

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Die mittelalterliche rheinisch-nordfranzösisch-jüdische Theologie zwischen Philosophie und Tradition“ by Karl Erich Grözinger

was originally published in

»Über den Gebrauch der Vernunft«: Theologie, Philosophie und Kunst im Zentrum Europas um 1000 by Volker Gallé (Ed.), Worms: Worms Verlag (2020), 75-88.

This article is used by permission of [Worms Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

KARL E. GRÖZINGER

Die mittelalterliche rheinisch-nordfranzösisch-jüdische Theologie zwischen Philosophie und Tradition

1. DER PHILOSOPHISCHE RATIONALISMUS IM JUDENTUM DES MITTELALTERS

Der mittelalterliche jüdische Rationalismus beginnt mit dem jüdischen Philosophen und Theologen Sa'adja Ga'on, der von 882-942 lebte.¹ Allerdings war Sa'adjas Heimat nicht das europäisch-ottonische Reich, sondern das arabische Bagdad. Dort schrieb Sa'adja sein für die gesamte mittelalterliche jüdische Philosophie grundlegendes Werk »Von den Glaubensauffassungen und (wissenschaftlichen) Überzeugungen«. Das in diesem Buch formulierte Prinzip zu den menschlichen Erkenntnisquellen sollte für die gesamte mittelalterliche jüdische Philosophie grundlegend bleiben, wenn sich auch deren geographischer Schwerpunkt danach nach Europa verlagert hatte. Sa'adja sagt in seinem philosophischen Hauptwerk zu den menschlichen Erkenntnisquellen das Folgende:

»Die Quelle jeglichen Wissens und der Brunn aller Erkenntnis [...] sind drei: Das erste ist die Sinneswahrnehmung, das zweite ist die Erkenntnis mittels der Vernunft und das dritte ist die Erkenntnis aufgrund einer notwendigen Schlussfolgerung.«²

Diese drei Erkenntnisquellen haben offensichtlich nichts spezifisch Jüdisches, sondern sind allgemein menschlicher Natur und Sa'adja gesteht dies auch freimütig zu. Die wesentlichen Quellen der Erkenntnis sind laut Sa'adja

1 K. E. GRÖZINGER, Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Bd. I, Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt am Main 2004; Bd. II, Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Frankfurt am Main 2005; zu Sa'adja s. Bd. I, S. 362-400.

2 Sa'adja, Sefer ha-Emunot we ha De'ot. Hier zitiert nach der arabisch-hebräischen Ausgabe: JOSEF KAFIH, Sefer ha-nivhar be Emunot we-Deot, Jerusalem 1979, S. 14; deutsch: J. FÜRST, Emunot we-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi, (Leipzig 1845) Neudruck: Hildesheim / New York 1970. bei FÜRST, S. 21.

universeller Natur und nicht religionspezifisch oder national gebunden. Dennoch hat auch Sa'adja, wie dies nach ihm sämtliche mittelalterlichen Theologen taten, das Verhältnis dieser universalen rationalen Erkenntnisquellen zu der partikularen Erkenntnis der biblischen oder koranischen Offenbarung näher beschrieben. Sa'adja tat dies in einer Weise, die jedem Mittelalterforscher geläufig sein wird: Die mittelalterlichen philosophischen Theologen waren einhellig der Auffassung, dass auch die Offenbarung der Vernunft entspricht. In diesem Sinne setzt Sa'adja seine oben zitierte Aussage fort:

»Wir aber, die Monotheisten, bestätigen diese drei Wege zur Erkenntnis, fügen ihnen aber noch einen vierten hinzu, den wir mittels jener drei lernten, und er wurde uns zum Fundament, nämlich die wohlbegründete wahre Tradition, denn sie ist errichtet auf der Sinneswahrnehmung und auf der Vernunftkenntnis [und der notwendigen Schlussfolgerung].«³

Darum muss die Textauslegung da, wo die Texte der Offenbarung etwas anderes zu sagen scheinen, die anscheinenden Widersprüche zwischen Vernunft und Offenbarungsschrift auflösen. Das heißt, die Texte der Offenbarung wurden im Sinne der rationalen Philosophie neu gedeutet.

