

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 Gesetzestradiation 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 Reformen 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.

und das autonome, ethische Verständnis des einzelnen Gläubigen erhielt absolute Priorität. Durch die Annahme einer umfassenden ethisch-rationalen Natur der jüdischen Religion schliesst das Reformjudentum von vornherein jeglichen direkten Konflikt zwischen Religion und Moral aus.⁹³

In der Mitte des 19. Jahrhunderts spaltete sich, unter der geistigen Führung von Rabbiner Zacharias Frankel (1801-1875) das sogenannte "Positiv-historische Judentum" vom liberalen Judentum ab.⁹⁴ Seine Ideen übten einen entscheidenden Einfluss in den Vereinigten Staaten von Amerika aus, wo die Bewegung heute unter dem Namen "Konservatives Judentum" bekannt und tätig ist. Diese Richtung innerhalb des religiösen Judentums akzeptierte im Prinzip den verbindlichen Charakter der traditionellen Halacha. Doch – beeinflusst durch die deutsche Historische Rechtsschule Savignys – versuchte sie, innerhalb des religiösen Rechts zwischen wesentlichen, grundsätzlichen und bloss historisch bedingten Elementen zu unterscheiden.⁹⁵ Die konservative Bewegung stützt sich auf die Annahme, dass die wissenschaftlich-historische Erforschung der unleugbaren Änderungen des jüdischen Rechts im Laufe der Geschichte im Stande sei, die rein historisch bedingten Werturteile zu ergründen, die solche Änderungen hervorbrachten. Solche Werturteile beruhten auf den damaligen zeitgebundenen Ansichten und Umstände, und könnten deshalb keinen Anspruch auf fortdauernde Geltung haben. Angesichts der tiefgehenden sozialen Änderungen in der modernen Gesellschaft sei

93 Siehe das umfassende, wichtige, philosophische Werk des liberalen Judentums von *Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Anm. 83). Zu einer kritischen Betrachtung von Hermann Cohens Einstellung zum Judentum vgl. *E. Berkovits*, Major Themes in Modern Philosophies of Judaism, New York 1974, S. 1-36.

94 Zu Frankels Religionsverständnis siehe *I. Heinemann*, Die Bedeutung der Gebote in der jüdischen Literatur, 2. Auflage, Jerusalem 1993, S. 162-182 (in Hebräisch). Vgl. *D. Ellenson*, Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Paths of Frankel, Auerbach, and Halevy, The Leo Baeck Memorial Lecture 48, New York, Berlin 2004.

95 *S. I. Englard*, Research In Jewish Law – Its Nature and Function, in: Modern Research in Jewish Law, The Jewish Law Annual, Supplement I, S. Jackson, ed., Leiden 1980, S. 52-53, speziell n. 121. Vgl. *A. Brämer*, "Wissenschaft des Judentums" und "Historische Rechtsschule" – Zwei Briefe Zacharias Frankels an Carl Josef Anton Mittermaier, in: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 7 (1997) Heft 1, 173-179.

eine Revision der traditionellen Gesetze angebracht und notwendig. Das konservative Judentum versucht also, den Konflikt zwischen den traditionellen Regeln des jüdischen Gesetzes und den modernen moralischen Vorstellungen mittels juristischer Interpretation zu lösen, auf Grund einer vorhergehenden historisch-wissenschaftlichen Analyse der bestehenden Halacha.⁹⁶

Dazu einige persönliche, grundsätzliche Bemerkungen: Die Beziehung zwischen der juristischen und der historischen Methode ist delikant und komplex.⁹⁷ Aber meines Erachtens fällt der Versuch, normative Schlussfolgerungen aus einer geschichtlichen Analyse zu ziehen, aus dem Rahmen der wissenschaftlichen Methode. Weder die Kenntnis der historischen Wirklichkeit von Gesetzesänderungen noch das Verständnis ihrer Gründe können als solche normative Schlussfolgerungen auferlegen. Nur die persönliche Ideologie des kritischen Beobachters kann ihm die Grundlage zu alternativen Verhaltensregeln bieten.⁹⁸ Ich verneine natürlich nicht die Legitimität eines wertgebundenen Zugangs zu Geschichte und Religion. Ich verwehre mich lediglich gegen den impliziten Anspruch, solche normative Folgerungen beruhten auf einer wissenschaftlichen Basis. In diesem kritischen Sinne äusserte sich ein zeitge-

