

JOHANNES SABEL

Die Geburt der Literatur aus der Aggada

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

74

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

74



Johannes Sabel

Die Geburt der Literatur aus der Aggada

Formationen eines deutsch-jüdischen
Literaturparadigmas

Mohr Siebeck

Johannes Sabel, Projektmitarbeiter am Lehrstuhl für Literatur- und Kulturwissenschaft der ETH Zürich.

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

ISBN 978-3-16-150209-5 / eISBN 978-3-16-163602-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2024
ISSN 0459-097X (Schriftenreihe wissenschaftliche Abhandlungen des Leo Baeck Instituts)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Leo Baeck Institute, London · Mohr Siebeck Tübingen.

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Diese Arbeit wurde am 19. Dezember 2007 von der Neuphilologischen Fakultät der Eberhart Karls Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Es gibt viele Menschen, denen für ihre Unterstützung zu danken ist: zunächst und besonders meinem Betreuer Andreas B. Kilcher für eine sehr gute und ausdauernde Begleitung, daneben Arnold Eisen, David Stern, Sepp Gumbrecht und Raphael Gross. Mein Dank gilt auch der Studienstiftung des deutschen Volkes für die unkomplizierte finanzielle Unterstützung, dem Leo Baeck Institute New York für ausgiebige Recherchemöglichkeiten, ebenso der Judaica Germanica Köln, der Staatsbibliothek Berlin und der Jagiellonen-Bibliothek. Ich danke Christian Schmidtman, Aurica Nutt, Michaela und Thilo Rissing, Christoph Pesch, Mike Simonson und Renate Evers. Unmöglich hätte ich dieses Projekt ohne Britta realisieren können.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
A. Einleitung	1
<i>I. Die Entstehung eines Begriffes jüdischer Literatur</i>	1
1. Hinführung	1
2. Modelle	2
3. Der Kontext: Umbruch und Neubestimmung der Tradition ...	5
4. Aufbau	7
5. Methodisches und Darstellung	9
<i>II. Die Kategorien Aggada und Halacha</i>	10
1. Der Kommentar und die Struktur der mündlichen Tora	10
2. Streitende Rabbinen im Talmud	15
2.1. Signaturen von Aggada und Halacha im babylonischen und palästinensischen Talmud	18
2.1.1. Explizite Thematisierungen der Kategorien	18
2.1.2. Die Kategorien in kompositorischer Perspektive: Die Gemara	21
3. Systematische Beschreibung der Kategorien	27
4. Spezialdiskurs und Interdiskurs	31
B. Hauptteil	35
<i>I. Aggada und Halacha in der Wissenschaft des Judentums</i>	35
1. Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden und die Schriften von Leopold Zunz	39
1.1. Wissenschaft und Aggada als universalistische Kategorien	41
1.1.1. Philologie als universalistisches Muster	42
1.1.2. Das Programm des <i>Culturvereins</i> : universale Wirksamkeit	45

1.1.3. Die Aggada als Wissenschaft	51
1.1.4. Wissenschaft und Aggada im Pakt gegen den »Rabbinismus«	54
1.1.5. Neue »Gesetzlichkeit« statt »altem Gesetz«	55
1.2. Aggada und Halacha im Feld von Kontingenz und Notwendigkeit	57
1.2.1. Ästhetisierung: Johann Gottfried Herders <i>Geist der Ebräischen Poesie</i>	60
1.3. Die Aggada als Kunst	63
2. Das universalistische Modell – die Aggada als Weltliteratur ...	65
2.1. Transkulturalität: Moritz Steinschneider	67
2.2. Die jüdische Literatur als »Weltpoesie«: Franz Delitzsch ..	75
2.2.1. Die Ambivalenz der Beziehung zum Judentum: verblendet und unendlich-perfektibel	81
2.3. Jüdische Literatur als Fundament europäischer Kultur: Gustav Karpeles	83
3. Universalität und Partikularität – die Aggada als Literatur des jüdischen Volkes	90
3.1. Der ethnologische Blick: Adolph Jellinek	90
3.2. Philologie und Anthologie: August Wünsche	98
<i>Exkurs: Antitalmudische Polemik und jüdische Apologie des Talmuds</i>	101
3.2.1. Die volkstümliche Aggada	110
4. Die Aggada als Symbol	113
4.1. Autonomisierung aggadischer Semantik: Abraham Geiger .	114
4.1.1. Der Begriff der Tradition	114
4.1.2. Aggada und Halacha	118
4.2. Das Gesetz als Symbol: Samson Raphael Hirsch	129
4.2.1. Verhältnisbestimmung von Aggada und Halacha ...	130
4.2.2. Aggada und Wissenschaft	136
4.2.3. Die Halacha als Symbol	138
5. Das Krisenmodell – die Kontingenz der Aggada	150
5.1. Die Diskussion in der <i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums</i>	151
5.2. Ästhetische Umbesetzung aggadischer Kontingenz: Wilhelm Bacher	158
5.2.1. Parallelisierung von Aggada und Halacha	160
5.2.2. Die poetische Kraft der Aggada	162
5.3. Der neue Midrasch: Sigmund Maybaum	165

<i>II. Anthologien</i>	168
1. Aggada und universale Moral	177
1.1. Fortschreibung des Kategorienverhältnisses: Jakob Weil, <i>Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen,</i> Heymann Hurwitz, <i>Sagen der Hebräer</i>	177
1.2. Raphael J. Fürstenthal, <i>Rabbinische Anthologie</i>	182
2. Die Aggada als Literatur	186
2.1. Auf dem Weg zur deutsch-jüdischen Erzählung: Josef Zedner, Carl Krafft, Abraham Tendlau	186
2.2. Die Literarizität der Aggada: Meir Letteris, <i>Sagen aus dem Oriente</i>	195
2.3. Universalisierung der Aggada	198
2.3.1. Wolf und Jakob Pascheles, <i>Sippurim</i>	198
2.3.2. Ludwig August Frankl, <i>Libanon</i>	202
2.3.3. Tradition und Transkulturalität: Michael Sachs, <i>Stimmen von Jordan und Euphrat</i>	204
2.4. Philologie und Literatur	208
2.4.1. Giuseppe Levi, <i>Parabeln, Legenden und Gedanken</i> <i>aus Thalmud und Midrasch,</i> Daniel Ehrmann, <i>Aus Palästina und Babylon</i>	208
2.5. Die Aggada als Paradigma jüdischer Literatur	214
2.5.1. Louis Ginzberg, <i>Legends of the Jews</i>	215
2.5.2. Micha Josef Berdyczewski, <i>Die Sagen der Juden</i> <i>und Born Judas</i>	222
2.5.3. Der »neue Talmud« – Hayyim Nachman Bialiks <i>Sefer Ha-Aggadah</i>	230
3. Die Autorität der Aggada: Der Diskurs nach Bialik	239
<i>III. Nachhall: Die Überführung der Aggada in erzähltheoretische</i> <i>und religionsphilosophische Konzepte</i>	247
1. Walter Benjamin: Das aggadische Erzählen Kafkas	247
2. Gershom Scholem: Die Aufhebung von Aggada und Halacha	250
2.1. Aggada	254
2.2. Halacha und Kabbala	256
2.3. Aggada und Halacha in der Kabbala	259
C. Schluss	263

D. Anhang	265
Exkurs: Poststrukturalistische Perspektiven – David Stern und Daniel Boyarin	265
Literaturverzeichnis	275
Sach- und Personenregister	291

A. Einleitung

I. Die Entstehung eines Begriffes jüdischer Literatur

1. Hinführung

Im Begriff einer jüdischen Literatur, wie er im Verlauf des 19. und frühen 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum von jüdischen und christlichen Philologen entfaltet, von Anthologen und Dichtern zur literarischen Anschauung gebracht wurde, kongruieren zwei Momente. Ein im Entstehen begriffenes Philologie- sowie Literaturkonzept des frühen 19. Jahrhunderts wird mit einer weitgehend exklusiven Spezialtradition des rabbinischen Judentums in Beziehung gesetzt: der Aggada, die den nicht-gesetzlichen Teil des rabbinisch-talmudischen Schrifttums umfasst.

Innerhalb weniger Jahre werden auf der Grundlage dieser Konfiguration zwei kulturelle Muster freigesetzt: eine enzyklopädische, philologisch geprägte »Wissenschaft des Judentums« und das Konzept einer jüdischen Literatur deutscher Sprache. Expansive Strukturen, die der Aggada als talmudisch-midrasischer Gattung eignen, verbinden sich mit universalistisch-transgressiven Programmen in Literatur und Philologie. Darin avanciert die Aggada als jüdisches Traditionselement zum Integrationsinstrument der jüdischen Tradition in ein neues, plurales Judentum sowie einer jüdischen Kultur in eine christlich-europäische Umwelt.

Wie sich diese Bewegung, die hier einleitend skizziert ist, konkretisiert, kann exemplarisch mit Heinrich Heines Aneignung der rabbinisch-talmudischen »Gattung« angedeutet werden. Es sei auf zwei für den Transformationsprozess der Aggada signifikante Stationen hingewiesen, die sich im Werk Heines finden: Schon in dem Novellenfragment *Der Rabbi von Bacherach*, an dem Heine wahrscheinlich 1824 zu arbeiten begann,¹ ist die »Agade«² Gegenstand literarischen Schreibens. Doch sie ist noch in dokumentarischem Stil enggeführt mit ihrem traditionellen und sichtbarsten

¹ Vgl. zur Entstehungsgeschichte Gerhard Höhn, *Heine-Handbuch. Zeit, Person, Werk*, Stuttgart, Weimar 2004, S. 436 f.

² Heinrich Heine, *Der Rabbi von Bacherach*, *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 1, München 1975, S. 465 [Titel der Primärquellen sind kursiv wiedergegeben].

Ausdruck: der Pessach-Haggada, die am Sederabend vorgetragen wird.³ Die Aggada ist Inbegriff traditioneller und zugleich befremdlicher jüdischer Lebenspraxis.⁴ In der späten Romanze *Jehuda ben Halevy* (1851) wird dagegen die Aggada in ihrer literarhistorischen Signifikanz beschrieben: Sie setzt als Grundgattung des Talmuds die »Dichtkunst«⁵ frei.⁶

Zwischen diesen beiden exemplarischen Stationen – einem exklusiven jüdischen Traditionsgut und der literaturerzeugenden Funktion der Aggada – ist eine umfassende Bearbeitungs- und Konzeptualisierungstätigkeit im deutschen Judentum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu beobachten. Die Aggada wird dabei aus ihrem rabbinischen Kontext und ihrer traditionellen Besetzung herausgelöst, um zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Paradigma jüdischen Erzählens in deutscher Sprache zu avancieren.

2. Modelle

Innerhalb des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit, der sich vom frühen 19. bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts erstreckt, sind fünf zentrale Konzeptualisierungen der Aggada zu finden:

1. *Philologie*: Die Aggada wird mit dem Begriff der philologischen Wissenschaft, wie er sich vor dem Hintergrund der Philologieprogramme Friedrich August Wolfs und August Böckhs innerhalb der frühen Wissenschaft des Judentums entwickelt, eingeführt. Die emanzipatorische wie auch enzyklopädische Programmatik des Wissenschaftsbegriffs ist

³ Ebd.

⁴ Der Vater liest aus einem »abenteuerlichen Buche« vor, »das Agade heißt, und dessen Inhalt eine seltsame Mischung ist von Sagen der Vorfahren, Wundergeschichten aus Ägypten, kuriosen Erzählungen« (ebd.).

⁵ Heine, *Romanzero*, Schriften, Bd. 6, 1. Teilband, München 1975, S. 134.

⁶ Die Konzeptualisierung der Aggada, die Heine in den *Hebräischen Melodien* vornahm, blieb auch für Philologen wegweisend: Der Sagenforscher Max Grünbaum lässt im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts seine grundsätzlichen Überlegungen zur talmudischen Kategorie der Aggada nicht mit den antiken und frühmittelalterlichen Quellen des kanonischen jüdischen Schrifttums anheben, sondern mit Heines *Jehuda ben Halevy*. Heine habe darin »mit poetischer Divinationsgabe eine zutreffende Charakteristik« dieses »Literaturgebietes« (Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 1) – der Aggada – gegeben. Nicht der Talmudgelehrte oder moderne jüdische Wissenschaftler ist Gewährsmann für das Verständnis der Aggada, sondern der Dichter. In demselben Jahr, 1893, gibt Gustav Karpeles eine Anthologie heraus, in der die Übertragungen von Gedichten Halevys versammelt sind: *Divan des Jehuda Halevi*. Bekannte Namen der Wissenschaft des Judentums sind mit ihren Übersetzungen und Bearbeitungen in diesem Band versammelt – Abraham Geiger, Moritz Steinschneider, Michael Sachs, u. a.; doch nicht mehr die philologische Untersuchung spricht, sondern die poetischen Texte selbst. Vorangestellt ist dieser Anthologie ein Motto aus Heines *Jehuda ben Halevy* (vgl. Karpeles, *Divan des Jehuda Halevi. Eine Auswahl in deutschen Übertragungen*, von Abr. Geiger, S. Heller, S. J. Kämpf [...], Berlin 1893, S. V).

in der Perspektive der ersten Wissenschaftlergeneration in der Aggada präfiguriert.

2. *Weltliteratur*: Transgressive und integrative strukturelle und inhaltliche Merkmale der Aggada bilden ein Analogon zum zeitgenössischen, wesentlich von Goethe angebahnten Konzept der Weltliteratur als transkultureller literarischer Kategorie. Die Aggada ist als jüdische Literatur Weltliteratur.

In der Transkulturalität der jüdischen Literatur artikuliert sich zugleich die Diasporasituation. Mit der Transgressivität der Aggada kongruiert die Entstehungsbedingung jüdischer Literatur, woraus eine spezifische literarische Qualität freigesetzt wird: Zwischen Moritz Steinschneiders Beschreibung jüdischer Literatur als transkultureller aufgrund der Diaspora und Walter Benjamins Konzeptualisierung der Aggada als »ortloser« Erzählform – in Bezug auf die Prosa Kafkas – wird die Exterritorialität jüdischer Literatur zu einem literarischen Kennzeichen gesteigert.⁷

Die Signatur jüdischer Literatur als Weltliteratur ist zum einen in der angesprochenen Kongruenz rabbinischer Traditionen mit im deutschen Sprachraum entstehenden philologischen und literarischen Universalismen begründet. Zum anderen ist der Begriff einer jüdischen Literatur als genuin *transkultureller* Literatur innerhalb des hier untersuchten Zeitraumes eine primär deutschsprachige Entwicklung. Vor der Etablierungszeit einer US-amerikanischen jüdischen Wissenschaft in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist jüdische Literatur als »Weltliteratur« eine für den deutschen Sprachraum spezifische Konfiguration.⁸ Es handelt sich bei der hier analysierten und rekonstruierten Transformation religiöser Modelle in säkulare Muster um ein Kapitel deutscher Literatur- und Philologiegeschichte.

3. *Volksliteratur*: Der Signatur der Aggada als Weltliteratur liegt ein Muster zugrunde, das in dem rabbinischen Gattungsverhältnis angelegt ist: Universalismus (Aggada) und Partikularismus (Halacha). Dieses Spannungsverhältnis manifestiert sich auch in dem Konzept der jüdischen Literatur als Volksliteratur, nun in zweifacher Weise: Die Aggada als Literatur

⁷ Auf dieses Merkmal einer jüdischen Weltliteratur weist Andreas Kilcher hin: »Jewish literature, as understood by the Wissenschaft des Judentums, thus transcends the bourgeois-humanistic concept of world literature along the lines of Goethe: it is more than just a transcultural European organ of mediation, namely the quintessential exterritorial place of diaspora« (ders., »Jewish Literature« and »World Literature«: Wissenschaft des Judentums and its Concept of Literature, in: Andreas Gotzmann and Christian Wiese (Hgg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden 2007, S. 294–320, S. 307).

⁸ Vgl. dazu die Einleitung von Kilcher in: ders., Otfried Fraisse (Hgg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2003, S. X.

des jüdischen Volkes – im Sinne einer kollektiven Autorschaft und des primären Adressatenkreises – ist Ausdruck eines ästhetischen und ethischen Allgemeinen, das im Besonderen des jüdischen Volkes seine idealtypische Form gewinnt. Die Aggada ist Urbild der Volkspoesie. Über die Kategorie der Aggada wird das Partikulare des jüdischen Volkes, das Religionsgesetz, die Halacha, aufgehoben. Der Begriff des jüdischen Volkes erhält durch die Konfiguration mit der Aggada also eine universale Signatur, die sich scharf von der zuvor dominanten Vorstellung der Partikularität des Judentums absetzt.

In diesem Konzept wird das Muster von Universalismus und Partikularismus als Signatur von Aggada und Halacha zugleich philologisch enger gefasst. Die zeitgenössischen Untersuchungen zur midraschisch-talmudischen Literatur und zu ihren Produzenten sind nach dem Kriterium der Autorschaft, das den jeweils beschriebenen Textkorpora zugrunde gelegt wird, zu unterscheiden. Das Volk als Autorengruppe und Träger der Aggada grenzt sich darin von der Elite der Halachisten ab, die als individuelle Autoren verstanden und beschrieben werden.

Die Konfiguration der Aggada mit dem Begriff der Volksliteratur speist sich, analog der Engführung von Aggada und Weltliteratur, aus zwei Quellen: Die in der rabbinischen Tradition angelegten Merkmale der Aggada als nicht-exklusive Literatur verbinden sich mit zeitgenössischen philologischen und literarischen Programmen einer deutschen Volksliteratur. Neben Johann Gottfried Herders Arbeiten zur jüdischen Volkspoesie liegt der Schnittpunkt in anthologischen Projekten: Auch hier ist Herder mit seinen *Volksliedern* (1778/79) zu nennen, besonders aber sind Achim von Arnims und Clemens Brentanos Liedanthologie *Des Knaben Wunderhorn* (1805–1808) und die mit diesem Projekt verbundenen Märchensammlungen der Brüder Wilhelm und Jacob Grimm zu beachten.

Umfassende deutsch-jüdische Anthologien entstehen vor dem Hintergrund der romantischen Aneignung des deutschen Sagen- und Märchengutes, wobei die kanonbildenden und mit den Märchensammlungen der Brüder Grimm vergleichbaren Anthologien jüdischen Sagenstoffes erst ein Jahrhundert später erscheinen: Louis Ginzberg, Micha Josef Berdyczewski und Hayyim Nachman Bialik unternehmen es nach der Wende zum 20. Jahrhundert, eine jüdische Nationalliteratur aus der Überlieferung aggadischer Erzählungen zu konstruieren. Trotz der zeitlichen Verzögerung dieser drei Großprojekte liegt die Geburtstunde einer deutsch-jüdischen Volksliteratur aus der Aggada in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und damit im Kontext der Erarbeitung eines Kanons deutscher Volksliteratur.

4. *Symbol*: Die im Muster der Aggada als Volksliteratur enthaltene Aufhebungsbewegung der Halacha, des Partikularen, manifestiert sich in einer

Argumentationsform, die auf hermeneutisch-rhetorischer Ebene die Aggada funktionalisiert: Besonders zwei, in ihrer religiösen Ausrichtung antagonistische Protagonisten, Abraham Geiger und Samson Raphael Hirsch, nutzen den nicht-wörtlichen, exegetischen Schriftsinn der Aggada, um Konkretionsformen der jüdischen Tradition zu überhöhen. In Geigers Schriften ist der religiöse Brauch, bei Hirsch die Halacha nur noch in einer symbolischen, an die Aggada anknüpfenden Relektüre mit einer säkularen Umwelt zu vermitteln und darin zu erhalten.

Eine fünfte Neubestimmung der Aggada, die aufgrund ihrer Bedeutung für die bisherigen Modelle nicht übergangen werden soll, liegt auf einer anderen Beobachtungsebene, die sich von der bisherigen literaturwissenschaftlich-philologischen bzw. hermeneutischen Perspektive unterscheidet. Die Aggada wird als Pendant eines gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Krisenzustandes beschrieben:

5. *Kontingenz*: Die Aggada wird in einem religiös konservativ geprägten Kontext zu einer Kategorie der Kontingenz. Sie wird mit Krisensemantiken aufgeladen und tritt in eine Oppositionsstellung zu einer mit der Halacha indentifizierten Stabilität.

Dieses Muster ist die Fortsetzung eines weit in die rabbinische Tradition zurückzuverfolgenden Konfliktes über die Funktion von Aggada und Halacha innerhalb der jüdischen Überlieferung und legt eine fundamentale Dichotomie frei, die in der Tradition angelegt ist. Die Möglichkeiten der Transformation, die in den literarisch-philologischen Konzeptualisierungen deutlich werden, sind die konstruktive, innovatorische Seite der als Destabilisierung der Tradition wahrgenommenen Privilegierung der Aggada.

