

"Du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht" - Glauben und Lernen in der jüdischen Tradition

Daniel Krochmalnik

Die Sentenz im Emblem der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg: „*Und du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht*“ (*WeHagita Bo Jomam WaLaila*) stammt aus dem Vers des Josua-Buches: „*Nicht weiche dieses Buch der Weisung von deinem Mund, du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht*“ (Jos 1,8). Im biblischen Kontext wird damit der Nachfolger von Mose auf dessen „*Buch der Weisung*“ (*Sefer HaTora*) eingeschworen. In der rabbinischen Literatur, die gerne militärische in scholastische Tugenden umdeutet, erscheint Josua deshalb auch nicht als Haudegen und Eroberer, sondern als „*ewiger Student*“ (bMeg 3a). Die Rabbinen haben jedoch den Anspruch, der in diesem Vers steckt, verallgemeinert und ihn zur biblischen Quelle des wichtigsten Gebotes überhaupt erklärt, des Gebotes ununterbrochenen Toralernens (*Talmud Tora; Talmud Tora KeNeged Kulan*, mPea 1,1, Hilchot Talmud Tora I,8). Jede andere Beschäftigung außerhalb des Torastudiums kam demnach einer Aufhebung der Tora gleich (*Bittul Tora*) und wurde - und wird - verurteilt und verdammt. Wie sich dieser absolute Lernanspruch mit nichtreligiösem Wissen und Tun, daß man approximativ *Derech Erez* genannt hat, verträgt, hat schon die Rabbinen beschäftigt, deren Kasuistik im ersten Teil dieses Beitrages besprochen werden soll. In der Moderne mußten jedenfalls Kompromißformeln her und die moderne Repristination der alten Formel: „*Tora Im Derech Erez*“ ist eine von ihnen. Der langjährige Rektor der Hochschule für Jüdische Studien, Julius Carlebach, sah in dieser Formel das Motto des orthodoxen deutschen Judentums insgesamt und insbesondere der Rabbinerdynastie der er entstammte: „*Ich glaube, die Carlebach-Tradition ist vor allen Dingen die Tradition der Juden, die sich in Deutschland, in der deutschen Kultur eingelebt haben, ohne ihre traditionellen jüdischen Gebräuche und ihre Stellung aufzugeben. Das ist ein Judentum das ganz besonders von Rabbiner Hildesheimer bewegt wurde, der in Berlin ein berühmtes Rabbinerseminar eröffnete, unter dem Motto ‚Tora-im-Derech-Eretz‘. Das bedeutet, eine Verbindung zwischen zwei Kulturen zu finden – nicht, wie es heute oft der Fall ist, ohne Berührungen wie Parallelen nebeneinander herlaufen, sondern sich als selbständige Kulturen integrierend. Das hört sich sehr kompliziert an, ist auch sehr kompliziert. Aber es gab eine ganze Generation von Rabbinern, unter denen die Carlebachs viele Vertreter hatten, die diese Idee, diese Tradition aufrechterhalten haben.*“¹ Im zweiten Teil dieses

¹ Die Carlebachs. Eine Rabbinerfamilie aus Deutschland, Ephraim Carlebach Stiftung (Hg.), Hamburg 1995, S. 114. Vgl. auch die Charakteristik des Werkes von Julius Carlebach durch den Verf. anlässlich seiner offiziellen Verabschiedung in der Aula der Alten Universität am 15. April 1997: „*Bei Ihrer Arbeit wurden sie, (...), von*

Beitrages die moderne Rezeption dieser Formel vor ihrem rabbinischen Hintergrund dargestellt werden.

I.

Wir gehen von einem Lehrsatz der Mischna aus, der von dort ins tägliche Morgengebet eingewandert ist. Diesem Lehrsatz zufolge gehört das Toralernen zu den maßlosen Pflichten eines Juden (*Ejn Lahen Schiur*). Dazu gibt es im Jerusalemitischen Talmud eine bezeichnende Diskussion: „*Man fragte Rabbi Jehoschua: Darf ein Mensch seinen Sohn Griechisch (Jewanit) lernen lassen? Er sagte zu ihnen: er darf ihn lernen lassen in der Stunde, die weder Tag noch Nacht ist. Denn es steht geschrieben: ‚und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen‘ (Jos 1,8). Folglich wäre es einem Menschen auch verboten, seinen Sohn ein Handwerk lernen zu lassen, weil geschrieben steht: ‚und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen‘. Aber (dagegen) lehrt doch Rabbi Jischmael: ‚und du sollst das Leben erwählen‘ (Deut 30,19). Das ist das Handwerk. Rabbi Abba, der Sohn von Rabbi Chija bar Abba im Namen von Rabbi Jochanan: (Das Verbot des Griechischlernens besteht) wegen der Verräter (Mipnei HaMassorot). Rabbi Abbahu im Namen von Rabbi Jochanan: Es ist einem Menschen erlaubt, seine Tochter Griechisch lernen zu lassen, weil das ein Schmuck (Tachsit) für sie ist. Schimon bar Abba hörte das (und) sagte: Weil er seine Töchter lernen lassen will, hängt er diese (Ansicht) an Rabbi Jochanan! Es möge (Unheil) auf mich kommen, wenn ich es von Rabbi Jochanan (selbst) gehört habe!“ (jPea 15c). Das Lerngebot erscheint hier als Lehrgebot bzw. Lehrverbot.² Aus unserem Lehrsatz wird hier gefolgert, daß das Torastudium im Lehrplan des männlichen Schülers das Griechischstudium verdrängt. Mit „Griechisch“ ist hier sicher nicht bloß eine Fremdsprache gemeint. In den Parallelstellen in der rabbinischen Literatur ist auch von "griechischen Büchern" oder von "griechischer Weisheit" die Rede.³ Offenbar wird hier also die ganze hellenistische Bildung angesprochen, die ja zum Sprachunterricht gehörte. Jüdische Eiferer knüpften später denn auch an Josua 1,8 an, um das*

einem Prinzip geleitet, das Ihnen durch Ihre Familie in die Wiege gelegt worden ist, das sie später wissenschaftlich erforscht haben und das Sie zuletzt an seinem Herkunftsort verwirklichen wollten. Es ist die Losung, dem sich die deutsche Neoorthodoxie im letzten Jahrhundert verschrieben hatte: Tora Im Derech Erez! Mit vielen Fußnoten könnte man diese Losung vielleicht mit: "Religiöse und säkulare Bildung!" wiedergeben. Es war, glaube ich, ihr Traum an der Hochschule für Jüdische Studien eine Synthese von "Tora" und "Wissenschaft", von "Lernen" und "Studieren" herzustellen“, Tora und Wissenschaft, in: Heidelberger Jahrbuecher Bd. 41 (1997), S. 239-40. Natürlich gab es in der Neo-Orthodoxie unterschiedliche Auffassungen dieser Formel, vgl. Mordechai Eliav, Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung, in: Julius Carlebach (Hg.), Chochmat Jisrael. Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa, Darmstadt 1992, S. 62 ff. und das grundlegende Werk von Mordechai Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt/M 1986.

² Maimonides, Hilchot Talmud Tora 1, 1ff. Als Stützen des Lehrgebots führt Maimonides Deut 4, 9; 6, 7 u. 11,19 an und daraus leitet er die Lehrpflichten gegen den Sohn, gegen den Enkel und gegen alle Kinder ab. Die Frauen sind dagegen vom Lernen und vom Lehren dispensiert, ebd. 1,1 und 1,13.

³ jSot 9, 16, 24c, jShab 7 d, 55-59, tAbZa I, 20.