96 Zur Stellung der historischen Wissenschaft in der Ideologie der Bewegung siehe *M. Sklare*, *Conservative Judaism – An American Religious Movement*, New York 1972, S. 170-174, 229-232; *Rabbi S. Schechter (1847-1915)*, *Historical Judaism*, in: *Tradition and Change – The Development of Conservative Judaism*, M. Waxman, ed., New York 1958, S. 89-97; zu einem praktischen Beispiel in Bezug auf die Beobachtung der Sabbatruhe siehe *Rabbi R. Gordis*, *ibidem*, S. 375-391, spez. S. 383; *Idem*, *A Dynamic Halakha: Principles and Procedures of Jewish Law*, in: *Judaism* 28 (1979), 263-282, spez. S. 264, 270, und siehe das darauf folgende Symposium in: *Judaism* 29 (1980), S. 5-109.

97 *Englard*, *Research* (Anm. 94), S. 27-37.

98 *Englard*, *Research* (Anm. 94), S. 53, n. 123. In dieser Hinsicht muss ich die allgemeine Tendenz von *E. N. Dorff*, *The Interaction of Jewish Law with Morality*, in: *Judaism* 26 (1977), 455-466, kritisieren. Trotz der interessanten Einsichten in die Problematik und die zahlreichen wichtigen talmudischen und rabbinischen Quellen, vermischt m.E. der Autor Recht, Geschichte und Ideologie. So bezweifle ich z.B. die Richtigkeit der Behauptung, die Rabbiner hätten absichtlich biblische Verse, die sie moralisch für verwerflich hielten, falsch ausgelegt, und alle rechtliche Techniken benützt, um biblische Gesetze, die moralisch anstössig geworden waren, zu umgehen (*ibidem*, S. 461). Diese Einstellung verrät eine zu vereinfachte Sicht eines überaus komplexen Phänomens.

nössischer Autor im Zusammenhang mit der Frage, innerhalb des konservativen Judentums, bezüglich der Beibehaltung des halachischen, matrilinealen Kriteriums zur Zugehörigkeit zum jüdischen Volk.⁹⁹ Der Autor, Shayne Cohen, bemerkt:¹⁰⁰

Hat meine [historische] Analyse¹⁰¹ halachische Auswirkungen? Die Antwort ist: Nein. Das jüdische Recht basiert, wie andere rechtliche Systeme, auf Präzedenzfällen, und der Beitrag, den der Historiker zur Halacha leisten kann, ist eine Sammlung von Präzedenzfällen und eine Analyse der Rechtsgeschichte. Aber Geschichte und Halacha sind autonome Wissensgebiete, jedes mit seinen eigenen Methoden, Voraussetzungen und Zielen, und autonom in Bezug auf ihre Entscheidungen. Der moderne Jurist wird natürlich die Daten, die ihm der Historiker, der Soziologe, der Politiker, usw., liefert, beachten, aber es ist der Jurist, der die Entscheidung fällt, und er fällt diese Entscheidung auf Grund seiner eigenen rechtlichen Weltanschauung. Bei der Interpretation der [amerikanischen] Verfassung beachtet das Oberste Gericht die ursprüngliche Bedeutung des Dokuments im Kontext des 18. Jahrhunderts, aber es ist nicht an sie gebunden. Der Jurist versucht das Recht zu bestimmen, der Historiker versucht die Wahrheit festzulegen. Die beiden müssen nicht übereinstimmen.¹⁰²

- 99 Die Frage stellte sich in der Folge des Beschlusses der Rabbinerkonferenz des Reformjudentums vom Jahre 1983, die patrilineare Abstammung der matrilinearen gleichzustellen. Das konservative Judentum beschloss im Jahre 1986, das halachische Kriterium der matrilinearen Abstammung beizubehalten.
- 100 *Shayne J. D. Cohen*, *The Matrilineal Principle in Historical Perspective*, in: *Judaism* 34 (1985), 5-13, S. 13. (Übersetzung des Verfassers).
- 101 Der Autor gelangte in Folge seiner historischen Untersuchung zum Schluss, dass ursprünglich das Judentum die patrilineare Abstammung adoptiert hatte und sie erst während der Zeit des zweiten Tempels zur matrilinearen änderte. Nach der Meinung einiger Historiker kam diese Änderung unter dem Einfluss des römischen Rechts zustande.
- 102 Im gleichen Sinne: *J. Roth*, *An Halakhic Perspective on an Historical Foundation*, in: *Judaism* 34 (1985), 62-67. Es kann nicht überraschen, dass Cohens Einstellung von verschiedenen Seiten Kritik hervorrief. Siehe *R. Goldenberg*, *Halakha and History*, *ibidem*, S. 24-27; *H. E. Schaalman*, *History and Halakha are Related and Inseparable*, *ibidem*, S. 74-77. Aber meiner Meinung nach übersehen diese Verteidigungen des Anteils der geschichtlichen Analyse im Rechtsfindungsprozess das methodologische Argument. Vgl. auch die Bemerkungen von *L. Jacobs*, *ibidem*,

