

Karl Erich Grözinger

JÜDISCHES DENKEN

THEOLOGIE • PHILOSOPHIE • MYSTIK

BAND 3

Von der Religions-
kritik der Renaissance
zu Orthodoxie und
Reform im
19. Jahrhundert



Karl Erich Grözinger war bis 2007 Professor für Religionswissenschaft und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Von ihm sind zahlreiche Publikationen zu allen Phasen der jüdischen Religionsgeschichte sowie Texteditionen erschienen.

Karl Erich Grözinger

Jüdisches Denken

Theologie – Philosophie – Mystik

Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance
zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-37514-4

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 © 2009 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Umzug in der Synagoge mit den Tora-Rollen am Fest Simchat-Tora (Tora-Freude) mit der typischen, im Kapitel »Synagogenordnungen« beschriebenen, deutsch-jüdischen Kleiderordnung. Papier-Oblate, Sammlung Grözingen

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

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

INHALT

VORWORT	17
----------------------	----

EINFÜHRUNG – GESCHICHTE UND KULTUR DES NEUZEITLICHEN JUDENTUMS	21
---	----

1. Jüdische Neuzeit zwischen Mittelalter und Aufklärung	21
2. Aufklärung und Emanzipation (1750–1900)	22
3. Die demographische und politische Situation zu Beginn der Neuzeit	23
4. Die kulturelle und mentale Situation des neuzeitlichen Judentums	26
4.1 Historiographische Bewertungskriterien	26
4.2 Sefardim, Aschkenasim, »Marranos« und andere	28
4.3 Universitäten, Wissenschaften, Rabbiner und jüdische Ärzte	30
4.4 Die neuen Wissenschaften im aschkenasischen Raum	32
4.5 Wissenschaft, Philosophie und Theologie	32
4.6 Historiographie, Autobiographie und Kunst	35
4.7 Traditions- und Religionskritik	37
4.8 Die Rolle der Kabbala	38
4.9 Erziehung, Bildung und Sprachen	41
4.10 Musik, Literatur und Theater	42
4.11 Messianische Bestrebungen und Bewegungen	44
4.12 Die Kodifizierung des jüdischen Rechts	45

DAS RINGEN UM DIE VIELFALT WIDERSPRÜCHLICHER WAHRHEITEN IM ITALIEN DER FRÜHEN NEUZEIT	47
--	----

I. ERSTE ANZEICHEN DER VERÄNDERUNG – VORBEMERKUNG	47
--	----

II. ‘ASARJA (BUONAIUTO) DEI ROSSI (CA. 1511 – CA. 1578) UND SEIN <i>ME’OR ‘ENAJJIM</i>	49
---	----

1.	Leben und Werk	49
2.	Historiographische Essays aus jüdischen und nichtjüdischen Quellen	50
3.	<i>Prisca theologia</i> und historische Wahrheit	51
4.	Ideengeschichte	55
III. DIE ENZYKLOPÄDISTEN		59
A. Anlässe und Ziele der Stoffsammlungen		59
B. Josef Schlomo Delmedigo (1591–1655) und 'Elija Delmedigo (1460–1497)		62
1.	Vorbemerkung	62
2.	'Elija Delmedigo – Leben und Werk	62
3.	Josef Schlomo Delmedigo – Leben und Werk	65
4.	Die Schriften Josef Schlomo Delmedigos	66
5.	Arten des Wissens – die Lehren von der doppelten und dreifachen »Wahrheit«	68
5.1	Josef Delmedigos Konzeption	68
5.2	'Elija Delmedigos Konzeption	72
6.	Josef Delmedigo und die Kabbala	76
7.	Das Ende des mittelalterlichen Aristotelismus – Josef Delmedigos Kritik und Neusetzung	79
7.1	Materie, Form und Seele	79
7.2	Die Separaten Intellekte der Aristoteliker	83
C. Tuvja Ha-Kohen (1652–1729)		85
1.	<i>Ma'ase Tuvja</i> – eine medizinisch-philosophische Enzyklopädie	85
2.	Zielsetzung des Buches – Bildung der Juden	88
TRADITIONS- UND RELIGIONSKRITIK		93
I. LEONE MODENA DI VENEZIA (1571–1648) – ZWISCHEN RABBINISCHER TRADITION, KUNST, PHILOSOPHIE, KABBALA UND CHRISTENTUM		93
1.	Biographische Notiz	93
2.	<i>Kol Sachal</i> – Stimme eines Toren	93
2.1	Autorschaft und Geschichte des Buches.....	93

2.2	Der Charakter der Schrift <i>Kol Sachal</i>	96
2.3	Die philosophische Theologie des <i>Kol Sachal</i>	97
2.3.1	Die Gotteslehre.....	97
2.3.2	Der Sinn der Schöpfung – die Anthropologie	99
2.3.3	Die Lehre von der Vorsehung	104
2.3.4	Die Lehre von Lohn und Vergeltung.....	105
2.3.5	Die Unsterblichkeit der Seele.....	106
3.	Die Offenbarung und die Bedeutung der Tora	108
4.	Das Naturrecht	111
5.	Die Schriftliche und die Mündliche Tora	114
5.1	Die neue Hermeneutik.....	114
5.2	Das Fehlen einer ununterbrochenen Traditionskette	117
5.3	Die beschränkte Autorität des Obergerichtshofes in Jerusalem.....	119
6.	Der neue <i>Schulchan ‘Aruch</i>	122
7.	Vernunft und Offenbarung, ihr Ort im jüdischen Leben	124
7.1	Der biographische Befund.....	124
7.2	Die Offenbarung.....	127
7.3	Die Vernunft.....	130
8.	Die Geschichte als hermeneutische Kategorie	133
II.	URIEL DA COSTA (ACOSTA) (1583/4–1640)	136
1.	Das Exemplarische des Falles Uriel da Costa	136
2.	Biographisches – Rückkehr zum Judentum und Konflikt	138
3.	Da Costas marranische Religion	142
4.	Die Thesen wider die rabbinische Tradition	144
5.	Das Naturrecht	150
6.	Der Traktat wider die Unsterblichkeit der Seele	152
7.	Biblische Literaturkritik	156
III.	BENTO BARUCH BENEDICTUS DE SPINOZA (1632–1677)	158
1.	Biographisches	158
2.	Spinoza – ein Vertreter des jüdischen Denkens?	159
3.	Vernunft und Offenbarung	162
4.	Die Traditions- und Religionskritik Spinozas	164
4.1	Die Prophetie.....	166
4.2	Das Zeugnis der Schrift.....	170
4.3	Die Prophetie nach dem Zeugnis der Schrift.....	171

4.4	Die Propheten nach dem Zeugnis der Schrift	174
4.5	Das neue Auslegungsparadigma und die neue hermeneutische Technik Spinozas	177
4.5.1	Begriffsklärung: Hermeneutische Technik und Paradigma	177
4.5.2	Die neue hermeneutische Technik	178
4.5.3	Das neue hermeneutische Paradigma	182
4.6	Biblich-jüdische Theologoumena im Lichte des spinozanischen Verstehensparadigmas	184
4.6.1	Die Erwählung Israels	184
4.6.2	Das göttliche Gesetz	187
5.	Die Philosophie Spinozas	192
5.1	Grundlinien	192
5.2	Die Lehre von der Erkenntnis	196
5.2.1	Drei Erkenntnisgattungen	196
5.2.2	Die intuitive Erkenntnis, Erkenntnis der »dritten Art«	199
5.2.3	Die dritte Erkenntnis als Weg und Inbegriff der Glückseligkeit	201
5.3	Die intelligible und ausgedehnte Substanz	202
5.3.1	Gott als intelligible und ausgedehnte Substanz	202
5.3.2	Die Attribute Gottes	206
5.3.3	Die Modi oder Affectionen der göttlichen Substanz	207
5.3.4	<i>Natura naturans</i> und <i>natura naturata</i>	211
5.3.5	Die Verwurzelung der spinozanischen Gott-Welt-Lehre in der jüdischen Tradition	213
5.4	Der Mensch	218
5.4.1	Das Wesen des Menschen	218
5.4.2	Die Unfreiheit des Willens	220
5.4.3	Die <i>conditio humana</i> und das Lebensziel	221
5.4.4	Zeitliche oder ewige Glückseligkeit – <i>beatitudo</i>	225

