

Karl Erich Grözinger

JÜDISCHES DENKEN

THEOLOGIE • PHILOSOPHIE • MYSTIK

BAND I

Vom Gott
Abrahams
zum Gott des
Aristoteles



Jüdisches Denken

Karl Erich Grözinger ist Professor für Religionswissenschaft und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Von ihm sind zahlreiche Publikationen zu allen Phasen der jüdischen Geistesgeschichte sowie Texteditionen erschienen, zuletzt »Sprache und Identität im Judentum« (1998) und »Kafka und die Kabbala« (1992/2003).

Karl Erich Grözinger

Jüdisches Denken

Theologie – Philosophie – Mystik

Band 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978 -3-593-37512-0 Print

ISBN 978 -3-593-40699-2 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2004 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Fußbodenmosaik mit der Opferbindung Isaaks (1. Mose 22)
aus der Synagoge von Beth-Alpha, 6. Jh.

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

INHALT

VORWORT	13
EINFÜHRUNG	15
1. Judentum – Geschichte – Religion	15
2. Gliederung und Leitfaden der Darstellung des Stoffes	28
3. Die Epochen der jüdischen Religions- und Geistesgeschichte	30
4. Mystische Formen jüdischer Religion	33
VORAUSSETZUNGEN UND GRUNDLAGEN DIE VOREXILISCH-BIBLISCHE ZEIT – ALT-ISRAEL	37
1. Das Geschichtsbild in der Bibel	37
1.1 Die biblische Sicht der Geschichte von der Schöpfung bis zur Zerstörung des Ersten Tempels	37
1.2 Die historische und religionsgeschichtliche Sicht	44
2. Gottesbilder in der Bibel	49
2.1 Gott als Familien- und Sippengott: die „Vätergötter“	49
2.2 Die Gottheit in der Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Göttern, mit El- und Ba'al-Typen, Natur-, Fruchtbarkeits- und Landwirtschaftsgöttern	53
2.3 JHWH – der Gott des Exodus	65
2.4 Der Gott vom Sinai.....	73
2.5 JHWH als Gottkönig und Gott des Königs.....	77
2.6 Der Gott des Zion.....	82
2.7 Der Gott der Propheten: Recht, Gerechtigkeit und Zivilisationskritik – Gottes neues Handeln in der Geschichte	84
2.7.1 Das Wesen der Prophetie	84
2.7.2 Die Kritik an den sozialen Missständen und der Zivilisation	92
2.7.3 Die Kritik an der Bündnispolitik der Könige	94

2.7.4	Die Kritik am religiösen Synkretismus	97
2.7.5	Exkurs: Die ‚Mystik‘ der Propheten.....	98
2.8	Der Gott des Einzelnen und des Volkes – die Psalmen	102
2.8.1	Vorbemerkung.....	102
2.8.2	Bitt- und Klagelieder vom und für den Einzelnen	103
2.8.3	Volksklage und -bitte	110
2.8.4	Loblieder	112
2.8.5	Der berichtende Lobpsalm des Einzelnen und des Volkes	113
2.8.6	Gottes Thronbesteigung	114
2.9	Die Kultuszentralisation und ihre Bedeutung für das Gottesbild	117
3.	Kosmologie – Erschaffung von Welt und Mensch.....	122
4.	Die biblische Anthropologie	129
4.1	Der Mensch – Gottes Geschöpf und Ebenbild	129
4.2	Zum Vergleich: christliche Deutungen der <i>imago-dei</i> -Lehre	138

DIE PERSISCH-HELLENISTISCHE ZEIT

I. DAS EXIL UND SEINE FOLGEN – DAS ENTSTEHEN DES JUDENTUMS

1.	Die Tora als die neue Mitte der Religion.....	141
2.	Die Propheten des Exils und der Rückkehr- hoffnung – Ezechiel und Deuterocesaja	147

II. DIE HELLENISIERUNG DES JUDENTUMS

1.	Vorbemerkung	154
2.	Hellenisierung, Widerstand, Schulbildungen	156
3.	Die Tora	161
3.1	Die Tora und ihre Auslegung	161
3.2	Die Vorzeitlichkeit der Tora	169
4.	Das Geschichtsbild	172
4.1	Der Blick auf die Geschichte – katechetische Geschichtsdarstellung und Apokalypitik	172

4.2	Die Herkunft des Bösen und was die Geschichte bewegt.....	183
4.2.1	Die anthropologische Erklärung.....	183
4.2.2	Die angelologische Erklärung.....	185
4.3	Das Ende der Geschichte: Endzeithoffnungen – Erlösergestalten und das Gericht.....	190
5.	Das Menschenbild	198
5.1	Die monotonische Anthropologie – die Auferstehung des Fleisches	198
5.2	Die dichotomische Anthropologie – die Unsterblichkeit der Seele.....	202
5.3	Die Verbindung der beiden Anthropologien	206
5.4	Der Mensch als Ebenbild Gottes	209
6.	Kosmos und Weisheit	213
6.1	Die Schöpfung.....	213
6.2	Die Weisheit in der Schöpfung.....	216

DAS JUDENTUM NACH DER ZERSTÖRUNG DES ZWEITEN TEMPELS BIS ZUM MITTELALTER

I. DAS RABBINISCHE JUDENTUM.....

1.	Eigenart des rabbinischen Denkens	221
1.1	Erzählungen und Begriffe.....	221
1.2	Mischna und Talmudim.....	223
1.3	Die Lehre von der zweifachen Tora	227
2.	Das Gottesbild	235
2.1	Gotteserkenntnis aus der Geschichte	235
2.2	Ein Gott der Beziehung	236
2.3	Gott als gnädiger Richter.....	238
2.4	Gott zwischen Gesetz und Gnade	244
2.5	Gottes Königtum und sein Fundament	245
2.6	Schechina – Das Wunder der Gottesgegenwart.....	253
3.	Die Kosmologie – Der in der Ethik begründete Kosmos	257
4.	Die Anthropologie	263
4.1	Körper und Seele – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes	263
4.2	Sündigen mit dem Leib – der Böse Trieb.....	273
4.3	Gottes Gabe gegen den Bösen Trieb – die Tora.....	277

4.4	Der freie Wille des Menschen – die Unfreiheit der Engel	278
4.5	Der Mensch als Ebenbild Gottes – die rabbinische Deutung	280
5.	Die Erlösung in der messianischen Zeit	288
II. MYSTIK DER RABBINISCHEN ZEIT		299
1.	Mystische Formen und Aktivitäten	299
1.1	Einführung.....	299
1.2	Visitationsmystik.....	301
1.2.1	Formen der Toramystik	301
1.2.1.1	Die Tora als Bürge – mystische Elemente rabbinischer Toradeutung.....	301
1.2.1.2	Die Gegenwart des Sinai – Visitationsmystik beim Torastudium.....	303
1.2.2	Ma'ase Bereschit bzw. Ma'ase Merkava	306
1.3	Unitive Weltfluchtmystik – der Aufstieg in die Himmel.....	310
1.4	Sakral-theurgische Überbrückungsmystik – Die magische Herabzwingung des Himmels und der „göttlichen“ Qualitäten	326
2.	Vom ethischen zum kosmokratischen Weltbild ..	330
3.	Schi'ur Koma – der unendlich große Gott	335
III. VORBOTEN EINES NICHT-PERSONALISTISCHEN GOTTES- UND MENSCHENBILDES		341
1.	Die onomatologisch-linguistische Theologie	341
2.	Sprachliche Frömmigkeitselemente	345
3.	Der Mensch als schöpferische <i>imago dei</i> – die Theoriebildung der Haside Aschkenas	348
DAS MITTELALTER		355
I.	SYSTEMATISIERUNG UND DIFFERENZIERUNG DER ÜBERLIEFERUNG – NEUE LITERATURFORMEN	355
II.	DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES SA'ADJA GA'ON – IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE JÜDISCHE RELIGIONSGESCHICHTE	362