3. *Der Kontext: Umbruch und Neubestimmung der Tradition*

Die Überführung der Aggada aus einer antik-mittelalterlichen, weitgehend exegetisch-homiletischen Aussageform, die ein spezifisches Merkmal der talmudisch-rabbinischen Tradition darstellte und in dem christlicherseits verhassten Talmud (daneben in den Midraschim und anderen rabbinischen Schriften) überlieferte Form gewann, in eine Kategorie, die für die Integration der jüdischen Tradition in einen modernen, europäisch-christlichen Literaturbegriff steht, ist Teil und zugleich Symbol einer tief greifenden Neubestimmung dessen, was jüdische Tradition nun, im 19. Jahrhundert, ist oder sein könnte.

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts tritt das aschkenazische Judentum in den Prozess der Aufklärung ein. Die Selbstverständlichkeit eines Lebens, das von Tora und den kanonischen Schriften der Rabbinen geprägt ist – in erster Linie Talmud und Schulkhan Aruch –, wird zurückgedrängt. Zwar

bleibt bis weit in das 19. Jahrhundert hinein ein beträchtlicher Teil der deutschen Juden innerhalb der überlieferten, auf der rabbinischen Tradition fußenden Lebensform und -norm, was durch die vehementen Diskussionen zwischen der zunächst geringen Anzahl der Protagonisten der sich herauskristallisierenden religiösen bzw. weltanschaulichen Hauptströmungen innerhalb des deutschen Judentums aus dem Blickfeld geraten kann.⁹ Doch der geistige und kulturelle Nährboden für diese dann auch quantitativ signifikante Veränderung ab dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts wird mit der Haskala seit der Lebenszeit Moses Mendelssohns angelegt.

Für eine zunehmende Zahl deutscher Juden wird »Tradition« zu einem Begriff, der nur mehr auf etwas Partikulares verweist. Sie ist eine Option, die neben anderen steht; Peter Beers Geschichte jüdischer Sekten – die eine Geschichte des Judentums ist – von 1806 bzw. als erweiterte Monographie 1822/1823 verdeutlicht dies.¹⁰ Neben Samaritanern, Hellenisten, Essenern, Sadduzäern, Karäern und Kabbalisten stehen die Pharisäer und die aus dieser Gruppierung hervorgehende rabbinische Tradition. Das Judentum wird als in sich heterogen und historisch plural beschrieben; es stellt, worauf Beer mit seiner Studie hinweist, verschiedene Traditionen als Teil der jüdischen Geschichte zur Verfügung; ein Abschied von der dominanten, d. h. rabbinischen Tradition bedeutet für Zeitgenossen also nicht mehr die Auflösung *des* Judentums.¹¹

Für jüdische Intellektuelle, Wissenschaftler und Rabbiner – häufig in Personalunion anzutreffen – ist das 19. Jahrhundert eine Zeit, die »aus den Fugen« ist, sie ist eine Epoche des »Übergangs«, der »Krise« oder des »Aufbruchs«. Unumstritten ist bis heute der Bruch, der zwischen jüdischer Tradition und Moderne statthabte, sich zwischen der Lebenszeit Moses Mendelssohns und der Konsolidierung der Hauptrichtungen des modernen Judentums in der Mitte des 19. Jahrhunderts manifestierte. Doch trotz des Umbruchs als Signatur des 19. Jahrhunderts für die deutsch-jüdische Geschichte ist zugleich danach zu fragen, wo Kontinuitäten liegen. Gibt es eine Tradition nach *der* Tradition? Wie verhält sich jene zu ihrer Vorgängerin? Welche Elemente werden aufgenommen, weitergeschrieben, verwandelt? Das heißt: Wie eignet sich die deutsch-jüdische Moderne die jüdische Tradition an?

⁹ Vgl. die Ausführungen Michael Meyers zu diesem Traditionsbegriff in: Michael Brenner, Stefi Hersch-Wenzel und Michael Meyer (Hgg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. II: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, München 2000, S. 136 f.

¹⁰ Vgl. Peter Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch bestehenden Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah*, Bd. 1, Brünn 1822, Bd. 2, Brünn 1823.

¹¹ Vgl. dazu die Ausführungen Meyers in: Brenner u. a. (Hgg.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. II, S. 136 f.

Schon Anfang der 1990er Jahre formulierte Schulamit Volkov die Annahme dieser Fragestellung: »In der Tat war die Erfindung einer Tradition das umfassendste, vielleicht sogar das hervorragendste, kollektive jüdische ›Projekt der Moderne‹.«¹² Zugleich macht Volkovs Untersuchung die Unschärfe und hohe Komplexität eines allgemeinen Traditionsbegriffs deutlich. Dieser sei ein

»Sammelbegriff für den gesamten symbolischen, schriftlichen und institutionellen Apparat, mit dem eine Gruppe die Erinnerung an ihre gemeinsame Vergangenheit, an ihre Werte, ihren Charakter und ihre ererbte Eigenart bewahrt oder zu bewahren versucht.«¹³

Auch für diese weite Fragestellung, die sich mit dem engen Fokus dieser Arbeit verbindet, können über die zur Debatte stehenden Transformationsprozesse zumindest einige Präzisierungen gefunden werden. Es kann also nicht um die Gesamtheit des kulturellen Inventars gehen, das sich mit »jüdischer Tradition« verbindet, sondern um Bausteine, mit denen sich die Selektions- und Aneignungsprozesse im Verlauf des 19. Jahrhunderts beschreiben lassen. So konzentriert sich diese Untersuchung auch mit Blick auf den weiteren Kontext auf die Kategorien, die im Zentrum *des* Traditionsbegriffs des Judentums stehen, der als der prominenteste und zugleich prägendste verstanden werden muss: die mündliche Tradition, die sich von den biblischen Quellen ausgehend in der so genannten formativen Phase des rabbinischen Judentums ausbildet und bis an den Rand der jüdischen Moderne reicht. Im Zentrum dieser Tradition stehen die zwei Kategorien, die sowohl die grundlegende Struktur des kanonischen Schrifttums bestimmen als auch die Überlieferungsweise selbst: Aggada und Halacha. Diese Begriffe bilden den Mittelpunkt von Debatten, in denen auch das moderne Judentum entstand. Von den Rabbinen der Mischna (um 200 n. Chr.) bis zu Emmanuel Lévinas konzentriert sich die Bestimmung dessen und die Frage danach, was den Überlieferungsprozess, die Tradition kennzeichne, nicht nur, aber häufig auf diese beiden Kategorien.

4. Aufbau

Geleitet durch die die Diskussion um diese beiden Bausteine der jüdischen Tradition bis heute dominierende Arbeit von Leopold Zunz (1794–1886), *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* von 1832 und den Einschnitt, den die Begründung der modernen jüdischen Wis-

¹² Shulamit Volkov, Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, *Historische Zeitschrift* Bd. 253 (1991), S. 603–628, S. 606

¹³ Ebd., S. 604.

senschaft durch Zunz und andere im zweiten und dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts für die deutsch-jüdische Geschichte bedeutete,¹⁴ wird der historische Einstieg dieser Arbeit in das frühe 19. Jahrhundert verlegt – die Gründungszeit der »Wissenschaft des Judentums«:

»Conceived as an intellectual revolution,« Wissenschaft des Judentums »comprised a fundamental change in mentality and epitomized the dialectic [...] process of Westernization that transformed medieval Ashkenazik Judaism. In short, Wissenschaft des Judentums, which is best rendered as ›the academic study of Judaism,‹ lies at the very heart of nineteenth-century Jewish intellectual history.«¹⁵

Der Hauptteil verfolgt die Modelle und Stationen, die die Auseinandersetzung um Aggada und Halacha prägen. Da es zwei dominante Felder gibt, in denen die Erschließung, Darstellung und Konzeptualisierung der Kategorien stattfindet – zum einen die wissenschaftliche Literatur, zum anderen die Erzählliteratur in Form von Anthologien –, wird nach dem ersten Kapitel des Hauptteils, das sich mit der Wissenschaft des Judentums auseinandersetzt, das zweite Kapitel die Parallelgeschichte des Kategorienpaares darstellen, wie sie anhand der Anthologien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu rekonstruieren ist.

Mit Hayyim Nachman Bialik, der nicht nur Anthologe der Aggada war, sondern auch die programmatische Vorlage des Kategorienpaares für Walter Benjamin und Gershom Scholem lieferte, wird das zweite Kapitel abgeschlossen und das dritte eröffnet. Dieser sich mit den Texten Benjamins und Scholems beschäftigende Teil trägt die Überschrift »Nachhall« – weil es in den Werken beider zu einer signifikanten Umwertung beider Kategorien kommt, die nur noch in einem indirekten Zusammenhang mit den Diskussionen des 19. Jahrhunderts steht.

Einen Abschluss des Untersuchungszeitraumes gibt es nur virtuell. Die Auseinandersetzung mit dem Begriffspaar war mit Scholem nicht abgeschlossen, die Signaturen, die in seinen Texten zu finden sind, wurden weiter verarbeitet und beeinflussten Studien, die bis heute als judaistische Fachliteratur konsultiert werden. So kommt es zwangsläufig zum allmählichen Verschwinden der historischen Distanz, die diese Arbeit zu ihren Quellen hat – poststrukturalistische Variationen über das Kategorienpaar Halacha und Aggada sind in den letzten beiden Jahrzehnten angesiedelt und dienen als aktueller Forschungsstand, gekennzeichnet von der Geschichte, die hier rekonstruiert wird.

¹⁴ Vgl. Hermann Schmelzer, Zur »Wissenschaft des Judentums«, *Judaica* 49, 2 (1993), S. 65–67, S. 66.

¹⁵ Ismar Schorsch, *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism*, *Leo Baeck Institute Year Book* (im Folgenden mit der Sigel LBIYB) 27 (1983), S. 409–420, S. 413.

5. Methodisches und Darstellung

Das methodische Vorgehen dieser Arbeit wird Gegenstand des folgenden Kapitels sein; strukturell war ein Spagat zwischen rabbinischer Literatur und den Quellen des 19. Jahrhunderts notwendig. Ein Vorbegriff dessen, was Halacha und Aggada in ihrem Entstehungsumfeld, der rabbinischen Literatur, sind, muss gewonnen werden, nicht nur um die Literatur des 19. Jahrhunderts in ihrem Bezugspunkt verstehen zu können, sondern mehr noch, um neben den Transformationen die erstaunlichen strukturellen Kontinuitäten zu verdeutlichen, die sich zwischen jüdischer Antike und deutsch-jüdischer Moderne herstellen. So widmet sich das folgende Kapitel neben der Methodologie der Etablierung eines heuristischen Grundbegriffs der Kategorien Halacha und Aggada anhand rabbinischer Quellen.

Im Verlauf dieser Arbeit wird deutlich werden, dass der Schwerpunkt der Untersuchung auf der Kategorie der Aggada liegt. Dies ist einerseits der Fragestellung dieser Arbeit geschuldet, nämlich der Frage nach der Entstehung eines Begriffes jüdischer Literatur aus der Tradition und ihren Schriften. Zum anderen jedoch ist diese Einengung auch Ergebnis der Untersuchung, denn die Modernisierung und »Neuerfindung« der jüdischen Tradition knüpft sowohl quantitativ als auch qualitativ-konzeptuell primär an die Aggada an. Die Halacha ist als Grenzbegriff von Bedeutung; das mit der Halacha verbundene und sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts differenzierende Rechtssystem spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Zu verweisen ist hier auf die detaillierte und umfassende Untersuchung Andreas Gotzmanns, in der deutlich wird, dass das Rechtssystem trotz seiner allmählichen Zurückdrängung im Verlauf des 19. Jahrhunderts seinen systematischen Prinzipien weitgehend treu blieb.¹⁶ Die entscheidenden Neubewertungen der rabbinisch-talmudischen Tradition finden im Bereich der nicht-gesetzlichen, aggadischen Überlieferung statt.

Die Kategorien Aggada und Halacha können nicht allein durch Beschreibung und Analyse erschlossen werden; erst durch den Blick in die rabbinischen Texte selbst werden beide Grundkonstituenten der mündlichen Tradition anschaulich. Auch die für die Argumentation dieser Arbeit wesentliche strukturelle Beziehung, die sich zwischen beiden Bereichen innerhalb des formativen Schrifttums zeigt, wird erst durch exemplarische Textstellen deutlich. So werden einige Passagen aus dem rabbinischen Schrifttum ausführlicher wiedergegeben.

¹⁶ Vgl. Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997. Selbst radikale Reformer wie Samuel Holdheim blieben, wie Gotzmann zeigt, innerhalb des Rechtssystems systemkonform, vgl. ebd., S. 198–250.

Auch die Quellen aus dem Feld der Wissenschaft des Judentums sowie der anthologischen Werke werden stellenweise umfassender zitiert. Dies ist zum einen in dem Vorgehen begründet, semantische Besetzungen und ihre Verschiebungen zwischen den Quellen deutlich zu machen. Zum anderen muss davon ausgegangen werden, dass große Teile des Materials unbekannt sind. Schließlich sind die Unterschiede in der Rhetorik, mit der sich etwa Leopold Zunz und die Mitglieder des *Culturvereins* der Aggada annahmen, und dem sprachlichen Gestus späterer Wissenschaftler, wie etwa der Wilhelm Bachers, erst durch das Material selbst nachzuvollziehen.

Es sei angemerkt, dass die Masse der Publikationen sowohl im Rahmen der Wissenschaft des Judentums als auch innerhalb der anthologischen Produktion eine Auswahl notwendig machte. Sicherlich gibt es noch eine bedeutende Zahl aufschlussreicher Quellen, die hier nicht beachtet oder einbezogen wurde; doch weitere Quellenerfassung und -analyse hätten die pragmatischen Grenzen, die eine Arbeit wie diese hat, gesprengt.

II. Die Kategorien Aggada und Halacha

Diese Untersuchung nähert sich den Kategorien Aggada und Halacha methodisch in vier Schritten: Foucaults Begriff des Kommentars beschreibt eine Aussageform, die grundlegende diskursive Strukturen des rabbinischen Kategorienpaares erkennbar macht (1.). Diese Perspektive wird präzisiert und konkretisiert in der Darstellung und Analyse aggadischer und halachischer Passagen der Talmude. Darin werden die Kategorien und ihre Beziehung aufeinander anschaulich (2.). Die Darstellung der beiden Kategorien in den rabbinischen Texten wird systematisch erfasst, weitgehend basierend auf den Studien Jacob Neusners zu dem Verhältnis von Aggada und Halacha (3.). Abschließend wird die herausgearbeitete diskursive Struktur mit einer zweiten, an Foucaults Kommentarbegriff anknüpfenden theoretischen Perspektive verbunden, die zentrale Merkmale von Aggada und Halacha begrifflich fasst: Jürgen Links Konzept von Interdiskurs und Spezialdiskurs (4.).

1. Der Kommentar und die Struktur der mündlichen Tora

In der vielzitierten Antrittsvorlesung »Die Ordnung des Diskurses« am Collège de France vom 2. Dezember 1970 charakterisiert Foucault das Verhältnis von Text und Kommentar:

Der »Überhang des Primärtextes, seine Fortdauer, sein Status als immer wieder aktualisierbarer Diskurs, der vielfältige oder verborgene Sinn, als dessen Inhaber er

gilt, die Verschwiegenheit und der Reichtum, die man ihm wesenhaft zuspricht – all das begründet eine offene Möglichkeit zu sprechen«. ¹⁷

Eine bestimmte Seite des kommentierenden Schreibens wird charakterisiert: diejenige, die kraft einer nicht weiter bestimmten Dynamik eine unendliche Anzahl an Interpretationen des zugrunde liegenden Textes ermöglicht. Diese Seite ist ungebunden und offen nicht nur in der potenziellen Zahl der Interpretationen, sondern auch im hermeneutischen Verfahren. Jede Aussage, die der Kommentar trifft, kann als Teil des »vielfältigen oder verborgenen Sinns« des Bezugstextes verstanden werden. Es ist eine expansive und freie Dynamik, die sich manifestiert.

Dies ist jedoch nur die eine, unrealisierte Seite des Kommentars. Foucault fährt fort – dem unbegrenzten Feld potenzieller Aussagen steht ein anderes gegenüber: »Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen.« ¹⁸ Dies ist die regulierende, normative Seite des Kommentars, in der die Gesetzmäßigkeiten dessen, was tatsächlich gesagt werden darf, festgelegt werden. Der expansiven, auf unbegrenzte Aussageketten zielenden Dynamik tritt eine limitierende Kraft entgegen, ein Korsett von Regeln, das festlegt, was legitimerweise gesagt werden kann, um noch Kommentar zu sein. Anschaulich formuliert: Eine dionysische Explosion des Sprechens wird von apollinischer Strenge in wohlgeordnete Bahnen gelenkt. ¹⁹

Blickt man in die jüdische Tradition, so wird diese Struktur, mit der Foucault den Kommentar identifiziert, in einer spezifischen Weise erkennbar. Die Dynamik und Stasis, die Foucault im Kommentar als polare Kräfte

¹⁷ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 2003, S. 19.

¹⁸ Ebd., S. 20.

¹⁹ Die streitenden Götter, die hier als Statthalter der antagonistischen Pole ins Bild gesetzt sind, entstammen dem Kulturbereich, auf den sich Foucaults Kennzeichnung des Kommentars bezieht: Eine hellenistisch-christliche Geschichte des Kommentars scheint von Foucault anvisiert zu sein, wenn er die Aufhebung des Antagonismus in einer einzigen regulierenden Hermeneutik als »Prinzip des Kommentars« versteht. Tatsächlich ist die Vielfalt des Sagbaren in der hellenistisch-christlichen Geschichte der Exegese nicht nur begrenzt, sondern auch harmonisiert. Der vierfache Schriftsinn, den die christliche Auslegung seit der Spätantike kennt, ist nicht polysemantisch, sondern eine hierarchische Addition verschiedener Ebenen des Sinns. Dieser additive Sinn kann an zwei Beispielen deutlich gemacht werden: Jerusalem als die geographisch lokalisierbare Stadt zu verstehen widerspricht nicht der Aussage, die Ortsbezeichnung zugleich als Allegorie für das »himmlische Jerusalem« zu lesen. Das Holz, das Mose auf Geheiß Gottes in die bitteren Wasser Maras wirft, um diese trinkbar zu machen (Exodus 15, 22–26), wird als ein natürliches Holzstück verstanden und zugleich als Allegorie des verwandelnden Kreuzes Christi (vgl. dazu die Analyse rabbinischer und griechisch-christlicher Hermeneutiken von David Stern, *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1996, S. 23 f.). Diese Tradition wird von Foucaults Kennzeichnung des Kommentars erfasst.

am Werke sieht, finden ein analoges Muster in der Literatur des rabbinischen Judentums. Das Verhältnis des gesetzlichen Systems, der Halacha, und dem nicht-gesetzlichen Teil der mündlichen Tora, der Aggada, lässt sich mit der antagonistischen Struktur, die in Foucaults Kennzeichnung des Kommentars zu finden ist, beschreiben: Eine strukturelle Dualität von spezialdiskursiver Stabilisierung und interdiskursiver Überschreitung ist Kennzeichen des formativen Schrifttums der rabbinischen Epoche.

Im Begriff des Kommentars wird zudem eine Oppositionsstruktur sichtbar, die mit Blick auf die mündliche Tradition des Judentums signifikant ist. Diese binäre Struktur der Konstruktionsweise der mündlichen Tradition²⁰ ist als Basiskonzept bedeutsam, da sich auch jenseits der klassischen rabbinischen Epoche, d. h. der Zeit zwischen der Redaktion der Mischna um 200 n. Chr. und dem Abschluss des babylonischen Talmuds um 600 n. Chr., eine durchgängige und zugleich hochdynamische Geschichte zeigen lässt, in deren Zentrum das Thema und zugleich die Struktur des Kategorienpaares Halacha und Aggada stehen.

Der Gegenstand dieser Untersuchung sind spezifische Ausformungen des Kommentars. Zunächst in der rabbinischen Tradition, in der der Kommentar zwar nicht in der abschließenden Aufhebung vielfältiger Bedeutungen in einer einsinnigen Hermeneutik verharrt, sondern in zwei Sphären unterschiedlich starker Kontrolle aufgeteilt ist. Auch in der rabbinischen Literatur finden sich also Regeln des Sagbaren und der Erschließung des Sinns. Der rabbinische Kommentar bewegt sich aus hermeneutischer Perspektive zwischen der wörtlichen Bedeutung des Schriftwortes (Peschat) bis hin zur mystischen Auslegung (Sod). Diese Ordnung, die die Nähe und Entfernung zum Schriftwort anzeigt, ist auf die Kategorien Halacha und Aggada verteilt. Das wörtliche Verständnis der 613 Ge- und Verbote konkretisiert sich im juridischen System der Halacha. Daneben jedoch gibt es den freien Gebrauch der Schrift in Exegese und Vortrag bis hin zur mystischen Spekulation, der sich in der Aggada manifestiert.