Die in den folgenden fünfhundert Jahren aufblühende jüdische Philosophie hatte ihre Heimat nun vor allem in Europa, aber wiederum nicht im Norden, nicht im nördlichen Frankreich und nicht in Deutschland, sondern im Süden Frankreichs, in Italien und vor allem in Spanien. Diese jüdisch-europäische Philosophie wurde, wie die christliche und muslimische, fortan von den beiden mittelalterlichen Philosophenschulen geprägt. Das heißt, wir finden unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters einerseits Platoniker und andererseits Aristoteliker sowie vermischte Positionen. Der bedeutendste der Aristoteliker war natürlich Moses Maimonides (1135–11204),⁴ von den Platonikern ist der lange verkannte Avicebron, alias Schmu'el Ibn Gabirol (ca. 1021–1058)⁵ zu nennen, außerdem Jehuda Abravanel, alias Leone Ebreo (1460–ca. 1523).⁶

3 KAFIH, S. 15, Fürst, S. 23.

4 Zu ihm siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 431–487.

5 Zu ihm siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 525–552.

6 Zu ihm siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 566–584.

Wann und in welcher Weise sich diese Philosophie im rheinischen Raum bemerkbar machte, will ich im Folgenden berichten. Zuvor muss ich aber eine andere Form des Rationalismus besprechen, der gerade im rhein-lothringischen Raum eine bedeutende Blüte erlebte.

2. DER PRAGMATISCH-HERMENEUTISCHE RATIONALISMUS DER TOSAFISTEN

Wie also steht es um die Region des nördlichen Frankreich und Deutschland, das heißt den Teil Europas, den man zum jüdischen Aschkenas zählt. Um kein falsches Bild entstehen zu lassen, muss man die Frage nach der Vernunft in der jüdischen Gelehrsamkeit dieses Aschkenas im zehnten bis zwölften Jahrhundert differenzieren und zwar in zwei unterschiedliche Kategorien. Da gibt es zum einen die praktische Vernunft der Exegeten und Rechtsgelehrten und zum anderen die spekulativ-theoretische Vernunft der Theologen.

Fragt man einen traditionellen jüdisch-rabbinisch Gelehrten, so war gerade diese Region, also die rheinischen Schum-Städte, Lothringen und die Champagne die für alle jüdische Traditionsgelehrsamkeit die entscheidende Region. Hier, vor allem in Mainz, Speyer und Worms und in den angrenzenden französischen Gebieten entstand im 11. Jahrhundert, die Schule der sogenannten *Tosafisten*, also der Glossatoren. Sie gaben vor allem zum Verständnis der talmudischen Texte, der hebräischen Bibel und der religionsrechtlichen Kodexliteratur entscheidende neue Impulse. Die Arbeit der Tosafisten an den Rechtstexten war von einer grundlegenden pragmatischen Vernunft geprägt. Die Argumentationsweisen zu Beurteilung der vorgelegten Rechtsfälle brauchen sich vor einem modernen Rechtsverfahren nicht zu verstecken. Noch entscheidender ist, dass man in dieser Region neue Grundlagen für das Verständnis der überkommenen heiligen Texte legte. Den Kommentatoren war nämlich bewusst, dass die Texte der jüdischen Tradition aus anderen Kultur- und Sprachräumen kamen, und dass es dafür lexikografischer, syntaktischer und vor allem formal stilistischer Beobachtungen bedurfte. Diese Beobachtungen an den alten Texten führten zu einem festen Regelwerk, das fortan die Lektüre und Interpretation dieser Texte bis in die Gegenwart bestimmten. Für die Bibel muss ich hier