1.	Die neue Situation	362
1.1	Grundpositionen.....	362
1.2	Die Dogmatisierung des Judentums.....	367
2.	Die Gotteslehre bei Sa'adja Ga'on	374
2.1	Der Unterschied zum altrabbinischen Denken.....	374
2.2	Der Schöpfer und die Schöpfung.....	375
2.3	Die Einheit Gottes – Gottes Wesen.....	379
3.	Die theologische Krise – Das Zerschneiden der <i>imago-dei</i>-Lehre	384
4.	Die Prophetie als von Gott aus Licht oder der Zweiten Luft geschaffene Brücke zwischen dem Unüberbrückbaren	386
5.	Sa'adjas Anthropologie	387
5.1	Die kreationistische Seelenlehre.....	387
5.2	Der freie Wille des Menschen.....	391
6.	Die Neubewertung der Gebote	393
7.	Die traditionellen Themen der biblisch- rabbinischen Tradition	400

III. ARISTOTELISCHE UND PLATONISCHE DEUTUNGEN DES JUDENTUMS.....401

A. Suche nach Wegen aus der Krise.....401

B. Die aristotelische Lösung zur Überwindung der Kluft zwischen dem körperlosen Gott und den leiblichen Menschen.....406

a. *Avraham Ibn Da'ud*.....407

1. **Materie und Bewegung**.....407

2. **Die Gottesattribute**.....410

3. **Die Spiritualisierung der Anthropologie – die Neufassung der *imago*-Lehre**.....414

4. **Die Prophetie**.....419

4.1 Die Rolle des Intellekts.....419

4.2 Der vollkommene Prophet als Magier.....423

5. **Das Ziel des religiösen Lebens und die Bedeutung der Gebote**.....424

b. *Moses Maimonides*.....431

1. **Höhepunkt der Dogmatisierung des Judentums**.....431

2. **Gotteslehre**.....438

2.1	Gott und die menschliche Rede von ihm – die Gottesattribute	438
2.2	Gott als Ursache der Welt – eine Relation?.....	446
2.3	Die Gottesbeweise.....	449
3.	Kosmologie	451
3.1	Die Ursachenkette von Gott bis zur Welt.....	451
3.2	Die Erschaffung der Welt oder deren Ewigkeit.....	454
3.3	Der Wille Gottes und die Erschaffung der Welt.....	459
4.	Die Anthropologie des Maimonides – die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen	462
5.	Die Prophetie	468
6.	Das erhoffte Heil	471
6.1	Auferstehung des Fleisches oder intellektuelle Vereinigung mit Gott.....	471
6.2	Der Messias	479
7.	Die Bedeutung des Gesetzes	480
C.	Die platonische Lösung	488
a.	<i>Der Neoplatonismus als Heilslehre</i>	488
b.	<i>Pseudo-Empedokles (Bendaklis)</i>	491
1.	Das Buch der Fünf Substanzen	491
2.	Die Lehre vom Willen des Schöpfers	496
3.	Die Rückkehr des Seienden in seinen göttlichen Ursprung	498
4.	Der Mensch, die <i>imago</i>-Lehre und die Ethik	500
c.	<i>Jizchak ben Schlomo Jisraeli</i>	502
1.	Der Hauptzeuge für Jisraelis Neoplatonismus – Das Kapitel über die Elemente	502
2.	Gott und sein Verhältnis zur Welt	507
2.1	Emanation, Weltewigkeit und Pantheismus versus Schöpfungstheologie	507
2.2	Wille und Macht Gottes	510
2.3	Gottes Wirken in der Welt – die Aufgabe der Sphäre	511
3.	Die intelligible Welt als die Welt der Formen	512
4.	Der Mensch	514
4.1	Die Seele	514
4.2	Die Ethik und das Ziel des menschlichen Lebens.....	517

4.3	Erkenntnis als Selbsterkenntnis – der Mensch als Mikrokosmos.....	520
5.	Lohn und Strafe – die Lehre von Heil und Glückseligkeit.....	521
6.	Die Prophetie – der Mensch als <i>imago animae et intellectus</i>.....	524
d.	<i>Schlomo Ibn Gevirol</i>	525
1.	Dichter und Philosoph.....	525
2.	Gotteslehre.....	528
2.1	Die Lehre von Gott – dem Einen.....	528
2.2	Der Wille des Schöpfers.....	532
3.	Weltbild.....	534
3.1	Materie und Form und die übrigen intelligiblen Substanzen.....	534
3.2	Die zwei Weltsubstanzen.....	536
3.3	Der Einfluss der Gestirne auf das irdische Leben....	539
4.	Das Bild vom Menschen.....	542
5.	Die Ethik – <i>imitatio</i> und <i>imago dei</i>.....	546
e.	<i>Pseudo-Bachja</i>	553
1.	Pseudo-Bachja – ein platonisierender jüdischer Theologe.....	553
2.	Die Kosmologie – der Makroanthropos.....	558
3.	Der Mensch.....	559
3.1	Das Wesen des Menschen – die Seele.....	559
3.2	Die Ebenbildlichkeit des Menschen.....	561
4.	Die Herkunft des Bösen.....	562
5.	Psychologie und Ethik.....	564
f.	<i>Jehuda Abravanel – Leone Ebreo</i>	566
1.	Lebensdaten und das Buch <i>Dialoghi d'Amore</i>....	566
2.	Leones neoplatonische Kosmologie und Theologie.....	571
2.1	Ewigkeit der Materie – oder <i>creatio ex nihilo</i>	571
2.2	Die Liebe und die Schönheit.....	576
2.3	Der Mensch – Formen der Liebe – das Ziel des Menschen.....	581

D.	Ein Plädoyer zur Unterscheidung von Religion und Philosophie – Jehuda Ha-Levi.....	585
1.	Der Autor und die historischen Hintergründe des <i>Sefer ha-Kusari</i>.....	585
2.	Der <i>Sefer ha-Kusari</i> und dessen biographische Bezüge.....	588
3.	Das Gottesbild.....	590
3.1	Der Unterschied „zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott des Aristoteles“.....	590
3.2	Der rabbinische Gott in philosophischem Gewand	597
4.	Die Anthropologie – der Mensch als Gattung und die Israeliten.....	601
5.	Die Gebote und das Heilige Land.....	610
	REGISTER	615

VORWORT

Dies ist der erste von drei geplanten Bänden zur Geschichte jüdischer Theologie, Philosophie und Mystik von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Ziel dieser Trilogie ist nicht, Vollständigkeit zu erlangen – dies wäre ein unerreichbares Unterfangen – sondern Grundlinien aufzuzeigen, welche die verschiedenen Epochen der jüdischen Religionsgeschichte charakterisieren. Deutlich sollen die Unterschiede zwischen den Epochen herausgearbeitet, innere Gemeinsamkeiten und Differenzen aufgezeigt und nach dem diese Epochen Übergreifenden gefragt werden. Dies, so ist meine Überzeugung, kann nur gelingen, wenn das Ganze von einem einzigen Betrachter überblickt und dargestellt wird, der möglichst in allen Zeitabschnitten dieselben Maßstäbe anlegt und vergleichbare Darstellungskriterien einsetzt. Ob dieses Vorhaben gelungen ist, müssen die Leser entscheiden.

Die hier vorgetragenen Einsichten sind im Laufe meiner im Fluge vergangenen Jahre als Hochschullehrer an den Universitäten Frankfurt am Main, Lund (Schweden) und schließlich Potsdam aus meinen Vorlesungen gewachsen, und ich lege sie wie mein Erstlingswerk denen in die Hände, die mich auf diesem Flug begleiteten: Elvira, der stets kritischen Leserin, sowie Yael und Elio, mit denen ich viele der hier besprochenen Themen, welche die vertraute Religion herausfordern, diskutierte, und schließlich Aviva.

Danken will ich an dieser Stelle meinen Mitarbeiterinnen am Potsdamer Lehrstuhl, Helga Völkening, die durch ihre kritische Lektüre, durch Anfragen und Vorschläge viel zur Endgestalt dieses Bandes beigetragen, und Sigrid Senkbeil, die diesem Text eine ansprechende graphische Form gegeben hat.