Untermauert wird dies durch die Spezifizierung der Auslegungsregeln, der so genannten Maße (hebr. »middot«), die für die Halacha gelten, für die Aggada jedoch nicht zwingend. Es gibt verschiedene Sammlungen von Middot, die unterschiedlichen Rabbinen bzw. ihren Schulen zugeschrieben werden (»die sieben Regeln Hillels«, »die dreizehn Regeln Ismaels«). Unter diesen Auslegungsprinzipien ist eine der gebräuchlichsten im rabbinischen Schrifttum der Schluss vom Leichterem aufs Schwerere: Was für einen minder bedeutsamen Fall gilt, kann auf einen gewichtigeren ausgeweitet werden. Die Middot galten zwar grundsätzlich sowohl für Halacha als

²⁰ Und, wie es ausführlich von Michael Fishbane dargestellt wurde, auch der schriftlichen Tora, vgl. ders., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

auch Aggada, jedoch reichte es bei Letzterer meist aus, das Schriftwort als Impuls, als »Sprungbrett« in eine freie Ausführung zu nutzen.

Neben der rabbinischen Tradition der mündlichen Tora ist der zweite und wesentliche Gegenstand dieser Arbeit ein anderes kommentierendes Verhältnis zum überlieferten Text: Es handelt sich um die philologischen Diskussionen, die sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert um das Kategorienpaar Halacha und Aggada entfalteten. Auch hier findet man ein kommentierendes Vorgehen, das die unerschlossenen Hintergründe und Zusammenhänge, die für die Formierung von Halacha und Aggada als Basisstruktur der mündlichen Tora im rabbinischen Judentum verantwortlich sind, aufsucht und auslegt. Dabei ist der Sprung dieser Arbeit in eine viele Jahrhunderte spätere Phase nicht beliebig. Das Kategorienpaar Halacha und Aggada erfuhr im 19. Jahrhundert besonders innerhalb der Wissenschaft des Judentums ein Interesse, wie es bis dahin nicht bestand. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stand dabei zunächst die Gattung der Aggada (wodurch aber das Gegenstück, die Halacha, zeitlich einige Jahre verzögert eine ähnliche Aufmerksamkeit erhielt): »In fact, the recovery and rehabilitation of midrash (along with its generic corollary, aggadah, that is, Rabbinic legend and lore) had been one of Wissenschaft's major projects.«²¹

Der Topos »Halacha und Aggada« bezeichnet zum einen ein bestimmtes Verständnis von Fortschreibung, das sich – wie gezeigt werden wird – in dem groben Schema von »alt« und »neu« im Sinne von »Tradition/Innovation« bewegt. Zum anderen jedoch reicht dieses Schema innerhalb der Diskussion um Halacha und Aggada nicht aus, um die Verläufe und Veränderungen – auf der Ebene der Semantiken und Begriffe wie auch der Regelmäßigkeiten und Strukturen – zu beschreiben. Das Schema bleibt zwar wirksam, die Opposition/Komplementarität von »alt/neu« zeigt innerhalb des Themas »Halacha und Aggada« eine erstaunliche »Identität und [...] Hartnäckigkeit«²². Doch zugleich unterliegt diese Struktur signifikanten Veränderungen: Sie bietet Anschlussstellen, von denen aus sich Diskussionen entfalten, die die vorgängige Besetzung des Themas wenn nicht verlassen, so doch deutlich verschieben. In der rabbinischen Epoche etwa war die Besetzung des Themas »Halacha und Aggada« mit der semantischen Opposition »Gehörtes/Gesagtes« und der internen diskursiven Regel »Autorität/Nicht-Autorität« weitgehend ausreichend für das rabbinische Aussagesystem. Die Kategorien waren zwar minimal, aber dennoch für das Funktionieren innerhalb des rabbinischen Systems hinreichend genau bestimmt (dies schließt natürlich nicht aus, wie es die Beispiele aus

²¹ Stern, *Midrash and Theory*, S. 7.

²² Diese Kennzeichnung der Permanenz diskursiver Themen beschreibt Foucault in: ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1990, S. 54.

den Talmuden zeigen werden, dass die Kennzeichnungen der Kategorien durchaus weiter reichend sein konnten).

Mit den Veränderungen, die das aschkenazische Judentum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts durchlief – politisch, gesellschaftlich, kulturell –, war der Frageüberhang zu groß, um mit den Antwortmöglichkeiten der rabbinischen Epoche zufrieden sein zu können.²³ Hier findet das statt, was Hans Blumenberg als »Umbesetzung«²⁴, Foucault als »Transformation«²⁵ beschreibt. Die emanzipatorischen Ziele sowie die Rezeption der Aufklärungsphilosophie und der Romantik erzeugten konzeptuelle und Praxisfelder wie die der »Wissenschaft des Judentums«, in denen die semantische Opposition »Gehörtes / Gesagtes« nur noch von philologischem oder religionsgeschichtlichem Interesse war. In der programmatisch-legitimatorischen Diskussion der Wissenschaft, die die Frage nach der Übernahme, Selektion und Umgestaltung der Tradition zum Thema hatte, konnte diese Oppositionssemantik keine befriedigende Antwort mehr liefern. Hier tauchen nun neue Besetzungen des Kategorienpaares auf, wie etwa die, dass die Aggada der Emanzipation entspreche oder der Wissenschaft, die Halacha dagegen beschrieben wurde als »Rabbinismus« oder – abstrakter – mit einer »Abschließung« kurzgeschlossen wurde.

Diese Neubesetzungen gehen einher mit der Etablierung semantischer Felder. Beides zusammen, die veränderte Konzeptualisierung von Halacha und Aggada wie auch die damit einhergehende Generierung von Bedeutungsfeldern, kann schließlich einen veränderten fundamentalen Code deutlich machen, etwa »Freiheit / Zwang« oder aber »Kontingenz / Sicherheit« als Codierungen von Aggada und Halacha, die den konkreten Aussagen und Diskussionen zugrunde liegen.

Die Analogie, die sich zwischen Foucaults Charakterisierung des Kommentars und der Struktur des Kategorienpaares Halacha und Aggada zeigt, könnte – dies sei hier abschließend erwähnt – den Eindruck erwecken, diese Arbeit nähere sich *ausgehend* von Foucault und einem theoretisch-abstrakten Begriff des Kommentars den Quellen. Das ist nicht der Fall. Gleichwohl nimmt diese Arbeit ihren Anfang bei Reflexionen über ihren Gegenstand. Denn in den rabbinischen Quellen findet sich ein auch reflexiver Bezug auf das Kategorienpaar, so dass dieses nicht nur »latent« und implizit vorhanden ist oder als eine Art Gattungsbegriff die Aussagen in

²³ Dies ist selbstverständlich eine Zuspitzung, die der Anschaulichkeit geschuldet ist; auch nach dem Ende des Gaonats in Babylonien, also nach dem 11. Jahrhundert, gab es signifikante Einschnitte, etwa mit den Religionsgesprächen, an denen Nachmanides teilnahm, Maimonides Werken *Führer der Verwirrten* und *Mischne Torah* sowie der – jedoch schon an die Grenze der Moderne reichenden – antinomistischen Mystik, die sich mit dem »falschen Messias« Sabbatai Zwi verbindet.

²⁴ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1999, S. 75.

²⁵ Vgl. die oben schon angegebene Stelle in: Foucault, *Archäologie*, S. 245.

den Quellen reguliert, sondern thematisch wird. So erwachsen weder die zentrale Frage noch die Kategorien, die für diese Arbeit grundlegend sind, zuerst aus einem theoretischen – literatur-, geschichts- oder religionswissenschaftlichen – Horizont, sondern aus dem Material dieser Untersuchung. Diese beim ersten Blick selbstverständlich erscheinende Tatsache ist im Falle dieser Untersuchung dennoch zu betonen. Denn die Frage, die diese Arbeit stellt, ist nicht nur in den herangezogenen Quellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts präsent, sondern findet schon mehr als tausend Jahre vor dem Untersuchungszeitraum dieser Studie verschiedene Antworten, die die Diskussionslinien und die in diesen etablierten Kategorien bis in unsere Zeit vorzeichnen.

2. Streitende Rabbinen im Talmud

Im babylonischen Talmud wird folgende Geschichte erzählt:

»R. Ami und R. Asi saßen vor R. Jichaq dem Schmied; einer bat ihn, Halakha vorzutragen, und einer bat ihn, Agada vorzutragen. Wollte er eine Agada beginnen, so ließ es der eine nicht, wollte er eine Halakha beginnen, so ließ es der andere nicht. Da sprach er zu ihnen: Ich will euch ein Gleichnis sagen. Dies ist zu vergleichen mit einem Manne, der zwei Frauen hat, eine junge und eine alte; die junge rupft ihm die weißen Haare aus und die alte rupft ihm die schwarzen Haare aus, sodaß er endlich kahl an der einen Seite und kahl an der anderen Seite ist.« (Baba Qamma 60b²⁶)

Diese Szene, deren Überlieferungsbeginn über vierzehn Jahrhunderte zurückliegt, beschreibt eine innere Spannung der jüdischen Tradition. Zwei Gelehrte, die als Rabbinen die Verantwortung für die Erhaltung und Weitergabe der Tradition tragen, verweigern jeweils dem anderen, einen Teil der Tradition zu empfangen. Dabei geht es nicht um einen marginalen Aspekt dieser Überlieferung, sondern um die beiden Bestandteile, die die gesamte mündliche Tradition des Judentums umfassen: Halacha und Aggada – Gesetzliches und Nicht-Gesetzliches, wie die kürzeste Definition beider Kategorien, die auf eine mittelalterlicher Überlieferung des R. Samuel ha-Naggid zurückgeht, lautet: »Aggadah ist jeder Kommentar im Talmud, der nicht etwas mit mitzvah zu tun hat.«²⁷ Diese Beschreibung kommt

²⁶ Die Talmudstellen werden nach Goldschmidt und am Originaltext überprüft zitiert; vgl. Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt.*, Berlin 1929–1936. Benutzt wird hier der Nachdruck des Jüdischen Verlags im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996. Die Angaben in Klammern bezeichnen den Traktat und die Folio-Seite.

²⁷ Zitiert nach Joseph Heinemann, *The Nature of Aggadah*, in: Geoffrey H. Hartman, Sanford Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, New York 1986, S. 41–55, S. 42, Übersetzung JS. Vgl. zu dieser grundlegenden Unterteilung von Halacha und Aggada Günter

der Bestimmung der Gattungen in ihrem gegenseitigen Ausschluss gleich: »haggadot [...] is still best defined as non-halakhic discourse«.²⁸

Eine Begründung des in der Erzählung beschriebenen Kampfes liefert das Gleichnis – und darin auch eine Antwort: Die »junge Frau« als Vertreterin der Aggada reißt der Tradition die »alten« und »verdorrten« »weißen Haare« aus – die Halacha –, und die alte Frau, Vertreterin der Halacha, räumt mit den »jungen Trieben«, den »schwarzen Haaren« auf – der Aggada –, so dass schließlich nichts bleibt. Der Grund für den Streit der beiden Weisen liegt – laut Gleichnis – in dem Konflikt zwischen Altem und Neuem. Die Antwort, die das Gleichnis gibt, ist einfach: Beide, Halacha und Aggada, gehören gleichberechtigt zur Tradition.

Bleibt man bei dem geschilderten Bild der schwarzen und weißen Haare und geht seinen möglichen Bedeutungen nach, scheint Weiteres angedeutet zu werden: Die schwarzen Haare werden einmal durch weiße Haare ersetzt werden – die Aggada wird zur Halacha, das, was noch nicht Gesetz ist, wird es einmal werden. Gleichzeitig deutet der Schlusssatz des Gleichnisses einen zweiten Aspekt an: Nach dem Ausrupfen der weißen und schwarzen Haare war der Schädel des Mannes schließlich »kahl an der einen Seite und kahl an der anderen Seite«²⁹. Die schwarzen und weißen Haare, Aggada und Halacha, scheinen deutlich voneinander getrennt zu sein. Es sind zwei unterschiedliche Hemisphären der Tradition. Doch diese Aufteilung der Haare erscheint nicht natürlich. Die Komik der Bildes lässt weiter fragen: Ist das eine zusätzliche Kritik an den beiden Rabbinen, die die Sphären der Tradition so säuberlich trennen? Zielt die Groteske auf das Gegenteil, eine dem Organismus Mensch entsprechende Verteilung der »Haare« – von Halacha und Aggada?

Was sich in diesen Assoziationen über das Gleichnis abzeichnet, sind verschiedene oppositionelle Bedeutungen: die Überlegenheit der einen Kategorie über die andere *gegenüber* der Gleichberechtigung beider Bestandteile der Tradition; der Streit zwischen dem Alten und Neuen – zwischen »Revolutionären und Traditionalisten«³⁰, wie es Emmanuel Lévinas in seiner Auslegung dieser Aggada pointierte – *gegenüber* einer gegenseitigen Bedingtheit; die Trennung beider Traditionssphären *gegenüber* ihrer organischen Durchdringung. Diese drei Gegensatzpaare sind Antworten auf den

Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1992, S. 26 f. »Mitzwot« sind die Gebote, die zu befolgen sind.

²⁸ Judah Goldin, The Freedom and Restraint of Aggadah, in: Hartman, Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, S. 57–76, S. 58.

²⁹ Vgl. den Kommentar zu dieser Stelle in der Schottenstein-Ausgabe des *Talmud Bavli*: »Keiner von euch beiden erlaubt mir die Form der Torah zu lehren, die euch nicht gefällt, so dass ich davon abgehalten werde, euch überhaupt Torah zu lehren« (Baba Qamma 60b).

³⁰ Emmanuel Lévinas, *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main 1998, S. 176.

Konflikt zwischen Halacha und Aggada, die in der Diskussionsgeschichte bis auf unsere Zeit zu finden sind.³¹

Mit der Polyvalenz des Gleichnisses wie auch den historisch anzutreffenden Lesarten, die in der Mehrdeutigkeit des Gleichnisses angelegt sind, wird zunächst ein einfaches und zugleich wichtiges Moment deutlich: Es gibt eine in der mündlichen Tradition des rabbinischen Judentums angelegte Spannung zwischen dem gesetzlichen und nicht-gesetzlichen Teil der Überlieferung, die Marc Gellmann prägnant und zugleich in ihrer Universalität beschreibt: »The dialectic of law and story, of halacha and aggadah, is arguably the most definitive and dynamic dialectic in the entire Jewish experience.«³² Judah Goldin spitzt diese Spannung zu einem geradezu inneren anthropologischen Kampf zweier Kräfte zu:

»We are in the presence of the permanent human agon between restraint and freedom. [...] halakhah and haggadah [...] are an articulation of the fundamental, universal, interminable combat of obedience and individual conceit.«³³

Das Spannungsverhältnis provoziert im talmudischen Schrifttum, darüber hinaus aber durch die gesamte spätere Geschichte, Reflexionen über diesen Konflikt.³⁴ Dieses Nachdenken bewegt sich in unterschiedlichsten Feldern; die Gemeinsamkeit liegt in dem Versuch, einen Begriff davon zu gewinnen, was die mündliche Tradition des Judentums ist. Jakob Neusner, einer der heutigen und engagiertesten Teilnehmer an dieser traditionsreichen Diskussion, formuliert die zugrunde liegende Frage: »why does Rabbinic Judaism use different types of discourse for different sorts of knowledge, and how does a single coherent statement emerge from them both?«³⁵

An den Quellen dieser Diskussionsgeschichte lässt sich jeweils ein bestimmtes Konzept von Tradition ablesen. In der Reihung und Analyse der Quellen entsteht eine Geschichte, die zeigt, dass der Begriff der mündlichen Tradition umkämpft war, seine Schwerpunkte und Lesarten veränderte und es ein »Wesen« der jüdischen Tradition nur in einer paradoxen Weise gibt: im Wirken unterschiedlicher, oft antagonistischer Kräfte, die sich in den Gattungen Halacha und Aggada konkretisieren und zu einem dynamischen und vielstimmigen Aushandlungsprozess führen.³⁶

³¹ Vgl. Jakob Neusner, *The Unity of the Rabbinic Discourse. Vol. 1: Aggadah in the Halakhah*, Lanham 2001, S. XVII.

³² Marc A. Gellman, *Law and Story in Judaism and Christianity*, in: Ron Miller, Jim Kenney (Hgg.), *Fireball and the Lotus*, Santa Fe 1987, S. 65–72, S. 65 f.

³³ Goldin, *Freedom and Restraint*, in: Hartman, Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, S. 69.

³⁴ Neusner, *Unity*, Vol. 1, S. XVII.

³⁵ Ders., *The Unity of Rabbinic Discourse, Vol. 2: Halakhah in the Aggadah*, Lanham 2001, S. XXII.

³⁶ Vgl. Rina Lapidus, *Halakhah and Haggadah: Two Opposing Approaches to Fulfilling the Law*, *Journal of Jewish Studies* Vol. 44 (1993) Nr. 1, S. 100–113, S. 111 f.

2.1. Signaturen von Aggada und Halacha im babylonischen und palästinensischen Talmud

2.1.1. Explizite Thematisierungen der Kategorien

Die Kategorien und Semantiken, die die Linien dieses Aushandlungsprozesses kennzeichnen, sind in den Quellen des rabbinischen Zeitalters zu finden. So bilden die oben wiedergegebene Geschichte der streitenden Rabbinen und das salomonische Gleichnis des Rabbi Jichaq des Schmieds nur einen Teil der talmudischen Diskussion um die mündliche Tradition ab. Der etwa ein Jahrhundert vor dem babylonischen Talmud abgeschlossene Talmud Palästinas überliefert ein Verständnis des Verhältnisses von Halacha und Aggada, das die dominante rabbinische Auffassung wiedergibt. Im Buch über die rabbinischen Entscheidungen des Yerushalmi, Seder Horayot, wird folgende Geschichte erzählt:

»Rabbi Abbar-bar-Kahana ging (einmal) in einen Ort. Er fand Rabbi Lewi, der saß und vortrug: (es steht geschrieben:) *Ein Mann, dem Gott Reichtum, Güter und Ehre gegeben, der keinen Mangel hat für sein Leben bei allem, was er begehrt: Gott gibt ihm aber nicht die Macht, davon zu essen, denn ein anderer Mann ißt es (das ist nichtig und eine böse Krankheit) (Qoh 6,2). Reichtum. Das ist die Schrift. Güter. Das sind die Halachot. Und Ehre. Das sind die Tosafot. Der keinen Mangel hat für sein Leben bei allem, was er begehrt. Das sind die großen Mischnayot. [...] Gott gibt ihm aber nicht die Macht, davon zu essen. Das ist ein Meister der Agada, der etwas weder verbietet noch erlaubt noch für unrein erklärt noch für rein erklärt*« (pT Horayot 48c, 28–38).³⁷

In dieser Auslegung wird die klassische Abstufung der Traditionsbestandteile deutlich. Am Schluss der Hierarchie, nach Schrift (Tanakh), Halachot (einzelnen gesetzlichen Entscheidungen), Tosafot (Zusätzen zu den talmudischen Halachot) und Mischnaiot (mischnischen Gesetzen) kommt der Aggadist, dem der privilegierte Bereich der Jurisdiktion verschlossen ist – in den Worten Goldins formuliert:

»There are three parts of the Oral Law, midrash, halakhot and aggadot, [...] already in the early talmudic centuries there had developed a tension between the first two parts and the third. Keep to the four ells of the halakhah means bluntly, Haggadah is not important.«³⁸

Diese Abstufung, die die Bedeutung der Traditionselemente festlegt und auf welche die Rabbinen verpflichtet waren, kulminierte ab dem 9. Jahr-

³⁷ Zitiert wird das Buch *Horayot. Entscheidungen* (übersetzt von Gerd A. Wewers) aus der »Übersetzung des *Talmud Yerushalmi*«, hg. von Martin Hengel u. a., Bd. IV/8, Tübingen 1984, S. 111 f.

³⁸ Goldin, *Freedom and Restraint*, in: Hartman, Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, S. 69.

hundert in der rabbinischen Satzung, aggadische Sätze nicht zur Stützung halachischer Entscheidungen heranzuziehen.³⁹ So wird die mündliche Tradition über die Kategorien Halacha und Aggada von den Rabbinen in Bereiche aufgeteilt, die einerseits Stabilität und andererseits Kontingenz als zentrale Merkmale umfassen – in »Altes« im Sinne von Überliefertem und in »Neues« im Sinne von Neuerschaffendem. Dies wird in der rabbinischen Regel deutlich, dass Halacha »gehört« sein musste, also von einem Lehrer auf einen Schüler übermittelt werden musste, um eine verlässliche Traditionskette zu bilden, die eine Generation mit der anderen verbindet, die Aggada dagegen das war, was lediglich »gesagt« worden war, so dass die Lehrer der Aggada nicht begrenzt waren auf die Übermittlung dessen, was sie von ihren Lehrern gehört, empfangen hatten.

