpfe zu sehen sind.

Die psychologische Konzeption

Für manche Theologen dieser Zeit erschien die kreationistische Konzeption des *Kavod* offenbar doch zu anthropomorphistisch und gefährlich. Darum sprachen sie nicht von der Erschaffung einer wirklichen Offenbarungsgestalt durch die ver-

³⁴ Sode Rasajja, hg. von EISENBACH (wie Anm. 27), hier: Sode Rasajja, II, S. 63a; Sode Rasajja, hg. von BARSANI (wie Anm. 27), S. 211.

borgene Gottheit. Stattdessen vertraten sie die Auffassung, Gott habe das *Bild* des *Kavod* den Propheten nur in deren Vorstellung als *Bild* in die Seele gesenkt, ein Bild, das aber außerhalb dieser Vorstellung keine eigene Realität besitzt. Für diese Auffassung zitiert El'asar aus Worms den maghrebinischen Gelehrten Rab-benu Ḥananel, der sagte:

Es steht geschrieben: ›ich habe durch die Propheten Gleichnisgestalten gegeben‹ (Hosea 12,11), das heißt, dass er den Propheten in den *Vorstellungen des Herzens* eine Art Gestalten zeigte. Aber der Heilige, Er sei gesegnet, hat keine Gestalt [...]³⁵

Das heißt, der *Kavod* bleibt eine von Gott dem Menschen eingegebene Vorstellung, ist also rein epistemisch-psychologisch. Ein anderer Text, der Rabbi Jehuda he-Ḥasid zugehört, lässt einen Philosophen sogar sagen, es handle sich bei diesen Erscheinungen des *Kavod* um eine Art Vorspiegelung oder Augentäuschung.³⁶ Mit den Worten des Jehuda Ḥasid:

Es ist wahr, es gibt einen unsichtbaren Schöpfer. Aber die Dinge und Gestalten, welche die Propheten sahen, finden sich nur in den Gedanken, denn der Schöpfer senkt ihm einen Gedanken in sein Herz, damit es ihm so erscheint und aussieht. Wie eine Augentäuschung.³⁷

Die neoplatonisch-emanatistische Konzeption

Ein weiterer gleichfalls auf Rabbi Jehuda he-Ḥasid zurückgehender Text polemisiert ausdrücklich gegen die kreationistische Auffassung von Rav Sa'adja Ga'on. Für das religiöse Empfinden war die Vorstellung, dass man zu einem Geschöpf Gottes, dem *Kavod*, betet, wohl doch zu anstößig. Darum griff Jehuda he-Ḥasid gelegentlich zur neoplatonischen Philosophie und betont, der *Kavod* sei eine Emanation aus der verborgenen Gottheit.³⁸ Nach dieser platonischen Konzeption ist auch der *Kavod* nicht endlich, wie noch Sa'adja dies wollte. Ein in den hasidischen Texten auftretender Platoniker sagt dies einmal so:

Die bessere Seite des Kavod ist mit dem Schöpfer [emanatorisch] verbunden und nicht erschaffen! Und die [andere Seite des] Kavod, welche den Geschöpfen, den Engeln und Propheten zugewandt ist, die kann man sehen.³⁹

³⁵ Sode Rasajja, hg. von EISENBACH (wie Anm. 27), hier: Sode Rasajja, II, S. 63b, 66b.

³⁶ Vgl. DAN, Keta (wie Anm. 29), S. 165.

³⁷ Ebd., S. 169.

³⁸ Ebd., S. 154 f.

³⁹ Ebd., S. 165, 169.

Der Kavod hat laut dieser Vorstellung eine unendliche, mit dem Schöpfer verwachsene Seite und eine zweite begrenzte Seite, welche der Welt zugewandt und darum sichtbar ist. Jehuda he-Ḥasid meinte dazu:

Wir wissen in Wahrheit durch unseren Verstand, dass es einen Schöpfer gibt, der ohne Maß und Ende ist. Der *Kavod* hat jedoch ein Ende, aber er haftet am Schöpfer. Und die Stelle der Haftung am Schöpfer vermögen die Propheten nicht zu sehen.⁴⁰

Es ist diese platonische Emanationsvorstellung der Selbstoffenbarung der Gottheit aus ihrer unerkennbaren Unendlichkeit, welche analog die im Süden Europas entstandene Kabbala formulierte. Nur spricht die Kabbala anstelle des *Kavod* von dem Baum der zehn *Sefirot*, die gleichfalls eine begrenzte Emanation aus der unendlichen Gottheit darstellen.⁴¹

Die Rehabilitation der Tradition unter der Rubrik des offenbarten Kavod

Mit der philosophisch begründeten Offenbarung des unsichtbaren Gottes in einer begrenzten und sogar sichtbaren Offenbarungsgestalt konnten die Ḥaside Aschkenas nun die gesamte anthropomorphe Gottesvorstellung der Bibel und der nachbiblischen rabbinisch-talmudischen Literatur wieder rehabilitieren. Was immer in der Bibel und der Tradition über Gott geschrieben steht, gilt nur für den offenbarten Gott. Über den verborgenen Gott kann und konnte die Tradition natürlich nichts sagen.

Die Ḥaside Aschkenas haben mit ihrer doppelten Theologie die Möglichkeit geschaffen, trotz der Anerkennung einer rationalistischen Theologie zugleich in massiv-anthropomorphistischer Weise von Gott zu sprechen. Und sie haben diese nunmehr rehabilitierte anthropomorphistische Theologie bis an die Grenzen ausgeschöpft.

Die Ḥaside Aschkenas waren die Erben der antiken sogenannten *Hechalot*-Mystik mit ihren extrem anthropomorphen Gottes- und Engelvorstellungen. In diesen antiken Texten wurde Gott als riesige Menschengestalt beschrieben, die im Himmel thront und von unzähligen Engeln umgeben ist.⁴² Diese Makro-Gottesgestalt des sogenannten *Schi'ur Koma* (Das Maß der Gestalt), wie auch andere

⁴⁰ Ebd., S. 169; alle drei Auffassungen nochmals nebeneinander ebd., S. 187.

⁴¹ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 2.

⁴² Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 335–340.

riesige Oberengel, etwa den Engel Sandalfon oder den sagenhaften Metatron, konnten sie nun mit dem *Kavod* und seinem Hofstaat identifizieren.⁴³ Damit waren die alten Redeweisen von Gott wieder erlaubt.

Hinzu kommt die mit diesen Himmelsgestalten verbundene Sprach- und Alphabet-Mystik.⁴⁴ Nach der Lehre dieser antiken Mystik sind die himmlischen Gestalten zugleich Repräsentanten von unendlich vielen Gottesnamen, welche zum Teil aus nur einzelnen Buchstaben des hebräischen Alphabets bestehen. Und erst dank dieser Identität von Gottesnamen und Engelgestalt besaßen die Engelwesen ihre göttliche Macht. Die Ḥaside Aschkenas glaubten nun, wie schon ihre antiken Vorgänger, dass sich auch der Mensch dieser offenbarten Gottesnamen bedienen kann und dass er so Teil an der offenbarten Gottesmacht bekommt. Dadurch hat er Teil an der Schöpfermacht Gottes, er kann Wunder vollbringen bis hin zur Erschaffung eines *Golem* durch den frommen Mystiker.⁴⁵

Das hebräische Alphabet und die vielen Gottes- und Engelnamen galten den Ḥaside Aschkenas, nach dem Vorgang des zum *Kavod* Gesagten, als von Gott offenbarte, »geschaffene«, aber tatsächlich emanierende göttliche Machtträger, deren sich der Mensch bedienen kann. Da diese Machtträger aber nur die *offenbare* Seite der Gottheit darstellten und den unendlichen Gott der Philosophen nicht tangierten, konnten theologisch-philosophische Vernunft und der magisch-anthropomorphe Glaube friedlich miteinander vereint bleiben.