Berlin und Potsdam im Juli 2003

EINFÜHRUNG

1. Judentum – Geschichte – Religion

Wenn es richtig ist, dass man aus der Geschichte lernen kann und lernen soll, so ist die Geschichte des Judentums, die sich über 3000 Jahre zurückverfolgen lässt, zweifellos eines der am besten geeigneten Lehrstücke für die Fähigkeit der Bewahrung eigener Kultur und Identität, die durch nationale Katastrophen und fremde Kulturen herausgefordert wurde und sich herausfordern ließ. Aus Familien und Sippen bzw. von Sklaven, die dem ägyptischen Exil entrinnen konnten, zum Volk geworden, hatte das biblische Israel nur die kurze Zeit des Davidisch-Salomonischen Königtums in den Jahren zwischen 1004-928 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung eine gewisse politische Vormacht im fruchtbaren Halbmond zwischen den Großreichen in Ägypten und Mesopotamien inne. Schon nach Salomos Tod in ein Nordreich Israel und ein Südreich Juda zerfallen, wurden die beiden Kleinstaaten bis zu den Jahren 722 v.d.Z. beziehungsweise 587 v.d.Z. zwischen den Großreichen im Süden und Osten zerrieben. Schließlich verlor das Nordreich 722 v.d.Z. unter dem Ansturm der Assyrer und unter den Neubabyloniern 587 v.d.Z. das Südreich seine Selbstständigkeit, und große Teile der Bevölkerung wurden in weite Teile der orientalischen Welt deportiert. Während die „Zehn Stämme“ (Ruben, Simeon, Issachar, Sebulon, Gad, Asser, Dan, Naftali, Manasse und Efraim)¹ des Nordreichs Israel für immer verloren blieben – allenfalls in mythologischer Ferne gesucht und vermutet wurden² –, hat sich ein Rest des Südreiches nach dem etwa 50jährigen babylonischen Exil unter persischer Herrschaft im Jahre 538 v.d.Z. nach und nach wieder als kleiner Tempelstaat und persische Provinz restituieren können. Die kleine Provinz Juda geriet jedoch nach dem Fall des persischen Reiches im Feldzug Alexanders des Mazedoniers, des

1 Levi ist schon in biblischer Zeit als ethnischer Stamm ausgeschieden und wurde als „Priesterkaste“ betrachtet, statt dessen wurde der vormalige Stamm Josef in Manasse und Efraim geteilt, um die Zwölfzahl zu erhalten. Diese Stämme bildeten das Nordreich Israel, während Juda und Benjamin das Südreich Juda repräsentierten; s. dazu M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1963, S. 83-104; ders., *Das System der zwölf Stämme Israels*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament), Stuttgart u.a. (1930) Nachdruck: 1980; dagegen: H. Donner, *Geschichte des Volkes Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen 1984, Bd. I, S. 61-70.145-154. Während Martin Noth den Zwölfer-Bund sakral als Amphiktyonie verstand, d.h. als einen Stämmeverband, der sich um ein zentrales Heiligtum schart, dessen Kult turnusgemäß je einen Monat von den Mitgliedern bedient wird, rechnet Donner mit einem politischen Verband, der zur Zeit der Landnahme entstand, wobei die Zwölf- oder auch Sechszahl die Vollständigkeit und Geschlossenheit des Familienverbandes repräsentiere.

2 Vgl. den Artikel: *Ten Lost Tribes*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem (1972) 1978, Bd. 15, Sp. 1003-1006.

Großen, und dessen Zuges nach Palästina im Jahre 332 v.d.Z. alsbald wieder zwischen die Mahlsteine der Geschichte, als nach dem Tod Alexanders, 323 v.d.Z., die in Ägypten und Syrien entstandenen Diadochenreiche der Ptolemäer und Seleukiden jeweils Hegemonialansprüche gegenüber Juda geltend machte. Dies führte unter seleukidischer Herrschaft ab dem Jahre 167 v.d.Z., als Antiochus Epiphanes (175-164 v.d.Z.) die jüdische Religion verbieten wollte, zu den makkabäisch-hasmonäischen Aufständen, welche schließlich in die Bildung eines neuerlichen jüdischen³ Staates unter den Hasmonäern/Makkabäern führte. Aber auch diesem schließlich monarchisch gewordenen Staatsgebilde war nur kurze Dauer vergönnt. Mit dem Auftreten der Römer und der Einnahme Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 v.d.Z. war die jüdische Selbstständigkeit in einen Staat von Roms Gnaden degradiert, der ab 6 n.d.Z. sukzessive zur römischen Provinz geworden war, um im Jahre 70 n.d.Z. mit der Tempelzerstörung wieder endgültig beendet zu werden.

Ein letztes revolutionär messianisches Aufbäumen unter dem Messiasprätendenten Simon Bar Kosiba (Bar Kochba) in den Jahren 132-135 konnte die nunmehr beginnende zweitausendjährige Diasporaexistenz des Judentums in Babylonien, Nordafrika, Süd-, Mittel- und Osteuropa und schließlich Amerika bzw. auf fast der gesamten Welt nicht mehr aufhalten. Von nun an waren die Juden an allen ihren verstreuten Wohnorten staatlich gesehen nicht mehr Subjekte der Geschichte, sondern Objekte fremden herrscherlichen und gesellschaftlichen Handelns. Dies war sicherlich der Grund dafür, dass man in der jüdischen Historiographie des 19. Jahrhunderts die jüdische Geschichte gemäß einer „dualistischen Theorie »Leidensgeschichte« und »Geistesgeschichte«“ dargestellt hat, wie dies Simon Dubnow, der große Historiker des Judentums im 20. Jahrhundert, mehrfach feststellte.⁴ Das heißt, man versuchte, die Disparatheit der unterschiedlichen Geschichtsverläufe der Diasporagemeinden mit Hilfe dieses dualen Modells dennoch als gemeinsame Geschichte des jüdischen Volkes zu deuten. Heinrich Graetz hat diese Konzeption in seiner umfassenden Darstellung der Geschichte der Juden einmal so formuliert:

- 3 Der Name Jehuda, Eigenname des vierten Sohnes Jakobs, war sodann der Name des von ihm abgeleiteten Stammes, nach der Reichsteilung der des südlichen Teilkönigreiches, nach dem Exil die Bezeichnung der um Jerusalem liegenden persischen Provinz, anschließend des hasmonäischen Herrschaftsbereichs und schließlich der römischen Provinz. Ein Jude, Jehudi, war sodann stets derjenige, welcher diesen ‚Staaten‘ zugehörte. Spätestens mit dem biblischen Estherbuch ist der Begriff Jude als Bezeichnung für die Religion belegt (Est 8,17). Das Buch ist zwischen 300-50 v.d.Z. entstanden. Daneben bleibt allerdings bis heute, vor allem in liturgischen Texten, die Selbstbezeichnung *Israel* prominent.
- 4 S. Dubnow, Jüdische Geschichtsschreibung, in: Jüdisches Lexikon, Bd. II (Berlin 1927) Neudruck: Frankfurt a.M. 1987, Sp. 1081-1085, hier Sp. 1082; und ders., Geschichte des Jüdischen Volkes, Bd. I, Jerusalem 1987, Einleitung.

„Ist die Reihenfolge der nachtalmudischen Geschichte ohne Zusammenhang und Mittelpunkt? Hat sie einen einheitlichen, konzentrischen Verlauf, oder zersplittert sie sich in mehr oder weniger uninteressante Einzelheiten? Herrscht darin ein Wirrwarr des Zufalls oder die ordnende Hand eines inneren Gesetzes?