nur den hinlänglich bekannten Raschi (1040–1105) nennen, der einige Zeit in Worms studierte und vor allem dessen Enkel Samu'el ben Me'ir (Akronym: Raschbam, 1080–1174). Samu'el Ben Me'ir betrieb eine Auslegung der Bibel nach deren Wortsinn unter Beiseitelassung der ganzen homiletischen Kommentierungen der antiken Vergangenheit, die in der weit ausladenden Midrasch-Literatur erhalten ist. Das heißt, die jüdische Rechts- und Textwissenschaft im Rhein-französischen Raum hat eine rationale Hermeneutik begründet oder teilweise fortgeführt, die ich als pragmatisch-hermeneutische Vernunft charakterisieren will. Diese Vernunft hat die überkommene Tradition und die aus ihr folgenden Fragen des Rechts nach rationalen Deute- und Entscheidungsverfahren bearbeitet. Was diese pragmatische Vernunft allerdings nicht tat, war die philosophisch-theologischen Deutehorizonte zu hinterfragen. Das heißt, es wurde nicht nach der selbstverständlich vorausgesetzten Wahrheit der den alten Texten zugrundeliegenden Theologien oder Weltanschauungen gefragt, wie dies in den philosophischen Textauslegungen des Mittelalters geschah. Dies sieht man sofort, wenn man die konsequente Wortsinnauslegung von Samuel Ben Me'ir zur biblischen Schöpfungsgeschichte betrachtet. Diese Auslegung des Raschbam ist eine wunderbare Textexegese, die aber nicht wie die jüdischen Philosophen die weitergehende Frage nach dem Wesen und der Herkunft der Schöpfung, nach der Natur des Schöpfers oder nach der menschlichen Fähigkeit, diesen Schöpfer zu erkennen, stellte. Die jüdischen Philosophen dieser Zeit bearbeiteten solche grundlegende Fragen mit dem ihnen reichlich zur Verfügung stehenden platonischen oder aristotelischen Instrumentarium. Die rheinisch-jüdischen jüdischen Rechtsgelehrten und Exegeten des 11. Jahrhunderts stellten solche Fragen nicht. Die südeuropäisch-jüdische und vor allem die Sa'adjanische spekulative Philosophie mit ihren kritischen Fragen zur Theologie hat im rheinischen Raum erst im 12. bis 13. Jahrhundert ihre Spuren hinterlassen. Ihnen will ich mich nunmehr zuwenden.

3. DIE HERAUSFORDERUNG DURCH DIE PHILOSOPHIE IM RHEINISCHEN JUDENTUM

Die spekulativ-philosophische Seite der Ratio, welche die überkommenen theologischen Weltbilder hinterfragte, ist in der rheinischen Region erst ab der Mitte des zwölften Jahrhunderts aufgekommen und zwar im Kreise der sogenannten Ḥaside Aschkenas,⁷ also der Frommen von Aschkenas. Sie hatten vor allem hier in den drei Schum-Städten und in Regensburg an der Donau ihre Heimat. Der Vater der Bewegung, Samuel der Fromme, lebte um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Speyer, der wichtigste Autor, El'asar aus Worms, stammte aus Mainz und wirkte dann vor allem in Worms, Jehuda der Fromme, der Sohn Samuels, zog später nach Regensburg. Die gesamte Bewegung ist also in die Zeit zwischen der Mitte des zwölften bis zum Ende des 13. Jahrhunderts anzusetzen.

Die Ḥaside Aschkenas haben die zentralen Folgerungen des philosophischen Rationalismus vor allem aus dem Werk des schon genannten babylonischen Philosophen Sa'adja Ga'on aufgenommen. Diese neue Wendung in der jüdischen Theologie in Aschkenas wurde dadurch möglich, dass wohl im byzantinischen Italien in der Mitte des elften Jahrhunderts eine hebräische Paraphrase des ursprünglich arabisch geschriebenen Werkes von Sa'adja Ga'on entstanden war.⁸ Diese hebräische Paraphrase des grundlegenden mittelalterlichen jüdisch-philosophischen Werkes war sicherlich durch die Vermittlung der aus Italien stammenden Familie der Kalonymiden an den Rhein gekommen. Es war ja eben auch diese Familie der Kalonymiden, die in der Bewegung der Ḥaside Aschkenas eine zentrale Rolle spielte.

Dieser philosophische Text von Sa'adja und noch einige weitere philosophische Texte insbesondere mit platonischem Couleur aus dem Süden Europas stellten nun für die aschkenasischen Frommen auch die eigene überkommene theologische Tradition in Frage. Allerdings beschränkten die rheinischen Theologen nun einen völlig anderen Weg als ihre philosophischen Vorgänger aus Südeuropa. Hatten die Südeuropäer den Widerspruch zwischen der Tradition und den neuen philosophischen Erkenntnissen durch eine grundstürzende philosophische Allegorese der Tradition aufge-

⁷ Zu ihnen siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 2, S. 65–88.