Der harte Kern der Orthodoxie verspürte im Zusammenstoss mit der Moderne kein wirkliches moralisches Dilemma. Die religiöse Gemeinschaft lebte ihr geistiges Leben in praktischer Abgesondertheit und ignorierte die Herausforderungen anderer Wertsysteme. In dieser abgeschlossenen Lebensumwelt waren die traditionellen, theozentrischen Antworten mehr als genügend. Die selbst auferlegte kulturelle Absonderung wurde zweifelsohne noch verstärkt durch die bedrohende Erscheinung von dissidenten religiösen Strömungen und die wachsende Zahl der jüdischen Freidenker. Ein weiterer wahrscheinlicher Faktor, der zur Überwindung der Herausforderungen des kritischen Rationalismus beitrug, stellt die rapide Ausbreitung des Chassidismus dar, einer volkstümlichen Bewegung mit starkem mystischen Einschlag. Wie schon angedeutet, findet sich im Chassidismus eine ausgeprägte Tendenz dagegen, sich auf die rein menschliche Vernunft zu verlassen. Der Rationalismus wird zum Teil als ein störender Faktor beim menschlichen Bemühen um die Erreichung eines vollkommenen und aufrichtigen Glaubens an Gott empfunden. Es ist das Wiederaufleben eines alten Gedankens, der im Christentum als die *sancta simplicitas*, die heilige Einfalt, bekannt ist.

Die Aufgabe, sich dem Problem der Beziehung zwischen rabbinischer Tradition und universaler Ethik zu stellen, fiel den verhältnismässig kleinen Kreisen der sogenannten Neo-Orthodoxie zu, deren Mitglieder sich mittels eines Studiums der Wissenschaften und der Humanistik der Moderne geöffnet hatten.¹⁰³

Doch auch in diesen, und in ihnen verwandten Kreisen, gab es nicht wenige, die keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen der modernen Ethik und der Halacha sahen. So erklärte Rabbiner Moses Löb Bloch (1815-1909), der Rektor des Budapester Rabbinerseminars,¹⁰⁴ in seinem Werk "Die Ethik in der Halacha":

S. 58-59; *J. J. Staub*, *ibidem*, S. 99, 106. Siehe auch die treffenden kritischen Bemerkungen zu Cohens allgemeiner Methode bei *A. Yuter*, *Can History Teach Halakha*, *ibidem*, S. 122-128.

103 Vgl. *E. Goldman*, *Responses to Modernity in Orthodox Jewish Thought*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986), 52-73; vgl. zu einigen geschichtlichen Aspekten, *Carlebach*, *Judentum* (Anm. 70), *passim*.

104 Das 1877 gegründete Budapester Rabbinerseminar stiess auf den Widerstand der

Die Halacha hängt mit der Ethik innig zusammen und ist auch äusserlich mit ihr verwandt. Beide, Ethik und Halacha, wurzeln in Gott, beide haben ihre Quelle in Gott. Beider Endziel ist Gott, beide sind göttliche Gebote. Der ethischen Einsicht verleiht die Halacha jene feste Stütze, die in den Momenten, wo die sinnlichen Begierden gegen den menschlichen Willen anstürmen, denselben mit der nöthigen moralischen Kraft ausrüstet und ihm den erforderlichen Schutz gewährt; aber auch die Halacha wäre ohne Sittlichkeit eine Entwürdigung des Göttlichen im Menschen; in der Vereinigung Beider dürfen wir das Wesen des Judentums erblicken.¹⁰⁵

Der Problematik bewusster war man sich in einem wichtigen Zentrum der Neo-Orthodoxie, das in der von Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808-1888) geführten Gemeinde in Frankfurt am Main entstanden war. Rabbiner Hirsch selbst sah im heteronomen Charakter der Gebote eine Grundlage des Judentums, im Gegensatz zum Religionsverständnis von Kant.¹⁰⁶ Isaac Breuer (1883-1946) – ein Enkel von Rabbiner Hirsch und

ungarischen Orthodoxie und wurde auf Grund eines Erlasses Kaiser Franz Josefs errichtet. Es war verbunden mit dem Rabbinerseminar in Breslau, das der konservativen Bewegung nahestand. Auch das Budapester Rabbinerseminar ging in diese Richtung, die in Ungarn "neologisch" genannt wurde. Doch der Übergang zwischen der konservativen Bewegung, die sich der "Wissenschaft des Judentums" widmete, und der Neo-Orthodoxie war und bleibt fließend.

