

Probleme der Jüdischen Theologie

Dogmatik? Systematik? Wissenschaft?

Daniel Krochmalnik

1. Jüdische Theologie – ein Pflichtfach!

Die Jüdische Theologie ist ein junges Fach mit einer uralten Geschichte.¹ Ob man der Disziplin allerdings ein biblisches Alter bescheinigen darf, ist fraglich. Der Heidelberger Alttestamentler Hans Walter Wolff sah im „Wissen um Gott“ (דעת אלהים), *Da’at Elohim*) beim Propheten Hosea (2,22 u. ö.) die „Urform der Theologie“². Die mittelalterlichen Jüdischen Theologen wären begeistert gewesen, wenn sie auch eine andere biblische Belegstelle bevorzugten (Hos 2,22 ist immerhin ins jüdische Morgengebet eingegangen), nämlich das Vermächtnis König Davids, der seinen Sohn und Nachfolger Salomon anweist: „Erkenne den Gott deines Vaters [*D’a Et-Elohe Awicha*] und diene ihm mit ganzem Herzen“ (1 Chr 28,9).

R. Saadia Gaon (882–942 n. d. Z.), der Vater der Jüdischen Theologie des Mittelalters, leitet in seinem *Buch des Glaubens und des Wissens* aus der Chronik-Stelle das Vernunft- und Schriftgebot ab, „IHN kennen zu lernen [*LaDa’at*]“³. Bachja ibn Paquda (11. Jh.), der Verfasser der *Herzenspflichten*, folgt Saadia und setzt den biblischen Ausdruck *Da’at HaEl* mit *Chochmat HaElohut* (arab. *Al-’Ilm al-’Ilahi*), mit Gotteswissenschaft, gleich und macht sie mit Bezug

¹ Bei der Zitierung der rabbinischen Literatur folgen wir dem Abkürzungsverzeichnis der Frankfurter Judaistischen Beiträge, Heft 1. Die mittelalterlichen religionsphilosophischen Texte zitieren wir möglichst nach judeoarabischen Originalen, weil es auf den Zusammenhang mit der islamischen Theologie ankommt.

² Hans Walter Wolff, „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform der Theologie (1934), in: *Evangelische Theologie* 12 (1952) 533–545. Wieder abgedruckt in: *Hans Walter Wolff*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München 1964, 182–205.

³ Saadia Gaon (RaSaG), *Sefer HaEmunot WeHadeot* (arab.-hebr.), hg. v. Josef Qafich, Jerusalem 1973, III, 1, 118 (engl. V. S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven CT u. a. 1948).

auf 1 Chr 28,9 für jeden, der intellektuell dazu imstande ist, zur religiösen Pflicht.⁴ Auf die gleiche Weise wie Saadia und Bachja verwendet R. Moses Maimonides (1138–1204 n. d. Z.), der bedeutendste Jüdische Philosoph des Mittelalters und zugleich eine der größten rabbinischen Autoritäten, den Chronik-Beleg.⁵ *Da'at Elohim*, die intellektuelle Gotteserkenntnis, ist für ihn das höchste Gebot. Sowohl sein *Buch der Gebote*⁶ wie sein *Buch der Erkenntnis (Mad'a)* eröffnen mit diesem Gebot, „zu wissen [*Lejd'a*], dass es einen Gott gibt“, wobei er den „Gott der Philosophen“ im Auge hat, d. i. jenes „erste Seiende, das das Sein alles Seienden bewirkt [*Mazui HaRischon WeHu Mamzi Kol HaNimzaim*]“⁷. R. Jehuda HaLevi (1074–1141) hatte in seinem *Buch Kusari*, einem Pentalog zwischen einem Heiden, einem Philosophen, einem Christen, einem Moslem und einem Juden, dem „Gott der Philosophen“ der arabischen Peripatetiker (*Elohe Aristo*) den „Gott der Väter“ (*Elohe Awot*) entgegengesetzt.⁸ Folgerichtig lehnt er die intellektualistische Inanspruchnahme der *Da'at Elohim* nach der Chronik-Stelle ab und macht darauf aufmerksam, dass dort justament „Gott deines Vaters“ (*Elohe Awicha*) steht, womit nicht der Gott der Philosophen, sondern der traditionelle Glaube gemeint sei.⁹ Wie isoliert Jehuda HaLevi mit seiner antiintellektualistischen Haltung unter den jüdischen Intellektuellen seiner Zeit war, zeigt eine Notiz im Tora-Kommentar des großen Exegeten Abraham ibn Esra (1092–1167). In seinem Kommentar zu Ex 20,2

⁴ Bachja ben Josef ibn Paquda, *Torat Chowot HaLewawot* (arab. – hebr.), hg. v. Josef Qafich, Jerusalem 1973 Einleitung 15 und I/3, 50–51 (engl. v. S. Arenson u. a., *The Book of Direction of the duties of the heart*, London 1973).

⁵ Moses Maimonides, *Le Guide des Égarés* (arab.-franz.) III, 51, Salomon Munk (Hg.), 1856–1866, Nachdruck Osnabrück 1964, Bd. 3, S. 438 (dtsh. v. Adolf Weiß, Berlin 1923/24; 3. Aufl., Hamburg 1995).

⁶ *Sefer HaMizwot*, Gebot Nr. 1, aus dem Arab. v. Josef Qafich, Rambam LaAm, Mossad HaRaw Kook, Bd. 1, S. 53 (engl. v. Ch. B. Chavel, 2 Bände, London 1984).

⁷ Moses Maimonides, *Mischne Tora*, *Sefer HaMada I*, 1, hg. v. Schabbtai Frankel, Jerusalem 2001, 34 (neue dtsh. Üb. v. Rainer Wenzel, Stuttgart-Bad Cannstatt 2022).

⁸ *The Book of Refutation and Proof of the Despised Faith (The Book of the Khazars) Known as the Kuzari*, arab. Text, hg. v. David H. Baneth, Jerusalem 1977, S. 168 (dt. v. David Cassel, 3. Aufl. 1909, S. 332, Nachdruck ohne FN, Morascha, Zürich 1990).

⁹ *Buch Kusari V*, 21, arab., a. a. O. 227; dtsh., a. a. O. 429f. u. FN 3.

berichtet er von Jehuda HaLevis Suggestivfrage, warum Gott im Dekalog als Befreier Israels und nicht als Schöpfer des Himmels und der Erde auftrete, anders gesagt, warum Gott sich auf Geschichtswahrheiten und nicht auf Vernunftwahrheiten beruft. Die Antwort Ibn Esras ist typisch: die Menge (*Rabim*) liebe nun einmal Geschichten – wie es angeblich eigentlich gewesen sei (*Kachah*) –, aber Geschichten können Zweifler nicht überzeugen, die Intellektuellen (*Maskilim*) dagegen bevorzugen sicheres Wissen (*Jad'a*).¹⁰ Man könnte mit dem rabbinischen Akkommodationsprinzip auch sagen, Gott schaut dem Volk aufs Maul (*Dibra Tora KiLschon Bne Adam*, SifBem § 112 zu Num 15,31), das schließt aber nicht aus, dass sein Wort einen tieferen intellektuellen Sinn hat. Jehuda HaLevi hat diese Abfuhr nicht überzeugt, und er ist bei seiner Populartheologie geblieben.¹¹ Allerdings war die Pascalsche Antithese nicht sein letztes Wort; als Monotheist suchte er eine Synthese des Gottes der Väter und des Gottes der Philosophen, die er den beiden biblischen Gottesnamen JHWH und ELOHIM zuordnete.¹² Es wäre Jehuda HaLevi, diesem schärfsten mittelalterlichen Philosophiekritiker, nie in den Sinn gekommen, dem Judentum die Theologie schlechthin abzusprechen. Streit könne es nur darüber geben, welche Theologie die angemessene ist – und seine Zweifel bezüglich der Theologie der mittelalterlichen Peripatetiker leuchten heute ohne Weiteres ein –, nicht aber darüber, dass Theologie überhaupt geboten sei. Selbst ein so fideistisch gestimmter Prediger aus der Endzeit des spanischen Judentums wie R. Isaak Arama (ca. 1420–1494) hat das David-Wort des Chronisten so verstanden und am Beispiel Abrahams dargetan, dass die natürliche Theologie der offenbarten Theologie voraussetze.¹³ Und nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und dem Aufstieg der Kabbala zur herrschenden Geistesmacht im Judentum galt die *Da'at Elohim* weiterhin als allerhöchste Gabe, nach dem Spruch: „Denn JHWH gibt Weisheit, aus seinem Munde

¹⁰ Abraham ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus, dt. v. Dirk U. Rotzoll, Berlin – New York 2000, S. 581 f.