RESTAURATIV-INTEGRATIVE ORTHODOXIE DER VORAUFLÄRUNG

229

I. VORBEMERKUNG – WAS IST JÜDISCHE ORTHODOXIE?

229

II. DIE HAGGADA ALS THEOLOGISCHE MITTE DES JUDENTUMS – JEHUDA LIWAJ BEN BEZALEL – MAHARAL VON PRAG (1512/26–1609)

233

1.	Der Maharal als Schöpfer des Golem	233
2.	Zwischen Worms, Posen, Nikolsburg und Prag	235
3.	Die Schriften des Maharal	236
4.	Ziele und Positionen: Tradition – Philosophie – Kabbala	237
5.	Kritik der Philosophie und »Kritik der reinen Vernunft«	243
6.	Natürliche und spirituelle Erkenntnis in einem zweigeteilten Sein – menschlicher und göttlicher Intellekt	246
7.	Das zweigeteilte Sein	251
7.1	Das neoplatonische Erbe	251
7.2	Das intelligible Sein – die Tora	252
7.3	Die natürliche Welt und ihre Ursachen	254
7.4	Materie und Form – ontologisch-moralische Qualitäten	256
8.	Gott und die Schöpfung	257
9.	Der Mensch	261
9.1	Der Mensch als »Ebenbild Gottes«	261
9.2	Körper, Seele und Intellekt.....	265
9.3	Unvollkommenheit und Vollendung von Welt und Mensch	267
9.3.1	Die Unvollkommenheit von Schöpfung und Mensch – des Menschen Aufgabe sie zu vollenden – durch Gebot und Tora	267
9.3.2	Vollendung und <i>Devekut</i> – das Haften am Göttlichen.....	270
9.3.3	Die Gelehrten als Mittler der <i>Devekut</i>	271
10.	Israel	273
11.	Der Messias	276
III.	TRANSFORMATION DER THEOLOGISCH-PHILOSOPHISCHEN SCHOLASTIK IM RELIGIÖSEN GOTTESDIENST – MOSES ISSERLES (1525/30–1572)	281
1.	Biographisches und Bedeutung	281
2.	Die Transformation von Philosophie und Kabbala in Religion	283
3.	Die Entsprechung von Tempel und »Sein« – nach dem Bild der mittelalterlichen Ontologie	285
4.	Die Kabbala entspricht der Philosophie	289
5.	Gott – ein Kaleidoskop verschiedener Traditionen	292

6.	Der Mensch und sein Ziel in dieser Welt – das Gesetz	295
7.	Die Halacha als Abbild der Schöpfung – halachische Ebenbildlichkeit	298
8.	Die »Glaubensartikel« – ‘Ikkarim, nach Maimonides, ’Albo und Isserles	300
8.1	Bedingungen des Heils – Grundsätze (‘Ikkarim) des Glaubens.....	300
8.2	Die Prinzipien des göttlichen Rechts nach Josef ’Albo.....	306
8.3	Die Transformation der theologisch-philosophischen Scholastik in religiösen Gottesdienst bei Moses Isserles.....	309
IV.	TORAFRÖMMIGKEIT – HAJJIM AUS WOLOSCHYN (VOLOZHIN; 1749–1821)	313
1.	Biographisches – die neue <i>Jeschiva</i>	313
2.	Die Lehren des Rabbi Hajjim	315
2.1	Die Grundlagen	315
2.2	Gott.....	317
2.3	Der Mensch	324
2.3.1	Die Seins-Analogie zwischen Mensch und Kosmos	326
2.3.2	Die Seelen des Menschen	328
2.4	Die Tora.....	331
2.5	Der wahre Gottesdienst – das Studium der Halacha.....	333
2.6	Studium der Tora um ihrer selbst willen – ist das die <i>Devekut</i> ?	335
	HASKALA – DIE JÜDISCHE AUFKLÄRUNG	343
I.	EINFÜHRUNG	343
II.	DER NATURWISSENSCHAFTLICH-EMPIRISTISCHE ANSATZ – MORDECHAI GUMPEL SCHNABER-LEVISION (1741–1797)	350
1.	Biographisches	350
2.	Die Beziehungen zur zeitgenössischen Philosophie, insbesondere zu John Locke	351
3.	Die neuen Wissenschaften und die Tora	353
4.	Physiko-Theologie statt Metaphysik	357
5.	Proto-Darwinismus – die Hierarchie der Geschöpfe	363
6.	Der Mensch	365

6.1	Der Mensch und seine Seele.....	365
6.2	Die Auferstehung der Toten	367
7.	Gott	368
8.	Wahrheit und Glaube	370
8.1	Die Wahrheit	370
8.2	Der Glaube	373
9.	Die Prophetie	375
10.	Die Notwendigkeit der Tora und ihrer Gebote	377
III.	DER RELIGIONSPOLITISCHE ANSATZ –	
	MOSES MENDELSSOHN (1729–1786).....	380
1.	Biographisches – Konversionsdruck von außen	380
2.	Religion und Staat – Definitionen und Aufgaben – die Stellung des Judentums	385
3.	Die Religion der Vernunft – oder die natürliche Religion	388
3.1	Die Grundzüge aller vernünftigen Religion.....	388
3.2	Grundlehren der natürlichen Religion	391
3.2.1	Die hebräische Schrift <i>Die Seele</i> und der <i>Phädon</i>	391
3.2.2	Die Gottheit der natürlichen Theologie und der von ihr hervorgebrachte Kosmos.....	392
3.3.	Der Mensch	396
3.3.1	Die Seele.....	396
3.3.2	Die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Heil	400
3.3.3	Der menschliche Körper.....	401
3.3.4	Der freie Wille und das Vorherwissen Gottes	402
3.3.5	Theodizee und Vergeltung.....	403
4.	Das Judentum	404
4.1	Judentum als offenbartes Gesetz	404
4.2	Wahrheit und Offenbarung.....	407
4.2.1	Was ist Wahrheit?.....	407
4.3	Die Offenbarung des Judentums.....	410
4.3.1	Eine Kompromisslinie – Gesetz, Geschichtswahrheit und vorausgesetzte ewige Wahrheit	410
4.3.2	Sinn und Aufgabe des <i>Zeremonialgesetzes</i>	412
4.3.3	Die staatsrechtliche Seite des jüdischen Gesetzes – historiosophische Hermeneutik	415

