

sprach er zu ihnen: Wünscht, wer einen Feind hat, dass dieser abmagere, oder dass er kräftig werde? Sie erwiderten ihm: Dass er abmagere. Da sprach er zu ihnen: So mögen sie ihre Kinder mit acht Tagen beschneiden, damit sie abmagern. Da sprachen sie: Du hast recht. Hierauf sprach er [dasselbe] und sie hoben es auf. Alsdann sprach er zu ihnen: Wünscht, wer einen Feind hat, dass dieser sich vermehre, oder dass er sich vermindere? Sie erwiderten ihm: Dass er sich vermindere. – Wenn dem so ist, so lasset sie keiner Menstruierenden beiwohnen. Da sprachen sie: Du hast recht. Hierauf sprach er [dasselbe], und sie hoben es auf. Als sie aber später merkten, dass er Jude sei, wurden [die Verordnungen] wieder hergestellt.

5. *Der Gesinnungsaspekt*

Ein weiterer wichtiger Aspekt der theozentrischen Ausrichtung der jüdisch-religiösen Ideologie betrifft die erforderliche Gesinnung seitens des Individuums, das sich gemäss der religiösen Regel verhält. Hier wird verlangt, dass jede Person bei jeder gesetzesmässigen Handlung oder Unterlassung den verbindlichen Charakter der Vorschrift bewusst als von der Religion verordnet animmt. Einige jüdische Quellen werden diesen zentralen Punkt illustrieren. So erwähnt der Talmud im Namen von Rabbi Hanina das fundamentale Prinzip: "Grösser der, der als Befohlener handelt, als der, der nicht befohlen ist und handelt".⁷⁸

Die erforderliche Gesinnung ist also nicht das autonome, persönliche Pflichtgefühl, sondern die bewusste Annahme des heteronomen Charakters von Gottes Befehl. Dieselbe Idee kommt zum Ausdruck auch im Midrasch, der sich auf das Verbot des Schweinefleischs bezieht: "Man sage nicht: 'Ich mag kein Schweinefleisch', sondern: 'ich möchte wohl, aber was soll ich tun, mein Vater im Himmel hat es mir verboten'".⁷⁹ Die Erfordernis einer solchen Gesinnung findet sich an verschiedenen Orten in der umfangreichen rabbinischen Literatur. Ein hervorragendes Beispiel bezieht sich auf die Erfüllung der sieben noachidischen Gebote, die nach dem jüdisch-orthodoxen Verständnis von Gott, mittels der

78 TB Avoda Zara 3 a, Bava Kama 38 a, 87 a, Kidduschin 31 a.

79 Sifra Qedoschim, XI, 22, im Namen von Rabbi Elazar ben Azaria.

Thora, den Nichtjuden auferlegt wurden.⁸⁰ In diesem Zusammenhang bestimmt Maimonides die folgende Regel:⁸¹

Jeder, der die sieben Gebote annimmt und beflissen ist sie auszuüben, der ist von den Gerechten der Völker der Welt, und hat Anteil an der zukünftigen Welt, aber unter der Bedingung, dass er sie annimmt und ausübt, weil der Heilige, gelobt sei Er, in der Thora sie geboten und uns kundgetan hat durch unseren Lehrer Mose, dass die Söhne Noahs vor dem durch sie verpflichtet wurden. Aber wenn er sie ausgeübt hat aus Entscheidung der Vernunft, ein solcher ist weder ein eingesessener Fremdling,⁸² noch ein Gerechter der Völker der Welt, noch⁸³ einer ihrer Weisen.⁸⁴

80 TB Sanhedrin 56 a. Zum Unterschied der 613 Gebote und Verbote, die den Juden auferlegt wurden.

81 *Maimonides*, Mischne Thora, Hilchot Melachim, VIII, 11.

82 *Ger Toschav*, ein Fremdling wohnhaft im Heiligen Land, der die sieben noachidischen Gebote befolgt und deshalb, nach jüdischem Recht, Privilegien besitzt.

83 So steht es in den Standardausgaben. Nach einer anderen Version, die von vielen als die bessere betrachtet wird, heisst es hier umgekehrt: "aber".