Der Geschichtsforscher und der Leser, denen an der Beantwortung dieser Fragen etwas gelegen ist, müssen bei Betrachtung des nachtalmudischen Zeitraumes stets das *eine* im Auge behalten, daß die *jüdische* Geschichte, wie die *israelitische* Geschichte der vorexilischen Periode, und wie die jüdische Geschichte der nachexilischen Epoche, *aus zwei wesentlichen Faktoren besteht*. Auf der einen Seite der unsterblich scheinende *jüdische Stamm*, als der Leib, auf der anderen Seite die nicht minder unvergänglich scheinende *Lehre des Judentums*, als die Seele. Aus der Wechselwirkung dieses Volksleibes und dieser Volksseele, spinnt sich der Faden der Geschichte in dem diasporischen Zeitraume ab. [...] Und das organische Zusammenwirken dieser beiden Faktoren, wie bald der Volksleib, von den Bleigewichten feindseliger Umgebung zur Erde niedergezogen, seine Seele mit in den Stand der Niedrigkeit und Verdunklung herabzog, und wie diese, wenn sie, ihres göttlichen Ursprungs eingedenk, sich von dem Drucke befreite und den Flug himmelwärts nahm, auch ihren Leib zum Aufschwung emporschnellte, das alles muß eine pragmatische Behandlung der Geschichte veranschaulichen.“⁵

Auch wenn man, wie Dubnow fordert, mehr auf die Sozialgeschichte abhebt oder die ökonomischen und politischen Faktoren stärker in Betracht zieht, so bleibt es doch unbestritten, dass die Religion im Judentum – wenigstens bis zur Aufklärung – einen entscheidenden Faktor im täglichen Handeln der Juden, in ihrem sozialen und geschäftlichen Gebaren, in Vergnügungen, ihrer Ästhetik und Küche spielte, so dass man, um mit Graetz zu sprechen, ohne eine gründliche Kenntnis der „Seele“ dieser Geschichte auch deren „Leib“ nicht wird verstehen können – ein Faktum, das gleichsam zum Zentrum einer der eindrucksvollsten umfassenden Darstellung der jüdischen Geschichte aus der neueren Zeit geworden ist, in Salo W. Barons, *Social and Religious History of the Jews*.⁶ In der Einleitung der noch dreibändigen ersten Ausgabe seiner Geschichte, die in der zweiten auf 14 Bände angewachsen ist, stellt Baron zur „gegenseitigen Abhängigkeit von Juden und Judentum“ unter anderem fest:

5 H. Graetz, Geschichte der Juden, hier der Band 5: vom Abschluß des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027), Leipzig 1909, 4. Aufl., S. XIII-XV.

6 S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, New York 1952-70.

„Der [seit dem 19. Jahrhundert konstruierte] Gegensatz zwischen den Juden und dem Judentum [als Religion] ist eher fiktiv als wirklich; nicht nur weil das Judentum ohne Juden nicht lange bestehen kann und die Juden nicht ohne Judentum, nicht nur weil es ein natürliches Wechselverhältnis zwischen dem Judentum als Religion und dem Judentum als Kultur gibt. Das Bestehen des Volkes Israel ist für das Judentum unabdingbar und notwendig, und dies nicht nur zu dessen Verwirklichung im Leben, sondern gerade auch wegen dessen grundsätzlicher Idee; nicht nur für seine tatsächliche Verwirklichung, sondern auch für dessen Bestand als Theorie. Die Religion Israels ist ohne das ‚Erwählte Volk‘ undenkbar. Man kann diese Religion nicht wie viele andere Religionen vom Volk Israel auf ein anderes Volk übertragen.“⁷

Es ist ohne Zweifel die Religion, aus welcher durch die Jahrtausende die Kraft der israelitisch-jüdischen Kultur geflossen ist. Sie war es, welche in allen Phasen dieser Geschichte deutend, fordernd, verheißend und drohend in das Geschehen eingegriffen hat – nicht immer, ohne Auseinandersetzungen zu erzeugen. Schließlich hat sie auch zwei Tochterreligionen hervorgebracht, welche seit 2000 beziehungsweise 1400 Jahren große Teile der Weltkulturen prägen, nämlich das Christentum und den Islam – in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts war ihr Anteil an allen Religionen der Welt etwa 60 Prozent. Sie beide, tief im israelitisch-jüdischen Denken verwurzelt, entwickelten sich nicht nur zu unabhängigen und selbstständigen Töchtern, sondern sie blieben ihrer Mutter bis heute in einer kaum entwirrbaren Mischung von Liebe und Hass, von Annäherung und Abgrenzung, von Verwandtschaftsbetonung und Rivalität, von Anerkennung und Bestreitung des Daseinsrechtes bis hin zur Vernichtung verbunden.

All dies ist Grund genug, das Judentum als Religion verstehen zu müssen. Hinzu kommt der andere, noch wichtigere, nämlich hier eine Form der religiösen Weltdeutung und Lebensgestaltung kennen zu lernen, die dieses Volk über 3000 Jahre selbst unter den schwierigsten Umständen getragen hat. Sie ist deshalb wert, als Herausforderung und als Beitrag auch zur modernen Frage nach Religion ernst genommen zu werden, inwiefern diese Religion fähig gewesen ist, Menschen durch Jahrtausende unter oft widrigen Verhältnissen zu tragen.

Religionen sind nun aber durchaus komplexe Phänomene, die sich in allen den Menschen möglichen Weisen explizieren und äußern, in religiösen Lehren (*doctrina*), in Gebräuchen und Riten (*cultus*), im sozialen Leben (*societas*), in

7 Zitiert nach der hebr. Ausgabe: *Historia hevatit we datit schel 'Am Jisrael*, Jerusalem 1667, S. 9; englische Ausgabe: *A Social and Religious History of the Jews*, New York/London 1962, S. 3.

Gesetz und Ethos (*ethos*) oder im individuellen emotionalen Leben (*emotio*).⁸ Erst die Kenntnis der Äußerungen einer Religion in allen diesen Bereichen ergibt ein annäherungsweise vollständiges Bild einer Religion. Dies wird ein einziges Lehrbuch – was das vorliegende Werk sein will – nicht leisten können. Vielmehr soll hier bewusst nur ein Bereich aus den fünf genannten Äußerungsformen von Religion herausgegriffen und dargestellt werden, nämlich derjenige der religiösen Lehren, eingeschlossen der mystischen, welche im Namen des Judentums vorgebracht werden. Das heißt, hier sollen die zur Deutung der *conditio humana* entwickelten Lehren vorgestellt werden, die Antworten auf die Fragen nach dem menschlichen Sein. Diese Beschränkung wird indessen dadurch gerechtfertigt, dass die hymnischen, erzählenden und lehrhaften Äußerungen in Texten unterschiedlicher Gattungen eine Selbstexplikation der religiösen Menschen darstellen, die ein unverzichtbarer Leitfaden für die übrigen vier Ausdrucksbereiche der Religion sind. Dargestellt werden hier also die Lehren der jüdischen Religion, allerdings nicht in Form eines Lehrgebäudes, das ja immer nur ein sehr subjektiver Ausschnitt ist, sondern in der Form einer Geschichte der jüdischen Lehren, Theologien und Philosophien, sofern letztere religiöse Bedeutung haben. Hinzu treten die daraus abgeleiteten Forderungen für das Verhalten des Menschen.

Ein solcher Zugang zur Darstellung der Religion des Judentums wird nicht zu eindeutigen und widerspruchsfreien Lehrensätzen führen und somit das Judentum nicht als klar umrissenes Phänomen definieren können, was im Übrigen erklärtermaßen jüdische Lehrmeinung ist. Dies wenigstens bedeutet die rabbinische Formel von der „Auseinandersetzung um des Himmels willen“, mit der die notorischen Lehrauseinandersetzungen der rabbinischen Gelehrten sanktioniert werden.⁹

Leichter würde da schon ein „dogmatischer“ Zugriff, der aus der Fülle der Möglichkeiten eine individuelle Auswahl trifft, fallen, wie dies etwa der liberale Londoner Rabbiner und Gelehrte Louis Jacobs in seinem überaus eindrucksvollen und materialreichen Buch *Principles of the Jewish Faith*¹⁰ unternimmt. In diesem Buch sammelt Jacobs zahlreiche divergierende Ansichten aus dem Mittelalter und danach, lässt sich aber bei seiner Darstellung insgesamt davon leiten, „what a modern Jew can believe“¹¹. An anderer Stelle sagt er dies noch sehr viel deutlicher: „My ambition has been [...] to formulate my own personal faith.“¹²

8 Dazu vgl. W. Edelstein, K.E. Grözinger, S. Gruehn, I. Hillerich, B. Kirsch, A. Leschinsky, J. Lott, F. Oser, *Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde. Zur Grundlegung eines neuen Schulfachs*, Weinheim/Basel 2001, S. 88-91.