IV.	DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE ANSATZ – SAUL ASCHER (1767–1822)	417
1.	Das Wesen des Judentums: Gesetz oder Glaube? – Die Zielsetzung des <i>Leviathan</i>	417
2.	Religion als Gegenstand der Religionsphilosophie	420
3.	Das Wesen der Religion	421
4.	Offenbarungsreligion und der Glaube	425
4.1	Die transzendente Grundlage der Offenbarung	425
4.2	Der menschliche Glaube als Grundlage der Offenbarung ..	425
5.	Der Glaube und die Vernunft – zwei eigenständige Erkenntnisweisen	427
6.	Die Phasen und Typen des Glaubens	430
7.	Gesetz und Glaube – ihr Verhältnis zueinander	435
8.	Die Reform des Judentums – Möglichkeiten und Grenzen	437
V.	DER HISTORISCHE ANSATZ – WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS – NACHMAN KROCHMAL (1785–1840)	444
1.	Vorbemerkung	444
2.	Biographisches	444
3.	Der <i>More Nevuche ha-S^cman</i> – »Führer der Irrenden dieser Zeit«	446
3.1	Charakter und Ziel des Werkes	446
3.2	Die »Irrenden dieser Zeit«	447
4.	Die Wege zum neuen Verstehen	450
4.1	Das Wissen um die menschlichen Erkenntnisstufen und um die Geschichte – die Grundwissenschaften	450
4.2	Die Entfaltung und Entstehung des menschlichen Wissens ..	453
4.3	Das Ziel der Erkenntnis des Menschen – das Geistige	454
5.	Der Geist eines Volkes als sein »Gott« – und Israels Gott, der »absolute Geist«	458
6.	Gott als neoplatonischer Allgeist in neo-idealistischer Version	462
7.	Die Geschichte	466
7.1	Die Geschichte als Lehrstück, das in die Herzen dringt	466
7.2	Die Geschichte der Völker und die Geschichte Israels – ein Lehrstück	467
8.	Die Mündliche Tora	471
8.1	Die Halacha	471
8.2	Die Haggada	475

NEUORIENTIERUNG NACH DER AUFKLÄRUNG UND KONFESSIONALISIERUNG DES JUDENTUMS	477
I. SUCHE NACH WEGEN AUS DEM VON DER AUFKLÄRUNG HERBEIGEFÜHRTEN DILEMMA JÜDISCHER IDENTITÄT	477
1. Idealistische Philosophie und Historiosophie – Wege der Neudefinition des Judentums	477
1.1 Judentum ein Volk oder eine Religion?.....	477
1.2 Zum Begriff der Religion	480
2. Die Einheit Gottes.....	484
3. Die geschichtliche Hermeneutik oder die »dogmatische Historiosophie«	485
II. UNBEWUSSTER WANDEL IM SELBSTVERSTÄNDNIS DES JUDENTUMS	489
1. Synagogenordnungen	489
1.1 Gründe für das Entstehen von Synagogenordnungen.....	489
1.2 Die Selbstbezeichnungen.....	491
1.3 Der Rabbiner	491
1.4 Die Synagoge	493
1.5 Der Gottesdienst.....	494
III. JUDENTUM ALS RELIGION DER TORA – DIE NEOORTHODOXIE – SAMSON RAPHAEL HIRSCH (1808–1888)	496
1. Samson Raphael Hirsch, seine <i>Neunzehn Briefe über Judentum und seine Gemeinde</i>.....	496
1.1 Biographisches	496
1.2 Die <i>Neunzehn Briefe über Judentum</i> und Hirschs Gemeinde	496
2. Die Geschichte als Grundlage des Glaubens	498
3. Die Lehren der Geschichte laut der Bibel	502
3.1 Der Schöpfer und die Schöpfung.....	502
3.2 Der Sinn der Schöpfung	505
3.3 Der Mensch	507
3.4 Die Menschheitsgeschichte und der göttliche Erziehungsplan	510
3.4.1 Lessings und Hirschs Lehren von der göttlichen »Erziehung des Menschengeschlechts«	510

3.4.1.1	Lessings Version vom göttlichen Erziehungsplan.....	510
3.4.1.2	Hirschs Version vom göttlichen Erziehungsplan.....	512
3.4.1.3	Die Erwählung Israels	513
4.	Kritik an Rabbinismus, Philosophie und Teilen der Kabbala	515
5.	Ein Judentum von Gebot mit Geist	516
6.	Die Tora als jüdische Lebensregel – der <i>Chaurew</i>	518
6.1	Der <i>Chaurew</i> als literarische Gattung – <i>Sefer ha-Mizwot</i> ...	518
6.2	Die Systematik der 613 Gebote bei Hirsch.....	522
6.3	Die Botschaft der sechs Gebotsgruppen	525
6.3.1	Die <i>Thauraiß</i> (<i>Torot</i>).....	525
6.3.1.1	<i>Tora 'im Derech 'Erez</i> – eine Zwischenbemerkung.....	527
6.3.2	<i>Edaiß</i> (<i>'Edot</i> , Zeugnisse).....	530
6.3.3	<i>Mischpotim</i> (<i>Mischpatim</i> , Satzungen), <i>Chuckim</i> (<i>Hukkim</i> , Gesetze)	532
6.3.4	<i>Mizwaiß</i> (<i>Mizwot</i> , Gebote).....	535
6.3.5	<i>Awardöh</i> (<i>'Avoda</i> , Gottesdienst).....	536
IV.	JUDENTUM ALS RELIGION DES GEISTES – SALOMON FORMSTECHE (1808–1889)	538
1.	Biographisches	538
2.	Die Religion des Geistes	538
3.	Gott und die Welt	541
4.	Natur und Geist	544
4.1	Natur und Geist, deren universale und individuelle Existenz	544
4.2.	Die Wirkungen des Geistes in dieser Welt – Wissenschaft und Offenbarung, Ästhetik und Ethik	548
4.2.1	Die Wissenschaft.....	548
4.2.2	Die Offenbarung.....	549
4.2.3	Das Ziel des Menschen und die Stufen der historischen Offenbarungen – Naturreligion und Religion des Geistes... ..	553
4.2.4	Der Mensch als <i>mixtum compositum</i> aus Natur und Geist	555
4.2.4.1	Unsterblichkeit und Auferstehung.....	559
5.	Heidentum und Judentum	561
6.	Prophetie, Heilige Schrift und Tradition	564
7.	Die mosaische Vision der Staatsgründung als Theokratie	565
8.	Die Rolle und Bedeutung der Gebote und Zeremonien	567

9.	Die Geschichts-Philosophie	569
10.	Christentum und Islam als »getarnte« Sendboten des Judentums	574
V. JUDENTUM DES GEFÜHLS, DES BEWUSSTSEINS UND DER THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFT – ABRAHAM GEIGER (1810–1874)		
1.	Biographisches	578
2.	Wissenschaft und Jüdische Theologie	579
3.	Geigers <i>Judentum und seine Geschichte</i> als theologisches Werk	582
4.	Das Wesen der Religion und das Wesen des Menschen	583
5.	Der Mensch als Ebenbild Gottes	591
6.	Die Offenbarung – deren anthropologische und ethnische Grundlage	593
7.	Das Wirken des <i>Geistes</i> in der Geschichte Israels – Offenbarung und Tradition	601
8.	Die theologischen Errungenschaften des Judentums	605
8.1	Gott als Idee der Sittlichkeit	605
8.2	Gott als das »Sein«	607
9.	Gebot und Gottesdienst im Dienste des religiösen Bewusstseins	610
10.	Die Reform des Gottesdienstes	611
11.	Die Stellung der Gebote	613
VI. JUDENTUM ALS RELIGION DER VERNUNFT – HERMANN COHEN (1842–1918).....		
1.	Biographisches	617
2.	Das Wesen der Religion	619
2.1	Wahre Religion als philosophischer Monotheismus.....	619
2.2	Der Anteil der Religion an der Logik.....	619
2.3	Der Anteil der Religion an der Ethik und die »Eigenart« der Religion	623
2.4	Das Verhältnis der Religion zur Ästhetik.....	627
2.5	Der Anteil der Religion an der Psychologie	628
3.	Die Korrelation als methodische Grundlage jeglicher Rede von Gott, Welt und Mensch	630
3.1	Die Lehren von Gott.....	635
3.2	Der Monotheismus und die Frage der »Schöpfung«	636