¹¹ Buch Kusari I, 25, arab., a. a. O. 11.

¹² Buch Kusari IV, 1ff., arab., 147ff.

¹³ Vgl. *Jizchak Arama*, Akedat Jizchak XVI, hg. v. Elieser Tikoschinski, Warschau 1911, Bd. 1 Bl. 185 (die engl. Üb. v. E. Munk, 2 Bde., New York 2001 ist unvollständig).

kommt Erkenntnis [Da'at] und Einsicht [Bina]“ (Spr 2,6). Die Trias *Chochma*, *Bina*, *Da'at* (Kürzel: ChaBaD) rangiert im berühmten kabbalistischen Sechseck ganz oben. Aber auch der intellektuell unbedarfte Jude bittet Gott dreimal täglich an erster Stelle um *Da'at* (Achtzehn-Bitten-Gebet, 4. Segen).

All dessen sollte man also eingedenk sein, wenn man dem Judentum pauschal die Theologie abspricht.

2. Jüdische Theologie? Fehlanzeige!

Gewöhnlich wird behauptet, Theologie sei nicht jüdisch, sondern christlich. Das Wort theologisch klingt in jüdischen Ohren irgendwie „theogojisch“. Klar ist, dass das Wort „Theologie“, anders als etwa das Wort „Theokratie“, keine jüdische Erfindung ist (Flavius Josephus, *Contra Apionem* II, 16, 165), aber eben auch keine christliche. Augustinus musste es seinen Lesern noch am Anfang des 5. Jahrhunderts n. d. Z. erklären (Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 1). Er weist auf den heidnischen, genauer platonischen Ursprung des Begriffes hin (Plato, *Res publica* [Politeia] 379a). Aber auch wenn das Wort heidnischer Herkunft war, kann man die Sache dem Judentum, so wenig wie dem Christentum, absprechen. Schließlich besteht die maßgebliche jüdische Literatur hauptsächlich aus Gottesrede: von Gott, zu Gott und über Gott, ist also Theologie im Wortsinn.

Der antitheologische Affekt im Judentum ist neueren Datums; er geht auf die jüdische Aufklärungs-Apologik zurück. Moses Mendelssohn (1729–1786) behauptet, dass das Judentum nur „Gesetzgebung“ sei, Handlungen vorschreibe, Gedanken aber frei lasse¹⁴, passend zur friderizianischen Devise: „Räsoniert so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!“ Somit stünde das Judentum im „Jahrhundert Friedrichs“ besser da als das Christentum, das nach Kant gemeinhin der Devise folgt: „Räsoniert nicht, sondern glaubt!“. Mendelssohn wollte damit aber keineswegs die Existenz der Jüdischen Theologie abstreiten, er meinte nur, dass das Judentum bis auf seine besonderen „Geschichtswahrheiten“ und „Ritualgesetze“, die er als eine Art Mimeographie der ewigen „Vernunftwahrheiten“

¹⁴ Jerusalem. Oder über religiöse Macht und Judentum (1783), Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe (Juba), Bd. 8, 157.

beschrieb¹⁵, mit der Aufklärungstheologie vollkommen übereinstimme.¹⁶ In einem Brief schreibt er auf Jiddisch: „Mir tuhn nischt mehr hinzu zu der natürlichen Religiohn, als Gebote [*Mizwot*] und Satzungen [*Chukkim*, d. s. *ceremoniales*] und gerade Rechte [*Mischpatim Jescharim*, d. s. *justitiales*]“. ¹⁷ Die Spitze seiner Schrift *Jerusalem. Oder über religiöse Macht und Judentum* (Berlin 1783) richtete sich nicht gegen die Theologie als solche, sondern gegen die Politische Theologie. Im ersten Abschnitt tritt Mendelssohn den naturrechtlichen Beweis an, dass die Kirche kein Recht habe und folglich auch keinen Zwang durch Bann ausüben könne, sie sei bloß „Andachtshaus der Vernunft“¹⁸ und „bedarf keiner verschlossenen Thüren“.¹⁹ Im zweiten Abschnitt wehrt er sich gegen die unsterbliche deistische Gleichung: Altes Testament = Judentum = Gewalt. Diese Gleichung stimme nicht einmal in der mosaischen „Theokratie“²⁰, geschweige denn im exilischen Judentum. Jerusalem „oder“ Judentum „und“ Macht sind, wie die Dis- und Konjunktionen im Titel der Programmschrift des modernen Judentums präzise ansagen, verschiedene Dinge, „Jerusalem“ sei schon lange kein Staat mehr, also auch kein „Staat im Staate“ und könne daher ruhig an der Spree liegen.

Das Wort „Theologie“ aber ist von Anbeginn mit Zensur und Verbannung befleckt (Plato, *Politeia* II 377b, III 386b, X 595aff.) und zieht scheinbar automatisch das Wort „Orthodoxie“ nach sich. In der nachmendelssohnschen Ära wurde es zu einem festen Gemeinplatz der jüdischen Apologetik, dem Judentum beides ab- und dem Christentum beides zuzusprechen. Dieser Dualismus rührt, wie mir scheint, von einem alten Komplex, den ich den Esau-Komplex Jakob/Israels nenne: Israel will stets das gerade Gegenteil seines Zwillingsbruders sein: Ist jener ein Naturbursche (*Isch Sade*), so ist dieser ein Stubenhocker (*Isch Joschew Ohalim*, Gen 25,27). Hat jener den Doktor der Theologie erworben, so müsse dieser seinen anti-

¹⁵ A. a. O. 169.

¹⁶ *Morgenstunden. Oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), in: JubA 3,2, S. 129.

¹⁷ Brief vom 22. 7. 1771, JubA 20.2, S. 213.

¹⁸ Vgl. dazu *Verf.*, *Das Andachtshaus der Vernunft. Zur sakralen Poesie und Musik bei Mendelssohn*, in: *Mendelssohn-Studien* 11 (1999) 21–47.

¹⁹ JubA 8 (s. Anm. 14), 21.

²⁰ A. a. O. 193–196.

theologischen Affekt zur Schau stellen. Schimpft jener sich „orthodox“, so erfindet dieser das Gegenwort „orthoprax“. Resultat dieses Spiegelkonflikts: Jakob verzichtet ohne Not auf sein theologisches Erstgeburtsrecht.