Philosophiestudium als nutzlose Zeitverschwendung (*Bittul S'man*) und Aufhebung der Tora (*Bittul Tora*) zu entlarven. So argumentierten zum Beispiel die Initiatoren des Banns gegen das Studium der Philosophie, der am 31. Juli 1305 in der Synagoge von Barcelona verkündet wurde.⁴

In der talmudischen Diskussion stellt sich aber sofort die Frage, wie sich die unbegrenzte Pflicht zum Torastudium mit anderen Pflichten vertrage. Mit dieser Frage soll das absolute Lerngebot *ad absurdum* geführt, denn wenn man es wörtlich verstünde, dann dürfte man auch nicht arbeiten. R. Jischmael löst das Dilemma mit dem Argument auf, daß die Arbeit lebensnotwendig sei und deshalb die Pflicht zum Torastudium, das ja auch dem Leben dienen soll, begrenze. Das könnte auch ein Hoffnungsschimmer für die Allgemeinbildung sein, wenn nämlich nachgewiesen wird, daß sie nützlich sei. Im Babylonischen Talmud gibt es zu diesem Punkt eine weitere Kontroverse zwischen dem eben genannten R. Jischmael und R. Schimon bar Jochai: *"Die Rabbanan lehrten: ‚Du wirst dein Korn einbringen‘ (Deut 11,14), was lernst du daraus? Da es ja heißt: ‚Nicht soll dieses Buch der Gesetzeslehre aus deinem Mund weichen‘ (Jos 1,8), so könnte man glauben, man nehme diese Worte buchstäblich, daher heißt es: ‚Du wirst dein Korn einbringen‘. Verfahre außerdem nach der Landessitte (Minhag Derech Erez) - dies sind Worte des Rabbi Jischmael. Rabbi Schimon bar Jochai sagt: Ist es denn möglich, daß der Mensch zur Zeit des Pflügens pflüge, zur Zeit des Säens säe, zur Zeit des Mähens mähe, zur Zeit des Dreschens dresche und zur Zeit des Windes worfle? Was sollte dann aus der Gesetzeslehre werden? Vielmehr zur Zeit, da Israel den Willen Gottes tut, wird seine Arbeit durch andere verrichtet, wie es heißt: ‚Es werden Fremde auftreten und eure Schafe weiden‘ (Jes 61,5), zur Zeit aber, da Israel den Willen Gottes nicht tut, wird seine Arbeit durch ihn selbst verrichtet, wie es heißt: ‚Du wirst dein Korn einbringen‘ und nicht nur das, sogar die Arbeit anderer wird durch ihn verrichtet, wie es heißt: ‚Du wirst deinen Feinden dienen‘ (Deut 28,48). Abaje sagte: Viele taten wie R. Jischmael und es gelang ihnen, wie Rabbi Schimon bar Jochai und es gelang ihnen nicht. Rawa sprach zu den Rabbanan: Ich bitte euch, erscheint vor mir nicht in den Tagen des Nissan und des Tischri, damit ihr wegen eures Erwerbs das ganze Jahr nicht zu sorgen habt. Rabba bar Bar Chana sagte im Namen Rabbi Jochanans (...): Komme und siehe, daß nicht wie die früheren Geschlechter die späteren Geschlechter sind. Die früheren Geschlechter machten ihre Lehre zur Hauptbeschäftigung und ihre Arbeit zur Nebenbeschäftigung, so blieb sowohl dieses, wie jenes in ihrer Hand bestehen, die späteren Geschlechter aber machten ihre Arbeit zur Hauptbeschäftigung und ihre Lehre zur Nebenbeschäftigung, und so blieb weder dieses, noch jenes in ihrer Hand bestehen (bBer 35b). R. Jischmael lehnt in*

⁴ Abgedruckt in: R. Schlomo ben Adret (RaSCHbA), Sefer Scheelot Utschuwot (Responsen), Tl.I, Nr.415, Wien 1812, ND, Jerusalem 1976, 52a. Ferner bei Benzion Dinur, A Documentary History of the Jewish People from its Beginning to the Present (hebr.), 2.Serie, Bd.II, Buch IV, Jerusalem 1969, 252f.. Der Begriff der Philosophie wird im Bann umschrieben. Es ist die Rede von den Büchern der Griechen (*Sifre HaJewanim*), die über Naturwissenschaft (*Chochmat HaTewa*) und Theologie (*Chochmat HaElohut*) handeln.

dieser Kontroverse ausdrücklich eine buchstäbliche Auffassung von Josua 1, 8 ab. Dagegen führt er den Vers aus dem Glaubensbekenntnis an: *„Du wirst dein Korn einbringen“* (Deut 11,14). Diese Verheißung bedeutet allerdings auch Arbeit! Das biblische Israel war ein Bauern-, kein Intellektuellenvolk. Der Jude soll sich folglich an die landläufige Lebensweise halten und nicht nach der Ausnahmeexistenz des theoretischen Lebens streben. Der Kontrahent R. Jischmaels, R. Schimon bar Jochai, faßt Josua 1,8 dagegen ganz wörtlich auf. Die unbegrenzte Lernpflicht läßt sich mit dem Landbau nicht vereinbaren. Wie sehr R. Schimon diese Arbeit verachtete, zeigt eine berühmte Anekdote aus dem Talmud. Auf der Flucht vor den Römern hatte er sich mit seinem Sohn zwölf Jahre lang in einer Höhle versteckt und ununterbrochen gelernt. Als sie aus ihrem Versteck hervorkamen, *„sahen sie Leute pflügen und säen. Da sprach er: Sie lassen das ewige Leben und befassen sich mit dem zeitlichen Leben. Jeder Ort, auf den sie ihre Augen richteten, ging in Flammen auf“* (bSchab 33b). Wer soll denn dann die Arbeit tun? R. Schimon vertraut scheinbar ganz auf Gott und denkt an Gastarbeiter. Für ihn ist Arbeit ein Fluch (Gen 3,17) und er ist sogar bereit, die Verheißung: *„Du wirst dein Korn einbringen“* gegen den Wortsinn in diesem Sinne auszulegen. Erlösung bedeutet für ihn Befreiung von der Arbeit und Muße zum Studium. Wie steht nun der Talmud zu dieser Kontroverse zwischen R. Jischmael und R. Schimon? Zunächst einmal mißbilligt er scharf den intellektuellen Hochmut R. Schimons. Seine Moral der angeführten Geschichte lautet: *„Da ertönte ein Widerhall und sprach zu ihnen: Seid ihr herausgekommen, um meine Welt zugrunde zu richten? Kehret in eure Höhle zurück.“* Dort müssen sie zur Strafe noch einmal zwölf Monate absitzen. In die gleiche Richtung gehen die verschiedenen von der Gemara angeführten Stellungnahmen zu diesem Streit. Abaje sieht die Sache ganz pragmatisch. Die Erfahrung lehre, daß es besser sei, R. Jischmael als R. Schimon zu folgen, d.h. für den Erwerb zu sorgen als sich allein auf Gott zu verlassen. Eine zweite Tradition über Rawa legt einen quantitativen Kompromiß nahe. Er fordert seine Studenten dazu auf, während der beiden Ernte- und Keltmonate der Akademie fern zu bleiben. Demnach wäre das Verhältnis von Broterwerb zu Torastudium eins zu sechs.⁵ Eine dritte Tradition von Rabbi Jochanan formuliert das Verhältnis von Lernen und Arbeiten qualitativ: Das Torastudium solle Hauptsache und die Arbeit Nebensache sein. Insgesamt wird der Streit gegen R. Schimon entschieden, aber das ungewöhnliche Gewicht des Torastudiums in allen Kompromißformeln verrät doch noch etwas von seinem Geist. Als Ergebnis könnte man festhalten, daß die Lebensnotwendigkeit die unbegrenzte Lernpflicht zwar einschränkt, diese Einschränkung aber so klein wie möglich gehalten wird: *Tora et labora!*