4.	Der Mensch	640
4.1	Cohens Menschenbild und die Tradition	640
4.2	Der von der Ethik kommende Anteil am Menschenbild	641
4.3	Der von der Religion kommende Anteil am Menschenbild	645
4.4	Vom Messias zur Messiasidee – zum Messianismus	646
4.5	Die Unsterblichkeit der Seele	649
5.	Offenbarung und Gesetz	653
5.1	Die Bedeutung von Offenbarung und Gesetz	653
5.2	Der Inhalt der Offenbarung	654
REGISTER		659

VORWORT

Die Zeit, in der man das jüdische Mittelalter mit Moses Mendelssohn oder der *Haskala*, also der jüdischen Aufklärung, zu Ende gekommen sah, ist endgültig vorüber, dafür ist dieser Band ein eindruckliches Zeugnis. Das europäische Judentum ist nicht nur Judentum in Europa, sondern seinem Wesen und seiner Kultur nach europäisches Judentum. Das hatte zwar schon das in Band eins und zwei Dargestellte gezeigt, aber die innerjüdischen Veränderungen in der Neuzeit belegen mit unwiderlegbarem Nachdruck, wie eng verzahnt das europäische Judentum, trotz aller Ausgrenzungen, Vertreibungen und Pogrome, mit der allgemeinen kulturellen Entwicklung in Europa war. Auch wenn die Schrittmacher zuweilen nur Einzelne waren, und sie waren es nicht immer, so war das doch auch im christlichen Europa kaum anders. Das neue Denken in Philosophie, Wissenschaft und anderen Kulturbereichen hielt stets mit der allgemeinen Entwicklung Schritt, so dass sich auch für das europäische Judentum eine klar abgegrenzte Kultur der Neuzeit erkennen lässt, in deren Rahmen die jüdische Aufklärung letztlich nur ein weiterer Schritt war und nicht ein Umbruch von einem angeblich verlängerten Mittelalter. Dem Ende dieser Neuzeit kann indessen eine gewisse Phasenverzögerung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zugebilligt werden, weshalb dieser Band mit dem philosophischen Höhepunkt des deutsch-jüdischen Denkens abschließt, mit dem Marburger und Berliner Neu-Kantianer Hermann Cohen, der im April 1918 gegen Ende des Ersten Weltkrieges gestorben war. Mit den dem Krieg folgenden Umbrüchen, der Weimarer Zeit, dem erstarkenden Antisemitismus, der drohenden Katastrophe und den verstärkten zionistischen Bestrebungen, bricht auch kulturell und philosophisch eine andere Zeit in der Geschichte des jüdischen Denkens an. Mit dem Tod Cohens wurden die mit der Aufklärung gewachsenen optimistischen Aussichten des neuzeitlichen europäischen Judentums zu Grabe getragen.

Das deutliche Profil der jüdischen Neuzeit und die große Fülle an denkerischen Leistungen, von denen hier nur ein bedauerlich schmaler Ausschnitt gezeigt werden kann, hatten zur Folge, dass Autor und Verlag entschieden, dem ursprünglich auf drei Bände ausgelegten Werk einen vierten für die Moderne bis zur Gegenwart folgen zu lassen.

Viele bekannte und wichtige Namen, die teilweise wenigstens in der Einführung oder in den Fußnoten genannt werden konnten, wird man in der hier gebotenen ausführlicheren Darstellung vermissen. Aber das Ziel war, wie in den vorangegangenen Bänden, in einem vertretbaren Umfang ein gewisses repräsentatives Bild zu zeichnen, Grundlinien aufzuzeigen und angesichts der Vielfalt der unterschiedlichen Richtungen und Strömungen eine erste Orientierungshilfe zu bieten und dabei die voranschreitenden und die bewahrenden Kräfte gleichermaßen zu Wort kommen zu lassen. Dies war umso mehr berechtigt, als auch das

konservative Bewahren, die »orthodoxe« Einstellung, nicht einfach eine Weitergabe des Überkommenen bedeutete. Auch das Weitergeben und Hüten der alten Werte konnte doch immer nur durch gewissen Neudeutungen gelingen, weshalb diese Richtung hier als »Restaurativ-integrative Orthodoxie« benannt wurde, weil sie, wie dann auch die Neoorthodoxie des 19. Jahrhunderts, doch etwas Neues im Vergleich zu ihren Vorgängerinnen war.

Das Überraschende wird für manchen Leser sein, dass Baruch Spinoza, den viele wegen seiner Haltung und seinen Lehren aus dem Kanon des jüdischen Denkens ausgeschlossen sehen wollen, nicht als ein einzelner unbegreiflicher Abtrünniger dasteht, sondern als gipfelnder Abschluss einer Linie, die sich im europäischen Judentum als relativ breiter Strom bis ins 16. Jahrhundert hinab verfolgen lässt. Spinoza ist damit, philosophiegeschichtlich gesprochen, ein integrales Glied des jüdischen Denkens. Er steht am Ende des zweiten Teiles, der die Überschrift »Traditions- und Religionskritik« trägt. Dieser Phase der Traditions- und Religionskritik ging eine andere des »Ringens um die widersprüchliche Vielfalt von Wahrheiten« voran. In dieser ersten kritischen Phase wurden nicht nur die aristotelischen Lehren des Mittelalters hinterfragt, sondern auch die sich gegenüberstehenden Wahrheiten von rabbinischer Tradition, Kabbala und Philosophie. Hinzu kamen die neuen Wahrheiten der empirischen Wissenschaften, der Astronomie, der Physik, der Medizin und schließlich auch der Geschichtswissenschaft, die teilweise als doppelte Wahrheiten oder in enzyklopädischer Pluralität rezipiert wurden.

Die in der Forschung bisher zuweilen als Ende des Mittelalters dargestellte *Haskala* (Aufklärung) markiert vor diesem Hintergrund letztlich nur eine weitere Etappe, die zum Teil von analogen Personengruppen, wie zum Beispiel von Ärzten, getragen wurde. Die Aufklärung selbst ist darum auch keine einlinige Bewegung, sondern verläuft in mehreren parallelen Strängen, die hier als unterschiedliche Ansätze dargestellt wurden, als naturwissenschaftlich-empiristischer Ansatz, als religionspolitischer, als religionswissenschaftlicher und als historischer Ansatz. Das folgende 19. Jahrhundert erscheint demgegenüber als eine Phase der versuchten Konsolidierung, hier als »Neuorientierung nach der Aufklärung« überschrieben. Jetzt wurden neuerliche Gesamtentwürfe der Deutung des Judentums vorgelegt, die zugleich die durch die Aufklärung vorbereitete »Konfessionalisierung« des Judentums verfestigten. Diese vielfältigen Neuentwürfe von Judentum des 19. Jahrhunderts bedienen sich auf breiter Front der in Deutschland und darüber hinaus angebotenen philosophischen Deutungsparadigmen, deren Herkunft durch die Kapitelüberschriften leicht zu erahnen ist: Judentum der Tora (Neoorthodoxie), und die dem Reformlager zuzurechnenden Entwürfe eines Judentums als Religion des Geistes, Judentum des Gefühls, des Bewusstseins und der theologischen Wissenschaft und schließlich Judentum als Religion der Vernunft.