9 Vgl. mAvot 5,17.

10 L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, London 1964.

11 Ebd., S. VIII.

12 Jacobs, *Principles*, S. IX.

Was wäre nahe liegender für eine solche Ausrichtung, als sich dabei auf jene Tradition des Judentums zu berufen, die als die rationalistische und dogmatische¹³ schlechthin gilt, nämlich die des Maimonides, dessen philosophische Grundgedanken in dem so genannten Glaubensbekenntnis, den 13 *Ikkarim*, täglich in der Synagoge gelesen werden? Jacobs Buch ist daher eine mit „dogmengeschichtlichen“ Seitenblicken bereicherte moderne Nachformulierung dieser dreizehn maimonidischen Glaubensartikel.¹⁴

Eine völlig andere Tradition stellt der ehemalige deutsche Rabbiner Leo Baeck in die Mitte seines Werkes, als er im Jahre 1903 dem christlichen Klassiker *Das Wesen des Christentums* von Adolf von Harnack sein *Das Wesen des Judentums*¹⁵ entgegenstellt. Richtet sich Jacobs nach den „Glaubensartikeln“ des Maimonides, so konstatiert Baeck sogleich in seiner Einführung:

„Wofern man dieses Wort nicht allzu weit faßt, kann sogar gesagt werden, daß das Judentum überhaupt keine Dogmen hat und infolgedessen ja auch eigentlich nicht eine Orthodoxie. [...] Alle diese Voraussetzungen [für Dogmen] fehlen im Judentum. Man brauchte hier nicht die gesicherte, unverbrüchliche Formel; denn sie ist nur notwendig, wo im Mittelpunkte der Religion ein geheimnisvoller, Weihender Glaubensakt steht, der allein das Tor der Erlösung öffnet, und der darum seine begriffliche, überlieferbare Darbietung verlangt. Das Judentum kennt solche Heilstatsachen und Gnadengaben nicht; es hat keine wirksamen Handlungen, die den Himmel zur Erde herniederbringen sollen. Es hielt sich immer in einer gewissen Nüchternheit und Strenge, die mehr fordern als geben will. *Darum hat es die Fülle der Gebote gesucht, aber die Sakramente und ihre Mysterien abgelehnt.*“¹⁶

- 13 Vgl. M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Avranel*, Oxford/New York/Toronto 1986.
- 14 In den Gebetbüchern sind zwei unterschiedliche Versionen aufgenommen worden, deren erste poetische Version, das so genannte „*igdal*“, wohl von Daniel ben Jehuda ha-Dajjan aus Rom (14. Jh.) stammt, die zweite, als *credo* formulierte, ist zum ersten Mal in der Venedig-Haggada von 1566 belegt. Beide sind auf das Wesentliche konzentrierte „Glaubensartikel“ der sehr viel ausführlicheren philosophisch argumentativen Darlegungen des Maimonides in seinem *Mischnakommentar* im Traktat *Sanhedrin* c. 10 (im TB c. 11); eine englische Übersetzung findet sich bei Kellner, *Dogma*, S. 11-17; zum Ganzen s.u.: *Die Religionsphilosophie des Sa'adja Ga'on* 1.2; *Moses Maimonides* 1.
- 15 L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden o.D., 6. Aufl.
- 16 Hervorhebung von mir; vgl. L. Baeck, *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?*, in: ders., *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen 1958, wieder in: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, K. Wilhelm (Hrsg.), Tübingen 1967, S. 4f. Zur Frage jüdischer Dogmen s. noch K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, (Leipzig 1910), Neudruck: Hildesheim/New York 1979, S. 16 ff.

Und um die im Titel seines Buches gestellte Frage nach dem Wesen des Judentums zu beantworten, expliziert er: „Das Judentum ist nicht nur ethisch, sondern die Ethik macht sein Prinzip, sein Wesen aus.“¹⁷

Die beiden Autoren stehen mit ihren Versuchen, die jüdische Religion in überschaubarer Weise darzulegen bzw. auf eine griffige Formel zu bringen, in einer alten Tradition, die schon durch die Evangelien in der Pharisäerfrage nach dem höchsten Gebot¹⁸ bezeugt ist und aus dem Talmud als die goldene Regel des Hillel bekannt ist:

„Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung, geh und lerne sie!“¹⁹

Gemeint ist die Zusammenfassung des Judentums in einer Maxime. Die jüdische Wirklichkeit sieht indessen wesentlich anders aus. Sie ist gewöhnlich nicht an solchen, oft durchaus einseitigen Zusammenfassungen interessiert. Man wird G. Scholem recht geben müssen, der in einem Lexikonartikel zum Thema „Zeitgenössisches religiöses Denken im Judentum“ feststellte:

„Es gibt keinerlei Definition für das Wesen des Judentums, da es kein Wesen und keine Essenz hat. Das Judentum kann darum nicht als eine abgeschlossene historische Größe betrachtet werden, deren Entwicklung sich nach bestimmten historischen, philosophischen, lehrhaften, dogmatischen Urteilen oder Feststellungen vollzog. Das Judentum ist viel eher eine lebendige Größe, die aus irgendwelchen Gründen als die Religion eines Volkes überdauert hat.“²⁰

Dass dies so ist, hatten jüdische Denker im Mittelalter schon so gesehen, weshalb sie die Divergenz der Deutungen des Judentums durch die Formel vom vierfachen Schriftsinn bei der Toraauslegung zusammenzuhalten suchten.²¹ Danach sollte neben den historisch ausgerichteten Wortsinn die ethische, die philosophische und mystische Deutung treten, wohl wissend, dass alle vier Deutungen

17 Baeck, Wesen, S. 56.

18 Zur Pharisäerfrage: Mk 12,28-34; Mt 22,34-40; Lk 10,25-28.

19 Zur goldenen Regel: bSchab 31a; ARN 15,61.

20 G. Scholem, Judaism, in: Contemporary Jewish Religious Thought, A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr (Hrsg.), New York/London 1987, S. 505.

21 Vgl. K. E. Grözinger, Jüdische Schriftauslegung, in: Schrift Sinne, Exegese, Interpretation, Dekonstruktion, P. Chiarini, H. D. Zimmermann (Hrsg.), Berlin 1994, S. 11-36.

eigentlich nicht kompatibel sind.²² In jeder dieser Deutungen des biblischen Textes werden die Grundfragen des Judentums in absolut gegensätzlicher Weise beantwortet, so dass je ein völlig anderes Bild vom Judentum entsteht. Die Vertreter der Lehre vom vierfachen Schriftsinn wollten keine der vier Deutungen allein ‚dogmatisieren‘, sondern sie vertraten die Auffassung von der Vielfalt der Antworten auf die Grundfragen der Religion. Die spätere mystische Deutung in der Kabbala des 16. Jahrhunderts fordert darüber hinaus eine noch weitergehende individuelle²³ Vieldeutigkeit im Verständnis des Judentums, ohne die der Mensch das Heil nicht erlangen könne. Wenn man das zentrale jüdische Buch, das jeder Jude kennt, mit dem er täglich umgeht und das seine Auffassung vom Judentum nachhaltig prägt, nämlich das in Haus und Synagoge verwendete Gebetbuch, bewusst betrachtet, so findet man diese Vielfältigkeit praktisch realisiert. Mit Gebetbuch meine ich eine Ausgabe der *Siddurim* oder *Machsorim*,²⁴ die trotz vielfältiger Abweichungen voneinander – zuweilen auch aufgrund gezielt einseitiger Ausrichtungen –, dennoch die gleiche Grundform aufweisen. Man nehme etwa das zuerst in Wilna 1909 erschienene, in unseren Tagen in New York wieder aufgelegte und heute noch bzw. wieder in Frankfurt a.M. gebräuchliche Festtagsgebetsbuch mit dem vielsagenden Titel *Machsor Kol Bo* („Alles ist in ihm“) und den ebenda gebräuchlichen Alltags-Siddur, *Siddur Safa Berura*.²⁵ Da wird im