Mit ihrer doppelten Theologie verbanden die rheinisch-jüdischen Theologen das von der Vernunft gebotene Gottesbild der Philosophen mit der anthropomorphen und magischen Theologie der rabbinischen Antike. Auch die späteren aschkenasischen Theologen folgten dem von den Ḥaside Aschkenas aufgezeigten Weg, die überkommene Tradition mit den neuen Gedankensystemen zu verbinden. Nach dem schon von den Kabbalisten vorgebahnten Weg vom vierfachen Schriftsinn haben sie alle seit der rabbinisch-talmudischen Deutung des Judentums neu entstandenen Traditionen, die Philosophien und verschiedenen Systeme der Kabbala als originäre jüdische Traditionen rezipiert und sie in großen Traditionsharmonien vereint. So entstand je ein neues Judentum, das schon in den Jahren der Voraufklärungszeit die Umrisse der aschkenasischen Orthodoxie sichtbar werden ließ.

⁴³ Zu dieser Mystik siehe GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 1, S. 310–325.

⁴⁴ Zu ihr siehe GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 1, S. 341–354.

⁴⁵ Vgl. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 2, S. 720–721, 62–64; KARL ERICH GRÖZINGER: *Tausend Jahre Ba'ale Schem. Jüdische Heiler, Helfer, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte*. Wiesbaden 2017; DERS.: *Kafka und die Kabbala*. Frankfurt a. M. 2014, S. 176–179 (Kapitel: Sprache und Wirklichkeit – Schreiben als Gebet).

Die Lehre von den göttlichen Namen und die tausendjährige Geschichte der Ba'ale Schem

Bevor ich weitere tiefgreifende theologische Konzeptionen einzelner aschkenasischer Gelehrter verfolge, die zugleich auch Halachagelehrte waren, muss noch einer Besonderheit des aschkenasischen Judentums gedacht werden, die schließlich in der spirituellen Bewegung des aschkenasischen Judentums per se, dem ost-europäischen Ḥasidismus, ihren Höhepunkt und zugleich Abschluss fand. Auch wenn die theologischen Ansätze und Figuren dieser Besonderheit weiter hinab als in das aschkenasische Judentum reichten, so ist es doch gerade hier, dass dieses eigenartige Frömmigkeitselement seinen Höhepunkt und die am längsten anhaltende Geschichte erfahren hat.⁴⁶ Schon im vorangehenden Abschnitt hatte ich vermerkt, dass ein zentraler Teil der Theologie der Ḥaside Aschkenas die von der antiken Hechalot-Literatur geerbte Lehre von den göttlichen Namen war. Danach hat Gott mit seinen Namen, zu denen letztlich sogar jeder einzelne hebräische Buchstabe gehört, die ganze Welt erschaffen. Das bedeutet, die Schöpfermacht Gottes ruht in seinen Namen. Darum konnte schon einer der antiken Autoren sagen, Gott und sein Name seien eins.

Für den hier vorliegenden Zusammenhang, der das Verhältnis von Halacha und Theologie im aschkenasischen Judentum nachzeichnen will, ist es nicht bedeutungslos, dass gerade einer der größten Halachisten der Ḥaside Aschkenas, nämlich El'asar aus Worms, es war, der die mystische Theologie von den Gottesnamen zu ihrem Höhepunkt führte. El'asar ist meist nur bekannt als der Verfasser des halachischen Werkes *Sefer ha-Rokeach*, in welchem er sehr ausführlich die gültige Halacha und das Brauchtum seiner Zeit beschreibt, das als vade-mecum jedes Rabbiners und halachisch interessierten Hausvaters gelten konnte. Dieser El'asar von Worms hat in einer Reihe von esoterischen Schriften die in seinen Kreisen wohl schon geläufigen Vorstellungen von der Macht der Gottesnamen beschrieben, mit deren Hilfe der Mensch, wenn er sie denn richtig kennt und einzusetzen weiß, Teilhaber am göttlichen Wunderwirken werden konnte, Wunder wie Gott selbst zu vollbringen imstande war. El'asar hat diese Lehre mit dem zentralen Topos der jüdischen Anthropologie verbunden, derart, dass der Mensch erst dann zum Ebenbild Gottes wird, wenn er mit Hilfe der göttlichen Namen auch das höchste der Gottesgeschöpfe erschafft, nämlich ein Menschlein, einen Golem:

⁴⁶ Eine ausführliche Darstellung dieser Geschichte und ihrer theologischen Grundlagen findet man in: GRÖZINGER, Tausend Jahre Ba'ale Schem (wie Anm. 45).

Wer den *Sefer Jezira* studiert, muss sich zuvor reinigen [und] weiße Kleider anlegen. Man darf [den *Sefer Jezira*] nicht allein studieren, sondern nur zu zweit oder zu dritt, denn es steht geschrieben: ›und die Leute, die sie in Haran erworben hatten‹ (*Gen* 12, 5). Und es steht geschrieben: ›Zwei sind besser daran als nur einer‹ (*Prediger* 4, 9), und es steht geschrieben: ›Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt‹ (*Gen* 2, 18). Daher beginnt [die Heilige Schrift] mit dem Buchstaben *bet* [das bedeutet zwei]: *bereschit bara*, ›er schuf. Es obliegt ihm, jungfräuliche Erde von einem Ort in den Bergen zu nehmen, wo niemand bisher gegraben hat. Und er soll die Erde mit lebendigem Wasser verkneten, und er soll einen Golem machen und soll die Alphabete von 221 [Pforten] zu vertauschen (permutieren) beginnen, jedes Glied für sich, jedes Glied mit dem entsprechenden Buchstaben, der im *Sefer Jezira* erwähnt ist. Und die Alphabete werden zu Beginn permutiert sein, und anschließend soll er mit den Vokalen 'o 'a 'i 'e '(o) '(e) permutieren.⁴⁷ Und stets der Buchstabe des [göttlichen] Namens mit ihnen, und das ganze Alphabet. Anschließend die Permutierung von 'j und dann 'w und dann 'h in ihrer Gesamtheit. Anschließend soll er b und entsprechend c einsetzen. Jedes Glied mit dem Buchstaben, mit dem es geschaffen wurde. Er soll dies tun, wenn er rein ist.⁴⁸

Und so ist es nicht verwunderlich, dass die älteste Legende von der Erschaffung eines solchen Homunkulus gerade dem Vater der Ḥaside Aschkenas zugeschrieben wird:

Rabbi Schmu'el der Ḥasid erschuf einmal einen Menschen und schrieb [das hebräische Wort] *'Emet* auf seine Stirn. Dieser von ihm erschaffene Mensch konnte jedoch nicht sprechen, da die Fähigkeit, Sprache zu verleihen, allein in der Hand des ewig Lebenden liegt. Und dieser Mensch begleitete und diente R. Schmu'el Ḥasid wie ein Diener seinem Meister.⁴⁹