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich jedweder Müßiggang verbietet. Die biblische Quelle dafür ist eine Parallele zu Josua 1,8 im Psalm 1:

⁵ Maimonides geht z. B. davon aus, daß der Handwerker täglich drei Stunden arbeiten und neun Stunden lernen soll, Hilchot Talmud Tora 1, 12

„Heil dem Manne, der nicht nach der Gesinnung der Gottlosen geht, noch auf dem Wege der Sünder steht, noch auf dem Sitze der Spötter sitzt, Sondern an der Lehre des Herren Lust hat und Tag und Nacht über sein Gesetz nachsinnt (Jehege Jomam WaLaila)“ (Ps 1,1-2). Dazu heißt es nun im Talmud: „R. Schimon ben Pasi trug vor: ‚Heil dem Mann, der nicht geht‘, nämlich in die Theater und Zirkusse der Nichtjuden, ‚und auf dem Wege der Sünder nicht steht‘, der bei keinem Hetzkampf zugegen ist, ‚und auf dem Sitze der Spötter nicht sitzt‘, der keinen Unterhaltungsspielen beiwohnt. Vielleicht sagt jemand: Da ich keine Theater und Zirkusse besuche, keinem Hetzkampf beiwohne, so will ich gehen und mich dem Schlafe hingeben, so heißt es: ‚und Tag und Nacht über seine Lehre nachsinnt““ (bAwSa 18b). Wie steht es unter solchen Voraussetzungen mit der Teilnahme an der allgemeinen Kultur? Kann sie nach dem knappen Bescheid für die Arbeit noch auf Nachsicht hoffen? Sie hat wohl nur dann eine Chance, wenn sie ihre Nützlichkeit unter Beweis stellt. Nur das Torastudium allein ist Selbstzweck, alle anderen Studien kommen höchstens als Hilfsmittel in Betracht. So mußte etwa die Philosophie im Judentum ihre Lebens- oder Toradienlichkeit nachweisen. Wenn sie nicht unterwürfig genug erschien, wurde sie von den Traditionalisten als die „Magd (Schifcha), die ihre Herrin beerbt“ (Spr. 30, 23) beschimpft, schlimmer noch: als verführerisches „fremdes Weib“ (Ischa Sara MiNochria) (Spr. 2, 16; 5, 20), als „Hure“ (Sona) (Spr. 7, 5ff). Das Weisheits-Buch der *Sprüche* wurde nicht etwa als internationales Spruchgut, sondern als Allegorie des Kampfes mit der fremden Weisheit gelesen. Mit einer ähnlichen Metaphorik arbeitet auch der oben bereits erwähnte Bannspruch von Barcelona: Diejenigen, die sich mit der griechischen und arabischen statt mit der göttlichen Wissenschaft befassen, enterben, so die Bildersprache des Bannspruchs, die ältere zugunsten der jüngeren Tochter (Gen 29,26), sie führen wie Simri öffentlich ein fremdes Weib ins Lager Israels und fordern den Zorn der Eiferer heraus (Num 25, 6-8. 14-15) usw.. Kurzum die Königin der Wissenschaften mußte sich gehorsam in ihr Magddasein, in ihren *ancillarischen* Stand fügen.⁶

In der Diskussion des Jerusalemischen Talmud wird nun im Namen Rabbi Jochanans ein weiteres Argument gegen das Griechischstudium angeführt. Es sei nicht nur nicht lebens- oder toradienlich, sondern "wegen der Verräter" geradezu lebensgefährlich. Das kann zweierlei bedeuten: erstens, daß die Hellenisierung an und für sich Verrat am Judentum ist und daher grundsätzlich verboten werden muß oder zweitens daß der Griechischkenntnisse voraussetzende Umgang mit den fremden Machthabern unter bestimmten historischen Umständen gefährlich war und deshalb unterbunden wurde mußte. Im letzteren Fall würde es sich bei dem Verbot des Griechischstudiums um eine temporäre Verordnung etwa gegen das Denunziantentum handeln und nicht um eine grundsätzliche Unverträglichkeit zwischen Tora- und Griechischstudium.

⁶ Vgl. meinen Aufsatz, Modelle Jüdischen Philosophierens, in: TRUMAH. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd. 11 (2001), S. 89-107.

Alles spricht dafür, daß diese Intervention in unserer Diskussion den Sinn hat, das Verbot des Griechischstudiums als eine zeitweilige Notverordnung hinzustellen. Solche Verordnung hat es in bestimmten Notsituationen immer wieder gegeben. Etwa bei der Niederschlagung des Aufstandes der jüdischhellenistischen Diaspora. *"Im Krieg (Polemos) des Quietus,*⁷ heißt es in der Mischna, *verbot man (...) den Unterricht seines Sohnes im Griechischen"*(mSot 9,14). Ähnliches gilt für die Verfluchung der „griechischen Weisheit“ in der Zeit des hasmonäischen Bürgerkrieges. Der in den Talmuden öfter zitierte Fluch lautete: *"Verflucht sei, der Schweine züchtet, und verflucht sei, der seinen Sohn die griechische Weisheit lehrt"* (bSot 49b, bBKa 83a-b) wird stets als Reaktion auf eine Denunziation geschildert. Bei dieser Replik im Jerusalemischen Talmud handelt es sich also aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Einwand **gegen** eine grundsätzliche Verwerfung des Griechischstudiums.

Wenn das Griechischstudium aber nur unter bestimmten Umständen untersagt werden mußte, so ist es nicht unter allen Umständen verboten und zwar auch dann nicht, wenn es nur als Luxus aus interesselosem Wohlgefallen betrieben wird. So könnte die im Jerusalemischen Talmud gleich anschließende - wiederum im Namen von R. Jochanan mitgeteilte - Überlieferung verstanden werden: *„Es ist einem Menschen erlaubt, seine Tochter Griechisch lernen zu lassen, weil das ein Schmuck (Tachscht) für sie ist.“* Vermutlich handelt es sich aber weniger um eine allgemeine Neubewertung der hellenistischen Bildung als vielmehr um die Konstruktion eines Falles, der allen Bedenken gerecht wird. Erstens bezieht sich die im Jerusalemischen Talmud eingangs aufgeworfene Frage ausdrücklich auf das Griechischstudium des Sohnes, nicht der Tochter. Zweitens ist die Tochter nicht zum Torastudium verpflichtet und hat also genug Muße sich mit dem Griechischstudium zu befassen. Drittens schließlich sollten sich die Töchter nicht in die Politik einmischen und so besteht auch nicht die Gefahr der Denunziation. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß hier der Talmud das Griechischstudium unter einem ästhetischen Gesichtspunkt („Schmuck“) auffaßt und insofern im Gegensatz zu den vorigen utilitaristischen und politischen Argumenten steht. Die ästhetische Sicht des Griechischen knüpft an eine Namensetymologie an. Nach der Genealogie der Genesis (9,27) ist Japhet der Vater Jawans und somit der Stammvater der Jonier bzw. Griechen (*Jewanim*). Die Rabbinen verstehen diesen Namen von der Wurzel „Jafa“ (schön sein) her (bMeg 9b, BerR 36,8), und die „Schönheit“ (*Japhiut*) wird in der rabbinischen Literatur auf die schönste aller japhetitischen Sprachen, nämlich die griechische Sprache bezogen.⁸ Die Authentizität dieser Überlieferung des R. Abbahu wird im Jerusalemischen Talmud freilich sofort

⁷ Vermutlich ist Quietus Marcus Turbo gemeint, der den jüdischen Aufstand in der Diaspora 117 n. niederschlug, was auch das Scheitern der hellenistischjüdischen Symbiose dokumentierte.