- 22 Es waren die Mystiker des 13. Jahrhunderts, welche eine Vielfalt von Denkweisen der Schrift erkannten und ins Bewusstsein hoben. Sie kannten wenigstens acht Weisen der Bibel- und Traditionsauslegung: die „Weise des Midrasch“, die „Weise der Forschung“, die „Weise der Vernunft“, die „Weise der Kabbala“, die „Weise der Gottesnamen“, die „Weise der Engel (-Namen)“, die „Weise der *Merkava*“, der „18 Berakhot“ etc. Wahrscheinlich entwarf der Verfasser des Sohar, Mosche de Leon, aus der vielfältigen Schriftdeutung ein mystisches Programm und bezeichnete dies mit dem altjüdischen Terminus für die mystische Klimax PaRDeS. Dies zwang ihn, die Vielzahl der Denkweisen auf vier zu begrenzen und jene mit den vier Konsonanten des Wortes PRDS zu bezeichnen: *Peschat* (einfacher Sinn), *Remes* (Hinweis), *Derasch* (Midrasch) und *Sod* (Mysterium). Dazu vgl. Grözinger, *Jüdische Schriftauslegung*; ders., *Handling of Holy Traditions as Path to Mystical Unity in the Iyyun Texts*, in: *Patrimoine – Judaïsme, Rashi 1040-1990*, G. Sed Rajna (Hrsg.), Paris 1993, S. 251-258; ders., *Die hermeneutischen Paradigmata hasidischer Tora-Deutung. Prinzipien der Innovation*, in: *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, W. Stegmaier (Hrsg.), Frankfurt a.M. 2000, S. 188-207.
- 23 Vgl. K.E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, (erweiterte Neuauflage), Berlin/Wien 2003, S. 53-56.
- 24 *Siddur*, wörtlich [Gebets-]Ordnung, *Machsor*, wörtlich [Jahres-Fest-]Zyklus. Zu ihnen s. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, (1931) Hildesheim 1967; A.E. Millgram, *Jewish Worship*, Philadelphia 1971; L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- 25 *Machsor kol bo*, Nusach Aschkenas, New York o.D.; *Siddur Safa Berura*, mit einer von dem Würzburger Rabbiner S. Bamberger (1807-1878) besorgten deutschen Übersetzung zuerst in Rödelheim 1825 erschienen (Auch als Kurzversion: S. Sefat Emet).

täglichen Achtzehngebet darum gebetet, dass Gott nach Jerusalem zurückkehren soll,²⁶ wird mit der Bibel von Gott gesprochen, der am siebenten Tage von jeglichem Werk ablässt und sich auf seinen Thron setzt,²⁷ als wäre er einem körperlichen Menschen gleich. An anderer Stelle werden solche Beschreibungen als bloße Vision der Propheten abgetan. Andererseits wird im Gebetbuch in einer Poesie zu den Umzügen am Laubhüttenfest Gott im Sinne der mittelalterlichen Rationalisten *Intellekt* genannt, also als ein Wesen, dem jede Körperlichkeit ermanget,²⁸ wie es ja auch der ebenda abgedruckte dritte Glaubensartikel des Maimonides formuliert:

„Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, sein Name sei gesegnet, kein Körper ist und auf ihn die körperlichen Eigenschaften keine Anwendung finden, weil es nichts gibt, das ihm zu vergleichen wäre.“²⁹

Und wenn schließlich Leo Baeck in Abrede stellte, dass es im Judentum Handlungen gebe, welche den Himmel auf Erden herabbringen sollen, so mag noch ein letzter Hinweis auf den *Kol Bo* dem widersprechen: Beim Betreten der Sukka, d.h. der Laubhütte,³⁰ soll man danach sprechen:

„Möge es Dein Wille sein, Herr mein Gott und Gott meiner Väter, daß Du deine Schechina³¹ [deine Gegenwart] zwischen uns ruhen lassest und über uns die Sukka Deines Frieden spanntest, dank des Sukka-Gebotes, das wir erfüllen, um den Namen des Heiligen, Er sei gesegnet, und seiner Schechina zu einen mit Furcht und Liebe, den Namen JH mit WH zu einen zu einer vollkommenen Einung [...] und von dort möge uns dann der Fluß des Lebens zufließen!“³²

26 Safa Berura/Sefat Emet, S. 44.

27 Im Gebet für Schabbat und Feiertage, Safa Berura/Sefat Emet, S. 106 und z.B. Machs. Kol bo, Sukk. Schmini Azeret, S. 86.

28 Ebd., S. 172.

29 Sid. Sef. Emet, S. 78. Diese Vorstellung wird in den späteren Kapiteln zur mittelalterlichen Philosophie ausführlich behandelt werden.

30 Es ist biblisches Gebot, bei diesem Herbstfest zum Gedenken an den Auszug aus Ägypten in Laubhütten zu wohnen, s. Dtn 16,13-15; Lev 23,42f.; Neh 8,14ff.; s. E.L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, Stuttgart 1959, S. 53-58; S. Galley, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage, München 2003, S. 82-101.

31 Zu diesem Begriff der rabbinischen Literatur s.u.

32 Machsor Kol bo, Sukkot, S. 29. Ein Text im Geiste der Kabbala, nach dem die Menschen durch das Erfüllen der Gebote als einem sakramentalen Akt auf die göttliche Welt einwirken.

Traditionelles jüdisches Denken und entsprechender Glaube ist demnach nicht auf eine einzige ausgewählte jüdische Philosophie oder Theologie zu beschränken, wenngleich dies von einzelnen gläubigen Juden natürlich immer versucht worden ist. Will man jedoch wissen, was jüdische Theologie oder jüdisches Denken ist, d.h. will man erkennen, was jüdisch gesehen denkmöglich und de facto jüdisch gedacht wurde, muss man – gleich den Gebetbüchern – die ganze Vielfalt im Blick behalten und alle die in den Gebetbüchern vereinigten Denksätze als legitime jüdische Glaubensweisen ernst nehmen. Wirklich verstehen kann man diese ineinandergewobene Vielfalt nur, wenn man die einzelnen Mosaiksteine zunächst in das Bild zurückfügt, aus dem sie genommen sind und in dem allein ihr wirklicher Stellenwert wahrhaft sichtbar wird. Diese verschiedenen Bilder, aus denen die Mosaiksteinchen der Gebetbücher genommen sind, will ich „Grundlinien“ des jüdischen Denkens nennen. Sie sind im Laufe der Jahrhunderte nach und nach entstanden, blieben aber, nachdem sie einmal geschaffen waren, mehr oder minder akzentuiert nebeneinander bestehen.

Angesichts der großen Vielfalt und der steten Veränderungen jüdischer Theologie und Philosophie stellt sich umso dringender die Frage, was dieses ganze Bild, diese ganze jüdische Religionsgeschichte zusammengehalten hat und eint. Lässt man die gesamte jüdische Religionsgeschichte vor dem inneren Auge Revue passieren, so erweist sich eines als anhaltendes Kontinuum, und dies ist die kontinuierliche Bindung des jüdischen Diskurses an die Tora. Allerdings ist auch der Begriff der Tora selbst nicht unerheblichen Wandlungen unterworfen: Zunächst ist sie die Einzelanweisung aus dem Munde des biblischen Priesters, sodann das Wort eines Propheten, eine Sammlung von Gesetzen. Später bezeichnet Tora den ganzen Pentateuch, der spätestens ab dem 7. Jahrhundert v.d.Z. und dann noch deutlicher seit den Tagen von Esra und Nehemia im 5. Jh.v.d.Z. als *Torat Mosche* dem Moses zugewiesen wird. In der Lehre der Rabbinen ist Tora die in zweifacher Weise – als *schriftliche* und *mündliche* – am Sinai dem Moses übergebene Tora, also Tora samt ihres mündlichen Kommentars. Zugleich ist sie kosmisches Prinzip und Schöpfungsmittlerin, eine innergöttliche Entfaltung der Selbstmitteilung Gottes oder gar schlicht ein einziger Name Gottes, wie es im Mittelalter die Kabbalisten sagen werden. Daraus folgt, nicht die Tora als semantisch eindeutig definierter Begriff verbürgt die Einheit der jüdischen Religionsgeschichte. Tora ist mehr! Sie ist die Mitteilung Gottes an sein Volk – bzw. an die Völker – und unerschöpflich: „Drehe sie und wende sie, denn alles ist in ihr“, werden die rabbinischen Autoren sagen.³³ Die Tora ist das einende Moment der gesamten jüdischen Religionsgeschichte. Sie gilt als formales – offenbartes –

33 mAvot 5,22(26) „Alles ist in ihr“, ist nicht nur als Verheißung, sondern noch viel mehr als Aufgabe für die Menschen gedacht. Was immer als Tora und im Namen von Tora vorgetragen wird, hat Aussicht, als solche anerkannt zu werden.