Auf dieser Theologie, nach welcher ein Mensch Herr des göttlichen Namens, also ein *Ba'al Schem*, werden konnte, entwickelte sich das in Aschkenas einmalig vertretene Amt des *Ba'al Schem*, der als Wundertäter und Heiler eine feste Stellung im Denken und hernach auch in der Soziologie der jüdischen Gemeinden eingenommen hat. Während der langen Geschichte der aschkenasischen *Ba'ale Schem*, deren letzter Vertreter in Deutschland im Jahre 1847 starb, hat sich die Figur dieses Wundermannes vielfältige neue Deutungen und Aufgaben zugelegt. Zuletzt war er, wie der bekannteste und letzte deutsche *Ba'al Schem*, Sekel Löw Wormser aus Michelstadt im Odenwald, vor allem ein Wunderheiler, der mit der Rezitation biblischer Texte und der Ausgabe von Amuletten – *Kame'ot* – heilte

⁴⁷ Das heißt, mit den Vokalen Ḥolem, Pataḥ, Ḥirek, Sere, Ḥatef, Kamaz und Schwa.

⁴⁸ Siehe GRÖZINGER, Tausend Jahre *Ba'ale Schem* (wie Anm. 45), S. 39; Ms. München 81, S. 278. Vgl. MOSHE IDEL: *Golem*. Albany 1990, S. 56; die Ausführung eines solchen Aktes beschreibt der *Sefer Maharal*, vgl. die Übersetzung in GRÖZINGER, *Kafka und die Kabbala* (wie Anm. 45), Kapitel: *Sprache und Wirklichkeit*, S. 177–179.

⁴⁹ Siehe GRÖZINGER, Tausend Jahre *Ba'ale Schem* (wie Anm. 45), S. 77.

und weit über seine Heimatstadt hinaus bekannt und aktiv war.⁵⁰ Falls man meint, dies als ein abseitiges volksreligiöses Phänomen betrachten zu dürfen, ist dies weit gefehlt. Denn selbst viele zünftige Rabbiner, wie etwa der Michelstädter, oder der umkämpfte Jonathan Eibeschütz und schließlich auch der Begründer des osteuropäischen Ḥasidismus, Israel Ben Elieser Ba'al Schem Tov, betätigten sich als Ba'al Schem.⁵¹ Die Ba'ale Schem genossen in Aschkenas bei Juden wie Christen hohes Ansehen und traten sogar in Konkurrenz zu den christlichen Magiern vom Schlage eines Johannes Faust und des Sponheimer Abts Johannes Trithemius. Hinter der Verehrung dieser Männer stand demnach eine im aschkenasischen Judentum tief verankerte und weit verbreitete onomatische Theologie, der wir auch bei den im Folgenden zu besprechenden jüdisch-aschkenasischen Theologen begegnen werden.

Die Traditionenharmonie des Jehuda Ben Bezalel – des Maharal aus Prag (1512/26–1609)

Jehuda ben Bezalel, der sagenumwobene Prager Rabbiner, dem es zur Ehre gereichte, als Ba'al Schem, das heißt als Schöpfer eines Golem, verherrlicht zu werden, amtierte auch als mährischer Oberrabbiner in Nikolsburg und später in Posen und Polen und wieder in Prag. Er hat allein durch die schiere Menge seiner homiletisch-midrassischen Schriften einen spirituellen Akzent gesetzt, der weit ab von einem nur halachischen Interesse gelegen hat. Nicht nur dies, Jehuda kämpfte nachhaltig gegen die pilpulistische Talmudbeschäftigung seiner rabbinischen Zeitgenossen. Aber er sprach sich auch deutlich gegen die sefardisch-jüdische Philosophie aus, in welcher er sehr gut belesen war. Und wie es nicht anders sein konnte, hat die formale Ablehnung der Philosophie sein Denken tief geprägt, so dass er sein erklärtes Ziel einer Rückkehr zur alten rabbinischen Midrasch-Theologie nur mit Hilfe eben jener bekämpften Philosophie meistern konnte. In der Ablehnung der Philosophie lehnte er, dem südeuropäischen Renaissance-Denken folgend, vor allem das aristotelische Weltbild mit seiner

50 Zu ihm siehe KARL ERICH GRÖZINGER: Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Frankfurt a. M. 2010; DERS.: Seckel Löw Wormser – der Ba'al Schem von Michelstadt. Zum 150sten Tage seines Todes. In: Aschkenas 10 (2000), S. 157–176; und ebenso in DERS., Tausend Jahre Ba'ale Schem (wie Anm. 45); wie auch DERS.: Der Heilige Jude von Bingen – Rabbi Adam Ba'al Schem. Bingen 2018.

51 Dazu siehe Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht. Hg., übers. und kommentiert von KARL ERICH GRÖZINGER. Wiesbaden 1997, Einführung.

Ursachenkette der zehn kosmischen Intellekte, samt deren letztem, dem *Aktiven Intellekt* ab, der als Verursacher der Gestirns- und Erdenwelt wie für die intellektuelle Entwicklung des Menschen diene und somit die spontane Schöpferfähigkeit Gottes in Frage stellte. Dennoch schöpfte der Maharal aus dem aristotelisch geprägten Maimonides, wenn es darum ging, der inzwischen voranschreitenden empirischen Naturwissenschaft ihren berechtigten Ort als Weltkenntnis einzuräumen, sofern sie nicht den verbotenen Schritt über die Mondsphäre hinaus tat.⁵²

Demgegenüber war der Maharal umso tiefer vom platonischen Denken gefesselt, mit dessen Hilfe er die rabbinische Theologie, welche man als eine geschichtlich-räumliche Theologie bezeichnen kann, zu einer ontologisch-dualen Theologie entwickelte. Dass der Maharal dabei auch kabbalistisches Gedankengut aufgriff, wurde schon lange beobachtet; dennoch kann man ihn nicht als Kabbalisten bezeichnen, weil weder sein Vokabular noch sein Grundanliegen der sefirotisch-spanischen noch der zeitgenössischen lurianischen Kabbala mit ihrem theurgisch-messianischen Denken entsprach. Der Maharal tat demnach mutatis mutandis dasselbe wie seine rheinischen Vorgänger im 13. Jahrhundert: Er nahm die inzwischen entstandenen Denkrichtungen auf, um mit ihrer Hilfe das altrabbinisch-theologische Denken zu stärken, wobei allerdings sowohl aus dem rezipierten neuen Gedankengut wie auch aus der alten Midraschtheologie letztlich etwas vollkommen Neues entstand. Leitfaden für all seine Neuinterpretationen der altrabbinischen Texte war das altrabbinische Frömmigkeitsideal des Torastudiums als Zentrum jüdischen Denkens und Seins sowie – wo das in Ermangelung intellektueller oder praktischer Lebensumstände nicht gelang – ersatzweise das Anhängen an die Toragelehrten und deren Unterstützung. Alles in allem kann man sagen, dass der Maharal von Prag die altrabbinischen Frömmigkeitsideale durch ein neues, der Zeit angepasstes theologisches Gedankengebäude unterstützte, das dem altbewährten Tun eine ideologische Rechtfertigung gab, zwar im Vokabular die alte, der Sache nach aber eine vollkommen neue. Es ist dies ein Zeichen für das, was Mordechai Breuer für die spätere Orthodoxie reklamierte, nämlich, dass der orthodoxe Gebotsgehorsam stets auch eines ihn tragenden Glaubens bedurfte und einen solchen hatte.