Noch etwas spielt dem Inexistenzbeweis der Jüdischen Theologie in die Hände: ihre Unsichtbarkeit in der klassischen Zeit. In der vor-aufklärerischen Epoche galt sie als Geheimwissenschaft. Schon die *Mischna* warnt: „Über das Schöpfungswerk [*Ma'asse Bereschit* = Gen 1] nicht vor zweien, und über den Gottesthron [*Ma'asse Merkawa* = Ez 1] nicht vor einem [lehren], es sei denn, dass er ein Weiser ist und aus eigener Erkenntnis [*Da'ato*] versteht (mChag II, 1, bTam 32a). Maimonides identifiziert in seinem *Buch der Erkenntnis* Ersteres mit der Physik und Letzteres mit der Metaphysik²¹ und rechnet beides zu den „Geheimnissen der Tora“ (*Sitre Tora*). Er nennt sie nach der talmudischen Paradies-Reise der vier Weisen, von der nur einer wohlbehalten heimkehrte (bChag 14b): „Pardes“ – weshalb er sein philosophisches Hauptwerk, *Führer der Verirrten*, als Privatbrief an seinen Lieblingsschüler Josef ben Jehuda aus Ceuta (1160–1226) ausgibt.²² Die Kabbalisten haben Maimonides' Identifikation des *Pardes* mit der peripatetischen Theologie und Kosmologie vehement bestritten und stattdessen ihre Theosophie eingesetzt. Im Kürzel PaRDeS für die Lehre vom Vierfachen Schriftsinn steht der letzte Buchstabe *Samech* für das Wort *Sod*, *Geheimnis*, das ist der „Gott-sinn“ der Schrift, der den Eingeweihten (*Mekubalim*) vorbehalten bleibt. Ihre esoterischen Schriften wimmeln von dieser Vokabel, stets gilt es, die geheime Offenbarung Gottes in allen Dingen aufzudecken. Die Einstufung der Theologie bzw. Theosophie als Ge*heimsache ist aber kein Inexistenzbeweis, ganz im Gegenteil. Schon der Talmud wertet jene esoterischen Sujets als „große Sache“ (*Dawar Gadol*), wohingegen er die religionsgesetzlichen Dispute als „Kleinigkeit“ (*Dawar Qatan*) abwertet (bbb 134a). Auch Mendelssohn, auf den die Charakteristik des Judentums als Orthopraxie zurückgeht, schreibt, dass jedes Ritual des Zeremonialgesetzes Zeichen einer „spekulativen Erkenntnis der Religion“ sei, dessen Erläuterung

²¹ Buch der Erkenntnis. Sefer HaMadda 2, 11 u. 4, 13 (s. Anm. 7) dtsh., a. a. O. 63 u. 85.

²² Moses Maimonides, *Le Guide des Égarés* (Anm. 5) a. a. O. Bd. I, S. 3 f., arab., S. 1 f., dt., S. 1 ff.

allerdings einer mündlichen und insofern auch geheimen Unterweisung überlassen bleibe.²³ In jeder Ritualie, in jeder Rubrik, in jeder Kasualie steckt wie in der Blackbox der Gebetskapseln eine implizite theologische Botschaft, die einer theologischen Explikation bedürftig und fähig ist. An dieser „lebendigen Schrift“²⁴ achtlos vorübergehen, sie undechiffriert auf dem Weg zurückzulassen, das hieße, das Judentum zu einem toten oder – wie der Apostel Paulus steigerte – „tötenden“ Buchstaben herabsetzen (2 Kor 3,6). Das sahen die Kabbalisten genauso: die kabbalistische Bibel, das *Buch Sohar*, vergleicht den Buchstaben ohne *Sod* mit einem Leichnam und verdammt den Literalisten unwiderruflich: „Wehe dem Mann, der [...], sein Geist möge schwinden, er habe keinen Anteil an der kommenden Welt“ (*Waj Lahu Bar Nasch [...] Tipach Ruche WeLa Jehe Leh Chulaqa BeAlma DeAte*).²⁵

So gesehen ist Jüdische Theologie keine Fehlanzeige, sondern allgegenwärtig. Es käme auf eine theologische Hermeneutik an, die es gestattet, implizite Jüdische Theologie auch dort zu orten, wo „Jüdische Theologie“ nicht explizit draufsteht, eine Hermeneutik, die das leistet, was einst der kabbalistische *Sod* geleistet hat, nämlich die jüdischen Dinge *sub ratione Dei* zu betrachten.

Vollends absurd erscheint der Inexistenzbeweis der Jüdischen Theologie nach der Wiederentdeckung der mittelalterlichen Philosophischen Theologie der Juden in der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts und der neuzeitlichen Mystischen Theologie des Judentums durch Gershom Scholem und seine Schule im 20. Jahrhundert. Wer in dieser Hinsicht noch ungläubig ist, greife nach dem soeben vollendeten „Pentateuch“ von Karl Erich Grözingers *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, der auf 3764 Seiten Text und 137 Seiten Bibliographie jüdisch-theologische Konzeptionen von der Bibel bis in die Gegenwart ausbreitet.²⁶ Zwar ist auch der emeritierte Potsdamer Judaist ein wenig vom besagten antitheologischen Affekt angekränkt, aber er stellt nicht die Jüdischen

²³ JubA 8 (s. Anm. 14), 184.

²⁴ A. a. O. 169.

²⁵ Sohar III, 152a. Zu dieser Stelle vgl. *Isaiah Tishby, The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, engl. v. D. Goldstein, 3. Aufl. Oxford 1989, S. 1126f.

²⁶ *Karl Erich Grözinger, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, 5 Bde., Frankfurt – New York 2004–2015.

Theologie schlechthin in Frage, er bezweifelt nur den Singular sowie ihre Systematizität und Dogmatizität.

3. Hat das Judentum System?

Gegen die Systematizität wird gewöhnlich die jüdische Vielstimmigkeit angeführt, so auch von Grözinger.²⁷ Dieser Einwand geht ebenfalls auf Moses Mendelssohn zurück. Der vollendete Talmudist konnte leicht talmudische Belege für die Legitimität der rabbinischen Meinungsvielfalt beschaffen, die seither in keiner Apologie des Judentums fehlen – z. B. jene Erzählung (*Aggada*) über eine himmlische Stimme (*Bat-Qol*), die einen langjährigen Schulstreit mit dem paradoxen Bescheid schlichtet: die Worte „der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes“ (*Elu WaElu Diwre Elohim Chajim*, bEr 13b)²⁸. Allerdings war Vielstimmigkeit für die Rabbinen kein Zweck an sich, sonst hätte es überhaupt keinen Streit gegeben, der ja nur entsteht, wenn die streitenden Parteien auf die Richtigkeit ihrer Meinungen bestehen. In diesem Zusammenhang muss man religionsgesetzliche und weltanschauliche Sachen, *Halacha* und *Aggada*, unterscheiden. Zur letzteren gehört zum Beispiel die im selben Zusammenhang erörterte und sogar zur Abstimmung gestellte Frage, ob das menschliche Dasein lohne (bEr 13b). Gewöhnlich gilt jedoch, dass man über *Aggada* nicht disputiere (*Ejn Makschin MiDiwre Aggada*), Widersprüche bleiben unentschieden nebeneinanderstehen. Doch der theologische Meinungspluralismus hat Grenzen. Da wir Gott nur im Wort haben, käme ein *Anything-goes*-Pluralismus Polytheismus gleich. Monotheismus muss zwar nicht Nietzsches „Monotonotheismus“ bedeuten, aber „Fröhliche Wissenschaft“ kann er auch nicht bedeuten, er muss wenigstens auf etwas wie „Monopolytheismus“ oder – wie die Exegeten heute sagen würden – „inklusiven Monotheismus“ zusteuern.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, wie die Rabbinen mit der Vielstimmigkeit der Schrift umgehen, die sie reproduzieren, indem sich die Streitpartner deren Widersprüche zu eigen machen. Gewiss, sie bestehen im Prinzip auf die mosaische Einstimmigkeit des

²⁷ A. a. O. I 22 f.; V 398 u. ö.

²⁸ JubA 8 (s. Anm. 14), 168.