- 105 *M. Bloch*, Die Ethik in der Halacha, Budapest 1886, S. 4. Ähnlich auch *S. Adelman*, Erklärungen dunkler und schwieriger Stellen im Talmud und Midrasch auf dem Gebiete der Ethik nach philosophischer Auffassung, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1905, S. 29-30: "Daraus geht hervor, dass die Ethik der Thora keiner Veränderung unterworfen sein kann. Vielmehr hat diese Ethik auch beim grössten Fortschritte der Menschen und bei aller Gesittung der Welt, sowohl vom Standpunkte der Thora als von dem der Vernunft, ihre volle Bedeutung und Gültigkeit. Denn die Lehren derselben sind, wie gesagt, in der Natur unserer Seelenkräfte begründet und der Wirkung derselben angemessen" (ibidem, S. 30). In diesem Sinne auch der zeitgenössische Genfer Oberrabbiner *Alexandre Safran* (1910-2006), Jüdische Ethik und Modernität, aus dem Französischen übersetzt von U. Marvel-Simon, Tübingen 2000, S. 21: "Die Tora (die 'göttliche Lehre'), insbesondere die Halacha (das 'Gesetz'), umfasst die Moral. Das moralische Gebot wird als Mizwa (göttliches 'Gebot') bezeichnet"; et ibidem, passim. Die Ausführungen dieses Autors sind von Kabbala und Chassidismus beeinflusst.
- 106 Siehe *I. Heinemann*, Die Bedeutung der Gebote in der jüdischen Literatur, 2. Auflage, Jerusalem 1993, S. 95-96 (in Hebräisch): "Die Religionsauffassung von Kant ist gänzlich autonom, die Einstellung von Hirsch dagegen theonom". Es ist bemerk-

Sohn dessen Schwiegersohns und Nachfolgers, Rabbiner Salomon Breuer¹⁰⁷ – befasste sich mit diesem Thema in einem 1911 erschienenen Artikel.¹⁰⁸ Der Verfasser geht von der Annahme aus, dass Bestimmungen des jüdischen Rechts den "guten Sitten" des modernen Rechts diametral zuwiderlaufen können, wie z.B. im Frauenrecht, im Sklavenrecht und im Fremdenrecht. Der Autor versucht diese Unterschiede zwischen dem modernen und dem jüdischen Rechtsverständnis mit der historischen Methode zu begründen und zu rechtfertigen. Im folgenden eine kurze Zusammenfassung von Breuers Ausführungen:

Der Endzweck des modernen Rechts liegt in der Ethik. Das Recht will "richtig" sein. Auf solche Weise ist die Grundlage der Ethik auch zur Grundlage des modernen Rechts geworden. Die Grundlage der Ethik ist die Idee des Menschen als solchen, als vernünftiges Wesen. Diese Entdeckung ist die Grosstat der Kantischen Lehre, des kategorischen Imperativs. Vor der ethischen Idee der Gleichheit der Menschen schwinden die Unterschiede zwischen Mann und Frau dahin, kann die Sklaverei nicht bestehen. Der ethischen Autonomie tritt die soziale Autonomie des Volksgenossen zur Seite. Die Idee der Menschheit ist Formalprinzip des Rechts wie der Ethik. Die Idee der Einheit der Menschheit ist eine urjüdische Idee. Aber sie ist nicht die einzige Idee des Judentums. Sie ist im Judentum die Voraussetzung der Gottdienerschaft. In der modernen, autonomen Ethik dient die Idee der Menschheit zur Herleitung von Rechten der Menschen gegeneinander; im Judentum dient sie zur Herleitung von Pflichten gegen Gott. Der autonomen Ethik ist die Idee der

kenswert, dass Hirsch auch in dieser Hinsicht von seinem berühmten Lehrer "Chacham" Isaak Bernays (1792-1849), Rabbiner in Hamburg, beeinflusst war. Bernays selbst, der in Würzburg an der Universität wie auch an der dortigen Talmudschule von Rabbiner Abraham Bing studiert hatte, hinterliess keine selbstständigen Werke. Zu Rabbiner Hirsch im allgemeinen *Heinemann*, *ibidem*, S. 91-161.