⁸ R. C. KIENER, *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's Kitab al-Amanat w'al Itiqadat*, 1984 (University Microfilms, Ann Arbor).

löst, so nutzten die aschkenasischen Frommen paradoxer Weise die Ergebnisse der kritischen Philosophie als eine Art Brandmauer gerade zum Schutz der alten Tradition vor den Flammen der Ratio. Die Ḥaside Aschkenas taten damit in etwa das selbe wie die in Katalonien, Kastilien und in der Provence zur selben Zeit entstandene Kabbala.⁹ Beide Bewegungen, die der südeuropäischen Kabbala und die der mitteleuropäischen Ḥasidut Aschkenas, haben die Gefahr der kritischen Philosophie für die traditionelle antike jüdische Theologie sehr wohl erkannt. Um diese Gefahr zu bannen, haben sie kurzerhand die Resultate und Auffassungen dieser Philosophie übernommen und sich zu eigen gemacht und sich damit gewissermaßen gegen die alte anthropomorphistische jüdische Theologie der Antike gestellt. Zugleich wollten sie aber die Tradition retten, weil diese für die alltägliche Frömmigkeit und den Ritus zentrale Bedeutung hatte und unverzichtbar war.

Die Lösung für den Widerspruch zwischen der neuen Philosophie und der überkommenen Tradition der Offenbarung war für die Ḥaside Aschkenas die *Zweiteilung* der Theologie. Sie formulierten nun eine Theologie für den *verborgenen* Gott – das ist der Gott der Philosophen – und eine Theologie für den *offenbarten* Gott – das ist der Gott der Tradition. – Beispiele dafür sollen später folgen. – Diese zweigleisige Theologie konnte sich jedoch nicht damit zufrieden geben, dass es nun eben zwei getrennte theologische Systeme gab. Die beiden so unterschiedlichen Theologien mussten miteinander verbunden werden, damit sie sich nicht gegenseitig aushöhlen konnten. Es musste also die Frage beantwortet werden, wie der *verborgene* Gott mit dem *offenbarten* Gott zusammenhängt. Diese Frage war umso brennender, als nach der philosophischen Theologie der verborgene Gott keinerlei Kontakt mit dieser Welt und schon gar nicht mit dem Menschen haben kann. Dies war ein Problem, das sich für die rheinisch-jüdische Theologie umso dringlicher stellte, als ihre eigene spezifische Traditionstheologie eine extrem anthropomorphe Theologie war,¹⁰ die sie außerdem mit einer geradezu magischen Sprach-Theologie verbanden, eine magische Theologie, welche dem Menschen nun ausgerechnet einen überaus massiven und direkten Bezug zur

⁹ Zu ihr siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 2.

¹⁰ Die Aschkensischen Hasidim waren Erben der antiken Lehre vom sogenannten Schi'ur Koma, einer Lehre, welche die Gottheit als ein unermesslich riesiges menschengestaltiges auf dem Thron sitzendes Wesen zeichnete; dazu siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 335–340.

Gottheit ermöglichte.¹¹ Kurz – die beiden Theologien schlossen sich recht besehen eigentlich gegenseitig aus. Der Gott der philosophischen Theologie war abstrakt und hatte keinerlei Kontakt zu dieser Welt, während der Gott der Tradition konkret-anthropomorph war, mit dem der Mensch mit Hilfe seiner Sinne und durch Magie aufs engste kommunizieren konnte.

4. DIE THEOLOGIE DES VERBORGENEN GOTTES

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

Die zentrale Aussage zum verborgenen Gott ist natürlich, dass er »Einer« sei, womit anscheinend das alte *Schma' Jisrael*¹² aufgenommen und bestätigt wird. Aber die Einzigkeit Gottes wird von den Ḥaside Aschkenas nicht wie in der alten Theologie *numerisch* verstanden, sondern im philosophischen Sinn, nämlich dass dieser Gott von allem Geschaffenen und Irdischen verschieden ist, das per definitionem stets zusammengesetzt ist, zum Mindesten aus Materie und Form und noch zusätzlichen Akzidenzien. Das heißt dieser Gott ist nicht zusammengesetzt, er hat keine Attribute, er steht außerhalb von Raum und Zeit und ist unveränderlich, er ist vor allem kein körperliches Wesen. Dieser Gott ist auch, da er den irdischen Kategorien nicht entspricht, ein grenzenloses Wesen. So sagt El'asar aus Worms:

»Der Schöpfer hat keine Grenze, keinen Umfang und keine Gestalt. Denn würde man an ihm unterschiedliche Nuancen sehen, wäre er begrenzt. Und

¹¹ Nach dieser alten Namen-Theologie war die Gottheit selbst der kraftgeladene Gottesname JHWH, dessen Macht im Himmel und auf Erden sich in weiteren aus diesem Namen entstandenen Gottesnamen entfaltetete; dazu siehe Grözinger, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 341–354.