⁸ BerR XVI, 2, 124; jMeg 1, 71b, wo das Griechische als Sprache der Dichtung gelobt wird im Unterschied zum Hebräischen, der Sprache der Rede und des Lateinischen, der Sprache des Krieges. Das Griechische wird sogar ausdrücklich dem West-Aramäischen (Syrischen) vorgezogen (bSot 49b u.ö.). Zugleich wird aber auch vor der verführerischen Schönheit dieser Sprache gewarnt. Vom erwähnten Erzketzer „Acher“, heißt es: *„Griechischer Gesang vestummte nie in seinem Munde“* (bHag 15b).

bestritten. Der für seine Griechischkenntnisse berühmte R. Abbahu habe nur eine Ausnahme für seine Töchter erwirken wollen.⁹ Hier meldet sich also wieder die Ansicht, daß das Griechischstudium in jedem Fall verboten sei – und zwar auch dann, wenn es nicht in Konkurrenz zum Torastudium tritt und die anderen Umstände keinen Grund zur politischen Sorge geben. Die Kasuistik, die die Regel zur Ausnahme macht (politische Deutung des Verbotes) oder eine Ausnahme zur Regel sucht (Erlaubnis des Griechischstudiums für die Töchter) wird am Schluß der Diskussion im Jerusalemischen Talmud unter Verdacht gestellt. Immerhin haben wir unterwegs die wichtigsten Kategorien und Argumentationsstrategien in dieser Frage kennengelernt. Der Baylonischen Talmud greift dieses Problem in einem anderen Zusammenhang auf, verhandelt es aber grundsätzlicher.

Was ist eigentlich mit „ständigem“ (*Tamid*) Lernen gemeint? Heißt das wirklich, wie jener *Matmid*, den der neuhebräische Dichter Chajim Nachman Bialik im berühmten gleichnamigen Gedicht schildert, 24 Stunden am Tag ununterbrochen lernen? In der Jeschiwa von Woloschin, in der der Dichter selber studiert hat, wurde tatsächlich Tag und Nacht in Schichten studiert, um das Wort Josua 1,8 zu erfüllen. Oder ist vielleicht eine andere Art von Beständigkeit gemeint, die durch Unterbrechungen nicht angefochten wird? Im Kontext, wo diese Frage im baylonischen Talmud verhandelt wird, geht es um die sogenannten „Schaubrote“, (*Lechem Panim*) die „ständig“ (*Tamid*) vor Gottes Antlitz im Heiligtum liegen sollen (Ex 25,30). Die Brote heißen geradezu „ständiges Brot“ (*Lechem HaTamid*) (Num 4,7). Die Mischna beschreibt ein Verfahren, das es bei dem wöchentlichen Auswechseln des Brotes erlaubt, das alte Brot fortzunehmen und frisches Brot aufzulegen, ohne daß dabei eine Intermittenz entstände (mMen 11,7). Die alten Brote werden von der einen Seite fort genommen, während die frischen gleichzeitig von der Gegenseite an ihre Stelle geschoben werden. R. Jose vertritt die Mindermeinung: „Auch wenn die einen (zuerst) fortnehmen, und die anderen (nachher) niedersetzen, heißt dies beständig“. In seinen Augen bedeutet Beständigkeit also nicht dauernde Anwesenheit. Es ist sehr charakteristisch, wie die Gemara zu dieser Mischna nun vom Motiv der physischen Nahrung des Menschen für Gott zum Motiv der spirituellen Nahrung Gottes für die Menschen überwechselt. „R. Jose sagte: Selbst wenn man morgens das alte fortgenommen und abends das neue niedergelegt hat, ist nichts dabei. Aber wie erfüllt man dann: ‚vor mir beständig‘ (Ex 25, 30)? Es darf der Tisch über Nacht nicht ohne Brot sein. R. Ami sagte: Aus den Worten R. Joses lernen wir, daß wenn jemand auch nur einen Abschnitt morgens und einen Abschnitt abends lernt, er ausübt das Gebot: ‚Nicht soll dieses Buch aus deinem Munde weichen‘ (Jos 1,8). R. Jochanan sagte im Namen des Rabbi Schimon bar Jochai: Auch wer nur morgens und abends das Schema liest, übt aus: ‚nicht soll weichen‘ (Jos 1, 8): Dies darf man

⁹ Zu den Griechischkenntnissen von Rabbi Abbahu, vgl. z. B. BerR 14, 2.

aber nicht vor Leuten aus dem gemeinen Volke sagen. Rawa sagte: Es ist sogar Pflicht, dies vor Leuten aus dem gemeinen Volk zu sagen. Ben Dama, ein Schwestersohn R. Jischmaels, fragte R. Jischmael: Darf einer wie ich, der ich die ganze Tora gelernt habe, die griechische Weisheit lernen? Da las er ihm folgenden Schriftvers vor: ‚Nicht soll dieses Buch der Lehre aus deinem Munde weichen, und sinne darüber Tag und Nacht‘ (Jos 1, 8). Suche dir eine Stunde, die weder zum Tage noch zur Nacht gehört, und lerne dann die griechische Weisheit. Er streitet somit gegen Schmuël bar Nachmani, denn Schmuël bar Nachmani sagte im Namen R. Jonathans: Dieser Schriftvers ist weder Pflicht noch Gebot, sondern ein Segen. Der Heilige, gepriesen sei er, sah nämlich, daß die Worte der Tora ihm besonders lieb waren, wie es heißt: ‚und sein Diener Jehoschua, der Sohn Nuns, wich nicht aus dem Zelte‘ (Ex 33,11), da sprach er zu ihm: Jehoschua, weil die Worte der Tora dir so lieb sind, so soll dieses Buch der Lehre nicht aus deinem Munde weichen. In der Schule Rabbi Jischmaels wurde gelehrt: Die Worte der Tora sollen dir nicht als Pflicht erscheinen, auch darfst du dich von ihnen nicht befreien“ (bMen 99b).¹⁰ Die Diskussion dreht sich hier darum, was unter: "ständigem" Lernen genau zu verstehen ist. R. Ami ist im Anschluß an R. Jose in der Mischna der Auffassung, daß dies nicht Tag und Nacht lernen heißt. Es reiche vielmehr einen Abschnitt jeden Tag und jede Nacht zu lernen, um jenes Gebot zu erfüllen. Trotz der zeitlichen Intermittenzen ist ihm zufolge also die Permanenz des Studiums nicht in Gefahr. Wie ja überhaupt jenes Gebot maßlosen Lernens nicht unbedingt maßlos viel bedeuten muß. Wie wenig schon ausreicht, zeigt die Intervention R. Jochanans im Namen R. Schimon bar Jochais – also jenes Weisen, der in der oben angeführten Diskussion die Lernpflicht aus Josua 1,8 ganz wörtlich nahm (bBer 35b). Eigentlich reichen also die im Gebet integrierten Lernabschnitte. Könnte eine solche Auskunft aber nicht als Ermunterung für den Mann vom Lande (*Am HaArez*) mißverstanden werden, der meint, der Jude erfülle bereits mit dem Aufsagen der täglichen Gebete alle seine Pflichten? Darüber gibt es eine Kontroverse. R. Jochanan fürchtet, daß diese Auskunft eine bequeme Ausrede für den Ignoranten sein könnte, und man sollte ihn deshalb im Glauben lassen, daß die quantitativ unbestimmte Lernpflicht unbegrenzt viel von ihm abverlange. Der „Mann vom Lande“ könnte allerdings, wie in jener berühmten Parabel von Kafka, *Vor dem Gesetz*, an der Unerfüllbarkeit der Aufgabe verzweifeln. Deshalb ist Rawa der Ansicht, daß man sogar verpflichtet sei, die einfachen Leute darüber aufzuklären, daß sie mit dem täglichen Gebet ihr Soll erfüllt haben. Er vertraut wohl darauf, daß das betende Judentum von selbst eine Basis für das lernende Judentum bildet: die Permanenz des religiösen Milieus induziert die Permanenz des Studiums.