107 Salomon Breuer (1850-1926) stammte aus Ungarn. Er selbst wandte sich auch gegen die Reformbewegung und den Zionismus. Aber er befasste sich nicht direkt mit der modernen Problematik von traditionellem Gesetz und universaler Ethik. Vgl. *S. Breuer*, *Belehrung und Mahnung: Aus Nachgelassenen Schriften*, Basel 1993.

108 *I. Breuer*, *Die rechtsphilosophischen Grundlagen des jüdischen und modernen Rechts*, in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 8 (1910-1911), 35-64; der Artikel erschien nochmals mit wenigen unwesentlichen Änderungen, in: *idem*, *Wegzeichen*, Frankfurt am Main 1923, S. 61-101, unter dem Titel: *Frauenrecht, Sklavenrecht und Fremdenrecht*.

Menschheit letzte, fundamentalste, absolute Idee. Der Mensch ist der höchste, absolute Zweck. Dem Judentum ist die Idee der Menschheit nicht letzte, nicht absolute Idee. Sie ist Voraussetzung, Vorstufe der sie überragenden Idee der Gottesdienerschaft. Dem Judentum ist der Mensch nicht letzter Zweck und nicht darin besteht seine Würde, letzter Zweck zu sein. Die Würde der Menschheit besteht dem Judentum in der kraft ihrer Gottesebenbildlichkeit zugefallenen Aufgabe, Träger göttlicher Ziele auf Erden zu sein.¹⁰⁹

Im modernen Zeitalter trennte sich die Ethik notwendigerweise vom Recht, da die autonome Ethik die Wissenschaft vom Handelnden ist, das moderne Recht aber die Wissenschaft von der Handlung. Diese Trennung hat das Recht entheiligt, indem es im wesentlichen ein Interessenausgleich geworden ist. Die Ethik kann nur noch eine grenzbestimmende Rolle spielen.

Im Judentum blieb das Recht im innigsten Zusammenhang mit der Ethik. Es ist keine autonome Ethik: Sie lehrt die Gotteskindschaft der Menschen und begründet ihre Gotteshörigkeit. Das jüdische Recht folgert aus der Gotteshörigkeit die einzelnen Pflichtenkreise. Die Grundlage des mosaischen Rechts ist die Gottesdienerschaft. Die Ungleichheit der Pflichtenverteilung ist das beherrschende Prinzip, das vom Schöpfer festgelegt wurde. Das jüdische Recht kann nur als ein göttliches verstanden und beurteilt werden. Recht und Ethik verlangen hier dasselbe: Gehorsam. Die Idee der Menschheit – im jüdischen Recht Bruderschaft (אחווה) genannt – ist nicht ein konstitutives Prinzip, sondern ein regulatives, sittliches Prinzip, das den Machtmissbrauch verhüten soll. Der göttliche Gesetzgeber erwartet dies von der frei-sittlichen Entschliesung der Rechtsgenossen ohne Rechtszwang. Weil in der Moderne die autonome Ethik sich auf das Individuum zurückgezogen hat, muss das Recht die Auswüchse des Interessenkampfs im sozialen Lebens mit

109 Zur Beziehung zwischen Breuers Auffassung und Kants Philosophie siehe *W. S. Wurzbarger*, Breuer and Kant, in: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 26 (2) (1992), 71-76. "Whereas Kant's attempt to secure human freedom by placing man under the rule of the moral law had been wrecked on the shoals of pure formalism, obedience to the divine Law, so Breuer maintains, enables man to relate to the domain of the noumenal, which is not subject to the determinism governing the experience of the phenomenal world" (ibidem, S. 73).

Zwang zu unterdrücken suchen. So entspricht der Autonomie der Ethik eine drückende Heteronomie des Rechts. Die "guten Sitten" werden mit Zwang geschützt und dadurch ihres ethischen Wertes beraubt. Anders ist es im Judentum: Der Heteronomie der jüdischen Ethik entspricht die Autonomie des jüdischen Rechts. Dem Zwange des Rechts ist die Ungleichheit der Pflichtenverteilung, der Freiheit der Rechtsgenossen die Wahrung der Idee der Menschheit überantwortet. Im modernen Recht muss die Idee der Menschheit notdürftig mit Zwang vor Verletzung geschützt werden, weil es an Stelle der Pflichtenübernahme vor Gott nur das Formalprinzip einer autonomen Ethik und an Stelle der Brüderlichkeit (Menschheit) nur Interessenausgleich und Verteilung der Machtbefugnis zur Verfügung hat.