Joseph Heinemann veranschaulicht das Verfahren, das aus dieser unterschiedlichen Bedeutung für den Traditionserhalt resultiert: »The aggadist adds, deviates from, changes, permutes the traditions he has received according to his own devices and the dictates of his own will, and no one (for the most part) takes him to task.«⁴⁰ Goldin bestätigt vor diesem Hintergrund die Lesweise des aggadischen Teiles der Tradition als kontingenten Bereich: »In haggadah one is at liberty to draw cheerfully on his own intellect or imagination [...]. The key word here is *free* [...]. In haggadah a man could display his originality.«⁴¹ Für den Status von Aggada und Halacha in Bezug auf ihre Autorität bedeutete dies: »*Halacha* – the way one walks – is the path, the way, the code of proper conduct. *Aggadab* – the way one talks – is a story which connotes, inspires, explains, amuses, or chastizes, but never commands.«⁴² Selbst in den wenigen nachweisbaren Fällen, in denen eine Aggada den Status einer Regel erhielt – etwa das Shofarblasen im Monat Elul oder das Beten des Kaddisch –, blieb die Unterordnung unter die Autorität der Halacha erhalten wie auch die Option, den aggadischen Brauch auszusetzen. Rabbi Abraham, der Sohn Maimonides', bestätigt dies:

»Unsere Weisen selbst sagten: Wenn es sich um eine Halacha (eine allgemein akzeptierte gesetzliche Tradition) handelt, werden wir es akzeptieren; aber wenn es sich um eine [aggadische] Regel (basierend auf einer individuellen Auffassung) handelt, gibt es Raum für Diskussionen.«⁴³

³⁹ Vgl. ebd., S. 59, vgl. auch S. 61 für die Nicht-Autorität der Aggada.

⁴⁰ Heinemann, *Nature of Aggadab*, in: Hartman, Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, S. 52.

⁴¹ Goldin, *Freedom and Restraint*, in: Hartman, Budick (Hgg.), *Midrash and Literature*, S. 63 f.

⁴² Gellman, *Law and Story*, in: Miller, Kenney (Hgg.), *Fireball and the Lotus*, S. 66.

⁴³ Rabbi Abraham, *Ma-amar Odot Derashot Hazal*, zitiert nach Marc D. Angel, *Authority and Dissent: A Discussion of Boundaries, Tradition* Vol. 25 (1990) Nr. 2, S. 18–24, S. 24, Übersetzung JS.

Die folgende Passage aus dem palästinensischen Talmud schließt an diese Hierarchisierung an, jedoch mit einer signifikanten Wendung:

»Rabbi Shemu'el-bere-de-Rabbi-Yose-be-Rabbi-Bun trug vor: (es steht geschrieben:) *Weise ist in seinen Augen der Reiche, aber ein Armer, der Einsicht hat, erforscht ihn* (Prv. 28,11). *Weise ist in seinen Augen der Reiche*. Das ist ein Meister des Talmud. *Aber ein armer, der Einsicht hat, erforscht ihn*. Das ist ein Meister der Agada. (Das gleicht) zwei (Menschen), die eine Stadt betreten. In der Hand von diesem sind Goldbarren, und in der Hand von jenem ist Kleingeld. Der, in dessen Hand die Goldbarren sind, kann (sie) nicht ausgeben und (davon) leben; und der, in dessen Hand Kleingeld ist, kann (es) ausgeben und (davon) leben.« (pT Horayot 48c, 21–25)⁴⁴

Die innere Hierarchie der Traditionsbestandteile ist deutlich. Der Talmud – hier in Abgrenzung zur Aggada als Gesetzestext verstanden – ist der gewichtigere Teil der Tradition. Doch das Gleichnis verknüpft die Wertung von Halacha und Aggada mit einer bezeichnenden und für das talmudische Schrifttum ebenso typischen Gegenbewegung. Die Goldbarren der Halacha sind nicht die Währung, die im täglichen Leben weiterhilft. Ein abschließendes Gleichnis ergänzt dieses Bild:

»Einst besuchten R. Abahu und R. Hija b. Abba eine Ortschaft. R. Abahu lehrte öffentlich Agada und R. Hija b. Abba lehrte öffentlich Halakha, und alle Welt ließ R. Hija b. Abba unbeachtet und ging zu R. Abahu, worüber jener sich grämte. Da sprach er zu ihm: Ich will dir ein Gleichnis sagen. Womit ist dies zu vergleichen? Wenn von zwei Menschen einer Edelsteine und einer allerlei Nähgeräte verkauft, wer hat wohl mehr Zulauf? Doch wohl der, der allerlei Nähgeräte verkauft?« (Sota 40a)

Die Edelsteine der Halacha sind unerschwinglich, das bezahlbare Alltagswerkzeug der Aggada zieht das Interesse des Volkes auf sich. Mit dem Ende der Erzählung schließt sich der Kreis zu der ersten Geschichte:

»Jeden Tag pflegte R. Hija b. Abba den R. Abahu bis zu seinem Gasthause zu begleiten, wegen seines Ansehens bei der Regierung, an jenem Tage aber begleitete R. Abahu den R. Hija b. Abba bis zu seinem Gasthause, dennoch beruhigte ihn dies nicht.« (ebd.)

In der Aufregung des R. Hija b. Abba über das Desinteresse des Volkes an dem Wertvollsten der mündlichen Tradition, der Halacha, gegenüber dem Publikumsliebling, der Aggada, zeichnet sich wiederum der Konflikt ab, der innerhalb des Gefüges von Gesetzlichem und Nicht-Gesetzlichem die mündliche Tradition durchzieht.

In diesen Geschichten und ihren Gleichnissen zu dem Verhältnis von Aggada und Halacha innerhalb des talmudisch-rabbinischen Judentums wird eine erste Signatur deutlich, die sich zunächst in einem semantischen

⁴⁴ Zitiert nach dem Buch *Horayot. Entscheidungen*, hg. von Martin Hengel u. a., Bd. IV/8, S. 111.

Feld konkretisiert, in das die beiden Gattungen eingetragen sind: Die Aggada ist das »Neue«, weniger Gewichtiger, jedoch dem Alltäglichen und Volkstümlichen Näherstehende. Sie ist schöpferisch, originell, damit jedoch zugleich weniger kontrolliert in ihrer diskursiven Entfaltung. Die Aggada ist die kontingente Innovation innerhalb der Tradition. Die Halacha dagegen ist das Alte, der kostbare Schatz der Tradition, der zugleich unzugänglich nur einigen Spezialisten vorbehalten ist. Sie ist die stabile Weitergabe der Tradition. Die Halacha ist die verlässliche Konstanz innerhalb der Tradition.

In dieser semantischen Zuordnung wird zunächst ein antagonistisches Verhältnis beider Gattungen gezeichnet. Doch die Lösungs- und Vermittlungsversuche, die die Geschichten ebenfalls schildern, deuten auf eine komplexere Beziehung. Wie der Rabbi, der das Gleichnis über die Edelsteine und das Nähgerät erzählt, in der Begründung für die unterschiedliche Beliebtheit der zwei Gattungen zugleich eine ergänzende Funktion beider nahe legt – das Besondere als Gegenbegriff und Komplement zum Normalen –, so zielte schon das Gleichnis Jichaqs des Schmieds auf das Ineinandergreifen beider Gattungen. Noch deutlicher wird dieses komplementäre Verhältnis, in dem Halacha und Aggada stehen, in folgendem Midrasch:

»Mögen meine Lehren herab fallen wie der Regen« (Deut. 32,2): So wie Regen auf die Bäume fällt und jede Art mit seinem bestimmten Aroma versorgt – den Weinstock mit seinem Geschmack, den Olivenbaum mit seinem Geschmack, den Feigenbaum mit seinem Geschmack – so sind auch die Worte der Tora alle eins, aber sie umfassen miqra' (Schrift) und Mischna: Midrasch, Halakhot und Haggadot.« (Sifre Deuteronomium 306)⁴⁵

Doch bleiben diese Bilder vage. Erst mit dem Blick auf den Aufbau der Gemara, der Diskussionen, die der Talmud in Anschluss an die Mischna liefert, wird das Kategorienverhältnis strukturell beschreibbar.

2.1.2. Die Kategorien in kompositorischer Perspektive: Die Gemara

Die Geschichte von den streitenden Rabbinen und dem Gleichnis Rabbi Jichaqs des Schmieds ist Teil einer Gemara des babylonischen Talmuds, der folgende Mischna vorausgeht:

»Wenn jemand einen Brand verursacht und dieser Holz, Steine oder Erde verzehrt, so ist er ersatzpflichtig, denn es heißt [in Ex 22,5]: *wenn Feuer ausbricht und Dornen erfaßt, und eine Tenne oder Halmgetreide oder ein Feld verzehrt wird, so muß der, der den Brand angestiftet hat, bezahlen.*« (Baba Qamma 60a)

⁴⁵ Übersetzt nach Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, New York 1990, S. 96.

An dieses Gebot aus Exodus 22,5 und der tannaitischen Auslegung, die in der Mischna gesammelt ist, schließt sich die halachische Exegese an, eine Diskussion, die die gesetzliche Bedeutung der Mischna beschreibt:

»Raba sagt: Weshalb schrieb es der Allbarmherzige von Dornen, Tenne und Halmgetreide? Dies ist nötig. Würde der Allbarmherzige es nur von Dornen geschrieben haben, so könnte man glauben, der Allbarmherzige habe nur für Dornen ersatzpflichtig gemacht, weil sie dem Feuer ausgesetzt sind und man diesen gegenüber fahrlässig ist, nicht aber für eine Tenne, die nicht einem Feuer ausgesetzt ist und der gegenüber man nicht oft fahrlässig ist. Würde der Allbarmherzige es nur von einer Tenne geschrieben haben, so könnte man glauben, der Allbarmherzige habe nur für eine Tenne ersatzpflichtig gemacht, weil der Schaden groß ist, nicht aber für Dornen, bei denen der Schaden gering ist.« (Baba Qamma 60a)

Bis hierhin ist die Diskussion eine rein juristische, halachische, die den religionsgesetzlichen Sinn der Objekte, die dem Feuer zum Opfer fallen, klärt: Sowohl kleiner als auch großer Schaden fordert die Ersatzpflicht. Nun folgt ein weiterer Diskussionsabschnitt der Gemara, der sich aus dem Bereich der Halacha herausbewegt:

»R. Semuel b. Nahmani sagte im Namen R. Jonathans: Ein Strafgericht kommt über die Welt nur dann, wenn Frevler in dieser vorhanden sind, jedoch fängt es mit den Gerechten an. Es heißt: *wenn Feuer ausbricht und Dornen erfaßt*, das Feuer bricht nur dann aus, wenn Dornen vorhanden sind; es fängt aber mit den Gerechten an, denn es heißt: *und eine Tenne verzehrt wird*. Es heißt nicht: *und eine Tenne verzehrt*, sondern: *und eine Tenne verzehrt wird*, die der Verzehung schon anheimgefallen war. R. Joseph lehrte: Es heißt [in Ex 12,22]: *Keiner von euch soll bis morgen früh zur Tür seiner Wohnung hinausgehen*; sobald einmal dem Würgeengel die Freiheit erteilt worden ist, unterscheidet er nicht zwischen Gerechten und Frevlern; und noch mehr, er fängt sogar mit den Gerechten an, denn es heißt [in Ez 21,8]: *ich werde aus deiner Mitte Gerechte und Frevler hinwegtilgen*. Hierüber weinte R. Joseph: auch das noch, sie gelten als nichts! Da sprach Abaje zu ihm: Das ist eine Wohltat für sie, denn es heißt [in Jes 57,1]: *vor der Schlechtigkeit wurde der Gerechte dahingerafft*.« (Baba Qamma 60a)

Der Mischnasatz und die halachische Diskussion werden in den Bereich des Theologischen überführt. Darin entspricht die Aggada auch der Auffassung der Rabbinen, dass derjenige, der »wünscht Ihn kennenzulernen, Der mit Seinem Wort die Welt erschuf«, es unternehmen müsse, »Aggadah zu studieren«. ⁴⁶ Die pragmatische und auf die religionsgesetzliche Praxis ausgerichtete Diskussion wird überschritten, indem sie auf einen apokalyptischen Horizont hin aufgebrochen wird. Innerhalb dieses Horizontes wird das Exodus-Gebot aus seiner juristischen Funktion herausgenommen und in einer anagogischen Exegese (»derasch«) mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Die Mischna wird in diesem Schriftsinn zum

⁴⁶ *Sifre Deuteronomium* 49, zitiert nach: ebd.

Beleg für die in Ezechiel 21,8 aufgeführte Reihenfolge der vom Strafgericht Gottes Erfassten.⁴⁷ Doch damit ist die »theologische« Frage, die die Passage stellt, nicht beantwortet. Vielmehr eskalieren das Theodizeeproblem und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in dem Bild des Würgeengels, der nicht mehr zwischen Gerechten und Ungerechten unterscheidet.

Zu dieser Aggada und ihrem Verhältnis zur vorangegangenen Halacha verfasste Emmanuel Lévinas eine Interpretation, die aufgrund ihrer thematischen Nähe und Prägnanz hier ausführlicher einbezogen wird.⁴⁸ Lévinas beschreibt den Übergang der Halacha zur Aggada innerhalb dieser Gemara wie folgt: »Wir betreten jetzt den Bereich der totalen Ungeordnetheit, des reinen *Elements*«. ⁴⁹ Lévinas stellt im Fortgang der Gemara einen Abbau der Rationalität der Halacha fest:

»R. Jehuda sagte im Namen Ravs: Stets kehre man bei »Es war gut«⁵⁰ ein und gehe bei »Es war gut« fort, denn es heißt [in Ex 12,22]: *keiner von euch soll bis morgens früh zur Tür seiner Wohnung hinausgehen.*« (Baba Qamma 60b)

Diesen Abschnitt kommentiert Lévinas: »Die Aussetzung der Gerechtigkeit, die Stunde des Vernichtungsendes, ist die Nacht.«⁵¹ Die Überschreitung der Binnenrationalität der Halacha steigert sich weiter in den folgenden, gleich bleibend aggadischen Passagen der Gemara. Über das Verhalten bei einer Hungersnot und bei einer Seuche, die in die Stadt kommt, wird gesprochen: »Ist eine Seuche in der Stadt, so halte deine Schritte zurück, denn es heißt: *keiner von euch soll bis morgens früh zur Tür seiner Wohnung hinausgehen*« (Baba Qamma 60b). Lévinas kommentiert:

»Es ist nicht mehr vom Feuer die Rede, sondern von den Seuchen. Der Kampf der Ärzte gegen die Seuche ist weniger klar als der der Feuerwehr gegen das Feuer. Das Elementare, Unkontrollierbare ist jenseits des noch sichtbaren Krieges: die Seuche ist überall, ihre Grenzen sind nicht fest umrissen.«⁵²

Zwei Bereiche der Transgression sind festzustellen: Der Spezialdiskurs der Rechtsetzung wird auf das Feld grundsätzlichen religiösen Nachdenkens ausgeweitet. Die Binnenvernunft der halachischen Diskussion wird an

⁴⁷ Ezechiel 21,8: »und sag zu ihm [Israel]: So spricht Gott, der Herr: Nun gehe ich gegen dich vor. Ich ziehe mein Schwert aus der Scheide und rotte bei dir die Gerechten ebenso wie die Schuldigen aus« (zitiert nach der deutschen Einheitsübersetzung).

⁴⁸ Lévinas' Talmudvorlesungen stehen außerhalb des judaistisch-akademischen Vorgehens; gleichwohl liefern sie in diesem Zusammenhang aufschlussreiche Lektüren des Verhältnisses von Halacha und Aggada. Vgl. zu dem Kontext und der geistesgeschichtlichen Positionierung der Talmudvorlesungen Lévinas' Samuel Moyn, Emmanuel Lévinas' Talmudic Readings: Between Tradition and Invention, *Prooftexts* 3 (2003) Vol. 23, S. 338–364.

⁴⁹ Lévinas, *Vom Sakralen*, S. 163 f.

⁵⁰ »Es war gut« (»ki tov«) aus Gen. 1,4 meint hier bei Tageslicht / Sonnenschein.

⁵¹ Ebd., S. 167.

⁵² Ebd., S. 168.

ihre Grenzen geführt, indem sie mit der (Ir-)Rationalität der Vernichtung konfrontiert wird. Was in der halachischen Diskussion über das Kriterium der Gerechtigkeit zu lösen ist, wird mit einer zugespitzten Theodizee konfrontiert, in der der moralische Maßstab der Gerechtigkeit nicht mehr gilt. Es ist das »Jenseits aller Vernunft«, das Emmanuel Lévinas feststellte und zugleich mit einem Fragezeichen versah,⁵³ denn im Verhältnis von Halacha und Aggada wird eine gesetzliche Binnendiskussion mit anderen Diskursen und ihren inneren Kriterien konfrontiert, die häufig narrativ strukturiert freilich nicht »irrational« sind, sondern den Pragmatismus der Rechtsetzung in der Ausweitung auf andere Kontexte überschreiten.

Vor dem Hintergrund dieses Wechsels zwischen dem halachischen Teil des Abschnittes – der Mischna und ihrer Halacha – und den transgressiven Passagen der Aggada bewegt sich die Erzählung Rabbi Jichaqs des Schmieds und seines Gleichnisses. Der Streit der beiden Rabbinen über die Traditionsbestandteile und der beiden Frauen um die weißen und schwarzen Haare ihres Mannes ist nicht nur selbst eine Aggada, die sich metareflexiv auf die Struktur der vorangegangenen Passage bezieht, sondern verdeutlicht einen weiteren strukturellen wie inhaltlichen Aspekt der Aggada. Im Abschnitt, der dem Gleichnis folgt, fährt Rabbi Jichaq fort: »Ich will euch etwas vortragen, was euch beiden gefallen wird. *Wenn ein Feuer ausbricht und Dornen erfaßt*, ausbricht, von selbst; *so muß der, der das Feuer angestiftet hat, bezahlen*« (Baba Qamma 60b). Zunächst wiederholt Rabbi Jichaq im Rahmen der aggadischen Passage die Mischna. Daran schließt sich das Gleichnis an:

»[D]er Heilige, gepriesen sei er, sprach: Ich habe in Cijon ein Feuer angezündet, wie es heißt [in Klgl 4,11]: *er zündete ein Feuer in Cijon an, das ihre Grundfesten verzehrte*, und ich werde es dereinst mit Feuer wieder aufbauen, wie es heißt [in Sach 2,9]: *und ich werde ihm, Spruch des Herrn, ringsum als feurige Mauer dienen und mich herrlich in ihm erzeugen*. So soll der, der das Feuer angestiftet hat, bezahlen, der Heilige, gepriesen sei er, sprach: Ich habe zu bezahlen für das Feuer, das ich angestiftet habe.« (Baba Qamma 60b)

Aggadische Theologie und halachische Jurisprudenz werden ineinander integriert. Das in den vorangegangenen aggadischen Auslegungen der Mischna umkreiste zentrale Motiv des Strafgerichts Gottes wird mit dem Vers aus den Klageliedern (4,11), die die Zerstörung des ersten Tempels als Zornestat Gottes gegen sein Volk in Form des Totenliedes betrauern, aufgenommen. Darin wird der theologische Strang fortgesetzt. Zugleich aber wird innerhalb dieses Aussagetyps die halachische Diskussion beantwortet. Wie Gott im Feuer Jerusalem zerstörte, stellt er die Stadt – wie es die in dieser Aggada zitierte dritte Vision des Sacharja formuliert – wieder her. Das Exodus-Ge-

⁵³ Ebd., S. 163.

bot 22,5 wird in die von der Aggada imaginierte Rede Gottes eingesetzt, die mischnische Entscheidung über die Ersatzpflicht wird von Gott befolgt. Die Halacha kehrt so nicht nur in der Aggada wieder; die Halacha wird nach ihrer durchgehenden Problematisierung in den vorangegangenen aggadischen Passagen schließlich theologisch befestigt. Auf »höchster Instanz« – Gottes Handeln – und im Textmodus der Aggada wird der Halacha voll entsprochen. So zeigt sich strukturell, dass die Aggada nicht in der Konterkarierung der Halacha durch die Überschreitung auf andere Kontexte und Diskurse – in diesem Beispiel den theologischen der Theodizee – stehen bleibt. Vielmehr tritt ein anderer Aspekt der Aggada in den Vordergrund: Die aggadischen Passagen erscheinen aus der rückschauenden Perspektive als Dynamisierungen des halachischen Pragmatismus, der schließlich »von Gott selbst« aufgenommen wird, jedoch nur unter dem Vorzeichen der aggadischen Transgression. Denn die Wiederherstellung Jerusalems ist einerseits der halachisch geforderte Ersatz des Verbrannten, zugleich aber wird die zentrale Gewalt der Zerstörung, das Feuer, als der Ausgangspunkt der destruktiven Kräfte, die die Aggada schilderte, verwandelt: Es ist am Schluss nicht mehr dasjenige, das die Irrationalität der Vernichtung, wie sie die Aggada ausführte, in Gang setzte, sondern das Gegenteil. Es wird zum Schutz vor Vernichtung.