84 Es kann nicht verwundern, dass diese Stelle bei Maimonides, der als Rationalist betrachtet wurde, dem Aufklärer Moses Mendelssohn mehr als missfiel. Er wandte sich in dieser Sache im Jahre 1773 an Rabbiner Jakob Emden in Hamburg und bat um Erklärung. Siehe die Korrespondenz (in Hebräisch), *M. Mendelssohn*, Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe, Faksimile Neudruck, Band 19, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974, S. 178-183 (Brief 154, 155). Vgl. *Altmann*, Moses Mendelssohn (Anm. 31), S. 294-295. Vgl. auch den Neukantianer *Hermann Cohen*, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919, S. 386: "Nur an einer Stelle hat Maimonides, und wie von einem kompetenten Kommentator ausgesprochen wird, nach eigener Ansicht eine Bedingung hinzugefügt, für die sich im Talmud keine Unterlage findet". Dazu ist zu bemerken, dass dieser "kompetente Kommentator" – es handelt sich um Josef Karo (1488-1575), den autoritativen Verfasser des Schulhan Arukh – zwar sagt, dass Maimonides diese Bedingung auf Grund seiner eigenen Meinung festgelegt habe, aber Karo selbst fügt hinzu: "und sie [diese Meinung] ist richtig" (*Kesef Mischne, ad locum*). Die Unterlassung Hermann Cohens, diesen Zusatz Karos zu vermerken, wird von *Leo Strauss*, Spinoza's Critique of Religion, transl. Sinclair, New York 1965, in seinem Vorwort zur englischen Übersetzung erwähnt, S. 23. Zum ganzen Thema siehe *S. S. Schwarzschild*, Do Noachities Have to Believe in Revelation (A Passage in Dispute Between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen), in: Jewish Quaterly Review 52 (1962), 295-308, 53 (1962), 30-65; zu den rabbinischen Quellen von Maimonides siehe *Altman*, ibidem, n. 40 (S. 806); siehe auch besonders den umfassenden und faszinierenden Artikel von *E. Korn*, Gentiles, The World to Come and Judaism: The Odessey of a Rabbinic Text, in: Modern

Die Forderung, dass auch Verhaltensregeln, die allgemein als auf der menschlichen Vernunft beruhend angesehen werden, als göttliche Gebote befolgt werden sollten, wird von vielen rabbinischen Quellen erhoben. Ein typisches Beispiel dazu findet sich im Bibelkommentar einer der führenden rabbinischen Autoritäten des 19. Jahrhunderts, der Pressburger Rabbiner Mosche Sofer (Schreiber, 1762-1839), genannt nach seinem Hauptwerk, *Hatam Sofer*:

Der Dekalog enthält einige Gebote, die das Verhältnis zwischen Mensch und Gott betreffen, und sechs von ihnen, das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. In der Tat, die Gebote zwischen Mensch und Mensch sind Vorschriften, die die Vernunft selbst auferlegt, auch wenn uns Gott nicht befohlen hätte sie zu erfüllen, und dies besonders um des Wohles der Welt willen. Offensichtlich sind die Menschen in der Beachtung dieser Gebote vorsichtiger. Aber es ist schwer sie nur um des Himmels willen zu erfüllen, nur weil Gott sie uns befohlen hat. Aber die Gebote zwischen Mensch und Gott, die die Vernunft nicht erfordert, werden erfüllt ohne jegliche andere Absicht als die um des Himmels willen. Sie werden jedoch nicht mit der gleichen Vorsicht, mit der gleichen Lust und gutem Willen erfüllt, wie die Gebote zwischen Mensch und Mensch. Die Gebote zwischen Mensch und Mensch sollten aber in Wahrheit nur um des Himmels willen erfüllt werden, genau wie die Gebote zwischen Mensch und Gott. So steht geschrieben (Exodus, 20,1): "Und Gott sprach *alle* diese Worte", d.h. er hat alle diese Gebote zusammen befohlen. Nach den zehn Geboten im Deuteronomium steht am Schluss geschrieben (Deut. 5,27): "...und ich sage dir alle Gebote, Gesetze (*huqim*) und Rechte (*mischpatim*)". Die "Gesetze" sind die Gebote ohne (rationalen) Grund, die "Rechte" haben einen (rationalen) Grund. Und am Ende steht geschrieben (Deut. 5,29): "Wandelt in all dem Weg, welcher der Ewige euer Gott euch befohlen hat", d.h. ihr sollt beachten es ganz in dem Wege zu machen, "welcher Gott euch befohlen hat".⁸⁵

Judaism 14 (1994), S. 265-287. Der Autor beschreibt die gegensätzlichen Interpretationen von Maimonides Text durch orthodoxe Rabbiner, darunter Oberrabbiner Avraham Yzhak Kook (1865-1935) und Rabbiner Yzhak Zeev (Velvel) Soloveitchik (1886-1959). Vgl. auch Z. J. Kaplan, Mendelssohn's Religious Perspective of Jews, in: Journal of Ecumenical Studies 41 (2004), S. 355-366.