Der Autor erkennt also die Wichtigkeit der autonomen, anthropozentrischen Ethik in der Moderne an, doch sieht er sie als ungenügend und der jüdischen religiösen Rechtstradition unterlegen an. Der göttliche Ursprung des jüdischen Rechts mit den zentralen Ideen der Gottesdiener-schaft, der Pflichtenverteilung und der Bruderschaft erklären und rechtfertigen die jüdisch-rechtlichen Bestimmungen, die nicht mit der modernen Ethik im Einklang stehen.¹¹⁰

Die Idee der heteronomischen Grundlage der ethischen Pflichten im Judentum wurde noch ausdrücklicher betont von Josef Wohlgemuth (1867-1942), Dozent am orthodoxen Hildesheimer Rabbinerseminar in Berlin.¹¹¹ Der Verfasser erklärt:

110 Zu Breuers Rechtsverständnis siehe die kritische Analyse von *A. L. Mittelman*, *Between Kant and Kabbalah – An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, Albany 1990, S. 124-149; siehe auch im besonderen *Ch. Friedmann*, *La loi dans la pensée d'Isaac Breuer (1883-1946)*, in: *Revue des études juives* 131 (1972), 127-159. Zu Breuers Geschichtsverständnis vgl. *D. N. Myers*, *Resisting History – Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton 2003, S. 130-156.

111 *J. Wohlgemuth*, *Gesetzstreues und liberales Judentum – Eine Entgegnung*, Frankfurt am Main 1913. Wohlgemuth reagierte in dieser Schrift auf die äusserst scharfe Streitschrift des liberalen Rabbiners *E. Seligmann*, *Eine Abrechnung mit Herrn Dr. Wohlgemuth und mit den "Erklärungen"* gegen die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt am Main 1913. Eine weitere Entgegnung zu Seligmanns Schrift veröffentlichte *J. Carlebach*, *Liberales Judentum und jüdische Tradition*, Frankfurt am Main 1913.

Wie der Mensch in Gottes Ebenbild geschaffen wurde, so ist seine Bestimmung, Gott immer ähnlicher zu werden, und das Mittel dazu ist der Gehorsam gegen Gott. Es ist nach echt jüdischer Auffassung völlig verfehlt, die Pflichten gegen den Nebenmenschen als die primären hinzustellen, die Pflichten gegen Gott als das Sekundäre, und nun mühsam eine Brücke von diesen zu jenen schlagen, um zu zeigen, wie diese ein Mittel sind, um die Ethik vorzubereiten und zu höherer Vollendung zu gestalten. Im Gegenteil! Auch die ethischen Pflichten sind Pflichten gegen Gott und sind nur verbindlich, insofern sie von Gott stammen. Nur weil Gott es geboten, ist die Menschenliebe Pflicht und nur insofern ihre Betätigung dem Gehorsam gegen Gott entspringt, bedeutet sie eine gute Tat.¹¹²

Und weiter sagt er:

Aber die Grundlage, das letzte Prinzip, der Angelpunkt unserer Lebensanschauung bleibt der Gehorsam gegen Gott. Es ist die einzige sichere Grundlage. Denn jede andere hat bisher versagt. Alle andern Prinzipien haben sich als unzulänglich erwiesen, sie haben die Reinheit der Ethik getrübt und haben ihren Inhalt hinabgezogen in den Streit der Gedanken. Nur was aus Gehorsam gegen Gott geübt wird, bleibt völlig unberührt von allen Nebengedanken, von allen eigensüchtigen Interessen, von allen eudämonistischen und utilitaristischen Zielen. Nur was Gott geboten, ist für immer und unverbrüchlich verpflichtend, ist erhaben über den Wandel der Zeiten und über den Wechsel der herrschenden Ideen. Freilich heteronom ist unsere Ethik. Es ist ein mitleiderregendes Schauspiel, wie alle unsere Modernen um Kant's und seines kategorischen Imperativ willen die Autonomie auch für die jüdische Ethik retten wollen. Heteronom ist unsere Ethik, aber der Andere ist Gott und Sein Wort ist das Sittengesetz.¹¹³

112 Ibidem, S. 44.

113 Ibidem, S. 45. Sehr ähnlich argumentiert auch Rabbiner Eliezer Berkovits (1908-1992). Gebürtig in Rumänien, studierte er am orthodoxen Rabbinerseminar in Berlin und promovierte an der Universität in Berlin im Jahre 1933. Er gelangte über England und Australien in die Vereinigten Staaten und lebte seit 1975 in Israel. Vgl. *E. Berkovits, God, Man and History*, 2nd edition, New York 1965, S. 85-130. Der Autor betrachtet im Gegensatz zu Kant die Vernunft als ein ungenügendes Mittel zur moralischen Handlung: "In truth, however, reason as such may neither command nor has it the power to induce action. Reason is the faculty of understanding,