Es überrascht nicht, daß jetzt noch einmal die Frage nach der Erlaubnis des Griechisch- bzw. Philosophiestudiums auftaucht. Wenn man die Pflicht des

¹⁰ Diesen Abschnitt der Gemara hat Emmanuel Lévinas kommentiert, *Modèle de L'Occident*, in: *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982. Wir sind dieser Talmudvorlesung verpflichtet.

Toralernens so rasch erledigen kann, dann bleibt doch noch genug Zeit übrig, sich mit anderen Wissenschaften abzugeben? Der Neffe von R. Jischmael stellt sich als jemand mit abgeschlossenem Torastudium vor. Demgegenüber unterstreicht R. Jischmael mit Josua 1,8, daß man mit der Tora niemals zu einem Ende kommt¹¹ und daß sie deshalb alle anderen Studien verdränge. Das sagt der gleiche R. Jischmael, der in der Diskussion im Jerusalemischen Talmud für eine Begrenzung der Lernpflicht durch die Arbeit plädiert hatte. Wie man sieht, gilt das nur für die Arbeit, aber nicht für die andere Studien, namentlich für die griechische Weisheit. Jedenfalls ist die Dämmerstunde, die R. Jischmael dafür freistellt, im Morgenland recht kurz. Die Antwort R. Jischmaels wird hier aber sofort wieder in Frage gestellt. Es wird bezweifelt, daß Josua 1,8 überhaupt ein Gebot ist. Es war ja gar nicht nötig, Josua zum Torastudium anzuhalten und ihm andere Studien zu verbieten. Dieser seltsame Feldherr saß sowieso Tag und Nacht im Lehrhaus und lernte. Eben weil er nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung lernte, sei ihm in unserem Vers dauerndes Torastudium als Lohn versprochen worden! Wenn der Vers aber keine Ermahnung für die schlechten, sondern eine Verheißung für die guten Schüler ist, dann läßt sich aus ihm auch kein Verweis ableiten. Was folgt daraus für die griechische Weisheit? Es ist nicht sicher, ob der Antagonist von R. Jischmael eine bessere Meinung von ihr hat, er vertraut nur darauf, daß das Torastudium aus eigener Kraft alles andere verdränge und somit eine Prohibition der griechischen Weisheit überflüssig sei. R. Jischmael hätte seinem Neffen demnach antworten sollen: Wenn Du meinst, mit dem Torastudium fertig zu sein, dann hast Du noch gar nicht richtig damit angefangen, denn sonst hätte sich deine Frage von selbst erledigt. Die Permanenz des Studiums wird hier durch die Liebe zur Sache garantiert und nicht durch den Zwang einer Studienordnung. Auch wenn man nicht ununterbrochen lernt, kann man der Sache der Tora treu bleiben. Allerdings hat aber auch R. Jischmael seinem Neffen das Studium der griechischen Weisheit nicht einfach verboten. Er beruft sich ihm gegenüber nicht auf die Verdammung der griechischen Weisheit, er konfrontiert ihn nur mit dem totalen Anspruch von Josua 1, 8 und läßt ihn selber seine Schlüsse ziehen. Die Schule Jischmaels sucht denn auch in dieser Frage einen mittleren Weg zwischen Prohibition und Permissivität und gelangt zu einer paradoxen Formulierung: *"Die Worte der Tora sollen dir nicht als Pflicht erscheinen, auch darfst du dich ihrer nicht befreien."* Gewiß, die Liebe zur Weisheit und nicht die Pflicht sollte das Motiv des Torastudiums sein. Aber die Schule R. Jischmaels vertraut nicht auf den *pondus amoris* alleine. Anstelle eines mißverständlichen *"Dilige, et quod vis fac!"*¹² heißt es hier: Liebe, aber tue auch was dein Herz begehrt. Nicht der Gegenstand, wohl aber die Konsequenz der Liebe, die Treue, wird eingefordert.

¹¹ In SiphLev Achare Mot 13, 10 zu Lev 18, 4 wird folgende Exegese gebracht: *"Du sollst nicht sagen: Ich habe die Weisheit Israels (Chochmat Jisrael) gelernt, nun will ich die Weisheit der Völker (Chochmat Umot HaOlam) lernen! Es heißt: ‚Meine Satzungen sollt ihr halten, in ihnen zu gehen‘. Du hast nicht das Recht, dich von ihnen loszumachen."*

¹² Die Formeln stammen von Augustinus, Bekenntnisse 13, 9, 10 und Kommentar zum Johannes-Brief 78

Am Ende dieser Diskussion ergibt sich, daß hier weder die Protagonisten noch die Antagonisten aus Josua 1,8 ein förmliches Verbot des Unterrichts in griechischen Weisheit für Söhne, Töchter, Neffen oder gar für die Erwachsenen ableiten. Die Diskussion kommt zu dem Schluß, daß man das Torastudium nicht richtig versteht, wenn man die Konkurrenz des Philosophiestudiums fürchtet und mit gesetzlichen Maßnahmen verbieten will. Sie definiert Formen der Permanenz, die Intermittenzen nicht ausschließen – und läßt so mehr oder weniger große Lücken für die Allgemeinbildung.

II.

Mit dem Eintritt der europäischen Juden in die aufgeklärte Bildungswelt des ausgehenden 18. Jahrhunderts ergaben sich für das traditionelle Verhältnis der Tora- und Allgemeinbildung völlig neue Rahmenbedingungen und Perspektiven.¹³ Der klassische Exponent dieser Bildungsbewegung war Moses Mendelssohn, der in geradezu idealtypischer Weise eine griechisch-, europäisch-, deutsch-jüdische Zweiseitigkeit verkörperte.¹⁴ Seine Mitstreiter waren fast alle Erzieher und forderten zusammen mit den nichtjüdischen Aufklärern eine an das große Vorbild Mendelssohns ausgerichtete „*Verbesserung*“ der Juden. Sie wollten aus parasitären Parias, als welche auch sie die Juden ansahen, gesellige, nützliche, produktive und glückliche Bürger machen. Die „*Regeneration*“ der degenerierten Judenheit, die „*Palingenese*“ des Judentums – neben „*Verbesserung*“ zwei weitere Schlüsselbegriffe des aufklärerischen Meliorismus – versprach man sich vor allem von einer Reform des depravierten traditionellen Erziehungs- und Bildungssystems. David Friedländer berichtet von den erregten Debatten im Hause Mendelssohns: *„Vorzüglicher Gegenstand der Unterredung waren Erziehungs- und Bildungsanstalten. Verbesserung des Unterrichts und Empfehlung der deutschen Muttersprache waren Mendelssohns Lieblingsthemata (...). Nachdenkende Hausväter wollten aber nicht länger ihre Kinder polnischen Lehrern anvertrauen, und die Zeit nicht mit leeren Spitzfindigkeiten, die im bürgerlichen Leben nicht den mindesten Vorteil brachten, vergeuden lassen. Die jungen jüdischen Privatlehrer, worunter sehr fähige Köpfe waren, die an ihre Stelle traten, die waren es eben, die mit Eifer Mendelssohns Meinungen und Ratschläge vernehmen wollten. Der Weltweise sah es gern, daß die jungen Männer vorzüglich über diese Materien miteinander stritten.“*¹⁵ Sendungsbewußte Erzieher wie David Friedländer, Lazarus Bendavid, Herz Homberg u. a. wollten herausfinden, *„was die Juden von ihrer Seite tun*

¹³ Vgl. meinen Beitrag, *Deutschjudentum. Bildungskonzepte von Moses Mendelssohn bis Franz Rosenzweig*, in: Hans Erler, Hans-Ludwig Ehrlich (Hg.), *Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland. Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn*. Campus Verlag, Frankfurt/M, New York, 2000, S. 77-99.