Für eine zusammenhängende Darstellung der Lehren des Maharal verweise ich auf den dritten Band meines *Jüdischen Denkens*; hier sollen nur einige Beispiele für das Gesagte herausgestellt werden, die zeigen sollen, wie die Torafrömmigkeit im Aschkenas des 16. Jahrhunderts theologisch fundiert werden konnte.

52 Zu Jehuda Ben Bezalel siehe GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (wie Anm. 7), Bd 3, S. 233–280.

Das Problem der Widersprüche zwischen den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen und den Aussagen der Tora löst der Maharal mit Hilfe der sein gesamtes Denken durchziehenden Lehre eines platonischen Dualismus von Form und Materie. Diese beiden philosophischen Begriffe des Mittelalters erhalten bei ihm jedoch eine völlig neue Bedeutung, die allerdings näher am mittelalterlichen Platonismus als an der Auffassung der Aristoteliker steht. Während die beiden Begriffe für die Aristoteliker nur eine logische Erkenntniskategorie darstellen, nach welcher der erkennende Mensch an einem ihm vorliegenden Gegenstand in seinem Denken zwischen Materie und Form unterscheidet, die aber in der Wirklichkeit nie voneinander getrennt sind, glauben die Platoniker an eine reale Existenz der Formen auch unabhängig von ihrer Verbindung mit der Materie.⁵³ Der Maharal übernimmt indessen die näherliegende realistische Vorstellung der Platoniker nicht wirklich. Er schaltet sich bei seiner Auffassung nicht in die mittelalterliche Universalien-debatte ein, sondern er transponiert die beiden Begriffe – Form und Materie – in den Bereich einer spirituell-ontologischen Axiologie. Vereinfachend gesagt, bezeichnet für ihn das Formale nicht die Form, welche aus der Materie einen Gegenstand macht, sondern ein irdischer Gegenstand ist als Ganzer entweder der »Form« zugehörig oder der »Materie« – er kann aber zugleich an beiden teilhaben.

Form und Materie sagen ihm nichts über die »natürliche« oder logische Zusammensetzung von Gegenständen aus, sondern sie bezeichnen zusätzliche Qualitäten. Religiös gesprochen, heißt dies, »Form« bedeutet nun »heilig« und Materie »unheilig«, das Erstere ist das intelligible Göttliche, das andere das irdische Böse. Diese Neudeutung der alten Begriffe wird dann in einer anderen aschkenasischen spirituellen Bewegung eine zentrale Rolle spielen, nämlich im ost-europäischen Ḥasidismus.⁵⁴

Die Tora, schon im rabbinischen Denken als Gottes Bauplan für die Welt gedacht,⁵⁵ wird auch von Maharal mit dem ersten Wort der Genesis *Reschit* gleichgesetzt. Aber im Gegensatz zur altrabbinischen Deutung versteht der Maharal die Tora nicht als das Instrument »be-Reschit« Gottes für die Schöpfung, sondern er deutet: *Für* dieses *Reschit*, für die Tora, hat Gott die Welt geschaffen. Sie ist die spirituelle Grundlage der Welt, ihr *principium*, und um ihretwillen hat er dann die ganze Schöpfung hervorgebracht. Die Tora ist der übernatürliche Seinsgrund der gesamten Schöpfung. Diese spirituelle Tora ist noch ganz bei Gott, sie ist – gut neoplatonisch – aus Gott emaniert. Damit ist auf ontologische Weise der

53 Dazu siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, z. B. S. 407–410, 410–414, 414–419, 462–468, 491–496, 507–510.

54 Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 2, S. 683–910.

55 GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 260.

Grundsatz der Unveränderlichkeit der Tora ausgesprochen. Die Tora verkörpert die göttliche Weisheit, den göttlichen Intellekt, der von dem natürlichen Intellekt des Menschen nicht verstanden wird – darum kann es, entgegen den Philosophen und Kabbalisten, keine Begründung und Sinndeutung (*Ta'ame Mizwot*) der Gebote geben. Das bedeutet, wer sich in der überkommenen Gebotsfrömmigkeit bewegt, hat Teil an der spirituellen Welt Gottes, die in die normale irdische Welt hineinragt, allerdings von den »Materiemenschen« nicht wahrgenommen wird, sondern nur von den »Formmenschen«. Diese Doppeldeutigkeit oder Doppelwertigkeit allen irdischen Daseins kann der Maharal einmal so erklären: Einst, als Josua dem Mond zu Gibeon befahl, stehen zu bleiben, konnten die Materiemenschen dieses Stehen nicht sehen, für sie schritt der Mond weiter, wohingegen für die Formmenschen der stehende Mond sichtbar war.

Eine weitere Begründung der Torafrömmigkeit leitet Juda Löw aus dem kabbalistischen Gedanken ab, dass die Schöpfung nach den sechs Tagen des Anfangs noch nicht vollendet war, sondern ihrer Vollendung erst bedurfte. Diese Vollendung geschieht durch die Hinzufügung des Göttlich-Heiligen in diese Schöpfung:

Denn in den sechs Tagen der Schöpfung (des Anfangs, *Bereschit*) wurden nur die natürlichen Dinge erschaffen. Aber die Dinge, die oberhalb der Natur stehen, sie waren in den sechs Tagen nur *in potentia* (als Möglichkeit) da und wurden erst vom Menschen, welcher »intellektuell« (*sichtli*) ist, in die Wirklichkeit gebracht.⁵⁶

Als Beispiel für die Notwendigkeit der Vollendung der naturhaften Schöpfung führt der Maharal die Beschneidung an. Durch dieses, dem menschlichen Intellekt nicht zugänglichen, sondern nur im göttlich-heiligen Intellekt erfassbaren Gebot der Beschneidung wird der unvollkommen geborene männliche Mensch in einen vollkommenen Zustand, in einen Zustand über der Natur versetzt.

Mit dieser Deutung hat der Maharal die Grundlegung für seine gesamte Begründung der Halacha, der Gebote, geliefert. Durch das Erfüllen der Gebote bringt der Mensch das Heilige, Übernatürliche, Göttliche in die Welt und erst dadurch wird die Schöpfung vollkommen.

Es ist diese dualistische Weltsicht, also eine Sicht von Natürlichem und göttlich-Übernatürlichem, nach welcher erst durch das Handeln der Gebotserfüllung diese beiden Seiten der Welt zusammengeführt werden, und so deren Vollendung herbeiführen, welche auch die übrigen Topoi des Denkens dieses bedeutenden Rabbiners durchzieht.