Prinzip, dem sich alle einzufügen haben, die am jüdischen Diskurs teilhaben wollen. Die Tora als Lehr- und Diskussionsprinzip hält folglich die Vielfalt des Judentums zusammen. Auch das Neue, ja selbst das unverständlich Neue, ist dann akzeptabel, ist gemeinschaftsbildend, wenn es sich auf die Tora beruft bzw. sich als Tora versteht und somit Tora ist. Als Tora vorgetragen, wird, wie in der folgenden sagenhaften Geschichte von Moses, welcher die in seinem eigenen Namen vorgetragene Lehre nicht versteht, selbst das Unbegreifliche annehmbar, denn es ist Tora:

„Als Moses in die Höhe stieg [um die Tora zu empfangen], traf er den Heiligen, Er sei gesegnet, dasitzen und Kronen für die Buchstaben winden. Da sprach er vor Ihm: Herr der Welt, wer hält dich zurück? [Das heißt: Warum begnügst du dich nicht mit den Buchstaben, wie sie sind, so dass du ihnen noch Kronen, das heißt Häkchen, die sich auf gewissen Buchstaben der Torarollen befinden, zufügst?] Er erwiderte ihm: Es gibt einen Mann, der nach vielen Generationen sein wird, namens Akiva ben Josef; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da ging er und setzte sich hinter die achte Reihe [der Schüler Akivas]. Er verstand aber nicht, was vorgetragen wurde. Da verließ ihn seine Kraft [d.h. er geriet in Bestürzung, weil er den Vorträgen über die von ihm selbst gegebene Tora nicht folgen vermochte]. Als jener zu einer Sache gelangte, bei der seine Schüler ihn fragten, woher er das wisse, sagte er zu ihnen: Es ist eine Lehre, die dem Moses am Sinai überliefert wurde. Da beruhigte sich sein Sinn.“³⁴

Dieses Tora-Prinzip ist jedoch keineswegs erst in rabbinischer Zeit entstanden. Schon die biblische Zeit selbst fasst die novellierenden Veränderungen von Gesetzen, Deutungen von Geschichten und Prophetenworten unter den je neu behaupteten Anspruch, sie seien Tora. Dies lehrt ein Blick auf die novellierende Gesetzgebung der Bibel selbst, die stets als Tora deklariert wird. Ein hierfür herausragendes Beispiel ist das *Deuteronomium*, das 5. Buch Mose, das in eigenwilliger Weise novelliertes Altes und völlig Neues nebeneinander stellt und als Tora des Moses ausgibt. Im Bereich der Geschichtsdeutung denke man zudem an die Bücher der Chronik, welche die alte Geschichte der Samuelis- und Königsbücher neu schreiben. Die nachkanonische apokryphe Literatur fährt damit fort, die unterschiedlichen biblischen Traditionen in neuen Redaktionen und Bearbeitungen als Offenbarungsschriften auszugeben: wie z.B. die im 2. Jh. v.d.Z. entstandene

34. bMen 29b; Übs. nach G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, S. 91f.

Tempelrolle aus Qumran, die etwa gleichzeitigen *Biblischen Altertümer* des Pseudo-Philo, die *Antiquitates* des Josephus, das *Jubiläenbuch*, das *Genesis Apokryphon* aus Qumran und schließlich die aramäischen *Targumim*, die den biblischen Text mit vielerlei Einschüben verzieren.³⁵

Tora ist also das, was die lange israelitisch-jüdische Religionsgeschichte zusammenhält. Ihren ersten großen Höhepunkt erfuhr die so verstandene Tora in der wohl im babylonischen Exil im 5. Jh. v.d.Z. durchgeführten Redaktion der fünf Mosesbücher, welche eine Fülle divergierender Materials, von Gesetzen, Kosmologien, Geschichtsdeutungen etc., unter der umfassenden Konzeption der Tora des Moses zusammenfasste. Dieser Akt begründete das auch in Zukunft formative Prinzip der Tora, wurde zu dem, was das Judentum durch die kommenden Jahrtausende trug. Dieser Sammlungsprozess, der, wie bereits dargelegt, in den fünf Büchern des Pentateuch seinen ersten Höhepunkt erreichte, wird später in dem gewagten rabbinischen Satz seinen weiteren Kulminationspunkt finden, in dem gesagt wird, dass nicht nur die gesamten biblischen Einzelgesetze, nicht nur deren Auslegungen und Einzelheiten, sondern alle Midraschim, die Mischna und die beiden Talmudim, gleichsam zwischen den Zeilen der Zehn Gebote enthalten gewesen seien und so dem Moses am Sinai übergeben wurden – somit sinaitische Tora sind. Ja, noch mehr, selbst das, was dereinst ein erfahrener Schüler vor seinem Lehrer im Lehrhaus sagen werde, auch dies sei ein Teil jener am Sinai übermittelten Tora.³⁶

Über diesem, alles zu einer Einheit verbindenden Akt haben die jüdischen Gelehrten und Tradenten indessen nicht die bleibende Divergenz vergessen oder gar vertuscht. Tora wird schon in den altrabbinischen klassischen Texten als *mahaloqet le-schem schamajim*, als Auseinandersetzung um des Himmels willen, verstanden. Klassisch ist jene Auseinandersetzung zwischen den beiden rabbinischen Schulen Hillels und Schammais, deren sich widersprechenden Auffassungen eigens von einer Himmelsstimme als „Worte des lebendigen Gottes“ apostrophiert wurden. Dieses das Judentum durch die Zeiten tragende Band ist demnach zugleich das Band der Auseinandersetzung um des Himmels willen, das in aller Öffentlichkeit als solches benannt wurde. Der heilige Dissens, der auch vor

35 Zu ihnen s.u. das Kapitel zur hellenistisch-jüdischen Literatur.

36 mTanchuma (Buber) II, Bl. 60a, und bei G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, S. 100; und KohR 5,8 (Wilna), S. 29a; BemR 13,16 (Wilna), S. 108a; SchemR 47,7 (Wilna), S. 154a, WajikraR 22,1 (Wilna) S. 61a; und vgl. P. Schäfer, Das 'Dogma' von der Mündlichen Torah im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, sowie G. Stemmerger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1982, 7. Aufl., S. 41ff.

gegenseitigen Bannsprüchen³⁷ nicht zurückschreckte, wurde nicht, wie etwa in den Kirchen, vorwiegend auf gelehrte Konzilien oder Akademien beschränkt. Er wurde offen mit- und ausgetragen, in der Literatur und in den Lehrhäusern, welche jedem offen standen und deren Besuch die Pflicht eines jeden frommen Juden war. Er wurde auch im Gottesdienst der Synagoge mitgetragen, dessen grundlegender Text, der *Siddur*, d.h. das Gebetbuch, wie gesagt, voller solcher Widersprüche ist. Damit war der Dissens nicht nur innerhalb jeder Generation präsent, sondern er überspannte die Generationen und wurde als solcher durch die je eigene Gegenwart getragen. Darum finden sich in jedem traditionellen Gebetbuch neben Texten der Bibel Opfertexte und Psalmen, Texte der talmudisch-rabbinischen Antike, das philosophische Glaubensbekenntnis eines Maimonides (1135-1205) oder Poesien des Platonikers Ibn Gevirol (ca. 1021-1058), dessen philosophisches Gedicht *Keter Malkhut* bis heute in der Liturgie des Versöhnungstages seinen Platz hat. Daneben stehen Texte der Mystiker des Rheinlandes im 13. Jh., das *Schir ha-Jichud*, der Gesang von der Einheit Gottes, oder schließlich Texte der Kabbala. Diese Texte repräsentieren die oben schon beschriebenen Lehrunterschiede. Nur da, wo ein einseitiger Dogmatismus um sich griff, wie im deutschen Reformjudentum des 19. Jahrhunderts, wird der Dissens der Jahrtausende als angebliche Verarmung oder Verirrung zugunsten der eigenen, einzig für richtig gehaltenen Auffassung verdrängt. Das traditionelle Gebetbuch ist demnach ein Thesaurus der langen vielfältigen und widersprüchlichen jüdischen Religionsgeschichte, die Vielfalt und Geschichte sind darin stets präsent, sind nicht religionsgeschichtliche Vergangenheit, die für die Gegenwart nicht mehr relevant ist.