Diese Idee des heteronomischen Charakters des jüdisch-religiösen Gesetzes wird in noch extremerer Form formuliert durch Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), ein provokativer orthodoxer Wissenschaftler und Denker:¹¹⁴

Die Ethik als ein Wert an sich ist eine ausgesprochen atheistische Kategorie. Nur wer den Menschen als Endzweck und als höchsten Wert betrachtet, kann ein ethischer Mensch sein. Wer den Menschen als ein Geschöpf auffasst, das nicht Gott ist, sondern nur ein Ebenbild Gottes – wer eine religiöse Einstellung hat – kann die Ethik nicht als Maßstab und Kriterium annehmen. Die Ethik hat nur eine von zwei Bedeutungen: 1) Die Ethik ist die Ausrichtung des Wollens des Menschen gemäss seiner Erkenntnis der Wirklichkeit – dies ist die Ethik des Sokrates, des Plato und Aristoteles, der Epikuräer und Stoiker, besonders der letzteren, und in der neueren Philosophie – die Ethik Spinozas; 2) Die Ethik ist die

of recognition and interpretation, of analysis or synthesis. Reason may tell the difference between right and wrong; perhaps even the difference between good and evil. It cannot, however, provide the obligation for doing good and eschewing evil. The source of all obligation is a will, and the motivation of a will is a desire. Reason knows no desire, though man may desire to be reasonable" (ibidem, S. 100). In Bezug auf das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Moral betont der Autor den absoluten Charakter des göttlichen Gebotes: "The binding force of a code instituted by society or the state is relative; the force of the one willed by God is absolute... But a law instituted by a will of relative authority admits of compromise for the sake of expediency; the law of absolute authority will not be overruled by such considerations. All secular ethics lack the quality of absolute obligation. They are as changeable as the desires and the wills that institute them; the law of God alone is as eternal as His will. Secular ethics, derived as it must be from a relative will, is subjective; God alone is the source of objectivity for all value and all law. Relativistic ethics, serving the goal of subjective desire, is essentially utilitarian; the desire of God alone makes the object of the desire an end in itself" (ibidem, S. 102-103). Der Autor behandelt jedoch in seinen Schriften die bestehende Spannung zwischen der biblisch-göttlichen Ethik und dem positiven rabbinischen Gesetz; siehe zu dieser Thematik *D. Hazony*, Über Eliezer Berkovits und die jüdische Ethik, in: Tchelet 11 (2001), 106-142 (in Hebräisch).

- 114 Y. Leibowitz, in Riga geboren, studierte in Berlin und Basel. Er lehrte an der Hebräischen Universität Biochemie, Neurophysiologie, Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. Er war eine einflussreiche Persönlichkeit in Israel. Seine Äusserungen und Meinungen betreffs Judentum und Politik waren kontrovers und erzeugten eine umfangreiche Literatur.

Ausrichtung des Wollens des Menschen gemäss der Erkenntnis seiner Pflicht – dies ist die Ethik Kants und des deutschen Idealismus.

Aber im Schema-Gebet steht folgendes:¹¹⁵

"Ihr sollt nicht eurem Herzen und nicht euren Augen folgen": Nicht eurem Herzen folgen – dies ist die Negierung Kants; nicht euren Augen folgen – dies ist die Negierung Sokrates. Von jetzt ab gibt es keine Gebote der Ethik mehr, deren Ursprung in der Erkenntnis der Wirklichkeit oder in der Erkenntnis der Pflicht liegt; es gibt nur noch Gebote des Schöpfers. Von allen achtundvierzig Propheten und sieben Prophetinnen, die in Israel wirkten, keiner wandte sich jemals ans menschliche Gewissen, das als ein Ausdruck des Götzendienstes sehr verdächtig war. Es ist kein Zufall, dass der Begriff "Gewissen" in der Bibel nicht vorkommt und es nötig war, ihn im späteren Hebräisch zu erfinden. Die Anweisung durch das Gewissen ist ein ausgesprochen atheistischer Begriff. Die Halacha als eine religiöse Institution kann die Kategorie der Ethik nicht leiden – und es braucht nicht gesagt zu werden, dass sie die utilitaristische Begründung nicht leiden kann, weder vom Gesichtspunkt des individuellen Wohls, noch vom Gesichtspunkt des Wohles der Nation oder der Gesellschaft und dergleichen.¹¹⁶

Leibowitz führt die theozentrische Grundlage des Judentums bis zur äussersten Konsequenz: Zwischen Religion und menschlicher Sittlichkeit besteht ein unvereinbarer Gegensatz. Im Sinne von Leibowitz könnte man sagen, dass je grösser das Opfer menschlicher (moralischer) Werte, desto grösser ist die religiöse Bedeutung des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gesetz.