Pentateuchs, die in der modernen alttestamentlichen Wissenschaft in Vielstimmigkeit, genauer: in Vierstimmigkeit aufgelöst worden ist. Das Quellen-Quartett J, E, D, P (Jahwist – Elohist – Deuteronomium – Priesterschrift) beherrschte in den 100 Jahren von Julius Wellhausens *Die Composition des Hexateuchs* (1876/78)²⁹ bis zu Rolf Rendtorffs *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1977)³⁰ so gut wie unangefochten die exegetische Szene – mit Folgen für die systematische Theologie, denn nichts ist so systemkritisch wie historische Kritik.³¹ Ein System aus JEDP klänge wie eine Symphonie aus vier Sätzen von Bach, Beethoven, Bruckner und Berg. Natürlich sind die Unstimmigkeiten im Pentateuch auch den Rabbinen aufgefallen und nichts bezeugt ihren Systemwillen eindrücklicher als die Art, wie sie die Widersprüche aufgelöst haben.

Aber bleiben wir noch einen Augenblick bei der Geschichte der historischen Kritik. Zur Erinnerung: nach der besagten Vierquellentheorie ist der Pentateuch nicht aus einem Guss, er setzt sich aus vier ungleichaltrigen und -artigen Quellen zusammen, die seit Henning Bernhard Witter (1682–1715) und Jean Astruc (1684–1766) hauptsächlich am Gottesnamenkriterium festgemacht worden sind. Zwar ist dieses akademische Flaggschiff des deutschen Protestantismus in der „Pentateuchkrise“ der 70er untergegangen, es wurde aber durch andere Ursprungserzählungen ersetzt, anstelle von Quellenschriften traten Redaktions- oder Kompositionsschichten (mit algebraischen Kennzeichen wie K^{D1, 2, 3}), anstelle von Frühdatierungen Spätdatierungen, die bis in das hellenistische Zeitalter hinabreichen.

Das grundsätzliche systematisch-theologische Problem ist aber unverändert geblieben: Wie den Sondergott des sogenannten „Jahwisten“ (J) und den Allgott des „Elohisten“ (E), wie die nationale Theologie des Deuteronomisten (D) und die universale sakramentale Theologie des Priesters (P) wiedervereinigen? Im Grunde genommen steht der Kritiker vor dem gleichen Problem wie der Gläubige:

²⁹ Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Reprint Berlin 2019.

³⁰ Rolf Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1977.

³¹ Vgl. Thomas Söding, *Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht*, in: Christoph Dohmen – Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn u. a., 159–177, hier: 160–162.

JHWH Elohenu JHWH Echad (Dtn 6,4), er muss aus J und E, um zunächst bei diesen beiden zu bleiben, einen J/E, in Wellhausens Sprache einen „Jehovisten“ machen und am Ende muss die Vier-einigkeit JEDP herauskommen.

Man kann sich diesem Problem entziehen, indem man wie Georg Fischer im Plural *Theologien des Alten Testaments* titelt.³² Nimmt man aber nach der analytischen Dekomposition keine synthetische Rekomposition vor, dann bleibt gerade das Wunderwerk Pentateuch unerklärt, jene Harmonie aus vier Evangelien, die über zweitausend Jahren nicht mangels kritischen Verstands als das Werk eines Geistes durchging. Der Züricher Totengräber des „Jahwisten“, Hans Heinrich Schmid, hat z. B. die folgende bibeltheologische Rekomposition der neueren Kritik vorgeschlagen: Im Mittelpunkt stehe die Schuld- und-Sühne-Theologie von D. Ihr sei in J/E eine Theologie der universalen Schuldverfallenheit und bedingungslosen Verheißung vor- und in P eine Theologie der sicheren sakramentalen Schuldvergebung nachgeschaltet.³³ Der theologische Gewinn dieser Einbettung des ehernen Lohngesetzes Ds zwischen zwei Evangelien des unkündbaren Segens (J/E) und der sicheren Vergebung (P): eine schützende Ummantelung der *justitia Dei* durch die *gratia Dei*. Das Tetragramm JEDP wäre die frohe Botschaft der Einheit von Gesetz und Gnade, von *ordo legis* und *ordo misericordiae*, ein Kompromiss, der bis zu Paulus Bestand gehabt hat.

Wenn wir nun auf die rabbinische Behandlung des Gottesnamenswechsels blicken, dann ist das Ergebnis gar nicht so verschieden. Die Rabbinen beziehen die beiden Gottesnamen J und E auf die hauptsächlichen Eigenschaften oder besser: Außenschaften, Wirkattributione Gottes. Der unpersönliche Gattungsname *Elohim* steht für das Maß des strengen Gerichts (*Middat HaDin*), mit dem Gott „Maß für Maß“ (*Mida KeNeced Mida*) vergilt, der persönliche Eigenname JHWH für das „Maß“ oder vielmehr das Übermaß „des Erbarmens“ (*Middat HaRachamim*), mit dem er die Härte des Gerichts abmildert (bBer 7a, bAZ 3b).³⁴ Die Namenswechsel mitten

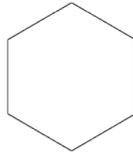
³² Georg Fischer, *Theologien des Alten Testaments* (NSK-AT 31), Stuttgart 2012.

³³ Hans Heinrich Schmid, *Vers une théologie du pentateuque*, in: Albert de Pury – Thomas Römer (Hg.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition de la Bible à la lumière des recherches récentes*, 3. Aufl., Genf, 2002, 361–386.

³⁴ Vgl. Karl Erich Grözinger, *Middat Ha-Din und Middat Ha-Rachamim. Die so-*

im Text sind also keine Stilbrüche oder literarkritische Indizien, sondern Hinweise auf ein systematisches Problem. Dass dieses Interpretament der Rabbinen – wenn vielleicht auch nicht in jedem Fall³⁵ – einen exegetischen Sachverhalt aufklärt, kann man sich mit Jürgen Ebach am Gottesnamenwechsel in Genesis 22 klarmachen.³⁶ Dort wird der ein Sohnesopfer fordernde Gott konsequent mit *HaElohim* (V. 1) und der Leben (wieder-) schenkende Gott als *JHWH* (V. 11) angesprochen. Zwei Götter im Himmel? Wer den Namenswechsel durch Quellen- oder, schlimmer noch, durch Gottesscheidung beseitigt (dämonologisch etwa in Jub 17, 16 und bSan 89b), fällt durch die Prüfung, die Abraham, die nachfolgenden Gläubigen und die Leser von Gen 22 seit jeher bestehen müssen, nämlich die Einheit des Segnenden und Fordernden und Wiedersegnenden zu begreifen. Der Geist ist raus, sobald in solchen Texten für die eine Gottesseite Partei ergriffen wird, für den „lieben Gott“ gegen den „Zornkönig“ (Sloterdijk) oder umgekehrt.

Es gibt ein kabbalistisches Sinnbild dieser theologischen *coniunctio oppositorum*. Wenn man das Bild auf den Umriss verkürzt, dann ist es ein Hexagon:



In diesem Diagramm des *Deus revelatus* stehen die linke und die rechte Seite für die beiden genannten *Middot*. Die Parallelen schneiden sich jedoch monotheistisch im Ursprung und Ziel. In der nicht eingezeichneten Mediane (*Amud HaEmaza'i*) werden die Gegensätze ausbalanciert. Dieses Bild der Geschlossenheit und Ausgewogenheit veranschaulicht den systematischen Anspruch der mystischen wie der

genannten Gottesattribute ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Barmherzigkeit‘ in der rabbinischen Literatur, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 8 (1980) 95–114.

³⁵ Vgl. Erhard Blum, Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘, in: Ingolf U. Dalferth – Philipp Stoellgert (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Tübingen 2008, 97–119, hier: 97 mit Anm. 1.

³⁶ Jürgen Ebach, Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung zur ‚Bindung Isaaks‘ (1 Mose 22), in: ders., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25.

rabbinischen Theologie, wobei sich die Systematizität der Theologie als Kehrseite der Unizität Gottes erweist. Daran ändert die Plurivozität der Offenbarung nichts, sie verschiebt das theologische Problem nur aus der erzählten Geschichte auf die Erzählung der Geschichte, theologische Widersprüche werden dann nicht dialektisch oder kaustisch vermittelt, sondern redaktionsgeschichtlich aufgelöst.