Hier interessieren nicht die theologischen Implikationen und Konsequenzen dieses Ineinanders von Aggada und Halacha, sondern ihre strukturelle Bezogenheit. Die Aggada von der Ersatzleistung Gottes ist eine Begründung der Halacha durch die Überschreitung des juristischen Diskurses der Halacha. Lévinas beschreibt diese Verschränkung der Textmodi: »nun wird die Halakha sogleich in eine Aggada verwandelt, oder, genauer, mit einer Aggada in Verbindung gebracht, die als Halakha gelesen wird.«⁵⁴

Ein zweites signifikantes Beispiel für die transgressive Dynamik der Aggada findet sich im Traktat Baba Bathra. Dort wird eine Mischna diskutiert, die festlegt, dass jeder Hausbesitzer zum Bau von Verteidigungsanlagen für die Stadt oder den gemeinsamen Hof – Mauer, Tore, Türme – herangezogen werden soll. In der Gemara findet sich folgende Aggada:

»R. Jehuda der Fürst hatte einst [die Kosten] für die Stadtmauer [auch] den Gelehrten auferlegt; da sprach Res Laqis: Die Gelehrten brauchen keine Bewachung. Es heißt nämlich [in Ps 139,18]: *wollte ich sie zählen, sie würden mehr sein als der Sand*; wen, wollte man sagen, die Frommen, so heißt es ja von ganz Jisraél: *gleich dem Sande am Ufer des Meeres*, wieso könnten nun die Frommen mehr als der Sand sein!? Vielmehr meint er es wie folgt: wollte man die Werke der Frommen zählen, so würden sie mehr als der Sand sein. Nun ist [ein Schluss] vom Geringeren auf das Wichtigere zu folgern: wenn der Sand, der weniger ist, das Meer beschützt, um wieviel mehr beschützen die Werke der Frommen, die mehr sind, die Frommen.« (Baba Bathra 7b)

⁵⁴ Ebd., S. 176.

Wiederum überschreitet die Aggada die Halacha. Die Norm der Jurisprudenz wird mit theologischen Aussagen konfrontiert. Darin wird der Begriff konkret-materieller Verteidigung zu einem supernaturalen und zugleich überlegenen: Die Tora-Gelehrten tragen mehr zur Verteidigung Israels bei als die Mauer um eine Stadt. Daher sind sie von der Beitragspflicht zu befreien. Es wird deutlich: Das transgressive und dynamisierende Moment der Aggada verbindet sich mit einer Transformation des konkreten Falls zu einem allgemeinen Prinzip. Der konkrete Fall, in dem Gelehrte zum Bau der Stadtmauer von R. Jehuda dem Fürsten finanziell herangezogen werden, wird in das theologische Prinzip überführt, in dem die Gelehrten als Verteidiger Israels gelten.

Die transgressive Dynamik der Aggada ist auch vor dem historischen Hintergrund der Entstehungszeit der Aggada als literarischer Form einsehbar. Wie Joseph Heinemann und Ovadia Camhy zeigen, ist die Aggada als »Antwort auf die Krise, die die historischen Ereignisse verursachten, besonders die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und den völligen Verlust der politischen Unabhängigkeit«, zu verstehen.

»The Jewish people sought, successfully, to continue living according to the dictates of the Torah. To achieve this, it was necessary that the Torah remains dynamic and open to varying interpretations in order to meet the challenges of drastically varying circumstances. By developing a method of ›creative exegesis‹ the aggadists were able to find in Scripture [...] the new answers and values which made it possible to grapple with the shifts and changes of reality.«⁵⁵

Camhy weist in diesem Kontext darauf hin, dass »about the time of the destruction of the Second Temple, we find some eminent teachers turning to the development of the Aggadah«. Und mit dem »failure of the rebellion of Bar Kochba and the destruction of Betar, we note a new pleiad of Aggadists«.⁵⁶ Vor diesem Hintergrund der Krise erwachse die Aggada als eine Literatur der

»transposition of the real world to the unreal. [...] The imagination, creator of boundless and extraordinary worlds, in which fabulous individuals move, joined with the invincible need felt by every man to escape from the sad and dark prison of a daily life of pettiness and narrowness, created this special literary genre, known as Aggadah«.⁵⁷

⁵⁵ Heinemann, *The Nature of Aggadah*, in: Hartman, Budick, *Midrash and Literature*, S. 43 f., Übersetzung JS.

⁵⁶ Ovadia Camhy, *Introduction to the Aggadah*, *Judaism* Vol. 8 (1959) Nr. 1, S. 68–101, S. 72. Samuel E. Karff geht in dieser Lesart der Aggada noch weiter, indem er die Aggada über die Integration göttlichen Handelns in die Erfahrung der Zerstörung bestimmt: »Aggadah accentuates divine involvement in the traumas of man« (ders., *Aggadah – The Language of Jewish »God-talk«*, *Judaism* Vol. 19 (1970) Nr. 2, S. 158–173, S. 170).

⁵⁷ Camhy, *Introduction to the Aggadah*, *Judaism* Vol. 8 (1959) Nr. 1, S. 68.

Die Überschreitungsfunction der Aggada kann neben dieser historischen Begründungsweise auch aus der Manifestation einer der zwei grundlegenden Gottesvorstellungen im rabbinischen Judentum heraus verstanden werden. Gegenüber einem anthropomorphen Gottesverständnis, in dem die Nähe und Liebe Gottes zur halachischen Praxis führt – »He gives man commandments, so that a people may live«⁵⁸ –, ist der abstrakt-transzendente Gottesbegriff ein Analogon zur aggadischen Überschreitung, wie Solomon Simon argumentiert: »Aggadah is the resultant of the transcendental concept of God, while Halachah is the resultant of that limited anthropomorphic concept«.⁵⁹ So reflektiere die Aggada »what is abstract in the prophetic God-idea as a transcendental Power beyond our powers of formulation or conception«.⁶⁰

3. Systematische Beschreibung der Kategorien

Als Kennzeichen der Aggada gegenüber der Halacha sind die Momente der Überschreitung, Dynamisierung und Integration festzuhalten. Da diese Eigenschaften der Aggada als grundlegende diskursive Funktionen im Fortgang dieser Untersuchung dienen sollen, stellt sich die Frage nach der Repräsentativität dieser Merkmale. Hier ist auf die umfassende Arbeit Jakob Neusners zurückzugreifen, der in einem vielbändigen Projekt die kategorialen Kennzeichen von Halacha und Aggada durch das gesamte formative Schrifttum des klassischen Judentums, d. h. durch den Korpus, der von Mischna, Tosefta, Talmud Bavli und Talmud Yerushalmi, Sifra, Sifré und verschiedenen Midraschim gebildet wird, verfolgt hat.

Zunächst ist ein Ergebnis Neusners festzuhalten, das dem bisher skizzierten Verhältnis beider Gattungen zu widersprechen scheint: Der juristische Spezialdiskurs der Halacha und die wesentlich interdiskursiver ausgestalteten Aussageformen der Aggada treten quantitativ nur in seltenen Fällen in ein explizites Wechselverhältnis: »In rough proportion, an Aggadic meteor hits planet Halakhah about as commonly as an asteroid hits planet earth to destroy half of Siberia.«⁶¹ Unter den wenigen Fällen eines tatsächlichen

⁵⁸ Solomon Simon, *Stringent Aggadah – Lenient Halachah*, Judaism Vol. 12 (1963) Nr. 3, S. 296–306, S. 298.

⁵⁹ Ebd., S. 306.

⁶⁰ Ebd., S. 298.

⁶¹ Neusner, *The Unity of Rabbinic Discourse*. Vol. 3: *Halakhah and Aggadah in Concert*, Lanham 2001, S. 143. Vgl. sein nüchternes Fazit der dreibändigen Untersuchung zum Verhältnis von Halacha und Aggada: »At the documentary level, we have now seen, the Mishna-Tosefta-Yerushalmi-Bavli, joined by Sifra, the two Sifrés, and Mekhilta, constitute Halakhic documents, with only the most casual appreciation for the possibilities of Aggadic exposition of Halakhic data, while Genesis Rabbah, Leviticus Rabbah, Song of Songs Rabbah, Ruth Rabbah, Esther Rabbah I, Lamentations Rabbati, Pesiqta de R.

Wechselverhältnisses versteht Neusner solche Traktate und Abschnitte, in denen die so genannte »category-formation«⁶² der halachischen Diskussionen sich mit der »category-formation« der aggadischen Ausführungen überschneiden. Mit diesem Begriff sind grundlegende Themenkomplexe gemeint, die die halachischen bzw. aggadischen Diskussionen oder Schilderungen bestimmen. Erst wenn diese Themenkomplexe sich derart überschneiden, dass eine neue, innerhalb des einzelnen halachischen oder aggadischen Teiles nicht mögliche Aussage entsteht, handelt es sich für Neusner um ein explizites Wechselverhältnis.

Anhand eines Beispiels kann diese Abstraktion verdeutlicht werden: Im Traktat Berakhot wird eine Mischna über das Beten gegeben. In dieser heißt es: »Selbst wenn einen der König grüßt, erwidere man ihm nicht« (Berakhot 30b). Die Aggada überführt diesen Satz in eine Erzählung, in der ein Jude im Gebet vertieft einem »Hegemon«, d. h. einem Befehlshaber eines heidnischen Volkes, nicht den Gruß erwidert. Der Hegemon, der den Juden daraufhin mit dem Tode droht, erhält folgende Antwort:

»Wenn du vor einem König von Fleisch und Blut stündest und dein Freund käme und dich grüßte, würdest du ihm erwidern? Dieser [der Hegemon] erwiderte: Nein. – Und wenn du ihm erwidern würdest, was würde man dir tun? Dieser erwiderte: Man würde mir mein Haupt mit einem Schwerte abschlagen. Jener sprach dann zu ihm: Ist es nicht etwas, das man vom Leichterem aufs Schwerere folgern kann!? Wenn du vor einem König aus Fleisch und Blut stündest, der heute hier und morgen im Grabe ist, würdest du so verfahren, um wieviel mehr ich, der ich vor dem König aller Könige, vor dem Heiligen, gepriesen sei er, der ja in alle Ewigkeit lebend und bestehend ist, gestanden habe. Der Hegemon ließ sich darauf besänftigen, und der Fromme verabschiedete sich in Frieden nach seinem Hause.« (Berakhot 32b–33a)

Die Aggada vertieft die Halacha religiös. Sie dient hier als theologische Begründung der Halacha und wirkt komplementär. Die »category-formation« der Halacha, die Beziehung Israels zu Gott im Beten, überschneidet sich mit der »category-formation« der Aggada, Israel unter den Völkern. Durch das Ineinandergreifen beider Kategorien entsteht eine neue Aussage:

»The Aggadah is integral, and it deepens our understanding of the Halakhah by underscoring the inwardness of the Halakhic context: standing in the very presence of God. [...] So the entire context has shifted. The rationale for the Halakhah can have been supplied only by the Aggadah.«⁶³

Khana, and Abot de R. Nathan, along with the Aggadic appendices of the Talmud of Babylonia, classify themselves as Aggadic documents, which rarely call upon Halakhah to collaborate in the realization of Aggadic discourse« (ebd., S. 143).

⁶² Vgl. zu diesem Begriff Neusners die Ausführungen in: ders., *The Native Category-Formation of the Aggadah*, Vol. 1: *The Later Midrash-Compilations*, Lanham 2001, S. XIVf.

⁶³ Ders., *Unity*, Vol. 1, S. 124.

Das transgressive Moment wird deutlich. Statt die Erzählung im innerjüdischen Umfeld zu situieren, steht die Konfrontation mit der Umwelt Israels im Vordergrund. Die Mischna ist auch dann zu befolgen, wenn der Betende auf einen nicht-jüdischen Herrscher trifft. Der Fokus der Halacha wird verschoben, indem der Blick auf die innere gesellschaftliche Ordnung Israels – die halachische Perspektive – durch den Blick nach außen ersetzt wird, auf die Beziehung Israels zu den Völkern: »Once more we see that the Halakhah legislates for Israel at home, the Aggadah reconfigures matters to underscore Israel in its public context, among the nations.«⁶⁴ Das, was die Halacha nicht sagen kann, wird von der Aggada ergänzt. Dieser Blickwinkel der Aggada ist exterritorial im zweifachen Sinne: die Binnenordnung des Volkes Israels und zugleich das in der Halacha Sagbare überschreitend. Anders formuliert: Die Halacha bezeichnet die Minimalanforderung innerhalb des gesellschaftlich-religiösen Lebens, die Aggada beschreibt die religiös verschärfte Fluchtlinie dieser Minimalanforderung. Obwohl die Halacha zu der beschriebenen Mischna über das Beten vorsieht, in dem Falle eines nicht-jüdischen Königs das Beten zu unterbrechen – »bei Königen der weltlichen Völker unterbreche man wohl« (Berakhot 32b) –, verdeutlicht die Aggada den theologischen Sinn des Gebotes, bei Anwesenheit eines jüdischen Königs nicht zu unterbrechen, indem sie in der Extremsituation der Lebensbedrohung an dem Gebot festhält. Die theologische Begründung der Aggada – beim Beten vor Gott zu stehen – führt dabei zu einer Universalisierung und Verallgemeinerung der halachischen Minimalanforderung: »The Halakhah defines the norm, the Aggadah explains how to go beyond the requirements of the law.«⁶⁵

Das strukturelle Resultat, zu dem Neusner gelangt, ist signifikant sowohl mit Blick auf die bisher dargestellten Eigenschaften von Halacha und Aggada als auch auf die Geschichte, die es in dieser Arbeit zu rekonstruieren gilt. Denn die diskursive Orientierung, die in den bisherigen Beispielen aus beiden Talmuden erkennbar wurde, wird nicht nur bestätigt, sondern zu dem grundlegenden systematischen Kennzeichen der Aggada: »Aggadah addresses exteriorities, the Halakhah, the interiorities [...]. Categorically, the Aggadah faces outward, toward humanity in general and correlates, shows the relationship of humanity in general and Israel in particular.«⁶⁶ Aus dieser Orientierung erwachsen weitere Eigenschaften »in the sense

⁶⁴ Ders., *The Aggadic Role in Halakhic Discourse. Vol. 1: An Initial Probe: Three Tractates Moed Quatan, Nazir, and Horayot. The Mishnah and the Tosefta: The Division of Purities. The Mishnah, the Tosefta, and the Yerushalmi: The Division of Agriculture*, Lanham 2001, S. 31.

⁶⁵ Ebd., S. 114.

⁶⁶ Neusner, *The Halakhah and the Aggadah. Theological Perspectives*, Lanham 2001, S. 1.

that the one [the halakhic discourse] portrays matters at rest, in stasis, and the other, dynamically, in motion«. ⁶⁷ An anderer Stelle werden diese beiden semantischen Bereiche und strukturellen Eigenschaften, mit denen Neusner beide Aussagetypen versieht, ergänzt:

Aggada und Halacha »take up a common narrative, each serving in line with its distinctive qualities of thought to carry out the portion of the task to which it best suited: narrative-Aggadic for the account of time and change, analytical-Halakhic for the translation of what is implicit into the norms of the social order«. ⁶⁸

Die Themen der Aggada »derive their dynamism and energy in the conflict of God's word and man's will«, die Aggada ist in ihrer Beziehung zur Umwelt »transitive«, die Halacha dagegen als Binnendiskurs »intransitive« ⁶⁹. In der Summe, die Neusner für die Funktion der Aggada innerhalb der Halacha bildet, werden diese Kennzeichen in ihrer Relevanz für das Verhältnis beider Kategorien deutlich:

»Aggadah conveys the model of deeds of a supererogatory character [...]. The Halakhah governs everyone equally (within its own variables, to be sure). The Aggadah makes distinctions by the criterion of individuality and virtue. [...] What the Halakhah cannot impose, the Aggadah can evoke. What the Halakhah cannot accomplish through coercion, the Aggadah can achieve through persuasion. That accounts for the form of the Aggadah, its presentation of its ideas in appealing narratives and powerful exhortations«. ⁷⁰

In dieser Zuordnung wird die Angewiesenheit der Aggada auf die Halacha evident. Die transgressive Dynamik der Aggada wird nur in Bezug zur Statik der Halacha sichtbar: »The Halakhah defines the norm, the Aggadah, that which transcends the norm. It follows that the Aggadah becomes a possibility only in the context of Halakhah, with its account of deeds of an absolutely required status.« ⁷¹ Die Halacha wird, wie es Neusner ins Bild fasst, zur Bühne der Aggada. ⁷²

Die Begründung der transgressiven Dynamik der Aggada hängt eng, wie es etwa schon in der Untersuchung Max Kadushins »The Rabbinic Mind« von 1952 deutlich wird, mit dem Begriff der »indeterminacy« zusammen. Mit der Unbestimmtheit der Glaubensinhalte ist ein zentrales semiotisches Moment angesprochen, das sich in der Aggada manifestiert: Die Konkretisierungen des vorher Unbestimmten gehen einher mit der Integration kultureller Wissensvorräte, die primär aus dem rabbinischen Schrifttum selbst bezogen werden. Mit diesen beiden Signaturen – Indeterminiertheit

⁶⁷ Ders., *Dual Discourse*, S. VII.

⁶⁸ Ebd., S. 142.

⁶⁹ Ebd., S. 175.

⁷⁰ Ders., *The Aggadic Role in Halakhic Discourse*, S. 152.

⁷¹ Ebd.

⁷² Vgl. ebd.

und Intertextualität – sind zwei Schlüsselkonzepte benannt, mit denen sich besonders vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Theoriebildung die hier dargestellte Struktur und Dynamik der Aggada beschreiben lassen. In der rabbinischen Hermeneutik, wie sie besonders in der Aggada zu finden ist, werden über ein dichtes Bezugsnetz zu verschiedenen Torapassagen vielfältige Lesarten derselben Textstelle erzeugt. Diese Textstellen erweisen sich so weniger als indeterminiert, sondern als polysemisch qua intertextueller Lektüre. Die hiermit angeschnittene und in den Achtziger- sowie Neunzigerjahren vehement geführte Diskussion um eine »poststrukturalistische« Hermeneutik der Rabbinen präzisiert das Verständnis der rabbinischen Hermeneutik, führt hier jedoch von der Fragestellung weg und ist daher dem Exkurs im Anhang dieser Arbeit vorbehalten.

4. *Spezialdiskurs und Interdiskurs*

Der transgressiv-integrativen Dynamik der Aggada und der juristisch geprägten Abschließungsbewegung der Halacha kann sich in literaturwissenschaftlicher Perspektive mit Jürgen Links Konzepten von Interdiskurs und Spezialdiskurs angenähert werden. Links Modell bietet die Möglichkeit, ein heuristisches Fundament in Bezug auf die Aussageformationen zu liefern, das speziell im 19. Jahrhundert eine Kontinuität zu den rabbinischen Quellen erkennbar macht, und zugleich die Veränderungen, die auf der Ebene der konkreten semantischen Aufladung und Austauschbewegungen stattfinden, zu erfassen.⁷³

In einer minimalistischen Definition des Interdiskurses ist seine Nähe zur Aggada in Abgrenzung von der Halacha evident: »[D]er interdiskurs ist nicht wie die spezialdiskurse explizit geregelt.«⁷⁴ Tatsächlich sind die Konzepte von Spezialdiskurs und Interdiskurs jedoch für die rabbinische Zeit nur Annäherungen an die halachischen und aggadischen Aussagetypen. Denn der Interdiskurs ist per definitionem nicht von einem zusammenhängenden inhaltlichen Inventar gekennzeichnet, wie das für einen spezialdiskursiven (Halacha) oder auch primär literarischen Text (Aggada) gilt, in denen die Aussagen in einer gewissen räumlichen und thematischen Verbindung zueinander stehen – etwa in einer Diskussion um ein bestimmtes Gesetz, einer mathematischen Erörterung oder einer Folge von Parabeln, in denen sich um die Figur des Königs – wie im Mashal – ein einheitliches

⁷³ Vgl. zum Begriff »Diskurs« bei Jürgen Link: ders., Kleines Begriffslexikon, kultuR-Revolution 11 (1986), S. 70–71, S. 70.