Leibowitz selbst hat – wie ich anderswo ausführte – seine religiös-positivistische Einstellung nicht konsequent verfolgt, besonders was seine

115 Gemäss Numeri 15, 39: לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם. In der Übersetzung von Buber und Rosenzweig: "Und schwärmt nicht hinter eurem Herzen und hinter euren Augen, hinter denen ihr herhurd".

116 Y. Leibowitz, Die Bedeutung der Halacha, in: Deot 9 (1959), 15-22, auf S. 20 (in Hebräisch). Der Artikel erschien in einer erweiterten Version in englischer Übersetzung: Y. Leibowitz, Religious Praxis: The Meaning of Halakha, in: Idem, Judaism, Human Values and the Jewish State, E. Goldman, ed., Cambridge, Mass., 1992, S. 3-29, auf S. 18. Vgl. auch ähnliche Gedanken in: Gespräche über Gott und die Welt, Jeshajahu Leibowitz mit Michael Shashar, Aus dem Hebräischen von Matthias Schmidt, Baden-Baden 1994, S. 209-216.

politischen Ansichten betraf, wie auch einige seiner halachischen Vorschläge, darunter die Forderung zur Gleichberechtigung der Frau.¹¹⁷ Dennoch ist seine grundsätzliche These von dem unvermeidlichen "amoralischen" Charakter des Judentums von grossem Interesse. Wohlverstanden, amoralisch und nicht unmoralisch, d.h. ausserhalb der Moral stehend, weder moralisch noch unmoralisch seiend. Es ist der Gegensatz zwischen göttlich und menschlich, nicht zwischen gut und schlecht. Theozentrität an sich bedeutet also nicht Unsittlichkeit. Es betrifft nicht so sehr den Inhalt der Normen als die ideologischen und gesinnungsmässigen Dimensionen des menschlichen Entscheidungsvorgangs. Die fundamentale Problematik liegt in der Spannung zwischen dem religiösen Begriff der Gerechtigkeit und der Ethik als einem Dienst an Gott und deren Begriff als einem Dienst an der Menschheit.¹¹⁸

Aber die Moderne hat ohne Zweifel diese Problematik verschärft, da eine ganze Anzahl von aktuellen halachischen Regeln von vielen als eine Verletzung von universalen Werten betrachtet werden. Diese Regeln beziehen sich z.B. auf die Stellung der Frau und die Stellung von Andersgläubigen und Nichtgläubigen.

Die Problematik stellt besonders den heutigen jüdischen Staat, angesichts seiner gesetzgeberischen und politischen Autonomie, vor aktuelle, schwerwiegende konkrete Entscheidungen. Vor dem Hintergrund der orthodox-religiösen, theozentrischen Auffassung, die das Schwergewicht von Menschenrechten auf Menschenpflichten, vom Streben nach menschlicher Glückseligkeit auf die Stellung des Menschen vor seinem Schöpfer, verlegt, muss der Staat Israel den richtigen Weg finden, um seinen demokratischen und liberalen Charakter zu bewahren.

117 I. Englard, Isaiah Leibowitz at Eighty, in: Jerusalem Quarterly 29 (1983), 112-126. Siehe auch D. Statman, Die ethische Theorie von Leibowitz, in: Yeshayahu Leibowitz – Seine Welt und sein Denken, Jerusalem 1995, S. 326-341 (in Hebräisch); zur Stellung der Frau vgl. T. Ross, Die Stellung der Frau im Judentum – Einige Einwände zur Auffassung von Leibowitz bezüglich des Anpassungsmechanismus zwischen Halacha und Wirklichkeit, in: ibidem, S. 148-161 (in Hebräisch).

118 Siehe die kritischen Bemerkungen von D. Statman, Die ethische Theorie von Leibowitz (Anm. 116), zu den Schwachstellen und Ungenauigkeiten bei Leibowitz in Bezug auf den Begriff der Ethik. Zu einer allgemeinen philosophischen Kritik von Leibowitz, siehe A. Sagi, Jewish Religion after Theology, Translated by B. Stein, Boston 2009, passim.