Dies mag für den hier intendierten Zusammenhang genügen, der zeigen soll, dass auch die nach außen als formalistisch erscheinende Gebotserfüllung bei

56 GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 268.

orthodoxen Aschkenasim einer spirituellen Glaubensgrundlage bedarf. Dieser Grundlage verleiht der Maharal schließlich einen Namen, der in den mystischen Richtungen des Judentums, in Kabbala und Ḥasidismus, zur Bezeichnung der unio mystica dient, nämlich *Devekut*, das Haften an der Gottheit:

Und siehe, diese guten Taten [der Gebote] zeichnen die aus Gott emanierende Seele aus, um sie aus der Natur, die der Mensch mit den übrigen Lebewesen gemeinsam hat, herauszuziehen, wodurch er die *Devekut* (das Anhaften) an Gott, Er sei gesegnet und erhoben, erlangt. [...] Von den Geboten kennen wir indessen nicht den Grund (*Ta'am*), wie sie das Heil der Seele bewirken und der Mensch dadurch die höchste Glückseligkeit (*Hazlacha*) erwirbt. Aber diese Gebote gebühren dem Menschen, weil sie allesamt göttlich und intelligibel (*sichlijot*) sind. Dies ist die Ordnung Gottes, Er sei gesegnet, nicht das, was der menschliche Intellekt für logisch zwingend erachtet [...]. Darum haftet der, welcher an den Geboten haftet, am Intelligiblen (*Sichli*), und das ist der höchste göttliche Intellekt. Und dadurch hat man *Devekut* (Anhaftung) an Ihm, Er sei gesegnet. Die Gebote ziehen den Menschen aus der allen gemeinsamen Natur. Und dadurch wird die Seele geläutert, dann haftet sie an Ihm, Er sei gesegnet.⁵⁷

Damit wird die alltägliche Gebotserfüllung als das Haften an der Gottheit, an der übernatürlichen göttlichen Welt, beschrieben. Dies ist allenfalls eine Alltagsmystik, kein ekstatisches Heraustreten aus der Welt, sondern ein Vollenden der Schöpfung, indem man durch die übernatürlichen Gebote das Übernatürliche in die natürliche Welt hineinzieht.

Moses Isserles – Rema/u (1525–1572)

Moses Isserles ist noch mehr als der Maharal von Prag ein treffendes Beispiel für Mordechai Breuers Charakterisierung der Orthodoxie.⁵⁸ Man kann geradezu sagen, Moses Isserles war, lange bevor der Begriff im Judentum gebräuchlich wurde, der eigentliche ideologische Begründer der aschkenasischen Orthodoxie als einer Richtung im Judentum, bei der Halacha und Glaube aufs engste zusammengehören. Isserles hat mit seiner Kommentierung des von dem Sefarden Josef Karo erstellten Halachawerkes *Schulchan Aruch* dieses zum jüdischen Rechtskodex schlechthin gemacht; er gilt seitdem in Aschkenas als die bestimmende halachische Autorität. Aber ausgerechnet dieser Moses Isserles hat in seinem umfassenden halachischen Werk, seinem »Lehrer« Maimonides folgend,

⁵⁷ GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 270–271.

⁵⁸ Ausführlich zu Isserles' Denken siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 281–312.

den Glauben zum entscheidenden Zugehörigkeitskriterium des Judentums erhoben.

Zunächst müssen einige Grundzüge des Isserles'schen Denkens skizziert werden. Man kann Isserles nicht nur wegen seiner Zusammenbindung von Glaube und Halacha als Gründervater der aschkenasischen Orthodoxie bezeichnen, sondern auch deshalb, weil er im Rahmen dieser Konzeption den Umfang dessen, was zur »orthodoxen« Theologie hinzugehört, grundsätzlich erweiterte. Isserles, ein in der jüdischen Philosophie und Kabbala belesener Rabbiner, hat nämlich die bisher eher am Rande stehenden oder gar kategorisch ausgeschlossenen Denksysteme der Philosophie und Kabbala expressis verbis zu legitimen Traditionselementen des Judentums erklärt und sie systematisch in sein auf der rabbinischen Haggada fundiertes Denken einbezogen. Philosophie und Kabbala gehören nun als gleichberechtigte Traditionselemente, als Glaubensfundamente, zu einem orthodoxen Judentum. Im Gegensatz zu Maharal bekämpfte Isserles nicht vordergründig die Philosophie, um ihr hernach hinter einem Schleier doch zu erliegen, er gibt sich als ein dezidierter Aristoteliker, der seine Philosophie vor allem aus Moses Maimonides, aber nicht nur aus ihm, schöpft. Auch die Kabbala tritt bei ihm sehr viel deutlicher als beim Maharal in den Vordergrund, wobei ihm Bachja Ben Ascher mit seinem Bibelkommentar nach dem vierfachen Schriftsinn beispielhaft vorangeht. Allerdings geht Isserles auch hier einen beachtlichen Schritt weiter. Während bei Bachja die vier Sinne der Schrift als vier komplementäre und nötige Schriftverständnisse nebeneinander stehen, werden diese von Isserles zu einem einheitlichen Kompositum vereint. Natürlich bleiben dabei wie bei Maharal die beiden neu einbezogenen Traditionselemente nicht, was sie zuvor waren, wie auch das Fundament der Haggada bei gewohntem Wortlaut doch etwas völlig Neues, »Modernes« wird. Das Verhältnis der drei nun zusammengehörigen Traditionsstränge, zu dem noch die Bibel als vierter hinzukommt, stellt sich so dar, dass die rabbinische Haggada das narrative Grundgerüst bildet, in welches die neuen Traditionselemente eingefügt werden, mit dem Tenor, dass alles, was die anderen Traditionen sagen, in der Haggada schon vorhanden ist. Isserles zeichnet das Weltbild des mittelalterlichen Aristotelismus und der Kabbala in die Midraschtexte ein, dies allerdings, wie oben schon vermerkt, zu einer Zeit, als die fortschrittlicheren Denker den Aristotelismus bereits verabschiedet haben – insofern bleibt Isserles ein konservativer Denker, aber gerade damit trifft er wohl das damals verbreitete Denken der Frommen seiner Zeit.

Ganz seinem Vorbild Maimonides folgend, der ja auf der einen Seite das große Halacha-Werk *Mischne Tora* verfasste und daneben sein philosophisches Hauptwerk, den *More Nevuchim*, hat Isserles ergänzend zu seiner Arbeit am *Schulchan Aruch* seine theologisch-philosophischen Werke geschrieben, unter ihnen das bedeutsamste, *'Olat ha-Tora*, in welchem er vordergründig den Jerusa-

lemer Tempeldienst beschreibt, diesen allerdings als mittelalterlich-rabbinische »Philosophie« darstellt.