Natürlich hat in der jüdischen Neuzeit die esoterische Theologie, das heißt die Kabbala, und mit ihr verbundene Formen der Mystik gleichfalls eine wesentliche Rolle gespielt. Darauf wurde in der hier folgenden Einführung hingewiesen, ihre ausführliche Darstellung findet sich jedoch schon im Band zwei des »Jüdischen Denkens«. Dort setzt die Neuzeit mit der für diese nicht unspezifischen lurianischen Kabbala ein. Hierher gehören die für die Magie-gläubige Renaissance und Neuzeit typischen *Ba'ale Schemot*, die in der Einleitung zum Stifter der hasidischen Bewegung, *Jisrael Ba'al Schem Tov* vorgestellt wurden und schließlich der Hasidismus selbst. Eine eigenwillige Tora-Mystik trug auch der hier im dritten Band zur restaurativ-integrativen Orthodoxie dargestellte Hajjim aus Woloschyn vor.

Ich hoffe, mit dieser Auswahl an Denkern einen für diese Zeit repräsentativen Rahmen gesteckt zu haben, der künftigen Arbeiten zu weiteren Autoren als Anhalt dienen mag. Die lange versprochene Bibliographie muss nun allerdings bis zum vierten Band warten und ich bitte die Leser um Nachsicht, wird sie die hier eingebrachte Ernte doch gewiss dafür entlohnen.

Mein Ausscheiden aus dem aktiven Universitätsdienst hat mir zwar die für diesen Band nötige Muße und Freiheit verschafft, mich aber zugleich der helfenden Hände beraubt. So bin ich froh, dass Julia Flechtner vom Campus Verlag freundlicherweise eine Dokumentvorlage erarbeitet hat, mit deren Hilfe die ganzen Formatierungsarbeiten geleistet werden konnten, und Judith Wilke-Primavesi, die verantwortliche Programmleiterin im Campus Verlag, mir alle erdenkliche Unterstützung zukommen ließ. Mein Freund Manfred Voigts hat mir zahlreiche wertvolle Hinweise gegeben und aus seiner reichen Bibliothek Bücher zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm herzlich danke.

Das alleine verbleibende helfende Fundament für eine anhaltende häuslich-akademische Arbeitsatmosphäre und für das mühevollen Korrekturen-Lesen war meine seit meiner ersten wissenschaftlichen Publikation mich begleitende Frau Elvira. Sie hat die viel gehörte Einsicht bewährt, dass Liebe viele Formen hat. Dank sei ihr!

Berlin im Juli 2009

EINFÜHRUNG

GESCHICHTE UND KULTUR DES NEUZEITLICHEN JUDENTUMS

1. Jüdische Neuzeit zwischen Mittelalter und Aufklärung

Die Neuzeit als eigenständige kulturelle Epoche des Judentums ist in der Wissenschaft erst allmählich ins Bewusstsein getreten. Darum wurde das Ende des jüdischen Mittelalters in der Historiographie zum Teil bis heute erst in die Mitte oder an das Ende des 18. Jahrhunderts verlegt. Heinrich Graetz sah es mit der Publikation der ersten aufklärerischen Zeitschrift im Jahre 1750 gekommen, während Simon Dubnow gar bis zur Französischen Revolution 1789 warten wollte.¹ Die Konsequenz dieser Datierung war, dass im Judentum das Mittelalter unmittelbar in die Aufklärung gemündet hätte ohne eine dazwischenliegende neuzeitliche Epoche. Dieser Eindruck konnte entstehen, wenn man den Blick vorwiegend auf die beherrschende rabbinische Rechtsliteratur richtete. Außerdem war diese Auffassung wohl von einer »germanozentrischen« Sicht der jüdischen Geschichte bedingt, das heißt von einer Ausblendung der Entwicklungen im mediterranen Raum und der Fixierung auf das Judentum Nordeuropas. Dabei hob man hauptsächlich auf die von Deutschland ausgehenden grundlegenden Umwälzungen durch die *Haskala* ab, das heißt der jüdischen Variante der Aufklärung und die ihr folgende Emanzipation, die rechtliche Gleichstellung der Juden. Erst die neuere Historiographie der letzten fünfzig Jahre hat das Bestehen einer klar abgrenzbaren jüdischen Renaissance und Neuzeit wahrgenommen und deren Beginn nahe an den allgemeinen europäischen geschichtlichen Rhythmus herangerückt. Michael Graetz etwa denkt für den Beginn der jüdischen Neuzeit an den Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert. Erste Anzeichen lassen sich in dessen noch früher erkennen, zum Beispiel in dem jüdischen Renaissancephilosophen Leone Ebreo (1460–1523) und dessen *DIALOGHI D'AMORE*, der, chronologisch betrachtet, den ersten Band der vorliegenden Darstellung abschließt.² Die Veränderung der Sicht und Epochenabgrenzung in der neueren Historiographie war vor allem dadurch bedingt, dass man den Blickwinkel für die Entscheidung über das Maß der Veränderungen in der jüdischen Geschichte erweiterte. Die neueren Betrachtungsweisen richteten ihr Augenmerk nunmehr auch auf Phänomene, die zuvor vernachlässigt wurden, also die modernen Wissenschaften, die

1 M. Graetz, Zur Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit in der jüdischen Geschichte, in: Ders., Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit, Heidelberg 2000, S. 1–17.VII–XV; und s. M. Meyer, Where Does the Modern Period of Jewish History Begin?, in: *Judaism* 24, 1975, S. 329–338.

2 Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 566–584.

Musik, die Demographie und die Geographie, wodurch Veränderungen wahrgenommen wurden, die etwa bei dem konservativeren jüdischen Recht nicht zu sehen waren. Geographisch gesprochen waren es vor allem die Entwicklungen in Norditalien, insbesondere im venezianischen Bereich und in den Niederlanden, welche die neue zeitliche Grenzziehung erforderten und die erst allmählich auch die weniger auffälligen Veränderungen in den deutschsprachigen Ländern und in Polen wahrnehmbar machten. Als wesentliches Merkmal für die neue Zeit muss auch und gerade für das Judentum die Erfindung der Buchdruckerkunst genannt werden, die eine Fülle von Publikationen in allen im Folgenden zu benennenden Wissensbereichen hervorbrachte, und die einer großen Zahl von Juden als Druckern, Lektoren und Redaktoren, auch in christlichen Druckhäusern, sowie als Buchhändler Brot verschaffte.³

2. Aufklärung und Emanzipation (1750–1900)

Durch die Aufklärung und Emanzipation,⁴ die sich in Deutschland und anderen nordeuropäischen Ländern zunächst in einzelnen aufgeklärten Gestalten ankündigte, sodann in Kreisen um Moses Mendelssohn (1729–1786)⁵ in Berlin und Isaak Euchel (1756–1804) in Königsberg gesellschaftlich nachweisbare Organisationsformen gewann und politisch ihren Ausgang von der französischen Revolution genommen hatte, ereigneten sich auch im nordeuropäischen Judentum gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen, die sich im italienischen Judentum, trotz der verbreiteten Einrichtung von Ghettos, bereits zwei Jahrhunderte früher spürbar gemacht hatten.⁶

Die ideologischen Differenzen zwischen »Neologen« und Konservativen wurden in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im deutschen Sprachraum unüberbrückbar, so dass sie sich religionssoziologisch auszuwirken begannen, erkennbar an den landesweit erstellten »Synagogenordnungen«,⁷ in denen

3 D. Mantovan-Kromer, Überlieferung der Tradition und multikultureller Kontext: Der Jüdische Buchdruck und die venezianischen Druckereien im 16. Jahrhundert, in: M. Graetz (Hg.), Schöpferische Momente des europäischen Judentums, S. 207–216; C. Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1964, S. 165–188.