Es waren dann vor allem die Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, die Väter der Lehre vom vierfachen Schriftsinn, welche nicht nachhaltig und oft genug betonten konnten, dass die Einheit der Gottheit gerade in der Vielfalt ihrer Phänomene bestehe, einer Gottheit, deren Name ja nach dem berühmten Satz von Nachmanides mit der Tora identisch ist, einer Tora, die demnach auch vielfältig sein muss, denn nur eine Vielfältigkeit der Tora kann der Vielfalt der Erscheinungsweisen Gottes entsprechen, so sagt es ausdrücklich der mittelalterliche Kommentar von Bachja Ben Ascher.³⁸

In all dem offenbart sich der bewusste Wille zur Dialektik von Vielfalt und Einheit, der sich jeder stellen muss, der Judentum richtig in den Blick nehmen

37 Im Gegensatz zum Kirchenbann bzw. der Exkommunikation bedeutet der jüdische *Herem* keinen Ausschluss aus dem religiösen Status als Jude, sondern er ist ein Sanktionsinstrument, mit sozialen und wirtschaftlichen Folgen.

38 Vgl. Grözinger, Jüdische Schriftauslegung, S. 11-36; ders., Die hermeneutischen Paradigmata hasidischer Tora-Deutung. Prinzipien der Innovation, in: Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition, W. Stegmaier (Hrsg.), Frankfurt a.M. 2000, S. 188-208.

will. Die großen Umbrüche in der jüdischen Religionsgeschichte repräsentieren gerade den Versuch, die Einheit in der Disparatheit zu wahren, neue Erfahrungen, neues Wissen und neue Befindlichkeiten im Lichte jüdischer Sichtweisen zu deuten. Allein diese kontinuierliche Deutearbeit hat das Judentum lebendig erhalten, Altes und Neues im Gewand der Tora zusammengehalten.

2. Gliederung und Leitfaden der Darstellung des Stoffes

Will man als Religionshistoriker diesem Grundmuster entsprechen und die Einheit in der Vielheit, das Voranschreiten der Religionsgeschichte in einer einsichtigen und messbaren Weise vorstellen, so ist es angezeigt, über die Individualität der einzelnen Autoren und Schriften hinaus nach vergleichbaren Parametern zu suchen, an denen die Wandlungsprozesse kontinuierlich aufgezeigt werden können. Dies sollen hier jene Grundlehren der Religion sein, die in der einen oder anderen Form, explizit oder implizit, das Denken der jeweiligen Autoren bestimmen, nämlich vor allem: das Gottesbild (Theologie), das Weltbild (Kosmologie), die Lehre vom Menschen (Anthropologie), die Erlösungshoffnungen (Soteriologie) sowie die Religion, d.h. die vom Menschen zu erwartenden Verhaltensweisen, die sich aus den vorgenannten Lehrgebieten ergeben (Frömmigkeit und Ethik).

Diese Punkte sollen für jede der hier zu behandelnden Epochen mehr oder weniger akzentuiert ausgeführt werden, wobei kein starrer Formalismus angestrebt wird und neben diesen Lehrstücken Epocheneigenes und Autorenspezifisches im jeweils nötigen Maße vorgestellt werden soll. Dies gilt insbesondere für die biblische Epoche, die hier gleichsam als Voraussetzung für die folgenden Entwicklungen des Judentums in ihren unterschiedlichen Themenaspekten dargestellt wird, insofern diese in der späteren Religionsgeschichte immer wieder in Rezeption und Neudeutung aufgenommen werden.

Besonderes Augenmerk soll in den verschiedenen dargestellten Epochen auf das Gottesbild und Menschenbild gerichtet werden, welche sich ja nach dem grundlegenden Satz gleich im ersten Kapitel der Bibel entsprechen sollen:

„Und Gott sprach: Lasset uns einen Menschen machen in unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit [...] und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie.“ (Gen 1,26.27)

Die auch in anderen Religionen und Philosophien und vor allem in Mesopotamien und Ägypten belegte³⁹ Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen – oft als die große Errungenschaft der biblischen Religion gepriesen⁴⁰ – bleibt durch die gesamte jüdische Religionsgeschichte das Schibboleth, an dem sich die Veränderungen jüdischer Theologie und Anthropologie und damit der jüdischen Religion messen lassen. Das nachbiblische jüdische Verständnis dieser in der Bibel selbst nur an wenigen Stellen vertretenen Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott erfährt epochenspezifische Veränderungen, die zwischen natürlich-körperlichen, geistigen und übernatürlichen Deutungen des Begriffes vom *zelem elohim*, lat. *imago dei*, changieren.⁴¹

Wo das Gottesbild sich ändert, muss alsbald eine Änderung des Menschenbildes folgen und dies nicht nur um der dogmatischen Bedeutung dieses Satzes willen, sondern primär wegen der zentralen Frage jeder Religion, nämlich, wie der Mensch mit der Gottheit in Verbindung treten könne. Denn es gilt hier der gerade von den Mystikern betonte Satz, dass nur Gleiches mit Gleichem kommunizieren kann. Dieser zentrale Satz gilt innerhalb der jüdischen Religion trotz des unauslöschlichen Bewusstseins von der gleichzeitigen wesenhaften Distanz von Gottheit und Mensch, die ja schon die Bibel mehrfach unterstreicht: „Wem wollt ihr mich vergleichen, dass ich ihm ähnlich wäre? Spricht der Heilige.“ (Jesaja 40,25).

Ebenbildlichkeit und Distanz bleiben in einer dauernden Spannung, die allein durch ein von Gott oder den Menschen in Gang gesetztes Geschehen überwunden werden kann. Im Judentum wird der Ausgleich dieser Spannung stete Aufgabe des Menschen bleiben, wofür die Gottheit ihn entsprechend ausgestattet hat und die geeigneten „Heil(s)mittel“ an die Hand gibt. Die Ebenbildlichkeit Gottes zu erreichen, bleibt danach für den Menschen eine lebenslange Aufgabe, welche die Religion bestimmt. Ähnlich sieht es das neutestamentliche Christentum, nur dass dort dieses Tun auf einen einmaligen Akt beschränkt ist, die Taufe, wodurch der Getaufte in das Corpus Christi aufgenommen und dadurch mit dem einzigen Ebenbild Gottes, nämlich Christus, eins wird, womit er in Christus zum Ebenbild Gottes wird (Kol 3,9f.; Eph 4,22-24; Röm 8,29; 1Kor 15,49).⁴²

Darin wird ein wesentlicher Unterschied zwischen Judentum und Christentum bestehen, wenn auch die Kirchenväter z.T. die Gottebenbildlichkeit „[...] im Sinn

39 Vgl. C. Westermann, Genesis, 1. Teilbd. Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1983, 3. Aufl., S. 51f.201-222; H. Wildberger, Das Abbild Gottes, in: Theologische Zeitschrift 21 (1965), S. 245-259.481-501; weitere Literatur bei Westermann, Genesis, S. 203-204.

40 Vgl. dazu K.E. Grözinger, Der Mensch als Ebenbild Gottes – im Wandel der jüdischen Tradition, in: Nordisk Judaistik, 10 (1989), S. 63-74.

41 Vgl. dazu bei Westermann, Genesis, S. 205-214.

42 Dazu s. J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen 1960, S. 197-256.