Isserles folgt Maimonides allerdings nicht nur in dieser mehr formalen und biographischen Besonderheit, sondern übernimmt von ihm auch deren philosophische Begründung. Nach Maimonides' aristotelischer Anthropologie hat der Mensch in seinem Leben zwei Ziele, zwei Vollkommenheiten, zu erreichen. Die eine ist die körperliche Vollkommenheit und die zweite ist die intellektuelle.⁵⁹ Die Letztere gilt für Maimonides als das eigentliche und letztlich vorrangige Ziel zur Erlangung der Glückseligkeit oder des ewigen Heils. Aber die körperliche Vollkommenheit ist für dieses Ziel, da der menschliche Intellekt und seine Seele diese während ihrer irdischen Einleibung voranbringen müssen, die erste, vorläufige, aber unabdingbare Stufe. Zur Erreichung dieses ersten Zieles bedarf der Mensch des Gesetzes, und zum Erreichen des zweiten die intellektuelle Entfaltung durch die Wissenschaften und Gotteserkenntnis. Für den philosophischen Theologen Isserles ist dies, gemäß dem vorgenannten Ziel seines Buches, im biblischen Opferdienst abgebildet. Er beschreibt dies mit folgenden Worten:

Und für all das gibt es einen klaren Sinn durch das Räucheropfer selbst, welches etwas über die guten Taten und über das gute intellektuelle Forschen lehren will. Der Mensch bringt Tag für Tag auf seinem Altar, welcher sein Herz ist, Räucheropfer dar, denn die ganze Welt wurde für nichts anderes erschaffen. Und da dies so ist, dient das Räucheropfer dazu, darauf hinzuweisen und zwar so: Es ist ja bekannt, dass die Vollkommenheit des Menschen von zweierlei abhängt, das eine ist die *erste Vollkommenheit* und das andere ist die *letzte Vollkommenheit*. Die erste Vollkommenheit ist die Entfernung aller tadelnswerten Untugenden und das Tun des Guten. Und die letzte Vollkommenheit ist die Erkenntnis und das sinnende Erforschen des Schöpfers, Er sei erhoben, und des übrigen Existierenden – dies ist der forschende Intellekt. Es ist aber bekannt, dass die Fähigkeit des Menschen dafür nicht genügt, wenn sich ihm nicht die göttliche Hilfe beigesellt, die sich von oben herab auf ihn ergießt und ihm hilft.⁶⁰

Damit hat für Isserles wie für Maimonides das Gesetz nur eine vorbereitende Bedeutung zur Erreichung des eigentlichen menschlichen Zieles. Seine Rolle besteht darin, der intellektuellen Fähigkeit und deren Aufstieg den nötigen Freiraum zu schaffen. Mit anderen Worten, auch für Isserles hat das Intellektuelle, sprich die Gotteserkenntnis, den axiologischen Vorrang vor der auxiliären Funktion des Gesetzes.

Bezeichnend ist nun, dass sich Isserles mit dieser Aufstellung der Wertehierarchie nicht begnügt. Er ist bemüht, diese mit Hilfe der rabbinisch-hermeneu-

⁵⁹ Vgl. dazu GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 1, S. 481 ff.

⁶⁰ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 296.

tischen Methoden auch zu begründen. So wie er zunächst nach rabbinischem Vorgang die Entsprechung von Halacha und Kosmos darstellt, so weit gehend, dass auch Gott selbst sich an die Regeln der Halacha hält, indem auch er beim Beten Tefillin, die Gebetsriemen, anlegt,⁶¹ so unternimmt Isserles es auch, die Gültigkeit des Intellektuellen und des Glaubens zu begründen. Er beschreitet dazu einen relativ komplizierten Weg, für dessen Nachverfolgung ich auf die entsprechende Darstellung in meinem genannten Buch verweise.⁶² An dieser Stelle möge eine Kurzfassung genügen, ausgehend von der spätmittelalterlichen Debatte über die Bedeutung der dreizehn Glaubenssätze (*Ikkarim*) von Maimonides vor allem durch Josef Albo (ca. 1360–1444) in dessen *Sefer ha-Ikkarim*. Albo, der Vater der mittelalterlichen jüdischen Scholastik, differenziert die dreizehn *Ikkarim* von Maimonides als 3 *Ikkarim*, 8 Folgesätze (*Schoraschim*) und neun glaubenswerte Wahrheiten, also insgesamt 20 Einheiten. Diese zwanzig Einheiten sieht nun Isserles in dem bedeutenden Tempelgerät der Menora präfiguriert. Der gesamte Tempel und seine Details entsprechen dem gesamten »Sein«, wie Isserles zuvor mit Verweis auf den rabbinischen Midrasch und auf das philosophisch-homiletische Werk *Akedat Jizchak* von Jizchak Arama sowie den schon genannten Torakommentar von Bachja Ben Ascher dargelegt hatte.⁶³ In analoger Weise sieht Isserles nun die aristotelisch geprägten Glaubenssätze des Maimonides wie auch die biblischen Texte gleichermaßen in den Tempelgeräten präfiguriert. Das bedeutet zum Beispiel, dass die mittelalterlichen *artes liberales*, zu denen auch die Astronomie und die philosophische Logik gehören, als gleichberechtigte Wege neben den biblischen Texten als Medien zur angestrebten Erkenntnis gehören.

Moses Isserles führt also seine Leser mit Hilfe der rabbinischen Hermeneutik in die mittelalterliche aristotelische – wie auch kabbalistische – Kosmologie und Theologie ein, die er allesamt im Jerusalemer Tempel, dem Ab- und Urbild des Kosmos, repräsentiert sieht. Er tut dies, um seinem genannten Grundsatz zu folgen, dass für die jüdische Frömmigkeit und die Erlangung des Heils die theologisch-wissenschaftliche Welterkenntnis, also ein richtiger Glaube, entscheidend ist. Isserles greift also einer im 20. Jahrhundert in Deutschland geführten Debatte voraus, in der die Frage gestellt wurde, ob das Judentum Dogmen, sprich Glaubenssätze, kennt, und ergreift dabei nachdrücklich Partei für eine Bejahung, weil es eben Judentum ohne Glaubenswahrheiten und Glaubenserkenntnisse nicht gehen könne.

⁶¹ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 298–300.

⁶² GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 300–312.

⁶³ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 285–289.

Die aschkenasischen Stimmen zugunsten einer glaubensmäßigen Spiritualität sollen hier um noch ein besonders eindruckliches Beispiel ergänzt werden, in dem ein Vertreter der für das aschkenasische Judentum so wichtigen Jeschiva mit ihrem Talmudstudium das Torastudium zu einer geradezu mystischen Kategorie macht, nämlich den Rabbiner Ḥajjim aus Woloschyn, dessen Nachwirkungen bis zu einem zentralen Vertreter aschkenasischer Torafrömmigkeit in den USA reichen, zu Ḥajjim Soloveitchik, dessen Väter aus der Woloschyner Jeschiva hervorgingen.⁶⁴

Ḥajjim aus Woloschyn (1749–1821): Talmud und Halachastudium richtig verstanden als Zentrum jüdischer Frömmigkeit

Rabbi Ḥajjim aus Woloschyn war der Begründer der modernen professionellen Jeschiva, deren Inbegriff das Studium der Halacha und des Talmud war. So scheint es zunächst erstaunlich, dass er in der hier genannten Reihe auftauchen sollte.⁶⁵ Aber gerade Ḥajjim Woloschyner ist das Paradebeispiel für das von Mordechai Breuer Behauptete. Denn die strenge und fast ausschließlich erscheinende Fokussierung auf das Halacha- und Talmudstudium durch Ḥajjim wird von ihm nicht als einfaches Gehorsamsgebot dekretiert, sondern ausführlich durch eine tief sinnige Theologie begründet und erhält von hier aus seine Rechtfertigung. Auch für diesen Autor gilt das schon Gesagte, dass die mittelalterliche Philosophie und die Kabbala in ihren beiden Formen – spanisch und lurianisch – aus seiner Sicht zum akzeptierten jüdischen Traditionskorpus gehören; er schöpft deshalb aus ihnen, liefert sich ihnen aber nicht aus. Er ist weder Philosoph noch Kabbalist, sondern ein Denker, der das das talmudisch-midrassische Schrifttum mit Hilfe der neuen Denktraditionen mit einer neuen Tiefendimension ausstatten und erklären konnte – die offenbar für Aschkenas typische Form des Denkens und der Spiritualität.