4 Allgemein dazu s. J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, Frankfurt/M. 1986; zu fast allen folgenden Themen gibt es fundierte Artikel im *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, hrsg. von E.-V. Kotowski, J.H. Schoeps, H. Wallenborn, Darmstadt 2001, 2. Bde.

5 Zu ihm s. unten Kap. Haskala, III.

6 Zur Haskala s. unten Kap. Haskala, I–V. Zu Euchel ebd., I; zu den italienischen Vorläufern, Kap. Das Ringen um die Vielfalt, I–III; Traditions- und Religionskritik, I.

7 S. unten Kap. Neueorientierung nach der Aufklärung, II.

vorsichtige und auch stürmische Versuche zur Neugestaltung des Gottesdienstes in »Rechtsform« gebracht wurden, vermischt mit noch durchaus konservativen Elementen. Die Vorhut der organisierten Aufspaltung bildeten die Reformer vom Schläge Israel Jacobsons (1768–1828)⁸ und Eduard Kleys (1789–1867) mit der Hamburger »Tempelvereinigung«, die 1818 den Hamburger »Tempel« eröffnete. Eine bedeutende Rolle in der Reformbewegung spielten die von Ludwig Philippson (1811–1889) geforderten Rabbinerkonferenzen von 1844–1846, welche die hier vertretenen Abraham Geiger⁹ und Salomon Formstecher¹⁰ maßgeblich bestimmten. Einen Mittelweg zwischen Reform und Altgläubigen wählte die »Neorthodoxie« um Samson Raphael Hirsch¹¹ und das »positiv-historische Judentum«, dessen führender Kopf Zacharias Frankel (1801–1875) war, insbesondere als Direktor des »Jüdisch-theologischen Seminars« in Breslau.¹² Die Altfrommen, nicht sehr präzise als »Orthodoxie« bezeichnet, wo »Orthopraxie« vielleicht passender wäre, sammelten sich selbst nach und nach unter der Zeitschrift *Der treue Zionswächter*, die von 1845–1855 in Altona erschien.¹³

3. Die demographische und politische Situation zu Beginn der Neuzeit

Das hohe und ausgehende Mittelalter war von umfassenden Vertreibungen der Juden aus dem Westen und der Mitte Europas gekennzeichnet, von denen die aus Spanien im Jahre 1492 nur die sich am tiefsten einprägende gewesen war.¹⁴ Nachdem 1290 und 1394 die Juden aus England und Frankreich vertrieben worden waren und der »Schwarze Tod« in Deutschland (1348–1349) weitere Vertreibungen auslöste, folgten im 15. Jahrhundert weitere Ausweisungen und Mas-

8 Zum Ganzen s. H.M. Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1977, S. 200ff.; M.A. Meyer, Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism; M. Brenner, S. Jersch-Wenzel, M.A. Meyer, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, insbes. Bd. 2, 1780–1871, München 1996–1997; G. Ballin, Geschichte der Juden in Seesen, Seesen 1979.

9 Zu ihm s. unten Kap. Neueorientierung nach der Aufklärung, V.

10 S. unten Kap. Neuorientierung nach der Aufklärung, IV.

11 Zu ihm s. unten Kap. Neueorientierung nach der Aufklärung, III.

12 Diese Richtung ist hier durch die Position des galizischen Aufklärers Nachman Krochmal repräsentiert, s. unten Kap. Haskala, V.

13 Zur Orthodoxie s. das Standardwerk von M. Breuer, Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich 1871–1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt/M. 1986; und unten Kap. Restaurativ-integrative Orthodoxie.

14 Zur Geschichte der Juden in der Neuzeit s. J.I. Israel, European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750, Oxford 1991.

saker, in Wien und Linz 1421, 1424 aus Köln, 1439 aus Augsburg, Bayern 1442 und 1450, Mähren 1454, Genf 1490, Mecklenburg und Pommern 1492, Halle und Magdeburg 1493, Niederösterreich, Steiermark und Kärnten 1496, Württemberg und Salzburg 1498, Nürnberg und Ulm 1499, Brandenburg 1510, Elsass, Colmar, Mühlhausen und Obernai 1512, Regensburg 1519, aufgrund von Luthers Drängen aus Sachsen 1537 und Thüringen 1540, aus Braunschweig, Hannover und Lüneburg 1553, Antwerpen 1549–50, aber auch aus italienischen Städten wie Perugia 1485, Vicenza 1486, Parma 1488, Milano und Lucca 1489, Florenz und die toskanischen Städte, sowie aus den Städten südlich von Rom im Bereich von Neapel 1510, 1498 aus Navarra und weiteren italienischen Städten bis herab in die siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts und schließlich auch aus der Provence und 1569 aus allen Orten des päpstlichen Kirchenstaates. Einzelne Ausnahmen gab es, bei denen die Juden in Städten bleiben durften, so Mainz oder Frankfurt am Main, in den hessischen Landen und den katholischen kirchlichen Staaten, Köln, Mainz, Trier, Münster, Minden, Halberstadt, Paderborn, Würzburg, Bamberg, Speyer und Fulda, oder in den sie umgebenden ländlichen Regionen, sowie in Rom und Ancona, Ferrara und Mantua, Florenz und Siena sowie Venedig. Schützend stellte sich auch Kaiser Karl V vor die Juden, nicht zuletzt dank der Interventionen des jüdischen Repräsentanten Josel von Rosenheim. Insgesamt aber hatten diese Vertreibungen eine fast vollständige Verlagerung der jüdischen Bevölkerung nach dem Osten, zum einen in das Königreich Polen und in das osmanische Reich, den Balkan eingeschlossen, zur Folge und damit ein fast vollständiges Ende jüdischer Religion, Kultur und Gelehrsamkeit in den genannten Regionen. Im Westen, ausgehend von Venedig, 1516, und begründet durch die päpstliche Bulle *Cum Nimis Absurdum* aus dem Jahr 1555, wurden die wenigen verbliebenen Juden zwangsweise in Ghettos umgesiedelt. Ein Umschwung erfolgte erst zwischen 1570–1600 im Gefolge der Entwicklung der absolutistisch-merkantilistischen Politik einzelner Landesherren in Böhmen, Deutschland, Frankreich und den Niederlanden sowie Italien, die in ihren Herrschaftsbereichen Juden aus wirtschaftlichen Gründen wieder zuließen, was J. I. Israel als »philosemitischen Merkantilismus« bezeichnete, dem auch die verbreitete »Institution« des Hofjuden zu verdanken ist.¹⁵ Hinzu trat zugleich eine verbreitete philosemitische Wissenschaft und Hebraistik.