Hanna Liss hat in ihrem soeben erschienenen großartigen Lehrbuch *Jüdische Bibelauslegung* geschildert, wie deutschjüdische Exegeten, ob liberaler oder orthodoxer Richtung, mit der Pentateuchkritik rangen³⁷ und dafür von ihren protestantischen Kollegen mit buchstäblich tödlicher Verachtung abgestraft wurden. Aber andere deutschjüdische Exegeten haben sich die historische Kritik durchaus zu eigen und ihren theologischen Zielsetzungen untertan gemacht³⁸ – darunter der bekennende Systematiker unter den modernen Jüdischen Theologen, R. Kaufmann Kohler (1846–1923). Unter System verstand dieser Vordenker der amerikanischen Reformbewegung keine tiefgefrorene dogmatische Doktrin, sondern, wie er in der Einleitung zu seinem *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage* (1910) ganz im Sinne des idealistischen Systembegriffs ausführt, den „Werdeprozess“ der „Glaubenswahrheiten in ihrer Lebensmacht und Überzeugungsglut und daher auch in ihrer Beweglichkeit und Gestaltungsfähigkeit“.³⁹ Bereits in seiner Erlanger Dissertation *Der Segen Jacob's* (1867) bot er einen historisch-kritischen „Entwicklungsgang des Gottheitsbegriffes“⁴⁰. Er sucht dort nachzuweisen, wie der Prophet die „Gotteinheitsidee“ stiftet, indem er unter der „Oberhoheit Jahwe's“, „den Mehrheitsbegriff אלהים zu einer unteilbaren Einheit verband“. Dieser Monopolytheismus sei das „große, das Größte anbahnende Werk Mosis“ gewesen.⁴¹ Man könnte es auch so ausdrücken: Der Monotheismus ist für ihn keine dogma-

³⁷ Hanna Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, Tübingen 2020, 385–387.

³⁸ Vgl. Hans-Joachim Bechtoldt, *Die Jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 1995.

³⁹ R. Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Leipzig 1910, Nachdruck Hildesheim 1979, 5.

⁴⁰ R. Kaufmann Kohler, *Der Segen Jakobs*. Mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, Berlin 1867, Nachdruck Breslau 2018, 19–21.

⁴¹ A. a. O. 32.

tische *vérité de fait*, sondern eine pragmatische *vérité à faire*, oder, wie es der Prophet Sacharia in einem Spruch weissagt, mit dem jeder jüdische Gottesdienst schließt: „An jenem Tag wird JHWH einzig sein und sein Name einzig“ (*BaJom HaHu Jihjeh JHWH Echad USchemo Echad*, Sach 14,9) ⁴². Der liberale Kohler grenzt die Systematik auf geschichtlicher Grundlage freilich streng von jeglicher unhistorischen Dogmatik ab.⁴³

4. Hat das überlieferte Judentum Dogmen?

In der Endzeit des Deutsch-Judentums erlebt sowohl die Systematische Theologie⁴⁴ wie Dogmenkritik einen Aufschwung⁴⁵, wobei Ersteres eingemeindet und Letzteres auf das Christentum abgeschoben wurde. Niemand kann sagen, dass es keine jüdische Dogmatik gegeben hätte, ist doch die mittelalterliche Jüdische Philosophie über weite Strecken dogmatische Theologie. Sie beginnt mit Saadias *Kitab Al-Amanat Wa-l-Itiqadat* – zwei technische Termini der islamischen Theologie (*Kalam*), die Credo (*Iman*) und Dogma (*Aqida*) bedeuten.⁴⁶ Bachjas Buch *Herzenspflichten* beginnt gleichfalls mit der Untersuchung der „Säulen“ (*Arkan*) und „Wurzeln“ (*Ussul*) der Religion (*Din*), wiederum technische Termini für Dogmen.⁴⁷ Und sie endet mit der dogmatischen Summe Joseph Albos (1380–1444) *Sefer HaIkkarim*⁴⁸ und der grund-

⁴² Zitiert von R. Kaufmann Kohler, Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums (s. Anm. 44) 63.

⁴³ A. a. O. 6–7.

⁴⁴ Vgl. Max Wiener, Begriff und Aufgabe der Jüdischen Theologie, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 77 (1/1933) 3–16; ders., Aufriss einer Juedischen Theologie, in: Hebrew Union College Annual 18 (1943) 353–396; R. Alexander Altmann, Theology in Twentieth-Century German Jewry, in: Leo Baeck Institute Year Book I (1956) 193–216.

⁴⁵ Die wichtigsten Texte zum Dogmenstreit bei Kurt Wilhelm, Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachraum. Ein Querschnitt, Bd. II (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 16/II), Tübingen 1967, 679–770.

⁴⁶ Saadia, Sefer HaEmunot WeHadeot (s. Anm. 3).

⁴⁷ Bachja, Torat Chowot HaLewawot, Pforte I (s. Anm. 4).

⁴⁸ R. Josef Albo, Sefer HaIkkarim, hebr. – engl. v. Isaac Husik, Book of Principles, 5 Bde., Philadelphia 1929/30.

*legenden Dogmenkritik Isaac Abrabanel (1437–1508) Rosh Amana (HL 4, 8, Glaubensgipfel).*⁴⁹

Nun wird man erwidern, das Mittelalter sei in der jüdischen Geschichte Spätzeit. So kommt der jüdische Dogmenhistoriker Menachem Kellner mit Hilfe der Unterscheidung von „zwei Glaubensweisen“, *Emuna* und *Pistis*, zu dem Schluss, dass Dogmen, d. h. glaubensentscheidende und heilsnotwendige Dass-Sätze, dem klassischen rabbinischen Judentum wesensfremd seien.⁵⁰ Mit dieser Grundunterscheidung Martin Bubers⁵¹ lassen sich Dogmen freilich auch nicht ohne Weiteres auf das Christentum schieben, das sehr wohl die Distinktion von *fides qua* und *fides quae creditur* kennt, und auch nicht auf den Islam, der etwa den gleichen Unterschied zwischen *Iman* und *I'tiqad* macht. Es ist aber nicht zu bestreiten, dass die judeoarabischen Begriffe für Dogmatik, *Ussul al-Din* (hebr.: *Ikkare Ha-Dat*) und *Aqida*, auf den Einfluss des *Kalam* verweisen, wobei die *Aqida* aus einer Auflistung von „fundamentals“ besteht (arab.: *Qawa'id*, hebr.: *Iqqarim*, *Jessodot*), die den „Rechtgläubigen“ (*Mumin*) definieren und – *ipso facto* – den Häretiker (*Kafir*, hebr.: *Kofer*). Dazu passt, dass die ersten jüdischen *Aqai'd* im Streit mit den stark vom *Kalam* beeinflussten biblizistischen Häretikern, den Karäern, aufkommen. Jüdische Philosophen (*Falasifa*) wie Maimonides nahmen die dogmatischen Theologen (*Mutaklimun*, hebr.: *Medabbrim*) wissenschaftlich freilich nicht ernst, weil sie lediglich an der dialektischen Verteidigung der Dogmen interessiert waren, nicht aber an der apodiktischen Beweisführung.⁵² Auf der anderen Seite war Maimonides der bedeutendste jüdische Dogmatiker (er wird *Ussuli*, *Aqadi* oder *Schorschi* genannt), seine arabisch verfassten 13 Glaubensartikel (hebr.: *Schloscha Assar Ikkarim*) haben bis heute ein geradezu kanonisches Ansehen. Inhaltlich folgt er, wenn auch in Anknüpfung an den Talmud (mSan X, 1)⁵³, dem dreiteiligen Modell

⁴⁹ R. Isaac Abravanel, *Principles of Faith* (1494), engl. v. Menachem Kellner, London – Toronto 1987.