Seine so dezidierte Konzentration auf das vom Menschen zu erfüllende Torastudium in Form von Halacha und Talmud ist das adäquate Spiegelbild seiner Theologie. Ḥajjim Woloschyner will über Gott nicht an sich sprechen, sondern tut dies nur in dessen Beziehung zum Menschen. Das heißt, der Mensch

⁶⁴ Zu ihm siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 5, S. 291–388.

⁶⁵ Ausführlich zum Denken Rabbi Ḥajjim Woloschyners siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 313–342.

ist für ihn der Angelpunkt jeglicher Theologie wie auch Kosmologie. Dies zeigt sich exemplarisch an seiner Aufnahme des kabbalistischen Begriffs *'En Sof* (das Unendliche) zur Bezeichnung des philosophisch verstandenen Gottesbegriffs. Rabbi Ḥajjim will diesen Begriff nicht als ontologische Aussage über Gott verstanden wissen, sondern als erkenntnistheoretische Feststellung. Das bedeutet, nicht die Gottheit ist unendlich, sondern die Möglichkeiten des Menschen, diesen Gott erkennen zu können, sind unendlich. Wenn immer der Mensch etwas von Gott erkannt zu haben meint, steht sogleich eine weit höhere Erkenntnisstufe vor der Tür, und dies geht bis ins Unendliche. Der Mensch kann demnach diesen Gott niemals ganz erkennen, weil er ein verborgener Gott ist. Dieser Gott ist so verborgen, dass er nicht einmal mit dem so hochheiligen Namen JHWH benannt werden kann. Also das Wesen Gottes ist dem Menschen vollkommen unerkennbar. Was der Mensch allerdings erkennen kann, das ist die Zuwendung dieses Gottes zur Welt. Und es sind vor allem die beiden zentralen Gottesnamen *JHWH* und *'Elohim*, mit denen die Zuwendung Gottes zur Welt hin benannt wird. Es ist deutlich, dass hier die maimonidische Vorstellung von den Wirkattributen Gottes Pate stand, die sich in einer Art Universalienrealismus in der Kabbala als Sefirot manifestierten, aber Ḥajjim lehnt diesen philosophischen Begriff des Maimonides ab und spricht dezidiert von »Relationsattributen«:

Sogar den besonderen Wesens-Namen JHWH, Er sei gesegnet, eignen wir ihm nur hinsichtlich seiner Verbindung zu den Welten zu, was auch seine Bedeutung ist: *haja, howe, jihje* und *mehawe ha kol*, er war, er ist, er wird sein und er bringt alles ins Sein, das heißt, Er, gesegnet sei Er, verbindet sich mittels seines Willens mit den Welten, um sie in jedem Augenblick werden zu lassen und zu sie zu erhalten.⁶⁶

In Anlehnung an die kabbalistische Onomatologie (Lehre von den Gottesnamen) kann der Woloschyner die Weltzuwendung Gottes auch als stete Permutation der vier Buchstaben dieses Gottesnamens, den Urwurzeln allen Seins, beschreiben, aus denen das gesamte Schöpfungswerk hervorgeht. Diese Bezugnahme auf die alte Buchstabenlehre hat natürlich ihren weiteren Grund darin, dass ja gerade die Tora das Schatzhaus dieser heiligen Buchstaben ist, welche der Mensch im Torastudium in Händen hält. Die Buchstabenpermutationen des Gottesnamens erzeugen die Kräfte Gottes, welche in die Welt hinausströmen. Sie werden in der Welt sodann aber erst konkret realisiert in dem anderen Gottesnamen *'Elohim*. Dies ist der Grund, so Ḥajjim, weshalb im biblischen Schöpfungsbericht stets nur dieser Gottesname genannt wird.

⁶⁶ Ebd., S. 320.

Und darum wird Er, Er sei gesegnet, *'Elohim* genannt, das heißt Herr aller Kräfte. Denn Er, Er sei gesegnet, ist der Herr jeder einzelnen Kraft in allen Welten, in die er in jedem Augenblick Kraft und Macht gießt, so dass sie unablässig von seiner Hand, sei es zur Veränderung oder zu ihrer Ordnung, abhängen, gemäß Seinem Willen.⁶⁷

Es sind diese durch den Namen *'Elohim* repräsentierten Gotteskräfte, welche die Welt erhalten und allerorten in ihr wirken.

Es ist nun gerade diese Aussage, die zum eigentlichen Kernanliegen der Lehren des Woloschyner Jeschivahauptes führt. Denn in der biblischen Schöpfungsgeschichte, welche nur den Gottesnamen *'Elohim* gebraucht, steht der für alle jüdische Anthropologie zentrale Satz, dass der Mensch *Zelem 'Elohim*, also das Ebenbild von *'Elohim* ist. Damit erhält diese Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes, die im Laufe der langen Geschichte des jüdischen Denkens in immer wieder neuen Anläufen gedeutet wurde, eine überraschend innovative und eigenartige Deutung, die aber überraschenderweise zur biblischen Deutung dieses Epitheton zurückführt, nach welcher der Mensch dank seiner Ebenbildlichkeit zum Herrscher über die Schöpfung eingesetzt wird. Der Mensch ist laut *Ḥajjim* demnach dezidiert Ebenbild von *'Elohim*, welches die Gotteskräfte in der Schöpfung repräsentiert, darum:

So wie Er, sein Name sei gesegnet, der *'Elohim* ist, das heißt der Herr der Kräfte, die in allen Welten wirken, die er jeden Augenblick ordnet und leitet, so hat sein Wille, Er sei gesegnet, den Menschen zum Herrscher eingesetzt, so dass er der Eröffner und Verschließer von aber Tausenden und Myriaden Kräften und Welten sei und zwar durch alle Details und Ordnungen seines Handelns, in all seinen Angelegenheiten und in jedem Augenblick, gemäß der höchsten Wurzel seines Tuns und Redens und Denkens, als ob auch er der Herr ihrer Kräfte sei.⁶⁸

Mit dieser Mitte seines Denkens will der Woloschyner sagen, dass jegliches menschliche Handeln stets Einfluss auf den Bereich des *'Elohim*, das heißt auf die Schöpfung hat – eine erstaunliche Vorwegnahme des deutschen Philosophen Schelling und seines jüdischen Adepten Hans Jonas.⁶⁹ Und natürlich wird in diesem Zusammenhang das Torastudium das zentrale zu erwartende Handeln des Menschen sein, wie sogleich deutlich werden wird.

Die Bedeutung der Tora im Zusammenhang mit dem Geschehen in dieser Welt und insbesondere mit dem Tun des Menschen erörtert *Ḥajjim* mit Hilfe der altrabbinischen Aussage, dass Gott, als er die Welt erschaffen wollte, zunächst in die Tora blickte und dann die Welt erschuf, die Tora demnach als der Bauplan

⁶⁷ Ebd., S. 321.

⁶⁸ Ebd., S. 324 f.