Beide Richtungen dieser Bevölkerungsverlagerung hatten zur Folge, dass in den östlichen wie auch in einigen der verbliebenen Niederlassungsorte der Juden

15 Zur Institution des Hofjuden s. F. Battenberg, *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt 2001; S. Hödl et al. (Hg.), *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Wien 2004; R. Ries, J.F. Battenberg (Hg.), *Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2002; S. Stern, *Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus*, Tübingen 2001.

im Westen ein Nebeneinander von Juden aus den unterschiedlichsten Kulturräumen entstand, die nun in einer bis dato nicht gekannten Intensität aufeinander einwirkten aber zugleich auch sich ihrer sprachlichen und kulturellen Differenzen bewusst wurden und diese Differenzen bis hinein in die Eheschließungen und die Gottesdienste in getrennten Synagogen bewahrten, so dass man nun von unterschiedlichen jüdischen Kulturen, der sefardischen und der aschkenasischen reden kann, die bis heute die jüdische Wirklichkeit prägen. Die jüdisch-spanische Kultur war fortan nicht die jüdische Kultur der iberischen Halbinsel sowenig wie die aschkenasische die des deutschsprachigen Raumes blieb. Vielmehr wurden diese beide Sprachkulturen nun in ihnen fremde sprachliche Kontexte verpflanzt, vor allem in den slawischen und den osmanisch-türkischen und anderen Sprachgebieten rund um das Mittelmeer, waren also nicht mehr die Kultur der Juden in Spanien oder der Juden in Deutschland, sondern über die Welt verstreute sefardische und aschkenasische Kultur. Zu der grundsätzlichen Differenzierung in zwei jüdische Kulturen gesellte sich in Folge der spanischen und portugiesischen Zwangstaufen von Juden in den Jahren 1391 bis 1492 eine kryptojüdische, oder neuchristliche Kultur, von Juden, die in der Öffentlichkeit Christen waren und im privaten Bereich im Maße des Möglichen ihre jüdischen Traditionen weiter bewahrten. Die Einführung der Inquisition in Spanien und Portugal, die eigens zur Entlarvung solcher judaisierender »Neuchristen« eingerichtet worden war, führte alsbald zu einer massiven Auswanderung der »Marranos«¹⁶ genannten Neuchristen (Conversos) nach Holland, Hamburg und in den Norden Italiens und deren mittelmeerische Besitzungen, die das religiöse und kulturelle

16 Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia 1947 (neu 1974); K. Dethlott, *Marranen und Spinoza*, in: F. Heimann-Jelinek, K. Schubert (Hg.), *Spharadim-Spaniolen. Die Juden in Spanien – Die Sefardische Diaspora*, Eisenstadt 1992, S. 155–165 (*Studia Judaica Austriaca XIII*); Israël S. Révah: *Les Marranes*, in: *Revue des Études Juives*, Paris 1959, 118, S. 29–77; Ernst Schulin, *Die spanischen und portugiesischen Juden im 15. und 16. Jahrhundert. Eine Minderheit zwischen Integrationszwang und Verdrängung*, in: *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*. hrsg. von Bernd Martin und Ernst Schulin, München 1989 (4. Aufl.); Richard D. Barnett, W.M. Schwab (Hg.), *The Sephardi Heritage. Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, 2 Bde., Grendon/Northants/London 1971, 1989; Elie Kedourie (Hg.), *Spain and the Jews. The Sephardi Experience 1492 and After*, London 1992; Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. IV: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*, Bodenheim 1991 (Neuaufgabe); F. Heymann, *Tod oder Taufe. Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal*, 1992; C. Wilke, *Rheinaufwärts in den Orient. Die »deutsche Straße« der portugiesischen Inquisitionsflüchtlinge unter Karl V.*, in: *Kalonymos* 3 Heft 3/2006, S. 1–3; Hering Torres, Max Sebastián, *Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 2006; *Marrano Poets of the Seventeenth Century. An Anthology of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez, and Miguel de Barrois*, ed. and translated by T. Oelman, London/Toronto 1982.

Mosaik der vormaligen uniformen Ortsgemeinden weiter aufsplitterten und mit erheblichem religiösem Sprengstoff versahen.

4. Die kulturelle und mentale Situation des neuzeitlichen Judentums

4.1 Historiographische Bewertungskriterien

So widersprüchlich die politisch-rechtliche Situation der Juden in Europa und im osmanischen Reich wegen der staatlichen Fragmentierung dieser Regionen war, so widersprüchlich erscheint auch das kulturell-religiöse Bild des Judentums, nicht zuletzt auch wegen der weiten räumlichen jüdischen Zerstreuung, vom Großreich Polen im Osten, über den deutschsprachigen Raum in der Mitte, die nord- und süditalienischen Kleinstaaten und schließlich den Raum des östlichen Mittelmeeres, ab 1655 kommt auch England wieder hinzu. Diese räumliche und kulturelle Differenzierung wie auch das Ineinander sich widersprechender geistiger Strömungen im Judentum ist der Grund für die zum Teil weit auseinander liegenden Beurteilungen der Epoche in der modernen Historiographie. Je nach geographischer, soziologischer und kulturphänomenologischer Akzentsetzung und Bewertung durch den Betrachter erscheint die jüdisch-neuzeitliche Epoche als »fortschrittlich« und »modern« oder als »konservativ« oder gar »rückwärts-gewandt«. Wenn man die Epoche nach ihren herausragenden Einzelpersönlichkeiten bewertet, erscheint sie stürmisch und revolutionär (so etwa bei Cecil Roth),¹⁷ wo die gesamte Gesellschaft und deren bestimmende Mentalität im Vordergrund steht, kommt man zu moderateren Urteilen und sieht mehr die perpetuierte konservative Seite (Robert Bonfil).¹⁸ Ausschlaggebend für die Beurteilung ist außerdem, wie man das für den modernen Beobachter verwirrende Ineinander von konservativen und progressiven, von rationalen und irrationalen Elementen oft bei ein und demselben Autor versteht. Häufig wird in der Fachliteratur darum mit dem Motiv der Verstellungsstrategien oder Tarnung (Camouflage) gearbeitet, mit der sich die Autoren angeblich vor unliebsamen Konsequenzen von Seiten der jüdischen wie der christlichen Obrigkeiten schützen wollten. Da tatsächlich mit solchen Tarnungsstrategien mancher Autoren zu rechnen ist, wie etwa im Falle des venezianischen Rabbiners Leone Modena (1571–1648),¹⁹ gibt es in der modernen Historiographie zuweilen die Neigung einen Autor ganz

17 C. Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1964.

18 R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley/Los Angeles 1994; ders., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, London/Washington 1993.

19 Zu ihm s. unten Kap. Traditions- und Religionskritik, I.

in eine Richtung zu bürsten, weil man die für den modernen Menschen unverständliche Verbindung von Ratio und Okkultem nicht für möglich hält. Ein besonders extremes Beispiel hierfür ist die Darstellung von Josef Schlomo Delmedigo (1591–1655)²⁰ durch Isaac Barzilay, der in Delmedigo einen sich tarnenden Rationalisten sehen will, trotz dessen massiver kabbalistischer Publikationstätigkeit, die Barzilay als Verstellungsstrategie deutet.²¹ Demgegenüber wird in der neueren Forschung gerade das Nebeneinander und Ineinander beider Elemente als Charakteristikum der Epoche gesehen, das heißt die Rezeption der Kabbala und des modernen Rationalismus und Empirismus durch ein und dieselbe Person und Gemeinschaft.²² Grundlegende Beurteilungsunterschiede der Epoche ergeben sich vor allem aus der einseitigen Konzentration auf unterschiedliche geographische Räume. Während im Norden Italiens seit dem 15. Jahrhundert eine äußerst dynamische und für Renaissancegedankengut offene jüdische Gemeinschaft sichtbar wird, hat man den aschkenasischen Regionen, Deutschland und Polen, jegliche Beeinflussung durch das neue Denken abgesprochen. Hiergegen hat sich allerdings nachdrücklich Jacob Elbaum²³ ausgesprochen, der zahlreiche, wenn auch nur ephemere Rezeptionen der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, voran der Astronomie, in der Rechtsliteratur des aschkenasischen Raumes aufweist, die sich allerdings im Vergleich zu den Errungenschaften von einzelnen Juden oder auch des öffentlichen geistig-kulturellen Klimas ganzer Gemeinden im italienischen und holländischen Bereich eher bescheiden ausnehmen. Im aschkenasischen Raum kam die große Wende erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts mit der sich Bahn brechenden Aufklärung.²⁴ Sie hat allerdings so tiefgreifende Umbrüche im gesamten europäischen Judentum zur Folge, dass darüber die schon zweihundert Jahre früher einsetzenden Veränderungen im mediterranen Bereich von der modernen Historiographie lange kaum mehr wirklich wahrgenommen wurden.