¹⁴ Vgl. meinen Beitrag *Sokratisches Judentum. Moses Mendelssohns Metamorphose*, in: W. Stegmaier (Hg.): *Die Philosophische Aktualität der Jüdischen Tradition*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1499, Frankfurt/M 2000, S. 351 - 375.

¹⁵ Moses Mendelssohn, *Fragmente von ihm und über ihn*, 1819, in: Bertha Badt-Strauss (Hg), *Moses Mendelssohn. Der Mensch und das Werk. Zeugnisse, Briefe, Gespräche*, Berlin 1929, S. 133f..

(müssen), *wenn sie sich zu einer bürgerlichen Reform tauglich machen wollen?*" und feststellen, wie Bendauid es formuliert: "*welches die wesentlichen Fehler der jüdischen Nation (sind)*",¹⁶ um sie zu beseitigen.

Das Manifest der jüdischen Schulreform hat ein anderer Mitstreiter Mendelssohns, Herz Wessely, verfaßt. Sein hebräisches Sendschreiben "*Worte des Friedens und der Wahrheit*" (1782)¹⁷ an die jüdischen Untertanen Josef II. war ein glühendes Plädoyer für die vom Kaiser in dessen „*Toleranzpatent*“ geforderte jüdische Erziehungsreform. Zunächst hat es den Anschein, als würde Wessely nur die Gleichberechtigung von Tora- und Allgemeinbildung verteidigen, doch in Wirklichkeit fordert er eine völlige Umkehrung des bisherigen Bildungsschwerpunktes. Er unterscheidet die „*Lehre Gottes*“ (*Torat HaSchem*) von der „*Lehre des Menschen*“ (*Torat HaAdam*, S. 1 ff.). Erstere enthalte die auf übernatürlicher Erkenntnis beruhende Offenbarung und Überlieferung des Volkes Israel, letztere die auf natürlicher Erkenntnis beruhende Wissenschaft und Bildung aller Menschen, wie z. B. gute Sitten und Manieren (*Derch Erez*), Geschichte und Geographie, Anatomie und Chemie usw.. Diesen Kanon der profanen Bildung, der hier mit dem hehren Titel „*Tora*“ geschmückt wird, faßt Wessely unter dem rabbinischen Begriff *Derech Erez* zusammen, den man in seiner traditionellen Bedeutung vielleicht mit „gute Sitten“, „Anstand“, „ehrlicher Erwerb“ wiedergeben könnte. Das gegen das müßige Leben gerichtete rabbinische Diktum: „*Schön ist das Torastudium mit Derech Erez*“ (*Jafa Talmud Tora Im Derech Erez*, mAw 2, 2) wird bei Wessely zu einer allgemeinen Losung für die Verknüpfung von jüdischer und allgemeiner Bildung, insbesondere der Berufsausbildung. Wessely fügt noch im Anschluß an den Midrasch (WajR 9, 5) hinzu, daß der *Derech Erez* in der Entwicklung der Menschheit der sinaitischen *Tora* vorangegangen war und folgert daraus, daß auch in der Erziehung des Einzelnen die allgemeine der jüdischen Bildung vorangehen müsse (S. 5). Das läuft auf eine völlige Umwertung der traditionellen Werte hinaus. Die *Torat HaAdam* ist demnach im Gegensatz zur *Torat HaSchem* eine notwendige Bedingung für die Menschlichkeit und Geselligkeit des Menschen. Der einfache Mensch ohne religiöse Bildung, der Typus des „*Am HaArez*“, der auf der traditionellen Werteskala ganz unten stand, ist zumindest der Gesellschaft nützlich, während der Gelehrte, der Typus des „*Talmid Chacham*“ (*Gelehrtschüler*), der auf der traditionellen Werteskala alle anderen dekalssierte, ohne Allgemeinbildung der Gesellschaft nur schadet, oder wie Wessely in Anknüpfung an den Midrasch sagt (WajR 1,15), ein faules Aas sei (S. 6). Die Kultur der Juden Europas, besonders Deutschlands und Polens, so Wessely, sei faul, weil sie die nützliche *Torat HaAdam* vergessen habe und nur noch die weltfremde *Torat HaSchem*

¹⁶ L. Bendauid, *Etwas zur Charackteristick der Juden*, Leipzig 1793, S. 5.

¹⁷ Naphtali Hartwig Wessely, *Diwre Schalom WeEmet*, Berlin 1782, Kalman Schulmann (Hg), Naftali Herz Weisel, *Sendschreiben (Michtawim) 1782-85*, Warschau 1886 dt., *Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesamte jüdische Tradition. Vorzüglich an diejenigen, so unter dem Schutze des glorreichen und großmächtigsten Kaysers Josephs II. Wohnen*, Berlin 1782 (Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe im Text..).

pflege (S. 11 ff.). Die aufgeklärten Despoten erscheinen Wessely als Befreier, welche das Judentum wieder zur Menschheit zurückführen (S. 20 ff.). Konkret forderte Wessely eine philanthropinistische Reform des jüdischen Schulwesens (S. 7-11), die Einführung kindgerechter, zweisprachiger Schulbücher (S. 28-32), insbesondere neuer Lehrbücher der allgemeinen Moral und Religion (S. 28 f.) und der mendelssohnschen Pentateuchübersetzung (S. 24-39). Das Talmudstudium sollte hingegen einschlägig begabten, fortgeschrittenen Schülern vorbehalten sein, die übrigen sollten einen produktiven Beruf erlernen (S. 40-41).