⁶⁹ Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 4, S. 614–635.

der Welt verstanden wurde. Diesen Grundgedanken entwickelt der Rabbi mit Hilfe neoplatonischer und kabbalistischer Topoi weiter. Der erste aufgenommene Gedanke ist der aus dem *Sefer Jezira*, nach welchem Gott mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets die Welt erschaffen hat. In der Kabbala wurde diese Vorstellung mit der Emanationslehre der Neoplatoniker verbunden, wonach die Buchstaben aus der Gottheit emanieren. Daraus leitet Ḥajjim schließlich ab, dass die Tora aus dem Munde Gottes hervorging, aus dem »Mund« des 'En Sof – und nicht wie die Kabbalisten meinten, aus den niedriger stehenden Sefirot. Die Buchstaben in der Tora sind also ein direkter Ausfluss aus dem unerkennbaren 'En Sof, sie sind auch die Buchstaben, mit deren Hilfe die Welt entstanden ist. Und aus dem folgt noch ein weiterer Schritt, wie er schon ähnlich in der alten antiken Buchstaben- und Namenmystik formuliert wurde, nämlich dass die Gottesrede, der aus ihm hervorgehende Buchstabenfluss und die Gottheit selbst eins sind:

Darum ist die höchste verborgene Wurzel der heiligen Tora unendlich weit oben, [...] denn der Heilige, gesegnet sei Er, und die Tora sind Eines, sie ist die Seele und die Lebenskraft, das Licht und die Wurzel aller Welten.⁷⁰

Wenn Gott also, wie Ḥajjim in einer ontologisierenden Neudeutung des alten rabbinischen Gleichnisses sagt, die Seele der Welt ist, welche diese ununterbrochen erhält, so folgt daraus zugleich, dass die Tora letztlich die Seele der Welt ist und diese erhält. Und so kann der Woloschyner, einen anderen altrabbinischen Topos aufnehmend, sagen, dass es die Tora, die durch das Studium lebendige Tora ist, welche die Welt erhält:

Leben und Bestand aller Welten besteht alleine in der heiligen Tora, sofern Israel sich mit ihr befasst, denn sie ist das Licht aller Welten, ihre Seele und Lebenskraft. Und wäre die Welt von ihrem einen bis zu ihrem anderen Ende auch nur einen Augenblick ohne die Beschäftigung mit und ohne Studium der heiligen Tora, würden alle Welten ins *Tohu wa-Bohu* zurücksinken.⁷¹

Es ist diese Begründung, die den Woloschyner Jeschivavorsitzenden veranlasste, dafür zu sorgen, dass in seiner Jeschiva rund um die Uhr im Schichtbetrieb die Tora studiert wurde. Und wie oben schon erwähnt, rangiert für Ḥajjim Woloschyner neben der Bibel an oberster Stelle des Torastudiums vor allem die Hala-cha. Das Studium der Halacha, das heißt die juristische Durchdringung all ihrer Details, ist es, welche Ḥajjim Woloschyner mit dem alten Ideal des Torastudiums um seiner selbst willen auszeichnet:

⁷⁰ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken (wie Anm. 7), Bd 3, S. 332.

⁷¹ Siehe ebd., S. 333.

Die klare Wahrheit der Sache des Studiums der *Tora li-Schemah* ist nicht die *Devekut*, wie dies derzeit die meisten glauben. So sagten ja schon unsere Weisen, seligen Angedenkens, im Midrasch (*Schocher Tov*, zu den Psalmen), dass der König David, Friede auf ihn, vor Gott, Er sei gesegnet, gebeten hat, dass es demjenigen, der sich mit den Psalmen befasst, angerechnet wird, als würde er sich mit den Gesetzen über Verletzungen und Sterbefälle befassen. Daraus folgt, dass das mühevollste Studium der Halachot (Gesetze) des Talmud höher steht und vor Gott, Er sei gesegnet, mehr Liebe findet als das Psalmen-Singen (Betten).⁷²

Zur Benennung des Studiums all der juristisch-halachischen Details macht der Jeschivavorsteher den Ḥasidim seiner Tage sogar deren mystischen Zentralbegriff streitig. Für die Ḥasidim ist das meditative Haften an Gott, ohne lehrhafte Inhalte eines Torastudiums, die höchste Form der *unio mystica*, die man mit dem hebräischen Begriff der *Devekut*, des Anhaftens, bezeichnet. Rabbi Ḥajjim bestreitet dies und sagt, gerade das pilpulistische Studium, das Verstehen der Details, ist die wahre *Devekut*:

Auch wenn der Mensch sich mit *Gemara*, Dezisoren und *Tanach* beschäftigt, und er sie mit allem Scharfsinn (*Pilpul*) studiert, haftet all dies am Heiligen, Er sei gesegnet, denn alles kommt vom Sinai. Sogar das, was ein erfahrener Schüler einst neu herausfinden wird, wurde dem Moses am Sinai übergeben, und er hat sie [die Tora] auf die Erde herabgebracht. Und der Heilige, Er sei gesegnet, und die Tora sind eins, und wer an Seiner Tora haftet, haftet an Ihm, Er sei gesegnet.⁷³

Damit wird dem vermeintlich ausschließlichen Interesse der aschkenasischen Gelehrten, dem Halachastudium, zwar sein Zoll erbracht, dieser validiert indes nur vor dem Hintergrund der hier vorgetragenen Theologie.

Der osteuropäische Ḥasidismus

Nur anhangsweise soll noch auf den osteuropäischen Ḥasidismus hingewiesen werden, dessen theologische Entwürfe so vielfältig und zum Teil originell sind, dass sie hier nicht mehr verfolgt werden können. Ich verweise dazu auf den zweiten Band meines *Jüdischen Denkens*, in dem die theologischen Entwürfe der Ḥasidim eine breite Würdigung erfahren. So viel kann man jedoch auch an dieser Stelle sagen: Das Denken der Ḥasidim ist kein völliger Neubruch in Aschenas, sondern kann zahlreiche Traditionen dieser jüdischen Kultur aufnehmen und fortführen. Und wie ihre aschkenasischen Vorgänger greifen die ḥasidischen

⁷² Siehe ebd., S. 337.

⁷³ Ebd., S. 339.

Autoren auf die Philosophie und die kabbalistischen Systeme als anerkannte jüdische Traditionen zurück.

Es gibt noch einen weiteren Zweig der ḥasidischen Literatur, der hier genannt zu werden verdient, nämlich ihre ausladende Erzählliteratur, die aber ebenso eine lange und facettenreiche aschkenasische Vorgeschichte hat.⁷⁴

Aus alledem folgt, dass die aschkenasische Kultur nicht so einseitig auf die Halacha fixiert ist, wie man dies lange vermeint hatte. Auch da, wo die Halacha im Vordergrund stand, ruht sie doch immer, wie dies Mordechai Breuer für die neuere deutsch-jüdische Orthodoxie sagte, auf theologischen Grundlagen auf, auf dem Glauben der Menschen, welche die Halacha bearbeiten und nach ihr leben.

⁷⁴ Beispiele und eine umfassende Bibliographie zur aschkenasischen Erzählliteratur findet man bei KARL ERICH GRÖZINGER: Jerusalem am Rhein. Jüdische Geschichten aus Speyer, Worms und Mainz. Worms 2018; s. auch Das Ma'asebuch. Altjiddische Erzählkunst. Hg. und übers. von ULF DIEDERICH. München 2003.