Mit der unten zu skizzierenden Religionstheorie Mendelssohns,²⁵ nach welcher das Judentum nur eine der unterschiedlichen »Kirchen« ist, in denen sich die natürliche Religion manifestiert, ist die Konfessionalisierung des Judentums eingeleitet. Nachdem die absolutistischen Staaten den Rabbinern die Zivil- und

20 Zu ihm s. unten Kap. Das Ringen um die Vielfalt, III. B.

21 I. Barzilay, Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia) His Life, Works and Times, 1974; zu Delmedigo s. unten Kap. Das Ringen um die Vielfalt, III. B.

22 Vgl. z. B. J.J. Petuchowski, The Theology of Haham David Nieto. An Eighteenth-Century Defense of Jewish Tradition, 1970; E. Rivkin, Leon Da Modena and the Kol Sakhal, 1952; R. Patai, The Jewish Alchemists. A History and Source Book, 1994 (3. Aufl. 1995).

23 J. Elbaum, Openness and Insularity. Late Sixteenth Century Jewish Literature in Poland and Ashkenaz, 1990 (Hebr.).

24 Literatur hierzu s. unten Kap. Haskala, I.

25 S. unten Kap. Haskala, III.

Strafrechtsbefugnisse sowie das Recht auf den Synagogenbann entzogen hatten, ist die Frage nach dem Amtsverständnis des Rabbiners wie auch nach dem Wesen des Judentums völlig neu gestellt. Paradigmatisch für die neue Entwicklung sind die in den zahlreichen zum Beginn des 19. Jahrhunderts entstandenen »Synagogenordnungen« sich abzeichnenden Veränderungen, welche alleine durch die Übertragung hebräischer Fachtermini ins Deutsche eine schleichende Konfessionalisierung und Entnationalisierung des Judentums vorantrieben.²⁶ Als ausschließlicher Daseinszweck des Judentums erscheint nun die Pflege der Religion in und um die Synagoge. Das Judentum ist nun »israelitische Glaubensgemeinde«, »mosaische Gemeinde«, »israelitische Kirchengemeinde«, »israelitische Kultusgemeinde«. Das dieser Religion dienende Personal sind »Geistliche«, »Seelsorger«, »israelitische Theologen«, »Lehrer«, »Prediger«, die nunmehr auch eine Amtstracht zu tragen haben, und »Kirchenbücher« führen. Die Synagogen sind »Tempel«, »Gotteshaus«, »Wohnung Gottes«, und müssen als solche staatlich genehmigt werden, der Almemor, das Leseputz, wird zum »Altar«. Württemberg kennt eine »Königlich israelische Ober-Kirchenbehörde«, Westfalen und andere Regionen »Consistorien«. Hanukka, das Lichterfest zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels in der makkabäischen Zeit, wird zuweilen »Weihnachten« genannt und die *Bar Mizwa* wird als »Konfirmation« zur Schulentlassungsfeier. Damit sind sämtliche ethnischen und »nationalen« Definitionen des Judentums ausgeschlossen. Konsequenterweise lässt Abraham Geiger²⁷ in seinem 1854 erschienenen *Israelitischen Gebetbuch* sämtliche nationalen Elemente »in den Hintergrund treten«. Mit dem vom preußischen Staat 1876 erlassenen »Austrittsgesetz«, das unterschiedliche israelitische Religionsgemeinschaften nebeneinander zuließ, war die Konfessionalisierung auch rechtlich vollendet.

4.2 Sefardim, Aschkenasim, »Marranos« und andere

Ein wesentlicher Faktor für das allgemeine kulturelle und religiöse Klima der europäisch jüdischen Gemeinden, vor allem im Süden des Kontinents, in Holland, Hamburg und später auch England, ist der starke Zustrom der 1492 aus Spanien und ab 1496/7 aus Portugal vertriebenen sefardischen Juden, denen nach der Einführung der Inquisition auch in Portugal (1516) zunehmend zahllose »Conversos« oder »Marranos« folgten.²⁸ Die Ankunft der vertriebenen sefardischen Ju-

26 Dazu s. unten Kap. Neuorientierung nach der Aufklärung, II.

27 Zu ihm s. unten Kap. Neuorientierung nach der Aufklärung, V.

28 H. Wallenborn, Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse. Amsterdam, Hamburg und London als Ziele sefardischer Migration im 17. Jahrhundert, Hildesheim 2003; M. Studemund-

den in den aschkenasischen, italischen und levantinischen Gemeinden ließ das unterschiedliche Brauchtum der beiden jüdischen Kulturen und Rechtssysteme heftig aufeinanderprallen, was zu tiefgreifenden innergemeindlichen Auseinandersetzungen führte und die Autorität der Ortsrabbiner untergrub, wobei die Neuankömmlinge versuchten, ihr eigenes Recht durchzusetzen und sich weigerten die angestammten lokalen Rabbiner in deren Entscheidungen anzuerkennen, worüber zum Beispiel Leon David Messer aus Mantua als Rabbiner von Avlona/Valona in Albanien einen eindrucksvollen Bericht hinterließ.²⁹ Die spanischen Juden brachten aus ihrem Heimatland nicht nur unterschiedliche Bräuche und Rechtsentscheidungen mit, sondern auch eine weit gefächerte philosophische Tradition und Kultur, wofür der erste jüdische Renaissancephilosoph Italiens, Leone Ebreo alias Jehuda Abravanel (1460–ca.1523), mit seinen überaus erfolgreichen *Dialoghi d'amore* (1535) ein eindrucksvolles Beispiel ist.³⁰ Die vor allem ab dem 16. Jahrhundert in vermehrter Zahl aus Portugal geflohenen Marranos brachten eine andere Problematik in das jüdisch-religiöse Leben. Viele von ihnen kehrten zum Judentum zurück, hatten davon allerdings Vorstellungen, die sie sich ausschließlich aus ihrer christlichen Erziehung und ihrer Lektüre der lateinischen Bibel erworben hatten, hinzu kam, dass viele von ihnen Ärzte waren, die eine weitläufige weltliche Bildung besaßen.³¹ Diese in das Judentum Zurückgekehrten trafen nun auf ein Judentum rabbinischer Prägung mit seinem weitgefächerten nachbiblischen Gesetz, das ihnen vor dem Hintergrund ihrer biblischen Maßstäbe als eine willkürliche von der Tora abweichende menschliche Hinzufügung erschien, die sie glaubten ablehnen zu müssen. Das paradigmatische Beispiel einer derartigen konfliktreichen Rückkehr ins Judentum wurde der über Amsterdam nach Hamburg gekommene Uriel (Gabriel) (d)a Costa (1585–1640), der Heimat und Besitz in Portugal aufgegeben hatte, um das Ziel seiner Sehnsucht im Judentum zu erreichen, das ihm nun aber als Häresie erschien, was zwangsläufig zu Streit, zweimaligem Bann und schließlich zu da Costas Selbstmord führte.³²

Halevy, Die Sefarden in Hamburg. Zur Geschichte einer Minderheit, Hamburg 1994–1997, 2 Bde.

29 David Messer, *Kebed Chachamim*. Polemische Abhandlung des Messer David aus Mantua über Gemeindestreitigkeiten in Avlona (um das Jahr 1510), Berlin, 1899 (Hebr.), hrsg. von S. Bernfeld.

30 Zu ihm s. *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 566–585.

31 Dazu s. unten die Kap. Traditions- und Religionskritik, II. III. I.

32 S. unten Kap. Traditions- und Religionskritik, II.