⁵⁰ Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel*, Oxford 1986, 1–9.

⁵¹ Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

⁵² Moses Maimonides, *Führer der Verirrten* (s. Anm. 5) I, 71 ff., arab., Bd. 1, Bl. 93b ff., dt. Bd. 1, 280 ff.

⁵³ Moses Maimonides, *Haqdamot HaRambam LaMischnah* (arab.-hebr.), hg. v. Jzchaq Schailat, 2. Aufl. Jerusalem 1994, 360 ff. (arab.)

der *Aqida*: 1. Gotteslehre (*Ilahijat*, Art. 1–5), 2. Prophetologie (*Nubuwwat*, Art. 6–9) und 3. Auferstehung (*Ma'ad*, Art. 10–13). Allerdings reflektiert er den erkenntnistheoretische Status der Dogmen. Wie schon Saadia versteht Maimonides unter Glauben (*I'tiqad*) Erkenntnisgewissheit.⁵⁴ Insofern ist der liturgische Hymnus *Ani Ma'amin* (1566), die jedem Artikel das Hauptsatzfragment credo-artig vorschaltet, „Ich glaube mit vollkommenem Glauben, dass ...“, irreführend. Besser ist Mendelssohns freie Übersetzung für David Friedländers *Lesebuch für Jüdische Kinder* (1779)⁵⁵: „Ich erkenne für wahr und gewiss, ...“ Maimonides' Artikel stellen eine einzigartige Kombination aus Dogmatismus und Kritizismus dar, sie sind weniger Aussagen des wahren als Absagen des falschen Glaubens. Im Sturm gegen anthropomorphe Gottesbilder oder sinnliche Jenseitsvorstellungen wagte sich Maimonides so weit vor, dass er selbst in den Geruch der Häresie geriet.⁵⁶ Die Dogmatik des Maimonides ist ein Dokument und Monument der Aufklärung im Mittelalter, eine Aufklärungstheologie, die die Unsagbarkeit des Theos, die unendliche Interpretierbarkeit seines Logos und die eschatologischen Zukunftsperspektiven dieser Theologie festschreiben.

Aber der „Adler der Synagoge“ wollte auch jeden verketzern, der nur einen einzigen der 13 Artikel bezweifelte: er sei ein „Leugner im Dogma“ (*Kofer Balkkar*), der mit der ganzen Härte des Gesetzes und ewiger Verdammnis bestraft werden müsse.⁵⁷ Niemand kann bestreiten, dass wir es hier mit einem Dogma im stärksten Wortsinn zu tun haben. In diesem Punkt widersprach die moderne Jüdische Aufklärung entschieden. Mendelssohn merkt an, dass die 13 Glaubensartikel des Maimonides nicht zur „Glaubensfessel“ geworden seien, sondern lediglich ein freiwilliges „Morgenlied“ vor oder nach dem

⁵⁴ Führer der Verirrten (s. Anm. 5) I, 50 und Saadia, *Sefer HaEmunot WeHadeot*, Einleitung 4, arab. ed. (s. Anm. 3) 12.

⁵⁵ *David Friedländer*, *Lesebuch für jüdische Kinder*. Nach der Ausgabe Berlin 1779; Prag 1781, S. 9–13, Reprographie hg. v. Zohar Shavit (Jugend und Medien 18), Frankfurt a. M. 1980 (in JubA Bd. 21, voraussichtlich 2021).

⁵⁶ Vgl. *Daniel Krochmalnik*, Was dürfen wir hoffen? Jüdische Eschatologie nach Moses Maimonides, in: Katja Boehme (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Eschatologie im interreligiösen Lernen und Lehren* (Diskurs Bildung. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 59), Heidelberg 17–33.

⁵⁷ *Haqdama LePereq Cheleq*, in: (Anm. 53), 148 (hebr.), 374 (arab.), vgl. auch *Mischne Torah*, *Hilchot Rozeach* 4, 10 (s. Anm. 7).

eigentlichen Gottesdienst⁵⁸; der liberale Rabbiner Leo Baeck sekundiert in seinem Beitrag *Jüdische Anerkennung individueller Glaubensauffassung* für die *Lehren des Judentums* (1929), sie seien bloß ein „Glaubensgebet“ zur „persönlichen Andacht“.⁵⁹ Es bleibt aber die nicht wegzuleugnende Tatsache, dass eine der größten rabbinischen Autoritäten der Ansicht sein konnte, dass sich das Judentum keineswegs in Gesetzesgehorsam erschöpfe bzw. dass zum Gesetz Glaube wie Werke gehören und beide sanktioniert zu werden haben. Die zeitgenössischen Maimonides-Kritiker haben nicht den Tatbestand Doktrinale Dissidenz bestritten, sondern nur die Qualifikation des Glaubensrichters Maimonides.⁶⁰ Darin, dass die jüdische Religion eine orthodoxe und nicht bloß eine orthopraxe Bindung sei, darin waren sich die Gegner einig.

Überraschender ist, dass moderne liberale Theologen wie David Einhorn (1809–1879)⁶¹ und Samuel Holdheim (1806–1860), der mit einer Arbeit über die *Geschichte der Dogmatik der jüdischen Religionslehre* in Leipzig promoviert wurde⁶², Mendelssohns doktrinalen Liberalismus ablehnten. Rabbiner Abraham Geiger, der ausdrücklich erklärt hatte, „das Judentum hat nämlich keine Dogmen“⁶³, betont, dass es sich gleichwohl durch unterscheidende Lehren auszeichne und dass die gegenteilige Behauptung Mendelssohns ein „Todesurteil für das Judentum“⁶⁴ sei. Gerade die Reformbewegung hat eine große Zahl von jüdischen Katechismen hervorgebracht.⁶⁵ Das war eine notwendige Folge davon, dass die Reform

⁵⁸ JubA 8 (s. Anm.16), 167

⁵⁹ Leo Baeck, *Jüdische Anerkennung individueller Glaubensauffassung für die Lehren des Judentums* (1929), in: *ders.*, Werke VI: Briefe, Reden, Aufsätze, hg. von Michael Meyer, Gütersloh 2003, 165.

⁶⁰ Vgl. die kritische Glosse von R. Abraham ben David zu Hilchot Tschuwa 3, 7 und den Kommentar Kessef Mischne von Josef Karo z. St. (Ed. Frankel, Anm. 7) 199.

⁶¹ David Einhorn, *Ner Tamid* (Beständige Leuchte). Die Lehre des Judentums, dargestellt für Schule und Haus. Philadelphia 1866.

⁶² Samuel Holdheim, *Einiges zur Geschichte der Dogmatik der jüdischen Religionslehre*, Leipzig 1838. Reprint 2001.

⁶³ *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1 (1862) 276–281, hier: 278–279.

⁶⁴ Abraham Geiger, *Etwas über Glauben und Beten*. Zu Schutz und Trutz, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 7 (1869) 1–80, hier: 7–8, 9–10.