⁷⁴ Ders., Noch einmal: Diskurs. Interdiskurs. Macht, kultuRRevolution 11 (1986), S. 4–7, S. 5.

rhetorisches und narratives Muster entfaltet.⁷⁵ Beim Interdiskurs handelt es sich »lediglich um die Gesamtheit ›aufblitzender Punkte‹ mit Integrationsfunktion auf der Oberfläche nicht-literarischer Spezialdiskurse«. ⁷⁶ So kann die Aggada als eine Aussageformation, die zugleich einen spezifischen Textkorpus bezeichnet, nicht problemlos als Interdiskurs beschrieben werden.

Die »aufblitzenden Punkte« – Links Konzept der Kollektivsymbole – sind jedoch durch ihre Literarizität gekennzeichnet, d. h. ihren Charakter, metaphorisch-symbolische, nach Link also elementar-literarische Rede zu sein. Diesen Bestandteilen der elementaren Literatur eignet nach Link genau die integrative Kraft, die hier mit der Aggada verbunden wird. In dieser Perspektive entspricht die Aggada dann dem Interdiskurs »Literatur« als »diskursintegrierendem Diskurs«. ⁷⁷

Ein weiteres Merkmal der Aggada verbindet diese mit dem Konzept des Interdiskurses: Mit Link wird die in der Aggada omnipräsente theologische Blickrichtung zu einem Kennzeichen, das die Kategorisierung der Aggada unter den Begriff des Interdiskurses unterstützt. Wie Link in seiner Differenzierung der Aussagetypen verdeutlicht, ist die Theologie ein Feld, das sich mit der »integration und totalisierung der diskurse« beschäftigt, und so als »interdiskursiv dominierter spezialdiskurs« ⁷⁸ zu beschreiben ist. (Ebenso qualifiziert der juristische Gegenstandsbereich der Halacha ihre Beschreibung als Spezialdiskurs.) ⁷⁹ Link selbst spricht die Affinität an, die zwischen den »altorientalischen« Religionen und dem Begriff des Interdiskurses besteht: Die religiösen Führer dieser Religionen »produzierten« neben Arkanwissen

»außerdem ›religiöse‹ Diskurse über die Götter und ihre Genealogien, über die Schöpfung von Himmel und Erde, von Tier und Mensch (vgl. die Genesis als Beispiel). Im Unterschied zum Spezialdiskurs war ein großer Teil des religiösen Wissens auf gesamtgesellschaftliche, ja ›populäre‹ Zirkulation angelegt. Insofern bilden solche ›Volksreligionen‹ (einschließlich ihrer ›Heiligen Schriften‹, in denen die Späteren häufig ›literarische‹ semiotische und diskursive Verfahren und Genres wiedererkannt haben) eine frühe Form bzw. Vorform von ›Interdiskurs‹. ⁸⁰

⁷⁵ Vgl. David Stern, *Parables in Midrash. Narrative and exegesis in rabbinic literature*, Cambridge 1991.

⁷⁶ Jürgen Link, *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse* (mit einem Beitrag von Jochen Hörisch und Hans Georg Pott), München 1983, S. 14.

⁷⁷ Ebd., S. 48; vgl. dazu auch Links Beitrag zum Interdiskurs als Literatur: ders., Ursula Link-Heer, *Nicht möglich! Die Interdiskurs-Theorie macht Karriere, kultuRRevoluTion* 44 (2002), S. 9–11.

⁷⁸ Ders., *Noch einmal*, *kultuRRevoluTion* 11 (1986), S. 5.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Ders., *Kulturwissenschaft, Interdiskurs, Kulturrevolution*, *kultuRRevoluTion* 45/46 (2003), S. 10–23, S. 11.

Bezieht man die Genealogie des Konzeptes Interdiskurs mit ein, so liegt die Kennzeichnung der Aggada als interdiskursive Aussageweise ebenfalls nah. Link betont die Nähe zu Julia Kristevas Begriff der Intertextualität;⁸¹ ähnliche Nähen zeigt die Entwicklung des Konzeptes des Interdiskurses bei anderen Kulturtheoretikern.⁸²

Die intertextuelle Charakteristik, mit der die rabbinische Hermeneutik in der Aggada die Schrift interpretierte, bildet eine Anschlussstelle an den integrativen Aussagemodus des Interdiskurses.⁸³ In gewisser Analogie also zu dem Entstehen des theoretischen Konzeptes »Interdiskurs« als elementar-literarische Sprechweise innerhalb einer Gesellschaft aus der stärker textbasierten Perspektive der Intertextualität lässt sich die Entwicklung des Themas »Halacha und Aggada« beschreiben: Die primär intertextuell fundierte Transgression und Integrationsfunktion der Aggada im rabbinischen Schrifttum wird im 19. Jahrhundert zu einer primär interdiskursiv fundierten Wissenschaft über die Aggada. Der Ebenenwechsel zwischen der aggadischen Aussageformation und der zu dieser metadiskursiv stehenden der Wissenschaft stellt dabei keinen Bruch zwischen beiden Feldern dar, sondern zeigt deutliche Kontinuitäten. Wie oben schon angesprochen, setzt sich die transgressiv-integrative Dynamik der Aggada in ihrem wissenschaftlichen »Kommentar« – der Wissenschaft des Judentums – in kohärenter Weise fort.

Deutlich mehr also als eine Annäherung sind die Konzepte von Spezialdiskurs und Interdiskurs beim Blick auf die »moderne« Geschichte der beiden Kategorien Halacha und Aggada. Hier entfaltet sich die integrative Funktion der Aggada zu einem exemplarischen Fall interdiskursiver Aussageformationen. Die Diskussionen um die Aggada – die zum großen Teil einem wissenschaftlichen Spezialdiskurs angehören – sind gekennzeichnet von einer intensiven Integration von Kollektivsymbolen. Hier trifft die Verhältnisbestimmung Links zwischen Spezialdiskurs und interdiskursiven Punkten, die im Spezialdiskurs »aufblitzen«, präzise die Eigenschaft dieser Formationen. Eine aktuelle und prägnante Definition von Interdiskurs, in der die Charakteristik des wissenschaftlichen Aussagesfeldes um die Aggada integriert ist, liefert David Bloome: »Interdiscursivity refers to the relationship among institutional discourses, most notably the penetration

⁸¹ Ders., *Elementare Literatur*, S. 16.

⁸² Vgl. etwa Donald Bruce, *De l'intertextualite a l'interdiscursivite: histoire d'une double emergence*, Toronto 1995.

⁸³ Die hier vorgeschlagene Nähe beider Konzepte beruht in erster Linie auf dem gleichen Ausgangspunkt, Michal Bakhtins Konzept der Dialogizität, von dem sowohl die Theorie der Intertextualität als auch der Interdiskursivität wesentliche Anstöße erhielten. Damit soll auch deutlich werden, dass die Unterschiede beider Ansätze nicht negiert werden. Vgl. dazu die Diskussion dieses Konfliktes in: Marry Orr, *Intertextuality. Debates and Contexts*, Cambridge 2003, S. 44–48.

of one discourse into another or the encapsulating of one discourse within another«. ⁸⁴ Spezifischer mit Blick auf die moderne Konstellation von Spezialdiskurs und Interdiskurs im Falle der wissenschaftlichen Diskussion um die Kategorien Halacha und Aggada beschreibt dies Link: »Mag ein Expertendiskurs (eine Wissenschaft) noch so professionell und spezialistisch sein [...] – sobald er seine Fühler auch bloß ein kleines wenig über seinen engsten Tellerrand vorstrecken will, braucht er einen interdiskursiven (grob gesagt ›allgemeinverständlichen‹) Rahmen.« Dieser interdiskursive Rahmen bestehe »wiederum in erster Linie aus Kollektivsymbolen. Damit ist die Gesamtheit aller so genannten kollektiv stereotypen ›Bildlichkeit‹ (Symbole, Allegorien, Vergleiche, Metaphern, Synekdochen usw.) gemeint«. ⁸⁵

Die von Link gekennzeichneten Begriffe des Spezial- und Interdiskurses sind präzise genug, um zentrale Merkmale der Kategorien Halacha und Aggada im rabbinischen Kontext in sich zu vereinen und zugleich abstrakt genug, um auch im nun folgenden Untersuchungszeitraum, der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert, eine konzeptuelle Basis zu liefern, von der aus die Parallelität der neuen Konzeptualisierungen von Aggada und Halacha mit dem rabbinischen Gattungsverständnis wie auch die Abweichung beider Begriffe von dem rabbinischen Modell beschrieben werden können.

⁸⁴ David Bloome u. a. (Hgg.), *Discourse Analysis & the Study of Classroom Language & Literacy Events: A Microethnographic Perspective*, Mahwah 2005, S. 144.

⁸⁵ Link, *Texte, Netze, Fluten, Charaktere, Rhizome*. Noch sieht die Kollektivsymbolik des 21. Jahrhunderts ziemlich alt aus, *kultuRRvolution* 41/42 (2001), S. 8–16, S. 8.

B. Hauptteil

I. *Aggada und Halacha in der Wissenschaft des Judentums*

Für die im 19. Jahrhundert angesiedelten Konzeptionen des Kategorienpaares Halacha und Aggada sind die Studien und programmatischen Aufsätze maßgeblich, die in der Gründungsphase der Wissenschaft des Judentums seit 1818 erschienen. Doch schon vierzig Jahre vor der Aktivität des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*¹ umriss Moses Mendelssohn (1729–1786) in seinem Werk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) vier Perspektiven auf die jüdische Traditionsliteratur, die die späteren Diskussionslinien präfigurierten: 1. Die Trennung zwischen »geoffenbarter *Gesetzgebung*«² und »ewigen *Wahrheiten*«³ war eine fundamentale Dichotomisierung,⁴ die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts

¹ Zur Geschichte dieser Gründungsgruppe der Wissenschaft des Judentums vgl. die klassische, jedoch schon ältere Untersuchung Sinai (Siegfried) Uckos, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819*, in: Kurt Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 1, Tübingen 1967, S. 315–352 (dort Abdruck des Artikels von 1934 aus der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1934), S. 1–34); aktueller und mit Bezug auf Ucko vgl. Oliver Bertrams, *Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819–1824). Zur ersten Konzeption einer »Wissenschaft des Judentums« und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext autoemanzipatorischer Apologetik*, in: Michael Konkel u. a. (Hgg.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn u. a. 2003, S. 29–47.

² Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Mit allernädigsten Freyheiten*, Gesammelte Schriften, Schriften zum Judentum II. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart 1983, S. 164. Prägnant formuliert Mendelssohn diese Teilung: »Die Israeliten haben göttliche *Gesetzgebung*. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeine [sic!] Vernunftsätze. Diese offenbaret der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch *Natur* und *Sache*, nie durch *Wort* und *Schriftzeichen*« (ders., *Jerusalem*, S. 157).

³ Ebd., S. 191.

⁴ Für Mendelssohn stellte sich diese Dichotomie nicht dar, sondern blieb organisch vermittelt; gleichwohl nahmen seine Zeitgenossen, etwa Herz Homberg, und spätere Leser seiner Arbeit *Jerusalem* diese Spannung wahr; vgl. dazu Michael A. Meyer, *The Origins*

in den antagonistischen und exklusivistischen Lesarten von Halacha und Aggada niederschlug. 2. Neben ihrer unangefochtenen Gültigkeit wird die Halacha zugleich theologisch-religiös und darin rhetorisch transzendiert, indem sie mehr bezeichnet als das Religionsgesetz:

»Das Zeremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die bedeutungsvoll ist, und ohne Unterlaß zu Betrachtungen erweckt [...]. Was der Schüler vom Morgen bis Abend that und thun sahe, war ein Fingerzeig auf religiöse [sic!] Lehren und Gesinnungen.«⁵

3. In der Formulierung »Geist und Herz« ist die Wiederaneignung eines organologischen Modells vorgezeichnet, in dem »Gesetz« und »Lehre« vermittelt wurde:

»Alle Gesetze beziehen, oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten, oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben; so daß unsere Rabbinen mit Recht sagen: die Gesetze und Lehren verhalten sich gegen einander, wie Körper und Seele.«⁶

4. In dem Bild von »Körper und Seele« ist das Modell von »Schale und Kern« präfiguriert, mit dem in der Wissenschaft des Judentums Halacha und Aggada besetzt wurden. Die latente Wertung, die diesem Bild inneohnt und die in der Frühzeit der Wissenschaft des Judentums expliziert wurde, ist bei Mendelssohn vorbereitet: »Religiöse Handlungen, ohne religiöse Gedanken, ist leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst.«⁷

In den erhaltenen Dokumenten des *Culturvereins* wie auch im Werk eines der zwei kontinuierlich dem Projekt des Vereins verbundenen Mitgliedern – Leopold Zunz⁸ – sind die beiden Kategorien in einer Weise gekennzeichnet, die mit Mendelssohns Konzeptualisierungen verknüpft ist. Explizit geht Zunz auf die Dichotomisierung, wie sie bei Mendelssohn zu finden ist, vereinzelt ein. In seiner Rede zum hundertjährigen Geburtstag Mendelssohns (im Jahr 1829) beurteilt Zunz die Trennung von offenbarem Gesetz und vernunftreligiösen Einsichten als überholt;⁹ fünfzehn Jahre später jedoch, als Zunz im Auftrag Amschel Meyer Rothschilds und

of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824, Detroit 1967, S. 49–56. Vgl. auch Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1969, S. 93–108.

⁵ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 169.

⁶ Ebd., S. 166.

⁷ Ebd., S. 113.

⁸ Neben Zunz ist dies sein Schulfreund Isaak Markus Jost, der erste moderne Historiker der jüdischen Geschichte.

⁹ Vgl. Zunz, *Rede, gehalten bei der Feier von Moses Mendelssohns hundertjährigem Geburtstag*, Berlin 1829, Gesammelte Schriften von Dr. Z. Herausgegeben vom Curatorium der »Zunzstiftung«, 3 Bde., Berlin 1875–76, 1. Band, Berlin 1875, S. 109 (im Folgenden GS).

Samuel Bleichroeders ein *Gutachten über die Beschneidung* (1844) verfasste, schließt er an die Systematik Mendelssohns an, indem Zunz in dem halachischen Midrasch *Sifra* eine Unterscheidung einerseits zwischen Gesetzen der Vernunft und Moral und andererseits Gesetzen, die kraft autoritativer Setzung existieren, ausmacht.¹⁰ Diese rabbinische Grundlegung findet Zunz in Moses Mendelssohns Verständnis der Tradition wieder.¹¹

Solche expliziten Aufnahmen des Mendelssohnschen Musters einer binären Struktur der jüdischen Überlieferung ist nur Teil einer umfassenderen Fortschreibung im Rahmen der Wissenschaft des Judentums: Dem jüdischen Gesetz – zu Beginn des 19. Jahrhunderts besetzt mit den pejorativen Benennungen »Rabbinismus«, seiner »Gesetzlichkeit« und »Unaufgeklärtheit«¹² – tritt der oppositionell gelagerte Bereich freier Denk- und Ausdrucksmöglichkeit innerhalb der jüdischen Tradition entgegen.¹³ Der Schritt, den Zunz mit seinen *Gottesdienstlichen Vorträgen* in das Gebiet der Aggada vollziehen wird, ist darin vorgezeichnet.

Doch selbst jüdische Intellektuelle, die dem spezifischen Wissenschaftsprojekt des *Culturvereins* und der Reformbewegung fern standen, wie der Gründer der so genannten Neuorthodoxie Samson Raphael Hirsch, lassen in ihren Werken deutlich die Attraktivität des für die Moderne neu aufgeladenen und verheißungsvollen Genres der Aggada erkennen. Daher wird auch dem Gründer der modernen Orthodoxie in Deutschland ein Abschnitt innerhalb dieses Kapitels, das als Ganzes Vertreter der Wissenschaft des Judentums zum Gegenstand hat, gewidmet.¹⁴

¹⁰ Vgl. Zunz, *Gutachten über die Beschneidung* von Dr. L.Z. in Berlin, Frankfurt am Main 1844, S. 4f.

¹¹ Vgl. ebd., S. 7.

¹² Vgl. Christoph Schulte, Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums, *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7. Jg. (1997) H. 2, S. 277–302, S. 286.

¹³ Vgl. die Charakterisierung Julius Carlebachs: »Die intellektuellen Erben von Moses Mendelssohn eigneten sich die Wissenschaft des Judentums als ein Instrument, als eine Ideologie an, um die Juden in Deutschland aus den Ghettos heraus in die Moderne zu führen. Das Studium des Judentums sollte unabhängig von religiösen und nationalen Bedingungen eine volkserzieherische Rolle spielen. Für viele hatte das zur Folge, daß sie das Judentum nur noch als Kulturerbe bewahren wollten« (ders. (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Deutschland*, Darmstadt 1992, S. X).

¹⁴ Ein Aussagemodus, der der Aggada nahe steht, besonders hinsichtlich des exegetischen Schriftsinns, wird im Rahmen dieses Kapitels in einzelnen Fällen aufgenommen: Die Transformation der aggadischen Tradition innerhalb der modernen jüdischen Predigt wird einbezogen, wenn sich wie bei Leopold Zunz, Abraham Geiger, Adolph Jellinek oder Michael Sachs ein deutliche Verbindung zwischen der wissenschaftlichen und homiletischen Tätigkeit herstellen lässt. Wäre es ein lohnendes Projekt, den Zusammenhang zwischen der traditionellen Derascha, dem gottesdienstlichen Vortrag, und der mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzenden Reform der jüdischen Predigt zu rekonstruieren, so ist die moderne Predigtliteratur zu Beginn ihrer Entwicklung gleichwohl wenig an dem *Begriff* der Aggada und ihrer Verankerung in der Derascha interessiert. Vielmehr steht die Übernahme und rhetorische Integration der protestantischen Predigtpraxis im Vordergrund.

Eine pointierte Charakterisierung des Projektes der Wissenschaft des Judentums mag hier gleichwohl als Hintergrund dienen, da sich in diesem Zitat Semantiken andeuten, die für die Konzeptionen des Kategorienpaares von Bedeutung sein werden:

»A new, fluid and dynamic perception of time; a testing of traditional norms and values by the criteria of historical relativity; a liberation from static and dogmatic ways of thinking about the past; a declaration of critical freedom and the ideal of objective science, a secularization of the traditional Jewish sources – these and other characteristics [...] attest to an unprecedented intellectual revolution.«¹⁵

Diese Kennzeichnung nicht nur der Wissenschaft des Judentums, sondern der sie umgebenden, z. T. bedingenden, z. T. aus ihr resultierenden gesellschaftlichen, intellektuellen und religiösen Umwälzungen im Judentum des deutschen Sprachraums (und darüber hinaus in Italien, Spanien und Frankreich) während des 19. Jahrhunderts konnotiert Konflikte zwischen dynamischen und beharrenden Kräften, die mit den Zentralkategorien dieser Arbeit – Halacha und Aggada – verbunden sind. Trifft die historisierend-dynamisierende Tendenz, die Shmuel Feiner in der zitierten Passage umreißt, im Allgemeinen für die intellektuellen Auseinandersetzungen im deutschen Judentum und dessen Wege durch das 19. Jahrhundert zu, so sind zugleich die signifikanten Differenzierungen zu beachten, die die Quellen zur Wissenschaft des Judentums kennzeichnen.

Deutlich erkennbar werden diese Unterschiede mit Blick auf Studien, in denen die Begriffe Halacha und Aggada von Bedeutung sind. Dort werden in wissenschaftlicher Akribie und zugleich programmatischer Ausrichtung diese Zentralbegriffe der jüdischen Tradition für weit auseinander liegende Weisen, die Elemente der Tradition zu reintegrieren, rekonstruiert.

Dies jedoch eröffnet ein anderes diskursives Feld zwischen jüdischer Emanzipation und Protestantismus, das von Christian Wiese umfassend untersucht wurde (vgl. ders., *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999). Die Analyse des Zusammenhangs zwischen jüdischer und protestantischer Homilie im Verlauf des 19. Jahrhunderts müsste zunächst eine Sichtung und Darstellung der Vorträge jüdischer Prediger wie Israel Jacobson, Joseph Wolf, Eduard Kley, Isaak Bernays, Gotthold Salomon, Adolph Jellinek u. a. vornehmen, um sich einer umfassenden Rekonstruktion des homiletischen Feldes zu nähern. Dies würde jedoch aus der Fragestellung wie auch Perspektive dieser Arbeit, die sich auf das Kategorienpaar Halacha und Aggada als Gegenstand der Reflexion, wissenschaftlicher wie anthologischer Art, konzentriert, herausführen. Erst allmählich kommt es zu einer Rückbesinnung auf das der jüdischen Tradition entstammende midraschische Element innerhalb der homiletischen Exegese (vgl. Alexander Altmann, *Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger*, in: ders., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen 1987, S. 249–299, S. 265–266).