85 R. Mosche Sofer, *Torat Mosche*, 4. Aufl., Budapest 1928, S. 113. (Übersetzung aus dem Hebräischen vom Verfasser).

Derselbe Gedanke erscheint in noch schärferer Form im Chassidismus, wie zum Beispiel bei Rabbi Jehuda Arje Leib Alter (1847-1905), genannt nach seinem Werk, *Sefas Emes*, das Oberhaupt der einflussreichen Bewegung der Gerer Chassidim.⁸⁶ Er bemerkt im Zusammenhang mit der (rationalen) Begründung der Gebote, dass der Wille Gottes der Vernunft vorangehe und dass bei der Erfüllung der Gebote die Vernunft gegenüber dem Willen Gottes aufgehoben werden müsse.⁸⁷ Ein weiteres Beispiel zum Gedanken der Heteronomie der Gebote findet sich in der Ideenwelt des Chabad-Chassidismus.⁸⁸

Ein weiterer Aspekt des Gesinnungsproblems bezieht sich auf die klassische Frage: "Wer ist der wertvollere Mensch? Der, um gut zu handeln, zuerst seine schlechte Neigung überwinden muss, oder der Mensch, der von Natur aus dazu neigt, gut zu handeln?" Es kann nicht überraschen, dass im Judentum der Erstere als der Größere betrachtet wird.⁸⁹

86 "Ger", der jiddische Ausdruck für die polnische Stadt Góra Kalwaria.

87 *Jehuda Arje Leib Alter, Sefat Emet al Hatora*, II, Jerusalem 1997, Paraschat Mischpatim, S. 108-110 (hebräisch). Im gleichen Sinne schon der chassidische *Rabbi Kalonymus Kalman Halevi Epstein* (ca. 1751-1823) in seinem berühmten Kommentar zum Pentateuch; *Sefer Maor wa-Schemesch*, Brooklyn, N.Y. 2008, vol. 1, Mischpatim, S. 354-355, Wa-jahel, S. 413 (hebräisch): "Es gibt einige Vergehen, die auch in den Augen des Menschen der Natur nach verabscheungswürdig sind, doch soll es in den Augen des Menschen nicht erscheinen, dass er es nicht tue, weil es verabscheungswürdig sei, sondern er muss die Natur zerbrechen und sehen, dass er es nur darum nicht tut, weil es ein Verbot des Königs gegenüber seinen Knechten ist. Ebenso gibt es einige Gebote, die die Vernunft verpflichtet zu tun. Sie sollen nicht erfüllt werden weil die Vernunft dazu verpflichtet, sondern alles nur aus Gehorsam gegenüber dem Schöpfer, gelobt sei er, der es so als Herr den Knechten auferlegt hat".

88 *Y. Gottlieb*, Rationalism in Hasidic Attire: Habad Harmonistic Approach to Maimonides, Ramat Gan 2009, S.153-159 (in Hebräisch).

89 Siehe *Mose Ben Maimon (Maimonides)*, Acht Kapitel: Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis; Arabisch und Deutsch von Maurice Wolff; mit Einführung und Bibliographie von Friedrich Niewohner, Hamburg 1981, Sechstes Kapitel. S. 42-47. Maimonides unterscheidet aber zwischen der Neigung zu vernunftsmässig schlechten Taten, wie Blutvergiessen, Diebstahl, Raub und Betrug, und Neigung gegen die Erfüllung rein "positiver (Offenbarungs-)Gesetze", wie etwa der Speisegesetze. Nur die Überwindung der letzteren Neigung mache den Menschen zu einer wertvoller Person; die Neigung zu den erwähnten kriminellen Handlungen zeuge von einem grundlegend schlechten Charakter. Vgl. *Twersky, Code of Mai-*

Eine teilweise parallele Idee findet sich bei Kant in dem schon erwähnten Begriff des moralischen Pflichtgefühls. Doch besteht zwischen der jüdisch-orthodoxen Auffassung und Kants Moraltheorie ein unüberbrückbarer Unterschied: Das Judentum, ausgehend von einer theozentrischen Einstellung, sieht die Basis der religiösen Pflicht in einem heteronomem Gebot; Kant hingegen verlangt eine anthropozentrisch fundierte, völlig autonome Pflicht des Handelnden.⁹⁰ Es kann deshalb nicht verwundern, dass Kant gegenüber dem Judentum eine äusserst negative Stellung einnahm.⁹¹

monides (Anm. 36), S. 453-454. Diese Unterscheidung Maimonides' wird aber vom Hamburger Rabbiner Jakob Emden (1697-1776) in seinem Kommentar zu den Acht Kapiteln, *ad locum*, abgelehnt.