⁶⁵ Vgl. Jakob J. Petuchowski, *Manuals and Catechisms of the Jewish Religion* in

im Zeitalter der Emanzipation und Assimilation den Schwerpunkt von den äußeren Werken auf die inneren Werte verschob und daher größeres Gewicht auf die unterscheidenden „Lehren des Judentums“ als auf die „Zeremonialgesetze“ legte. So könnte man paradoxerweise sagen, dass der klassische jüdische Liberalismus „orthodox“ war. Die dogmenkritische Haltung Rabbiner Baecks und anderer zeitgenössischer Wissenschaftler des Judentums⁶⁶ argumentieren mit einer historischen *petitio principii*. Sie definieren den Dogmenbegriff wie Baeck in seinem Aufsatz *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?* nach dem römisch-katholischen Lehramt⁶⁷ und stellen dann fest, dass das Judentum in diesem Sinne keine Dogmen besitze. Die Vergleichsgröße ist aber nicht die römisch-katholische Dogmatik, sondern die islamische *Aqida*, die auch ohne Lehramt auskommt. Anstatt das *Dogma der Dogmenlosigkeit* zu verkünden, wäre es besser gewesen, den Dogmenbegriff so zu gestalten, dass man darunter 1000 Jahre jüdische Dogmengeschichte unterbringen kann. Es ist das Verdienst des jüdischen Dogmenhistorikers Menachem Kellner, gefragt zu haben, in welchem Sinn die jüdischen Dogmatiker von Dogmen jeweils sprechen: Handelt es sich um ontologische Aussagesätze, also um ungläubliche Glaubenssätze? Oder um die Axiome einer Glaubenswissenschaft – wie Mendelssohn meinte – oder um regulative Ideen und Ideale des Glaubens – wie Kant meinte – oder um *Notiones communes* oder *vulgares* – wie Spinoza meinte? Modern ausgedrückt: Sind Dogmen Tatsachenbehauptungen, symbolische Formen und Chiffren der Transzendenz, geistige Orientierungen oder statutarische Bekenntnisformeln?

Mendelssohns Einwände gegen die Glaubenskodifikation des Maimonides glichen den Einwänden, die man seinerzeit gegen seine Gesetzeskodifikation erhoben hatte: die rabbinischen Kontroversen. Nun gibt es freilich auch einen rabbinischen Dissens über den Dissens der Rabbinen: Soll man ihn als Pluralismus wider Willen bedauern (tChag 2,9, bSan 88b) – wie Moses Maimonides – oder als providentiellen Pluralismus begrüßen (bEr 13b) – wie Moses Men-

the Early Period of Emancipation (1964), in: ders., *Studies in Modern Theology and Prayer*, Philadelphia – Jerusalem 1998, 239–256.

⁶⁶ Vgl. Kurt Wilhelm, *Wissenschaft des Judentums* (s. Anm. 45) 679–770.

⁶⁷ Leo Baeck, *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?* (1926), in: ders., *Werke IV*, hg. v. Albert H. Friedlander u. a., Gütersloh 2000, 31–45.

delsson? Der rabbinische Dissens bezog sich allerdings auf halachische Quisquilien, während in doktrinalen Fragen weitgehender Konsens herrschte. Nehmen wir zum Beispiel den Messias-Glauben: Die Rabbinen stritten zwar ausgiebig darüber, unter welchen Bedingungen der Messias komme, wer er sei, wie lange er bleiben werde und wie er zum Endgericht und zur Auferstehung stehe; worüber sie aber nicht stritten, das war die Messias-Idee überhaupt als Richtung und Ziel der Weltgeschichte (bSan 96b–99b)⁶⁸. So gesehen ist das 12. Dogma des Maimonides nichts anderes als die Festschreibung des eschatologischen Konsenses der Rabbinen. Den gleichen Nachweis könnte man für andere Artikel seines Credos führen. Solomon Schechter brachte es auf den Punkt: Mendelssohns „Dogma der Dogmenlosigkeit“ verweise das Judentum in die Klasse der „invertebrate species, the lowest order of living“.⁶⁹ Jede höhere Religion besitzt über die Traditionstreue hinaus einen unverwechselbaren ideellen Kern, der Gegenstand der Reflexion, der Definition, der Konfession und der Spekulation werden kann – „this centre“, sagt Schechter, „is Dogma“⁷⁰. Gewöhnlich hält man freilich die Dogmatik und Systematik für die Schale, nicht für den Kern.

5. Jüdische Theologie als Wissenschaft

Der Begriff Theologie unterstellt *per se* dem Logos des Theos seine Sag- und Wiss- und Darstellbarkeit – nicht nur als unscharfe mystische und doxologische Umkreisung des Mysteriums, sondern als logische Erfassung, methodische Untersuchung und systematische Begründung. Und weil ihr Gegenstand der erste und höchste und wichtigste von allen ist, so galt die Theologie seit Aristoteles in der Schulphilosophie als Wissenschaftskönigin (Metaphysica 1026a19. 1064b3). Diese hervorgehobene Stellung im System der Wissenschaften hatte sie bei den mittelalterlichen islamischen und jüdischen und christlichen Peripatetikern selbstverständlich inne, sie behielt sie aber

⁶⁸ Zum Messias im Judentum generell und dieser talmudischen Debatte speziell erscheint 2021 ein Buch von R. Walter Homolka und mir im Herder-Verlag.

⁶⁹ Solomon Schechter, *The Dogmas of Judaism*, in: ders., *Studies in Judaism* (1896), Philadelphia 1958, 73–104, hier: 75.

⁷⁰ A. a. O. 104.

noch sehr lange danach in der europäischen Universität. Maimonides bezeichnet sie am Anfang seiner Summe des Gesetzes, *Mischne Torah*, mit dem Gottes-Akronym J-H-W-H als *Jessod HaJessodot WeAmud HaChochmot*, also als *Fundament der Fundamente und Säule der Wissenschaften*.⁷¹ Gewöhnlich wird die Theologie als Wissenschaft, ihre dogmatische Norm und ihre systematische Form auf philosophische, z. B. peripatetische Fremdeinflüsse zurückgeführt. Was dabei häufig in Vergessenheit gerät, ist die intime Vermählung von Theos und Logos vom Anfang der Bibel (Gen 1,2,3): Der Gott der Bibel und des Qurans spricht! Das ist eine ungemein voraussetzungsvolle Ansage. Wenn der biblische Schöpfer etwas macht, dann tut er es durch die Macht der Sprache, seine Tathandlung ist Sprachhandlung. Er bringt sodann seine Sprachschöpfungen durch Namen zur Sprache. Dieses Namensregal teilt er sich mit dem Menschen (Gen 2,19–20; Q 2:31). Er teilt dem Menschen auch seinen eigenen Namen mit, er macht sich ansprechbar (Gen 4,26), er wird zum Gesprächspartner. „Gott spricht die Sprache der Menschen“, sagten die Rabbinen im bereits zitierten Spruch. Und der Mensch entspricht ihm (Gen 1,27). Sie gehören, was das rätselhafte „Ebenbild“ (Gen 1,27) wohl meint, der gleichen Art an. Und diese Art zeichnet sich wesentlich durch Sprachvermögen aus. Der Mensch besitzt, wie die jüdisch-aramäische Standardübersetzung Gen 2,7 das Wort „Lebentmenden“ (*Nefesch HaChajim*) ergänzt, einen „sprechenden Geist“ (*Ruach memalela*, Targum Onkelos) und, wie die Standardglosse Raschis z. St. erläutert: „Vernunft und Sprache“ (*De'a WeDibbur*). Gott tritt mit dem Menschen in ein Gespräch, das heißt auch, dass anstelle von Gewalt und Terror gegenseitige Ansprüche und Rechtsprüche treten, gegebene (Ex 24,3) und gebrochene Versprechen (Ex 34). Gott beruft und ernennt Sprecher, er legt ihnen sein Wort ins Ohr (Jes 50, 4) und in den Mund (Jer 1,9), er macht sie zu seinen Laut- und Fürsprechern, sie erinnern in gewaltigen Ansprachen an die getroffenen und gebrochenen Absprachen. Und auch wo menschlicher Einspruch gegen die göttlichen Machtsprüche oder die landläufigen Weisheitssprüche laut werden, wie in den Widersprüchen Hiobs, da steht am Schluss die längste Ansprache Gottes und Zuspruch. Überall herrscht die Sprache in der Bibel, sogar die

⁷¹ *Mischne Tora*, *Sefer HaMada*, *Hilchot Jessode HaTora* I, 1 (s. Anm. 7) 34.