¹⁵ Shmuel Feiner, *Nineteenth-Century Jewish Historiography. The Second Track*, *Studies in contemporary Jewry annual X* (1994), S. 17–44, S. 17.

Die Konzeptualisierungen der Aggada sind fünf zentralen Modellen zuzuordnen, die anfangs beschrieben wurden: 1. Die Aggada wird mit einem Wissenschaftsbegriff in Beziehung gesetzt, der auf einem enzyklopädischen Philologiekonzept aufbaut. 2. Transgressive Strukturen der Aggada kongruieren mit dem Begriff der Weltliteratur. 3. Die Signatur der Aggada als Weltliteratur wird im Konzept der Volksliteratur modifiziert durch die Besetzung von Aggada und Halacha mit Universalismus und Partikularismus. 4. Auf hermeneutischer Ebene wird das Gattungspaar mit dem Begriff des Symbols verbunden – bei Abraham Geiger durch eine Verschiebung aggadischer Semantik in den Entwicklungsbegriff, bei Samson Raphael Hirsch in der symbolischen Überhöhung der Halacha. 5. Schließlich grundiert ein Muster von Kontingenz und Konstanz als Signatur von Aggada und Halacha die gesamte Bearbeitung und Neubestimmung des rabbinischen Gattungspaares.

Diese fünf Modelle sind in drei Grundmustern vorbereitet, die im Werk des Gründungsvaters der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz, und in Texten der Mitglieder des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* zu finden sind: 1. Der Philologiebegriff, der in die Wissenschaft des Judentums eingeht, wird enggeführt mit dem Begriff der Aggada als integrativ-universalem Traditionselement. 2. Die Konfiguration von Wissenschaft und Aggada findet ihren Ausdruck im Ästhetischen. Wissenschaft, Aggada und Poesie bilden eine Trias; sie sind in ihren Funktionen und Strukturen analog. 3. Das mit dem Gattungspaar Aggada und Halacha verbundene Muster von Kontingenz und Stabilität erscheint bei Zunz in der Perspektive von ästhetischer Produktivität (Aggada) und »Verhärtung« (Halacha).

1. Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden und die Schriften von Leopold Zunz

Von der Gründungszeit der Wissenschaft des Judentums untrennbar ist die bibliographische Erschließung, philologische Analyse und programmatische Konzeptualisierung der Aggada durch Leopold Zunz (Jomtop Lipmann, 1794–1886),¹⁶ Gründungsmitglied des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, kurz *Culturverein*. Dieser Verein bildete die Keimzelle der Wissenschaft des Judentums. In ihm waren unter anderen der Jurist, Philosoph und Präsident des Vereins Eduard Gans, der Pädagoge

¹⁶ Zum biographischen Hintergrund der Gründungsfigur der Wissenschaft des Judentums vgl. Giuseppe Veltri, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums. Leopold Zunz und seine Lehrer F. A. Wolf und A. Böckh*, in: Reinhard Markner, G. V. (Hgg.), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999, S. 33–47, hier S. 40–46. In diesem Aufsatz werden auch die früheren Studien zum Leben Zunz' von Luitpold Wallach und Michael A. Meyer besprochen.

und Sekretär des Vereins Immanuel Wolf (Wohlwill), Heinrich Heine und Moses Moser Mitglieder. Der Verein bestand nur wenige Jahre und löste sich 1824 auf.

Zunz, das für die Etablierung einer Wissenschaft des Judentums wichtigste Mitglied, lieferte mit seiner frühen und bekannten Programmschrift *Etwas über rabbinische Litteratur* (1818) nicht nur die erste und eine der beiden wirkmächtigsten Gegenstandsbestimmungen der modernen jüdischen Wissenschaft. Sein Hauptwerk, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (1832), stellt darüber hinaus den methodologischen und exemplarischen Gründungstext der Wissenschaft des Judentums dar. Die *Gottesdienstlichen Vorträge* wurden im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einem »kanonischen« Text, der paradigmatisch vorführte, wie die vom *Culturverein* projektierte Wissenschaft vorzugehen habe und realisierbar sei.¹⁷ Umfassend in der bibliographischen Identifikation der weithin unbekanntenen Quellen, konzeptuell getragen von Anleihen des aufgeklärten Emanzipationsbegriffs, der romantischen Historiographie und Geschichtsphilosophie,¹⁸ dabei zugleich den rein rekonstruktiven Zugriff überschreitend hin auf die programmatische Konstruktion eines modernen, »lebendigen« Judentums, legte Zunz mit dieser Studie den Grundstein für jede weitere wissenschaftliche Anstrengung im Rahmen der jüdischen Forschungsarbeit des 19. Jahrhunderts. In diesem wirkmächtigen Eröffnungswerk der Wissenschaft des Judentums ist die Aggada nicht nur Untersuchungsobjekt, sondern zugleich Inbegriff des emanzipatorischen und pädagogischen Programms, das Zunz für eine Reform des deutschen Judentums entwickelte.

Die politisch-praktische Zielsetzung des Werkes, die Einführung deutscher Predigt in den synagogalen Gottesdienst als traditionsinterne Entwicklung zu legitimieren, die keine externe, und damit abzulehnende Neuerung – wie es die preußische Regierung vertrat – darstellte,¹⁹ liefert den pragmatischen Hintergrund für die Aneignungsweise der Aggada durch Zunz. Doch die Konzeptualisierung der Aggada in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* würde verkürzt, wenn man lediglich diese die Liturgie betreffenden Ziele unterstellte.

Neben der auf die Liturgiereform zielenden Absicht muss daher nach weiteren Gründen dafür gefragt werden, warum es zu der mit den *Gottesdienstlichen Vorträgen* eingeleiteten Privilegierung der Aggada im Rahmen der Frühzeit der modernen jüdischen Wissenschaft kam.²⁰ Und es ist zu

¹⁷ Vgl. Ucko, Geistesgeschichtliche Grundlagen, in: Wilhelm (Hg.), Wissenschaft des Judentums, S. 315–352.

¹⁸ Vgl. Schulte, Über den Begriff, *Aschkenas* 7. Jg. (1997) H. 2, S. 277–302, S. 279.

¹⁹ Vgl. Brenner u. a. (Hgg.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. II, 142.

²⁰ Vgl. Maren R. Niehoff, *Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality*, *LBIYB* 63 (1998), S. 3–24, S. 17.

fragen, *wie* die Konstruktion des »Aggadischen« und dessen Integration in das jüdische Wissenschaftsprojekt zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor sich ging.

Bei den *Gottesdienstlichen Vorträgen* handelt es sich nicht nur um eine Geschichte der jüdischen homiletischen Literatur. Auch wenn für Zeitgenossen und wissenschaftliche Nachfahren von Zunz im Vordergrund der *Vorträge* das Verdienst stand, die Geschichte und den Quellenkorpus der Aggada zum ersten Male umfassend dargestellt zu haben,²¹ so schiebt sich in der Studie doch eine bestimmte Konzeptualisierung und programmatische Indienstnahme der Aggada in den Vordergrund. Sie ist nicht lediglich ein kulturelles Phänomen der jüdischen Geschichte unter anderen, auch nicht allein ein gleich geordneter Teil der »Gesamt-Literatur«²²; die Aggada wird vielmehr zu einem Schlüsselkonzept innerhalb der jüdischen Kulturgeschichte, durch das verschiedene strategische Ziele verknüpft und neue diskursive Einschreibungen vorgenommen werden können.

1.1. Wissenschaft und Aggada als universalistische Kategorien

Die Aggada liefert bei Zunz ein Inventar von Charakteristika, die in der Geschichte und dem sprachlich-kulturellen Register rabbinischer Gelehrsamkeit und jüdischer Liturgie ihren Ort hatten und zugleich integrierbar sind in das Projekt eines modernen und emanzipierten Judentums. Diese Übersetzungs- und Integrationsarbeit findet im Feld der *Wissenschaft* statt; der emanzipatorische Wissenschaftsbegriff, wie man ihn bei den Mitgliedern des *Culturvereins* vorfindet, ist dabei jedoch weniger Basis, auf der die Neubestimmungen der Aggada vorgenommen werden, als vielmehr *Spiegelbild* des Forschungsobjekts, der Aggada. In dieser Wechselwirkung, semantischen und diskursiven Verzahnung und Überschneidung von Wissenschaftsbegriff und der Bestimmung dessen, was die Aggada sei, manifestiert sich ein wesentliches Moment der Schlüsselstellung, die die Aggada in der Entstehungsphase der Wissenschaft des Judentums einnahm.

In der Darstellung der diskursiven Signaturen, die die Kategorien Aggada und Halacha im formativen Schrifttum der rabbinischen Epoche kennzeichnen (s.o.), wurde die transgressive und integrative Funktion der aggadischen Passagen innerhalb des babylonischen Talmuds gezeigt. Die universalistische, inkludierende Qualität der Aggada gegenüber den spezialdiskursiv ausgerichteten halachischen Teilen des Talmuds ist ein

²¹ Vgl. etwa Abraham Geiger, *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums*, Breslau 1885, S. 67.

²² Leopold Zunz, *Die jüdische Literatur*, GS, Bd. 1, Berlin 1875, S. 41.

strukturelles Merkmal, von dem aus der »Schulterchluss« zwischen einem ebenfalls universal-inkludierenden Wissenschaftsbegriff und der Aggada in der Frühzeit der Wissenschaft des Judentums einsichtig wird.

Die Inklusivität des Wissenschaftsbegriffs in dieser Phase der Entwicklung der modernen jüdischen Wissenschaft wurde, besonders präzise von Christoph Schulte,²³ dargestellt; hier wird dieses Merkmal unter drei Perspektiven erneut untersucht: 1. Die Inklusivität des Wissenschaftsbegriffs als ein Konzept philologischer Wissenschaft fußt auf Programmen, die durch Friedrich August Wolf und besonders August Böckh entwickelt wurden. Die Wissenschaft des Judentums erhält ihre Signatur von einem universalistischen Philologiekonzept aus. 2. Diese Inklusivität ist zugleich eine wissenschaftsüberschreitende. Nicht nur auf eine *disziplinen*überschreitende Wissenschaft zielten die Gründungsmitglieder des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, sondern auf eine alle gesellschaftlichen Bereiche einbeziehende Wirkung des Vereins. Dabei waren die Kapazitätsgrenzen des Vereins ein Faktor (unter anderen), der zu der »Überdehnung« bzw. Universalisierung des Wissenschaftsbegriffs führte. Diese Entstehungsgeschichte der Wissenschaft ist zu beachten, da darin ein Grund für die Privilegierung der Aggada zu finden ist, indem der Wissenschaftsbegriff in seiner Sammel- und Statthalterfunktion für ein tendenziell unendliches Projekt erkennbar wird. 3. Erst im textnahen Vergleich beider Diskussionslinien, d. h. derjenigen, die die Aggada zum Gegenstand hat, und derjenigen, die den Wissenschaftsbegriff behandelt, wird die strukturelle und semantische Nähe beider Begriffe deutlich. Um diese Parallelisierung darzustellen, wird zunächst der Wissenschaftsbegriff untersucht, im Anschluss daran die Konzeptualisierung der Aggada in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* sowie weiteren Schriften von Zunz.

1.1.1. Philologie als universalistisches Muster

Der Begriff einer jüdischen Wissenschaft, wie ihn Zunz in seiner Programmschrift *Etwas über rabbinische Litteratur* entwickelte, ist in seiner historischen Genese mit der Entstehung der modernen Philologie als eigenständige Disziplin verbunden. Die beiden Hochschullehrer, bei denen Zunz in Berlin – mit besonderem Interesse²⁴ – studierte, Friedrich August Wolf

²³ Vgl. Schulte, Über den Begriff, *Aschkenas* 7. Jg. (1997) H. 2, S. 277–302, S. 286–289.

²⁴ Vgl. den vielzitierten Eintrag von Zunz in Fritz Bamberger (Hg.), *Das Buch Zunz. Künftigen ehrlichen Leuten gewidmet. Eine Probe*, eingeleitet und herausgegeben von F. B., Berlin 1931, S. 19: »Boeckh belehrt mich, allein F. A. Wolf zieht mich an.« Es sei noch der Hinweis hinzugefügt, den Zunz dort gibt: Er habe »Platon's Republik (Boeckh), griechische Alterthümer (F. A. Wolf)« (ebd.) im Wintersemester 1815 gehört.

und dessen Schüler August Böckh,²⁵ etablierten den Begriff der Philologie, der grundlegend war für den Wissenschaftsbegriff von Zunz.²⁶

In dem programmatischen Text *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* (1807) von Wolf deutet sich die universale, wissenschaftsexpandierende Bedeutung der Philologie an, indem als letztes Ziel die Kenntnis *des* Menschen projiziert wird: »Hier aber reden wir [...] von der empirischen Kenntniss der menschlichen Natur, ihrer ursprünglichen Kräfte und Richtungen und aller der Bestimmungen und Einschränkungen, die jene bald durch einander selbst, bald durch den Einfluss äusserer Umstände erhalten.«²⁷ Anschauungsobjekt des humanistischen Idealbildes des Menschen sind Griechen und Römer, daher ist Philologie »Alterthums-Wissenschaft« in einem exklusiven Sinne. Die »Orientalen«²⁸, vorzüglich Ägypter, Araber und Hebräer,²⁹ bleiben in der Perspektive Wolfs unter der Kulturstufe zurück, die in der klassischen Antike erreicht wurde und die es zu erkennen gelte.

Gleichwohl entwirft Wolf das Konzept der Wissenschaft, das Zunz auf das Studium der jüdischen Literatur übertragen wird: 1. Jedes kulturelle Produkt sowie jeder Faktor, der auf dieses Einfluss hat (Geographie, Klima, Flora und Fauna, etc.), wird als erkennbares und zu erkennendes Objekt der Wissenschaft begriffen. Das Schema der vierundzwanzig philologischen Teilbereiche am Schluss der *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* verdeutlicht diese *Inklusivität und Expansivität der Philologie* und präformiert das Zunzsche Programm zum Studium der jüdischen Literatur.³⁰ 2. Philologie als eine solche Enzyklopädie des Erkennbaren zielt zugleich darauf, die Wissensbestände, in die die Untersuchung der Objekte überführt wird, als ein *organisch strukturiertes Gesamtgefüge* zu verstehen. Dieses Ziel manifestiert sich für Wolf in der Erkenntnis des Nationalcharakters der Griechen.³¹ 3. Im Erkannten und im Verstehensprozess selbst wird das Idealbild des *Humanistisch-Bürgerlichen* deutlich: Dieses spiegelt sich im erkannten Menschen / der erkannten Nation sowie im Aufbau und der Methode der Philologie.³²

²⁵ Vgl. Nahum N. Glatzer (Hg.), Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrschicksal im 19. Jahrhundert in Briefen an Freunde, Tübingen 1964, S. 4.

²⁶ Vgl. dazu Veltri, Altertumswissenschaft, in: Markner, G. V. (Hgg.), Friedrich August Wolf, S. 32–47.

²⁷ Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft, Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache*, hg. von G. Bernhardt, Bd. II: *Deutsche Aufsätze*, Halle 1869, S. 884. Zuerst in: Wolf, Philipp Buttmann (Hgg.), *Museum der Alterthums-Wissenschaft*, 1. Bd., Berlin 1807.

²⁸ Ebd., S. 818.

²⁹ Vgl. ebd., S. 817 f.

³⁰ Vgl. ebd., S. 894 f.

³¹ Vgl. ebd., S. 891.

³² Diese Analogie zwischen der Struktur der Philologie und dem Untersuchungsgegenstand deutet Hellmut Flashar an: »So schließt sich alles zu einem großen System

Bereitet Wolf mit diesen drei Aspekten Hauptkennzeichen des Zunz'schen Programms einer Wissenschaft des Judentums vor, liefert August Böckh in seinen Vorlesungen zur *Encyklopädie der Philologie*, gehalten in den Jahren 1809–1865, die begrifflichen und systematischen Zuspitzungen, mit denen Zunz in seinen Schriften operiert.

In der Kritik Böckhs an Wolfs Aufriss werden die für die frühe Wissenschaft des Judentums prägenden Momente deutlich: 1. Ausweitung des Philologiebegriffs: Böckh lehnt Wolfs Einengung der Philologie auf die Untersuchung des griechischen und römischen Altertums ab.³³ Dagegen ist Philologie »Erkenntnis des Erkannten« im umfassendsten Sinne: Sie ist »Wiedererkenntnis und Darstellung des ganzen vorhandenen menschlichen Wissens«. ³⁴ Mit diesem universalistischen Begriff der Philologie sind zwei Aspekte der Transgression verknüpft, die sich in der frühen Wissenschaft des Judentums und ihrer Aneignung der Aggada wiederfinden: Wissenschaft als Philologie ist, nach Böckh, in Bezug auf Stoff und Erkenntnisprozess unendlich;³⁵ sie ist gekennzeichnet von der Überschreitung des Eigenen auf das Fremde hin.³⁶ 2. Systematisierung der Philologie: Böckh kritisiert den Aggregatzustand, in dem das Programm der *Alterthums-Wissenschaft* bei Wolf verharre.³⁷ Dagegen setzt Böckh das für Zunz und die frühe Wissenschaft des Judentums dominante Muster von Besonderem und Allgemeinem: Die Erkenntnis des Besonderen werde erst dann zu einer Wissenschaft, wenn »diese Einzelheiten alle unter einer Einheit begriffen sind. Es muss ein Gemeinsames gefunden werden, in welchem alles Besondere enthalten ist«. ³⁸ Universalisierung der Philologie, d. h. als enzyklopädisches Unternehmen, das zugleich in seinen Einzelobjekten auf ein Allgemeines schließen lässt, dieses erkennbar macht – das ist der von Böckh stammende konzeptuelle Hintergrund, vor dem der Begriff einer Wissenschaft des Judentums entsteht.

zusammen [bei F. A. Wolf und Friedrich Ast]: Die Menschheit war einmal geistig-lebendige Einheit und fand ihre höchste Ausprägung im Altertum, vor allem bei den Griechen. Aus den Trümmern des Altertums ist die europäische Bildung entstanden. Die Beschäftigung mit dem als Muster verstandenen Altertum soll zu einer neuen Einheit führen« (ders., *Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen*, in: ders. u. a. (Hgg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen 1979, S. 21–31, S. 26); vgl. zur »Encyklopädie der Philologie« auch: Andreas B. Kilcher, *mathesis und poesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600 bis 2000*, München 2003, S. 418–421.

³³ August Böckh, *Encyklopädie und Methodenlehre der Philologischen Wissenschaften*, hg. von Ernst Bratuschek, Stuttgart 1966, S. 5.

³⁴ Ebd., S. 16.

³⁵ Vgl. ebd., S. 15 f.

³⁶ Vgl. ebd., S. 20.

³⁷ Vgl. ebd., S. 40–44.

³⁸ Ebd., S. 57.

Doch zum Verständnis dieses Wissenschaftsbegriffs ist zugleich auf eine zweite Linie hinzuweisen, die in dem universalistischen Wissenschaftsbegriff mündet: Zwischen dem Erscheinen von Zunz' Schrift *Etwas über rabbinische Litteratur* und der Konzeptualisierung des Wissenschaftsbegriffs durch den jüdischen Pädagogen Immanuel Wolf (1799–1847) in seinem Aufsatz *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* (1823) zeichnete sich in den Gesprächen, die während den Sitzungen des *Culturvereins* geführt wurden, Signaturen ab, die den Wissenschaftsbegriff als Kompromiss unterschiedlicher Zielsetzungen erkennbar machen.