- 90 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Riga 1787, S. 847, in: Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Band III, Berlin 1911, S. 531: "Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit unter der zweckmäßigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft studiren und nur sofern glauben dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an anderen befördern". Zu Kants Moralphilosophie aus jüdischer Perspektive vgl. E. L. Fackenheim, Abram and the Kantians: Moral Duties and Divine Commandments, in: Encounters Between Judaism and Modern Philosophy, New York 1973, S. 31-77. Kants allgemeine Stellung gegenüber der religiösen Erfahrung wurde von vielen kritisiert; vgl. P. Haezrahi, The Price of Morality, London 1961, S. 236-239.
- 91 Kants negative Einstellung zum Judentum ist wohlbekannt. In seinem Werk: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1914, S. 125, beschreibt Kant den jüdischen Glauben als eine Einrichtung bloss statutarischer Gesetze. Deshalb ist seiner Meinung nach das Judentum "gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, so daß wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bleibe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen." (ibidem). Zu Kants Ansichten gegenüber dem Judentum siehe J. Guttman, Kant und das Judentum, in: Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums,

6. Die Reaktion des Judentums auf die Herausforderung der Modernität: Autonomie und universale Werte

Die sporadischen theoretischen Spekulationen im Judentum über die Beziehung zwischen Gesetz und Ethik genügten in der Neuzeit nicht mehr. Die Aufklärung, gepaart mit den Bestrebungen zur Emanzipation, erzeugte in Teilen des Judentums eine schwerwiegende geistige Krise. Die jüdische Gesetzestradition wurde mit den Forderungen der menschlichen Vernunft und der darauf basierenden universalen Werte konfrontiert. Diese Herausforderung hatte weitreichende Folgen für das jüdische Volk. Im frühen 19. Jahrhundert spaltete es sich in verschiedene religiöse Strömungen, die sich in ihrer Beziehung zur göttlichen Offenbarung und zum traditionellen Gesetz grundsätzlich unterschieden.

So kam es, dass unter dem Einfluss Kants die Bewegung des liberalen, progressiven Reformjudentums die ganze jüdische Rechtstradition einer ethischen Kritik unterwarf.⁹² Der Grundsatz einer einmaligen, verbindlichen Gesetzesoffenbarung wurde verworfen. Folglich wurde die heteronome Grundlage der traditionellen, rabbinischen Halacha abgelehnt,

Leipzig 1908, S. 41-61; *J. Katz*, From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933, Cambridge, Mass. 1980, S. 65-68; *N. Rotenstreich*, The Recurring Pattern: Studies in Anti-Judaism in Modern Thought, London 1963, S. 23-47; *idem*, Jews and German Philosophy: The Polemics of Emancipation, New York 1984, S. 3-6. Vgl. die schwere Enttäuschung über Kants Beurteilung der jüdischen Religion bei *Ehrenfeld*, Pflichtbegriff (Anm. 7), S. 125-131.

92 Zur Geschichte der Reformbewegung siehe *M. M. Meyer*, Antwort auf die Moderne – Geschichte der Reformbewegung im Judentum, aus dem Amerikanischen von M. T. Pitner und S. Grabmayer, Wien 2000. Vgl. *ibidem*, S. 105: "Das Besondere der Beziehung der Reformer zu Kant war deren Übernahme von vielem, was der Königsberger Philosoph als nicht jüdisch hinstellte und dessen zentrale Bedeutung innerhalb ihrer eigenen jüdischen Selbstbestimmung sie betonten. Der Gedanke, dass der reine Religionsglaube im wesentlichen moralisch ist, wurde rasch zur theoretischen Grundlage und zum praktischen operativen Prinzip der Reformbewegung. Sein Einfluss beherrscht die Schriften der jüdischen Reformdenker... Auch der Begriff Kants von der Autonomie des einzelnen in der Religion erlangte bei den Reformern eine zentrale Bedeutung, wo er zur Schwächung der Macht der Tradition eingesetzt wurde". Zur Geschichte der Reformbewegung siehe auch *C. Seligmann*, Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1922; vgl. zu Kants Einfluss auf die Reformbewegung *Rotenstreich*, Recurring Pattern (Anm. 90), S. 41-42.