berüchtigte Schlange ist eine Meisterin der Sprache und die geschlagene Eselin hat ein Einspruchsrecht. Wie der Prophet sagt: „Der Herrgott spricht, wer sollte nicht weissagen?“ (Am 3,8). Zunächst äußert er sich in drei semitischen Sprachen, mit ihrem reichen inneren paranomastischen Gespräch. Sodann werden seine Bücher in die damaligen Weltsprachen und schließlich in fast alle Sprachen der Welt übersetzt – das wahre Esperanto. Die Gemeinden, die sich um die Heiligen Bücher versammeln, verstehen sich als Buch-, Lern- und Interpretationsgemeinschaften (*Ahl al-Kitāb, Lomde Tora*). Das Wort Gottes wird ferner zur Lehre, zum System und zur Wissenschaft, weil sich der eine Gott nicht widersprechen kann (Q 4:82), die Einheit Gottes wird zur Widerspruchsfreiheit seines Wortes. Die Hypostasierung des Wortes, *Logos Theou, Kalām Allāh, Amr llahi, Injan HaElohi*, ist die Keimzelle aller spekulativen Theologie. Dabei kommt auch der philosophische Logismos ins Spiel. Die Wurzel der Theologie ist aber die Sprachhaftigkeit des Gottesverhältnisses. Das kann man nicht als äußeren „Einfluss“ abtun, hier wird vielmehr selektiv rezipiert: *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*. Diese Sprachbegabung ist in den Religionen des sprechenden Gottes unverlierbar, er löst verknotete Zungen (Ex 4,10–11) und Mystiker/innen, die von der Unaussprechlichkeit Gottes überzeugt sind, schreiben in der Regel – mehrbändig. Schalom Ben-Chorin fasst alles prägnant im ersten Satz seines Aufsatzes *Die Problematik jüdischer Theologie* zusammen: „Theologie ist die Rede von Gott. Jüdische Theologie ist die Rede vom redenden Gott“.⁷² Das gilt natürlich auch für die christliche und islamische Theologie.

Wenn man heute nach der Stellung der Theologie im Wissenschaftssystem fragt, dann hat man nicht wie früher die Exakt- oder Naturwissenschaften im Blick, sondern die Kulturwissenschaften, die nach und nach die alten theologischen Fakultäten schlucken. Im jüdischen Kontext wird das Thema unter dem Titel „Jüdische Religion“ und „Wissenschaft des Judentums“ bzw. ihrer Abkömmlinge, Judaistik und Jüdischen Studien, abgehandelt. Schließen sich der „Ewige“, womit sich die Theologie beschäftigt, und die Geschichte des Judentums, womit sich die Wissenschaft des Judentums

⁷² Schalom Ben-Chorin, *Die Problematik jüdischer Theologie*, in: ders. – Verena Lenzen (Hg.), *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, München 1988, 9–16, hier: 9.

befasst, nicht aus? Kann man ohne Bewusstseinsspaltung etwas zugleich *sub specie Dei* und *sub specie historiae* betrachten? Ist es möglich, den systematischen Wahrheitsanspruch und das historische Verfallsdatum theologischer Doktrinen aufrechtzuerhalten? Davon waren zumindest die Gründerväter der Wissenschaft des Judentums fest überzeugt. Der Verfasser des Manifests *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, Immanuel Wohlwill, alias Wohlwill (1799–1847), mit dem Leopold Zunz die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 1823⁷³ eröffnete, macht zwar deutlich, dass er das Wort „Judenthum“ in der „umfassenden Bedeutung“ einer Kultur und nicht bloß in dem „beschränkten Sinn“ einer Religion verstanden wissen will, er fügt aber gleich hinzu, dass alle Gebiete der jüdischen Kultur Ausdruck einer theologischen Idee seien: „Es ist die Idee der unbedingten Einheit im All. Sie ist ausgesprochen in dem einen Worte: יהוה, welches eben die lebendige Einheit alles Seyenden in Ewigkeit bedeutet“⁷⁴. Es ist ergreifend, dass die Culturvereiner (Eduard Gans, Leopold Zunz, Moses Moser, Heinrich Heine, Isaac Marcus Jost), die man als „Erstlinge der Entjudung“ gescholten hat (so der spätere Präsident des Staates Israel, Salman Schasar), buchstäblich in Gottes Namen antreten und nicht anders beginnen als Maimonides seine große Summe des Gesetzes. Für Wohlwill sind die Juden das theophore Volk, das in seiner Bundeslade gleichsam die göttliche Einheitsidee durch die Wüste der Geschichte trägt. Dessen Kultur und Literatur, dessen Institutionen und Zeremonien, ja dessen Statistik, der Zunz in der gleichen Zeitschrift einen höchst aufschlussreichen Beitrag widmet⁷⁵, seien der zeitgemäße Leib dieser Idee.⁷⁶ Die Wissenschaft des Judentums habe die Aufgabe, die *membra disjecta* dieses Leibes „zur sinnigen Einheit zu verbinden“⁷⁷, die Profangeschich-

⁷³ Leopold Zunz (Red.), *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 3 Bde., Berlin 1823, Nachdruck in einem Band, Georg Olms, Hildesheim 1976.

⁷⁴ Immanuel Wohlwill, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1(1823) 1–24, hier: 3.

⁷⁵ Leopold Zunz, *Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden*, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 3 (1823) 523–532; wieder abgedruckt in: *ders.*, *Gesammelte Schriften I* (1875), Nachdruck Norderstedt 2017, 134–141.

⁷⁶ Immanuel Wohlwill, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* (s. Anm. 74) 2 u. ö.

⁷⁷ A. a. O. 22.

te des Gottesvolkes soll als Fortsetzung der Heiligen Geschichte – zu der hier auch Spinoza zählt – erwiesen und so jene Antinomie von Zeit und Ewigkeit, von Offenbarung und Geschichte überwunden werden. Seinen ganzen Hohn aber schüttet der Verfasser über die Sammelwut der antiquarischen Historie ohne theologisches Programm aus, mit der man die Wissenschaft des Judentums gewöhnlich identifiziert. Nun könnte man diese Verknüpfung von spekulativer Geschichtstheologie und positiver Geschichtsforschung als Diskurs eines überspannten Junghegelianers aus der Sturm-und-Drang-Periode des kurzlebigen *Culturvereins* abtun. Dagegen steht aber, dass Leopold Zunz auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit mit großer Akribie Nachman Krochmals *Führer der Verirrten der Zeit* (1851) ediert hat.⁷⁸ Es war das erste jüdisch-religionsphilosophische System des 19. Jahrhunderts, das, wie Zunz in der hebräischen Einleitung anerkennend auch auf Deutsch schreibt, „spekulative“ Vision und „historische“ Einzeldarstellung verknüpft und so eine „Glaubenswissenschaft“ (*Chochmat HaEmuna*), man kann auch sagen, eine moderne Jüdische Theologie, stiftet.⁷⁹ Man muss kein Hegelianer sein, um der Kernthese Wohlwills und Krochmals zuzustimmen: Die Wissenschaft des Judentums setzt Jüdische Theologie voraus, eine gottlose Wissenschaft des Gottesvolkes wäre eine *contradictio in adjecto*. Ein Judaist kann auch Christ oder sogar Atheist sein, aber ein Atheolog ist darf er nicht sein. Er muss verstehen, was die Zeugnisse der Geschichte für die Gläubigen bedeuten, die sie hören, sagen, singen, er muss sich in die Lage derer versetzen können, die unter dem sehenden Auge, dem hörenden Ohr, dem ausgestreckten Arm von יהוה leben.

⁷⁸ *Nachman Krochmal*, *More Nebuche ha-seman* (Führer der Verwirrten der Zeit), dt. von Andreas Lehnardt, 2 Bde. (Philosophische Bibliothek 615a-b), Hamburg 2012, vgl. *Ismar Schorsch*, *The Production of a Classic. Zunz as Krochmal's editor*, in: *The Leo Baeck Institute Yearbook* 31 (1986) 281–315.

⁷⁹ Einleitung (s. Anm. 78) 4.