¹² Das zentrale jüdische Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes.

alles Erschaffene hat Grenzen und berührt sich mit anderem. Aber der Schöpfer ist in allem und berührt doch nichts.«¹³

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

»Und wenn du sagst, warum lässt sich der Heilige, Er sei gesegnet nicht von unseren Augen sehen? So antworte: Alles worüber das Auge Herrschaft hat, ist begrenzt, hat Zahl, Gestalt und Farbe, das heißt er gleicht denen, die ihn sehen. Aber der Heilige, Er sei gesegnet, hat nichts von alledem.«¹⁴

Die Einheit Gottes ist so von allem Irdischen verschieden, dass nicht einmal die üblichen Vergleiche mit Licht oder Schatten zulässig sind,¹⁵ denn »Schatten und Licht sind vorübergehend also ein zufälliges Attribut«. Und so fragt ein Text von Jehuda Ḥasid weiter: Warum wird dieser Gott in der Bibel fünf Mal »Einzig / Einer« genannt? Seine Antwort lautet:

»Weil die konkreten Dinge dieser Welt in fünf Gattungen bestehen: Minerale, Pflanzen, Lebewesen, Sterne und Engel. Und sie alle gleichen Ihm *nicht* und Er gleicht nicht ihnen, Er ist einer und Er hat sie geschaffen.«¹⁶

Da dieser Gott grenzenlos ist – dies ist die nächste Folgerung –, erfüllt er alle Welten, ist an allen Orten präsent, denn kein Raum trennt ihn und umfasst ihn, er hat den Raum ja erst erschaffen. Nochmals mit El'asar:¹⁷

»Der Schöpfer ist in allem. Und wenn einer fragt: Wie soll ich glauben, dass er an allen Orten ist und nichts vor ihm verborgen ist, so antworten wir ihm: Da es klar ist, dass er *vor* jeglichem Raum und jeglichem Ort vorhanden war, folgt daraus, dass wenn die Räume ihn teilen würden, wäre er nicht deren Schöpfer. Und würden sie ihn verdecken, hätte er sie nicht begründet. Darum: Er existiert *nach* deren Erschaffung *wie vor* deren Erschaffung, ohne jegliche Veränderung.«¹⁸

13 Sode Rasajja, Jerusalem 2004, hier Sode Rasajja, II, S. 48a.; ebenso Sode Rasajja ed. BARSANI, Jerusalem 2004, S. 195.

14 Sode Rasajja, BARSANI, S. 156.

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

16 DAN, Keta S. 149.

17 Sode Rasajja, Sode Rasajja, II, S. 39. 45a. 46a.

18 Sode Rasajja, Sode Rasajja, II, S. 46a.

Damit mag es genügen. Es ist deutlich: Hinsichtlich des verborgenen Gottes haben die Autoren der Ḥaside Aschkenas die biblische wie auch die rabbinische Theologie mit ihren Anthropomorphismen verabschiedet und sind vollkommen auf die Gottesvorstellung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie eingeschwenkt.

5. DER OFFENBARTE GOTT IN DER THEOLOGIE DER ḤASIDE ASCHKENAS

5.1 DIE LÖSUNG VON SA'ADJA GA'ON

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

Da Sa'adja in seiner Lehre von Gott von dessen absoluter Unmöglichkeit zur Kommunikation mit den begrenzten Geschöpfen der Welt ausging, musste er die Frage beantworten, wie dann die Tora und die Propheten so häufig von Gottesoffenbarungen, von Visionen und Auditionen Gottes reden konnten. Sa'adjas Antwort war: Der Schöpfer hat zum Zweck der Offenbarung und Kommunikation mit den Menschen jeweils *ad hoc* eine Erscheinungsgestalt erschaffen, die er den Propheten zeigte. Diese Gestalt benannte Sa'adja mit dem biblischen Offenbarungsbegriff der *göttlichen Herrlichkeit*, hebräisch: *Kavod*. Der *Kavod* ist, laut Sa'adja, ein erschaffenes Erscheinungswesen, das die Rabbinen hernach auch *Schechina* bezeichnet hätten.¹⁹

¹⁹ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 386–387.