Dieses Programm kam für die osteuropäischen Juden einer Kulturrevolution gleich und hat auch einen "*Kulturkampf*" ausgelöst. Dabei stellte keiner der Rabbiner, die Wessely abkanzelten, die Notwendigkeit des profanen Wissens in Frage, sie bestanden aber auf der traditionellen Rangordnung der heiligen und profanen Studien und wandten sich, gemäß dem Diktum der Väter: „*Ohne Tora kein Derech Erez und ohne Derech Erez keine Tora*“ (mAw 3,18), gegen die scharfe Unterscheidung von *Tora* und *Derech Erez*. Die Behauptung Wesselys, wer nur aus jüdischen Quellen schöpfe, sei ein sittlich schlechterer Mensch, gar ein stinkendes Aas, war für sie empörend. Die *Torat HaSchem* erschien den Rabbinern als eine integrale Kultur, die ganz alleine die höchsten sittlichen Werte vermittelt und verwirklicht. In den Erwidern auf seine Gegner hat Wessely seine programmatischen Aussagen entschärft und ist allmählich zu einer viel skeptischeren Einschätzung der josephinischen Reform gelangt. In seinem letzten Sendschreiben von 1785 äußert er sich tief enttäuscht über ihre Ergebnisse. Der hebräische Dichter und Stilist hatte ein duales deutsch-hebräisches Bildungssystem angestrebt. Nun zeigte sich, daß die sogenannten "*Normalschulen*" Instrumente der Entnationalisierung und Germanisierung der Juden im josephinischen Vielvölkerstaat sein sollten: "*Es tut mir weh, sagen zu müssen, daß das Gebot des Kaisers erfüllt wurde, die Lehre Gottes (Torat HaSchem) aber, wollen sie aufgeben.*"¹⁸ Wessely war also nicht bereit die *Torat HaSchem* der *Torat HaAdam* zu opfern und bestand auf einem dualen und integralen Bildungssystem: *Tora Im Derech Erez*. Das bittere Fazit Wesselys spielt auf das Jesuswortes an (Mat 22,21), mit dem auch Mendelssohn in seinem *Jerusalem* an die Adresse der Christen und mit Blick auf den deutschen Kaiser die Doppelbelastung der Juden beschrieben hatte: *Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist (...) noch itzt kann dem Hause Jakobs kein weiserer Rath ertheilt werden, als eben dieser. Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes (= Derech Erez D. K.) in welches ihr versetzt seyd; **aber** haltet auch standhaft bey der Religion eurer Väter. Traget beider Lasten (...)*" (JubA VIII, S. 197,27-198,8, wir unterstreichen).

¹⁸ N. H. Wessely 1886, IV, Schluß, zit.. bei Simcha Assaf: Quellen zur Geschichte der Erziehung in Israel (hebr.), Bd. 1: Vom Beginn des Mittelalters bis zum Zeitalter der Aufklärung, Tel Aviv 1925, S. 234-35.

Dem verheerenden Traditionsverlust unter den deutschen Juden in den zwei Generationen nach Mendelssohn begegnete Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808-1888) mit einer Erneuerung der Orthodoxie. Er war sich bewußt, daß alles an Mendelssohns "und" der beiden Bildungswelten hing. In seiner programmatischen Schrift *"Neunzehn Briefe über Judentum"* (1836) beschreibt er Mendelssohn als eine Persönlichkeit, die *"ihren Brüdern und der Welt (zeigte): man könne streng religiöser Jude sein und doch hochgeachtet hervorglänzen als deutscher Plato! - Dies 'und doch!' entschied."*¹⁹ Mendelssohn hat mit seinem unschuldigen "und" die Verbindung zur nichtjüdischen Welt hergestellt, die die Generationen nach ihm zum Ausstieg aus dem Judentum nutzten. Hirsch will diese Verbindung nicht unterbinden und sehnt sich keineswegs nach den *"schönen, glänzenden Zeiten"* des mittelalterlichen Ghetto zurück. Er fordert vielmehr das *"und doch"* in die Gegenrichtung zu begeben: *„Mensch unter Menschen zu sein“*, heißt es in einer Betrachtung über den Sinn des Exils, *„und doch oder vielmehr um so mehr durch und durch Jude“* sein.²⁰ Die Devise der deutschen Neorthodoxie lautet wie die der *Maskilim*: *"Tora Im Derech Erez"*. Es ist kaum ein Zufall, daß Hirsch das spätere Schlagwort seiner Bewegung explizit im Zusammenhang mit der Schul- und Bildungsfrage formuliert. In dem Artikel *Jüdisches Schulwesen* fordert er *"die innige Vermählung des religiösen Wissens und religiösen Lebens mit echter, wahrhaft sozialer Bildung, das ist die innige aufrichtige Vermählung der Tora Im Derech Erez (...). Und dazu (...) bedürfen wir jüdischer Schulen, in welchen mit gleichem Ernst und gleicher Sorgfalt das alte heilige Erbgut (...), die biblische und rabbinische Wissenschaft, Hand in Hand mit allem Wahren, Edlen, und Guten der europäischen Bildung, vom Aleph Beth und ABC in alle Stadien der Erkenntnis und der Entwicklung hindurch einheitlich gepflegt werde und die ganze Geistes- und Gemütsbildung der Knaben und Mädchen von vornherein in so einheitlicher Richtung erstarke, wie sie sie dereinst im Leben als wahrhaft gebildete Juden, als wahrhaft jüdisch gebildete Menschen und Bürger bewähren sollen."*²¹ Das Erziehungsziel heißt: *"Mensch-Jissroel"*²² - Kein Zwitterwesen, keine Zweiseelennatur mit Doppelleben, kein Bürger zweier Welten, sondern ein Wesen, das erst als Jude seine volle menschliche und göttliche Bestimmung erfüllt und ohne Überfremdungsängste in die Welt treten und deren kulturelle und zivilisatorischen Leistungen würdigen kann. Anders als Wessely geht es Hirsch aber nicht mehr darum, den Juden durch die *Torat HaAdam* zum Menschen, sondern darum, den Menschen durch die *Torat HaSchem* wieder zum Juden zu erziehen. Er kehrt deshalb, wie die orthodoxen Kritiker Wesselys und der spätere Wessely selbst, die aufklärerische Rang- und Wertordnung von

¹⁹ (Samson Raphael Hirsch), *Neunzehn Briefe über Judentum* (1836), Nachdruck, Zürich 1987, S. 102 (wir unterstreichen).

²⁰ S. R. Hirsch, *Betrachtungen zum jüdischen Kalender*, Tewet, *Gesammelte Schriften*, Naphtali Hirsch (Hg), 6 Bde, Frankfurt 1902-1912, Bd. 1, 2. Aufl., 1908, S. 29f., wir unterstreichen.

²¹ S. R. Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 2. Aufl., 1908, S. 262.

²² S. R. Hirsch, *Neunzehn Briefe*, 2, ebd., S. 9.

Torat HaAdam und *Torat HaSchem* um. Wenn die erstere nach dem Midrasch auch in der Menschheitsgeschichte chronologisch vorangeht und als Menschheitskultur neben dem Judentum erhalten bleibt, so ist sie für den Juden logisch doch der zweiten untergeordnet.²³ Der Mensch und der Jude, *Derech Erez* und *Tora* sind in der *Torat HaSchem* aufgehoben,²⁴ das Judentum ist an und für sich höchste Kultur.²⁵ Mit diesem integristischen Modell weicht Hirsch im Prinzip keinen Deut von der traditionellen Bestimmung der allgemeinen Bildung als Mittel ab - und gelangt trotzdem zu einem völlig anderen Ergebnis als die ängstlich verschlossene Altorthodoxie, der allgemeine Bildung schon Abfall vom Glauben bedeutete. Das liegt daran, daß *Tora Im Derech Erez* bei ihm weit mehr war als nur eine Kompromißformel, ja mehr noch als eine Methode der selektiven Aneignung der wechselnden Kultur- und Bildungsinhalte, sondern beinahe ein messianisches Credo, das von der wesentlichen Gleichgerichtetheit der *Tora* und der emanzipatorischen Potentiale der allgemeinen Kultur ausgeht. Das gilt für Hirsch trotz des antiken Kulturkampfes schon für das Verhältnis von Hellenismus und Judentum. Nach seiner Auslegung des noachidischen Völkerorakels (Gen 9, 27) im Anschluß an die oben erwähnte rabbinische Deutung und an Schillers *Ästhetische Erziehung des Menschen* vermittelt *Japhet* (= griechischer *Schönheit*) zwischen der rohen Sinnlichkeit *Chams* (= kananäische *Hitze*) und dem jüdischen Monotheismus *Schems* (= göttlicher *Name*).²⁶ Die Heroen des deutschen Idealismus, in vorderster Reihe Schiller, marschieren als "anonyme Juden" Hand in Hand, ja gelegentlich in Personalunion mit den Heroen der *Tora* dem jüngsten Tag entgegen.²⁷ Die Koexistenz disparater Sphären, die noch bei Mendelssohn die defensive Darstellung der Konjunktion von jüdischer Religion und allgemeiner Kultur bestimmte, ist hier einer offensiven Konvergenz gewichen, der nicht, wie bei den unmittelbaren "Schülern" Mendelssohns, das Odium von Denunziation und Desertion anhaftet. Der ideologische Prioritätsanspruch der für die *Tora* eingefordert wird, verdeckt freilich nur dürftig die offenkundige Wechselwirkung von *Tora* und *Derech Erez*, ja die geheime Führerschaft der letzteren, wofür der Hirschianismus mit seinem harmonischen Ausgleich von orthopraxer Gesetzesobservanz, bürgerlicher Moral, europäischer Bildung und idealistischer Philosophie das beste Beispiel ist. Die Verschiebung des Schwerpunktes von *Derech Erez* auf die *Tora* führt jedenfalls bei den deutschen Neorthodoxen nicht zum kulturellen, sondern - vielleicht kompensatorisch - nur zum gemeindeorganisatorischen Separatismus.

²³ Vgl. Hirschs Kommentar zu 1 Mose 3, 24, Der Pentateuch, übersetzt und erläutert, 5 Bde., Frankfurt/M 1867-78, Bd. 1, 1903, S. 79.

²⁴ Vgl. Hirschs Kommentar zu den *Sprüche(n) der Väter*, mAb 2,2 und 3, 18 (bei ihm 3, 21) S. R. Hirsch, *Israels Gebete*, übersetzt und erläutert (1895), Nachdruck, Frankfurt/M 1987, S. 471f..

²⁵ Vgl. Hirschs Kommentar zu 3 Mose 18, 4 (und LevSif 13, 10 z. St.), Der Pentateuch, Bd. 3, 1903, S. 368-69.

²⁶ Der Hellenismus und das Judentum, Gesammelte Schriften Bd. 2, S. 28-30.

²⁷ Hirsch, Samson Raphael: Worte bei der Schulfeier der Unterrichtsanstalt der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main den 9. November 1859 am Vorabend der Schillerfeier, o. O., o. J..

In der letzten Generation der deutschjüdischen Neoorthodoxie vor dem Untergang hat der Oberrabbiner von Hamburg Joseph Carlebach in seinem Büchlein *Das gesetzestreue Judentum* (Berlin 1935) den Weg des Deutschjudentums seit Moses Mendelssohn rekapituliert. Die von Mendelssohn initiierte Bildungsbewegung lehnte er keineswegs ab. Über das Werk dieses „erste(n) deutsche(n) Juden“ schreibt er: „In ihm, der in tiefster Liebe seinen jüdischen Brüdern zugetan war, mußte sich auch der Plan regen, die jüdische Masse von den Mängeln ihrer Bildungsfremdheit zu befreien, gewissermaßen **eine innere Emanzipation** vorzubereiten, ehe die äußere zur Wirklichkeit wurde“ (ebd. S.27). Doch er warf ihm vor, die Schwächen seiner Nachfolger und Nachkommen unterschätzt zu haben: „Mendelssohn war eben nur ein Lehrer, aber kein Führer; einer von den Glücklichen, die mit nachtwandlerischer Sicherheit im geistigen Neuland, ja im feindlichen Gelände sich zurechtfinden und zu betätigen wissen, ohne die Problematik, die Schwierigkeiten ihrer Situation störend zu empfinden. (...), so hat er arglos und sicher geglaubt, daß auch alle seine Jünger und Brüder denselben schmalen Saumpfad würden gehen können, der ihn zu einem Gipfel der Weitsicht, für die christliche wie für die jüdische Welt gleich unerhört, emportrug. Die geistigen Nöte des Durchschnittsjuden bei solchem kühnem Vordringen ins Ungewohnte, Neue kannte er nicht“ (ebd. S. 28). Der berufene Führer in die neue Welt war für Carlebach S. R. Hirsch: Er „enfaltete mit machtvoller Hand das Panier der Orthodoxie. Er gab seiner Gemeinde die Devise: ‚Torah im Derech Erez‘, restlose Treue zum Judentum, vereint mit allem Schönen und Guten und Wertvollen, was die moderne Kultur auch dem Juden bietet. Den Hauptnachdruck legte er auf die Erziehung der Jugend. Eine Volksschule und eine höhere Knaben- und Mädchenschule sollten alle Disziplinen des modernen Unterrichts im Geiste jüdischer Welt- und Lebensauffassung lehren und gleichzeitig gründlich an die heiligen Quellen des jüdischen Schrifttums, an Bibel und Talmud, heranführen. Er selbst leitete die Anstalten und gab in seinem Bibel- und Prophetenunterricht (...) die Anweisung, wie das Bibelwort für das Gegenwartsleben fruchtbar gemacht, in seiner ewigen Heutigkeit und Gegenwartsnähe begriffen werden könne“ (ebd. S. 39). Joseph Carlebach war selber eine der begabtesten Sprößlinge dieses Erziehungssystems und zugleich einer seiner brilliantesten Pädagogen.²⁸ Er stand weit über die deutschen Grenzen für die Bildungsmaxime der deutschjüdischen Neoorthodoxie ein, vor dem 1. Weltkrieg als Oberlehrer der Mathematik und Naturwissenschaften an der Lemel-Schule in Jerusalem, während des ersten Weltkrieges als deutscher Hauptmann für Kultur und Bildung in Litauen und Gründer des neuhebräischen Gymnasiums in Kowno, in der Zwischenkriegszeit als Rektor der Talmud-Tora-Realschule in Hamburg und schließlich im 2. Weltkrieg als Lehrer und

²⁸ Vgl. R. Naphatali Carlebach, Joseph Carlebach and his Generation. Biography of the late Chief Rabbi of Altona and Hamburg, New York 1959.

geistlicher Führer im Vernichtungslager Jungfernhof bei Riga. Hier unterrichtete er vom Dezember 1941 bis zum März 1942 Tausende zum Tode verurteilte Kinder buchstäblich bis zu ihrer letzten Stunde in Tora und –Mathematik. In dem Manuskript, *Die Jüdische Schule. Eine Entscheidungsfrage für die deutsche Judenheit*, das vermutlich aus dem Jahr 1922 stammt,²⁹ forderte er im Sinne des schon erwähnten rabbinischen Spruchs: „Schön ist das Torastudium mit *Derech Erez*“ (*Jafa Talmud Tora Im Derech Erez*) eine innere „Synthese“ von religiöser und allgemeiner Bildung (ebd. S. 1028). Die einseitig Ausrichtung der jüdischen Bildung und Kultur in der „altfrommen Welt“ betrachtete als „Ergebnis der Ghattomauern, der unnatürlichen Verkümmern der jüdischen Seele“ (ebd. S. 1033) und die Erneuerung der das Judentum seit jeher auszeichnenden Synthese von weltlicher Bildung und religiöser Vergeistigung als besondere „Aufgabe“ des deutschen Judentums (ebd. S. 1028).

²⁹ Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*, Miriam Gillis-Carlebach (Hg.), Hildesheim New York 1982, Bd. II, S. 1017-1048.