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

5.2 VARIIERENDE KONZEPTIONEN DES KAVOD

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

5.2.1 DIE KREATIONISTISCHE KONZEPTION

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

»Die Gestalt, welche die Propheten sahen und die mit ihnen sprach, die auf einem Thron sitzt, umgeben von Engeln [...] Wisse, diese Gestalt ist aus dem Nichts erschaffen, so auch der Thron und die Feste, welche ihn trägt, alle sind sie Geschöpfe.«²⁰

20 Sode Rasajja, Sode Rasajja, II, S. 63a; Sode rasajja, BASANI, S. 211.

Der babylonische Philosoph Sa'adja vertrat im Übrigen die Auffassung, dass Gott diese Offenbarungsgestalten aus einem speziellen Licht erschaffen habe, um den Propheten einen besonderen Eindruck zu vermitteln und sie zu versichern, dass durch diesen hellen Kavod der Schöpfer mit ihnen redet.

Aus alledem folgt: Diejenigen Lehrer der Ḥaside Aschkenas, welche Sa'adja folgten, waren der Auffassung, dass die Propheten tatsächlich mit ihren physischen Augen diese Gestalt gesehen haben, wie auch andere Geschöpfe zu sehen sind.

4.1.2 DIE PSYCHOLOGISCHE KONZEPTION

Für manche Theologen dieser Zeit erschien die kreationistische Konzeption des Kavod offenbar doch zu anthropomorphistisch und gefährlich. Darum sprachen sie nicht von der Erschaffung eines wirklichen Kavod durch die verborgene Gottheit. Stattdessen vertraten sie die Auffassung, Gott habe das Bild des Kavod den Propheten nur in deren Vorstellung als Bild in die Seele gesenkt, ein Bild, das aber außerhalb dieser Vorstellung keine eigene Realität besitzt. Für diese Auffassung zitiert El'asar aus Worms den Maghrebischen Gelehrten Rabbenu Ḥananel der sagte:

»Es steht geschrieben: ›ich habe durch die Propheten Gleichnisgestalten gegeben‹ (Hosea 12,11), das heißt, dass er den Propheten in den *Vorstellungen des Herzens* eine Art Gestalten zeigte. Aber der Heilige, E.s.g. hat keine Gestalt [...]«²¹

Das heißt, der Kavod bleibt eine von Gott dem Menschen eingegebene Vorstellung ist also rein epistemisch-psychologisch. Ein anderer Text, der Rabbi Jehuda he-Ḥasid zugehört, lässt einen Philosophen sogar sagen, es handle sich bei diesen Erscheinungen des Kavod um eine Art Vorspiegelung oder Augentäuschung.²² Mit den Worten des Jehuda Ḥasid:

»Es ist wahr, es gibt einen unsichtbaren Schöpfer. Aber die Dinge und Gestalten, welche die Propheten sahen, finden sich nur in den Gedanken, denn der Schöpfer senkt ihm einen Gedanken in sein Herz, damit es ihm so erscheint und aussieht. Wie eine Augentäuschung.«²³

21 Sode Rasajja, Sode Rasajja, II, S. 63b.66b;

22 Vgl. DAN, Keta, S. 165.

23 DAN, Keta, S. 169.

5.2.2 DIE NEOPLATONISCH EMANATISTISCHE KONZEPTION

Ein weiterer gleichfalls auf Rabbi Jehuda he-Ḥasid zurückgehender Text polemisiert ausdrücklich gegen die kreationistische Auffassung von Rav Sa'adja Ga'on. Für das religiöse Empfinden war die Vorstellung, dass man zu einem Geschöpf Gottes, dem Kavod, betet, wohl doch zu anstößig. Darum griff Jehuda Ḥasid gelegentlich zur neoplatonischen Philosophie und betont, der Kavod sei eine Emanation aus der verborgenen Gottheit.²⁴ Nach dieser platonischen Konzeption ist auch der Kavod nicht endlich, wie noch Sa'adja dies wollte. Ein in den Ḥasidischen Texten auftretender Platoniker sagt dies einmal so:

»Die bessere Seite des Kavod ist mit dem Schöpfer [emanatorisch] verbunden und nicht erschaffen! Und die [andere Seite des] Kavod, welche den Geschöpfen, den Engeln und Propheten zugewandt ist, die kann man sehen.«²⁵

Der Kavod hat laut dieser Vorstellung eine unendliche, mit dem Schöpfer verwachsene Seite und eine zweite, begrenzte Seite, welche der Welt zugewandt und darum sichtbar ist. Mit den Worten von Jehuda Ḥasid:

»Wir wissen in Wahrheit durch unseren Verstand, dass es einen Schöpfer gibt, der ohne Maß und Ende ist. Der *Kavod* hat jedoch ein Ende, aber er haftet am Schöpfer. Und die Stelle der Haftung am Schöpfer vermögen die Propheten nicht zu sehen.«²⁶

Es ist diese platonische Emanationsvorstellung der Selbstoffenbarung der Gottheit aus ihrer unerkennbaren Unendlichkeit, welche analog die im Süden Europas entstandene Kabbala formulierte. Nur spricht die Kabbala anstelle des Kavod, von dem Baum der zehn Sefirot, die gleichfalls eine begrenzte Emanation aus der unendlichen Gottheit darstellt.²⁷

²⁴ DAN, Keta, S. 154f.

²⁵ DAN, Keta, S. 165, 169.

²⁶ DAN, Keta, S. 169. Alle drei Auffassungen nochmals nebeneinander bei DAN, Keta, S. 187.

²⁷ Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 2.

6. DIE REHABILITATION DER TRADITION UNTER DER RUBRIK DES OFFENBARTEN KAVOD

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

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

Die Ḥaside Aschkenas waren die Erben der antiken sogenannten Hechalot-Mystik mit ihren extrem anthropomorphen Gottes- und Engelvorgestaltungen. In diesen antiken Texten wurde Gott als riesige Menschengestalt beschrieben, die im Himmel thront und von unzähligen Engeln umgeben ist.²⁸ Diese Makro-Gottesgestalt des sogenannten *Schi'ur Koma* (Das Maß der Gestalt), wie auch andere riesige Oberengel, etwa den Engel Sandalfon oder den sagenhaften Metatron, konnten sie nun mit dem Kavod und seinem Hofstaat identifizieren.²⁹ Damit waren die alten Redeweisen von Gott wieder erlaubt. Hinzu kommt die mit diesen Himmelsgestalten verbundene Sprach und Alphabet-Mystik.³⁰ Nach der Lehre dieser antiken Mystik sind die himmlischen Gestalten zugleich Repräsentanten von unendlich vielen Gottesnamen, welche zum Teil nur aus einzelnen Buchstaben des Hebräischen Alphabets bestehen. Und erst dank dieser Identität von Gottesnamen und Engलगestalt besaßen die Engelwesen ihre göttliche Macht. Die Ḥaside Aschkenas glaubten nun, wie schon ihre antiken Vorgänger, dass sich auch der Mensch dieser offenbarten Gottesnamen bedienen kann und dass er so Teil an der offenbarten Gottesmacht bekommt. Dadurch hat er Teil an der

28 Siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 335–340.

29 Zu dieser Mystik siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 310–325.

30 Zu ihr siehe GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 341–354.

Schöpfermacht Gottes, er kann Wunder vollbringen bis hin zur Erschaffung eines Golem durch den frommen Mystiker.³¹

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

Mit ihrer doppelten Theologie verbanden die rheinisch-jüdischen Theologen das von der Vernunft gebotene Gottesbild der Philosophen mit der anthropomorphen und magischen Theologie der rabbinischen Antike. Diese Verbindung von Vernunft und magischer Theologie sollte während der nachfolgenden Jahrhunderte die stete Herausforderung gegenüber der reinen Philosophie bleiben. Sie war, insbesondere in deren südeuropäischer Gestalt der Kabbala, so stark, dass sie es schließlich vermochte, die Philosophie für Jahrhunderte aus der jüdischen Mitte zu verdrängen.

³¹ Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 2, S. 720–721. 62–64; u. siehe GRÖZINGER, Kafka und die Kabbala, Frankfurt am Main, S. 2014, S. 176–179 (Kapitel: Sprache und Wirklichkeit – Schreiben als Gebet).