1.1.2. Das Programm des *Culturvereins*: universale Wirksamkeit

In der anhand der *Protokollbücher* des Vereins nachvollziehbaren Diskussion darüber, wie sich der Verein nennen sollte, wird die Heterogenität der Schwerpunkte, die die einzelnen Mitglieder in der kulturellen Erneuerungs- und Emanzipationsbestrebung des Vereins setzen wollten, deutlich. Denn die in den lange und mit Zähigkeit verhandelten Statuten des Vereins, welche dann 1822 publiziert wurden, anvisierte primär wissenschaftliche Ausrichtung der Tätigkeiten war in den Diskussionen, die sich mit der Namensgebung des Vereins verbanden, nicht selbstverständlich. Leopold Zunz, der wie angesprochen schon 1818 die richtungweisende Programmatik einer zukünftigen Erforschung der jüdischen Tradition entwickelte, wie auch Immanuel Wolf betonten *nicht* den Begriff noch den Aspekt der Wissenschaft. In der Sitzung vom 27. Mai 1821 vermerkt der Protokollführer Bamberger die Vorschläge der Mitglieder: »Dr. Zunz: ›Verein für Litteraturfreunde« und später: »Wolf: Verein Jüdischer Kulturfreunde«. Erst Eduard Gans, der Präsident des Vereins, brachte den Vorschlag ein, in den Titel die Bezeichnung »Wissenschaft« aufzunehmen. In dieser Sitzung fällt so auch zum ersten Mal – soweit es sich an den erhaltenen Dokumenten des Vereins nachvollziehen lässt – der Begriff einer »Wissenschaft des Judenthums«³⁹. Sowohl Zunz als auch Wolf, die beiden Protagonisten in der Ausarbeitung eines modernen jüdischen Wissenschaftsbegriffs, favorisieren andere Bezeichnungen. Ohne die Bedeutung, die der Begriff der »Kultur« bei Wolf gegenüber dem der »Wissenschaft« hatte, aus dem bis 1821 auffindbaren Material rekonstruieren zu können, war zumindest für Zunz die Universalität wie auch philologisch orientierte Ausrichtung einer Aneignung der jüdischen Tradition mit dem Begriff der Literatur adäquater zu beschreiben als mit dem der Wissenschaft. Neben der philologischen Ausrichtung, die sichtbar wird, ist schon hier die Spur zu beachten, die mit

³⁹ Kopien des *Protokollbuches* im Leo Baeck Institute New York (LBINY), *Sitzung vom 27. Mai 1821*, Mikrofilmnummer B2.

dem Begriff der Literatur zum Literarästhetischen ausgelegt wird und sich in Zunz' Lebenswerk herauskristallisiert.

Mit dem Schwerpunkt auf dem Begriff der Literatur bei Zunz verbinden sich in den Protokollen des Vereins zwei Bereiche, die Zunz innerhalb der Diskussion betont. Zum einen fordert Zunz die verstärkte »Correspondenz unter den Predigern jüdischer Religion«⁴⁰, zum anderen, dass der »Einfluss der Religion [...] tief in die Kindheit in die früheste Erziehung eingehen«⁴¹ müsse. Mit dem Vorschlag, den Verein unter die Bezeichnung der »Litteraturfreunde« zu stellen, verbunden mit der Emphase auf der Zusammenarbeit hinsichtlich der Predigt – im historischen Kontext ein protestantisch dominierter Begriff, der hier anstelle der später gebrauchten Bezeichnung »gottesdienstlicher Vortrag« von Zunz verwendet wird – und dem Eintreten für die religiöse Erziehung wird deutlich, dass Zunz mit dem *Culturverein* kein primär säkulares Projekt verfolgte. Anstelle des von Gerschom Scholem ausgesprochenen Verdikts einer antiquarisch geprägten Wissenschaft⁴² zeigt sich in diesen frühen Dokumenten zu Zunz, dass in der Konstellation von Literatur – Homiletik – religiöser Erziehung eine Verwissenschaftlichung im Sinne einer Fachwissenschaft nicht im Vordergrund stand.

Auch in seiner gleichzeitigen Funktion als Prediger (1820–1822) in der neuen Israelitischen Synagoge zu Berlin betont Zunz neben der Wissenschaft andere Bedingungen zur Erneuerung des jüdischen Lebens:

»Von der Gesammtheit der Nation oder der Genossenschaft, bis zu Gemeinden, Familien und Personen herab, ist nur eins und immer dasselbe, das würdevoll ist und uns Würde verleiht, es ist das himmlische Dreiblatt der Religion, der Tugend und der Wissenschaft.«⁴³

Gleichwohl wurde der Vorschlag von Gans, wie der Verein benannt werden könne, von den Mitgliedern angenommen. Doch der Begriff der Wissenschaft wurde auch weiterhin mit Zielsetzungen aufgeladen, die über fachwissenschaftliche Grenzen hinauswiesen: Aus den Sitzungsprotokollen, die die Diskussion um die Aufgaben des *Culturvereins* im Umfeld der Entwicklung und Verabschiedung der Statuten des Vereins wiedergeben, wird deutlich, dass nicht nur eine denkbar umfassende Erschließung der jüdischen Kulturgeschichte anvisiert war. Die 1822 veröffentlichten Statuten

⁴⁰ *Sitzungsprotokoll vom 29. April 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2.

⁴¹ *Sitzungsprotokoll vom 22. Dezember 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2. Lesart von »eingehen« unsicher.

⁴² Vgl. Gerschom Scholem, *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt* (1959), Judaica 1, Frankfurt am Main 1963, S. 147–164, S. 148.

⁴³ *Predigt Wahre Volkswürde*, in: Zunz, *Predigten, gehalten in der neuen Synagoge zu Berlin*, Berlin 1846, S. 103–116, S. 106.

benennen ein Spektrum der Tätigkeiten und Ziele des Vereins, die weit über eine wissenschaftliche Produktion hinausgehen:

»So umfassend wie der hier angegebene Zweck des Vereins ist« – »eine gänzliche Umarbeitung der bis jetzt unter den Juden bestandenen eigenthümlichen Bildung und Lebensbestimmung« – »muß auch die gesetzmäßige Wirksamkeit desselben gedacht werden. Um diesen selber in allen möglichen Richtungen zu verfolgen, wird der Verein daher eben so wenig verabsäumen dürfen, von oben herab durch möglichst große und gediegene wissenschaftliche Bestrebungen, [...] als von unten herauf, durch Bearbeitung der Lebensansicht in den verschiedenen Ständen der Gesellschaft, den Boden für die Befruchtung durch reinere Erkenntnis empfänglich zu machen.«

Neben das Ziel, »das Reich der Intelligenz zu vergrößern«, tritt die Absicht, »durch Hinleitung der aufblühenden Generation zu Gewerben, Künsten, Ackerbau und wissenschaftlichen Ausübungen«⁴⁴ zur Reform des jüdischen Lebens als Ganzem beizutragen.

Dieses hochgesteckte Programm wird aufgrund der Kräfte, die der kleine Verein in sich verband, dann jedoch auf »das reinwissenschaftliche seines Gegenstandes« beschränkt. Doch der Wissenschaftsbegriff, der wirksam bleibt, ist auch vor dem Hintergrund des wesentlich umfassenderen Zieles als denkbar ausgedehnter zu verstehen. Dies schlägt sich auch noch im Rahmen der Festlegung der fachlichen Gegenstände der geplanten Unterrichtsanstalt nieder: »Mathematische Wissenschaften«, – »die Geometrie in 2 Classen und die Arithmetik ebenfalls in 2 Classen« – sind genauso vorgesehen wie die »Geographie« und andere »Naturwissenschaften«⁴⁵ als Teil des Curriculums.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund des expansiven Gegenstandsbereichs des *Culturvereins* und seiner Antizipation eines noch umfassender projektierten Einflusses auf das jüdische Leben die explizite Diskussion des Wissenschaftsbegriffs bei Immanuel Wolf, so wird die Universalisierungstendenz bestätigt. In Wolfs Aufsatz *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* in der vom *Culturverein* unter Federführung von Leopold Zunz herausgegebenen *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* wird der neue Wissenschaftsbegriff vorgestellt. Dieser Aufsatz wurde in seiner Bedeutung für die frühe Konzeption einer jüdischen Wissenschaft in der Forschung bereits diskutiert.⁴⁶ Zentral sind hier die Strukturanalogien, die sich zwischen dem Begriff der Wissenschaft und dem der Aggada herstellen.

⁴⁴ *Entwurf von Statuten des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, Berlin 1822, S. 3 f., LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B11.

⁴⁵ *Protokoll der außerordentlichen Sitzung am 22. November 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2.

⁴⁶ Vgl. Schulte, *Über den Begriff*, *Aschkenas* 7. Jg. (1997) H. 2, S. 277–302, S. 291–294.

Dabei sind die transgressiven Dynamiken des Wissenschaftsbegriffs⁴⁷ in fünf Feldern zu beachten: 1. Wissenschaft öffnet jüdische Geschichte auf *die* Geschichte als ganze und allgemeine; 2. Wissenschaft erkennt an der spezifisch jüdischen Tradition das Allgemein-Menschliche; 3. die Wissenschaft transzendiert sich auf das Ziel einer umfassenden menschheitlichen Befreiung hin; 4. Wissenschaft ist mit unterschiedlichen Semantiken der Überschreitung verbunden, die sich in der Kennzeichnung der Wissenschaft als »Unendlichkeit« (Wohlwill und Böckh) konzentrieren; 5. der Vernunftbegriff der Wissenschaft überschreitet seine methodologische und erkenntnisleitende Funktion auf die Erkenntnisobjekte hin: Sie selbst sind als vernünftige zu identifizieren und aus »unvernünftigen« kulturellen Produkten zu selektieren.

Die zentrale Bedeutung, die der Aggada von Zunz verliehen werden und im Verlauf des 19. Jahrhunderts zukommen wird, ist mit der Funktion verbunden, die der Wissenschaft innerhalb der allgemeinen und spezifisch jüdischen Geschichte beigemessen wurde (1):

»So zeigt sich also das Judenthum in dem größten Theile der Weltgeschichte, als bedeutendes und einflußreiches Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes. Nur der erkennt dies nicht, [...] der in der Weltgeschichte nur ein Aggregat einzelner Begebenheiten sieht, den nur die Mannigfaltigkeit der Ereignisse in ihr ergezt [...]. Aber die Begebenheiten sind nur Manifestationen des sich bewegenden und entwickelnden Geistes, und eben die stufenweise Entwicklung des lebendigen Geistes ist es, welche den lehrreichen Inhalt der Weltgeschichte ausmacht, durch den allein ein richtiges Begreifen der Vergangenheit und Gegenwart möglich wird.«⁴⁸

Zu zeigen, dass das Judentum ein für die Gesamterkenntnis der Geschichte als vernünftig und sinnvoll sich entfaltende Ganzheit notwendiger Bestandteil ist – dies war Aufgabe und zugleich Legitimation der jüdischen Wissenschaft.⁴⁹ In einem späteren, ebenfalls einflussreichen Text, *Die jüdische Literatur* (1845), beschreibt Zunz diese Integration der spezifisch jüdischen Geschichte in die allgemeine Menschheitsgeschichte:

⁴⁷ Zur Aufladung des Wissenschaftsbegriffs mit wissenschaftsexternen Bedeutungen vgl. den Aufsatz von Michael Graetz, Renaissance des Judentums im 19. Jahrhundert: »Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« 1819 bis 1824, in: Marianne Awerbusch, Stefi Jersch-Wenzel (Hgg.), Bild und Selbstbild der Juden Berlins. Zwischen Aufklärung und Romantik. Beiträge zu einer Tagung, Berlin 1992, S. 211–227, hier S. 222–224 (besonders in Bezug auf Zunz).

⁴⁸ Immanuel Wolf, *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 1–24, S. 14f.

⁴⁹ »Hegels Begriff des Geistes [bot] eine Möglichkeit an, die Besonderheit einer bestimmten Gemeinschaft [...] als [...] Realisation des Allgemeinen zu begreifen und den Beitrag zu bestimmen, den dieses Besondere zur Geschichte des Allgemeinen leistet« (Richard Schaeffler, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zu allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Carlebach (Hg.), Wissenschaft des Judentums, S. 113–131, S. 124).

»Eine solche von der Weltgeschichte anerkannte historische Besonderheit sind die Juden, nach Volksthum und Bekenntniss ein Ganzes, dessen Richtung von einheitlichen [...] Gesetzen gelenkt wird«, zugleich aber »mit eigenem Organismus, der nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft.«⁵⁰

Die Wissenschaft figurirt als das notwendige Instrument, mit dem die sinnhafte Struktur der Geschichte durch die Aufhellung ihrer Einzelmomente erkannt werden kann. Doch das Judentum nimmt in diesem Prozess der Bewusstwerdung nicht nur daher eine prominente Stellung ein, weil es eine spezifische geschichtliche Konkretion ist, die zur Erkenntnis des Allgemeinen beiträgt; Judentum wird vielmehr als Manifestation von Menschlichem schlechthin verstanden, so dass ihm eine grundlegende Bedeutung in der Erkenntnis der Menschheitsgeschichte zukommt (2):

»Eine Idee nun, die sich, wie die des Judenthums, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten entfaltet und erhalten hat, die eine so geraume Zeit in der Weltgeschichte lebendig und wirksam gewesen ist, muß eben deshalb in dem Wesen der Menschheit selbst gegründet seyn – und darum für den denkenden Geist die höchste Wichtigkeit haben.«⁵¹

Mit der Funktionsbestimmung der Wissenschaft, die in der erkenntnisstiftenden Durchdringung des Judentums zu einer fundamentalen Erhellung der Geistesentwicklung beiträgt,⁵² verbindet sich die Hoffnung auf den emanzipatorischen Effekt (3). Formuliert Wolf nach seiner emphatischen Bewertung des Judentums für die Erkenntnis der Entwicklungsgeschichte des Geistes: »Die wissenschaftliche Kunde über das Judentum muß über den Werth und Unwerth der Juden, über ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit, andern Bürgern gleich geachtet und gleich gestellt zu werden, entscheiden«,⁵³ so wird die Perspektive, die der Wissenschaftsbegriff für die Emanzipation eröffnet, bei Zunz deutlicher: »Die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judenthums hervorgehen.«⁵⁴

Die Wissenschaft ist dabei nicht nur Mittel, dem Judentum gegenüber der christlich-abendländischen Kultur Europas einen gleichberechtigten Ort zu erringen; der Wissenschaftsbegriff selbst ist getragen von einem Vernunftverständnis, das die kulturell-religiösen Schranken und Vorurteile zu

⁵⁰ Zunz, *Die jüdische Literatur*, GS, 1. Bd., S. 42.

⁵¹ Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 15.

⁵² Vgl. Thomas Rahe, Leopold Zunz und die Wissenschaft des Judentums. Zum hundertsten Todestag von Leopold Zunz, *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 42 (1986) Nr. 3, 188–199, S. 190.

⁵³ Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 23.

⁵⁴ Zunz, *Die jüdische Literatur*, GS, 1. Bd., S. 59.

überwinden vermag. So ist es zwar die jüdische Geschichte, die durch die Erforschung und Darstellung von Abwertungen und Diskriminierung zu befreien ist; doch ist es die Wissenschaftskultur selbst, die zukünftig universale Gleichstellung garantiert: »Und soll je ein Band das ganze Menschengeschlecht umschlingen, so ist es das *Band der Wissenschaft*, das *Band der reinen Vernünftigkeit*, das *Band der Wahrheit*.«⁵⁵

Die menscheitsbefreiende Universalität, die der Wissenschaft hier zugeschrieben wird, ist eine der Transgression nicht nur im Gesellschaftlichen. Immanuel Wolf konzipiert einen Wissenschaftsbegriff, der von einem grundlegenden Dynamismus geprägt ist (4):

»Das Wesen der Wissenschaft ist Allgemeinheit, Unendlichkeit, und hierin liegt eben der Sporn und der Reiz, den sie für den menschlichen Geist hat, dessen edlere Natur jede Beschränkung, jede Ruhe, jeden Stillstand ausschließt.«⁵⁶

Weniger emphatisch, jedoch von einem analogen Universalismus ausgehend, beschreibt Zunz den Gegenstandsbereich der jüdischen Wissenschaft nicht nur als den denkbar weitesten. Bei Zunz ist die Wissenschaft verbunden mit einem spezifischen Entwicklungsbegriff:

»Um also das Alte brauchbare, das Veraltete schädliche, das Neue wünschenswerthe zu kennen und zu sondern, müssen wir besonnen zu dem Studium des Volkes und seiner Geschichte schreiten, der politischen wie der moralischen.«⁵⁷

Die zwischen dem »Alten« und »Neuen« statthabende Entwicklung – eine für die Ausbildung des Reformjudentums zentrale Kategorie, die genauer im Werk Abraham Geigers zu betrachten sein wird – ist hier als Selektion beschrieben. Diese Auswahl, Neubestimmung und damit Umformung der Tradition ist Aufgabe der Wissenschaft. Das Judentum auf sein »Wesen«, seine zentralen Ideen und Gehalte zurückzuführen und jede »Äußerlichkeit«, nachträgliche Verfälschung des »wahren« Inhaltes abzustreifen – dieses Modell von Kern und Schale bestimmt die Selektionsfunktion der Wissenschaft.⁵⁸ Darin zeigt sich zugleich, dass der Universalismus mit einem Abstraktionsprozess verbunden ist, durch welchen die Elemente der jüdischen Kulturgeschichte ausgewählt werden und Eingang in das Inventar des »Alten brauchbaren« und »Neuen wünschenswerten« finden. Vernünftigkeit, den Gesetzen des »lebendigen Geistes« Entsprechendes wird nicht nur von der Wissenschaft als gleichsam formaler Methode verlangt;

⁵⁵ Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 24.

⁵⁶ Ebd., S. 21.

⁵⁷ Zunz, *Etwas über die rabbinische Litteratur*, GS, 1. Bd., S. 5.

⁵⁸ Zu dieser charakteristischen Trennung von »falsch« und »wahr« bzw. »echt« in der Anfangsphase der Wissenschaft des Judentums vgl. Altmann, *Zur Frühgeschichte*, in: ders., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, S. 261 f., 272.

ebenso werden diese Kriterien auf die untersuchten Gegenstände selbst übertragen (5). Dieses Spiegelverhältnis zwischen Erkenntnisweise und Erkenntnisobjekt ist ein weiteres Merkmal, das zu der Parallelisierung von Wissenschaft und Aggada beiträgt.

Dass sich dieses Muster durchsetzte, wird deutlich an einer Publikation Berthold Auerbachs von 1836, d. h. wenige Jahre nach der Veröffentlichung von Zunz' opus magnum. In dem Werk *Das Judenthum und die neueste Literatur* beschreibt Auerbach in analoger Weise zu dem Aufsatz *Etwas über rabbinische Litteratur* die Verbindung von jüdischer Tradition und ihrer zeithistorisch aktuellen Aufnahme:

»[E]s gilt also, die alten Formen [der offenbarten Religion] zu durchdringen, den neuen Geist mit dem alten zu vermählen, und so nach Gestalt und Gehalt eine je zeitgemäße Reorganisation und frische Wiedergeburt der positiven Religion zu erwirken.«⁵⁹

Mit dieser hier wiederum beschriebenen Selektion und Transformation verbindet sich auch bei Auerbach die besondere Funktion der Wissenschaft:

»Das *Judenthum* wird und kann alle höheren Bedürfnisse der Menschen aller Zeiten befriedigen, und wird auch der jetzigen Form der Wissenschaft weder widerstehen wollen noch können. Die Einung des Glaubens und Wissens ist dem Judenthume nicht bloßes ephemeres Zeitbedürfnis, sondern ewiges Gesetz.«⁶⁰

Wenn hier die »Einung« von Wissen und Glauben gefordert wird, ist darin die Verbindung von Wissenschaft und Aggada angedeutet. In den *Gottesdienstlichen Vorträgen* finden sich signifikante Parallelen, die den Zusammenschluss von Wissenschaft und Aggada begründen.

1.1.3. Die Aggada als Wissenschaft

Zunz umreißt die genealogische und historische Verwandtschaft von Wissenschaft und Aggada, indem seit etwa 800 n. Chr. »die Hagada eine Wissenschaft, gleichsam das Ergebniss des Nachdenkens über die in Schrift und Midrasch ausgesprochenen Grundsätze der Weisheit und des Glaubens«⁶¹ geworden sei.

Die Kongruenz von Wissenschaft und Aggada zieht sich von Zunz' Frühwerk bis in seine letzten Texte. Schon in den Predigten, die Zunz, wie erwähnt, parallel zu seiner Tätigkeit im *Culturverein* hielt, ist diese Konzeptualisierung deutlich. Zieht Zunz wie zehn Jahre später in den *Gottes-*

⁵⁹ Berthold Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur*. Kritischer Versuch, Stuttgart 1836, S. 15.

⁶⁰ Ebd., S. 51 f.

⁶¹ Ebd., S. 396.

dienstlichen Vorträgen eine Linie zwischen den Propheten, den Aggadisten und seiner Aufgabe als Prediger, geht aus der negativen Bestimmung des »falschen Propheten« die geforderte Verbindung des heutigen Predigers mit der Wissenschaft hervor: Nur der »falsche Prophet« könne nicht die »unerschöpfliche Tiefe der Wissenschaft«⁶² verstehen. Dies ist bemerkenswert, da dies zum einen verdeutlicht, dass der Zusammenschluss von Wissenschaft und Aggada in Zunz' eigener homiletischer Tätigkeit seinen Ursprung hat. Im Modus der Homilie, als aktiver »Aggadist« formuliert Zunz die Interdependenz von Wissenschaft und Aggada. Dies zeigt wiederum die vorwissenschaftlichen Wurzeln des Wissenschaftsbegriffs, der dann in demselben Jahr – 1822 –, in dem Zunz' Tätigkeit als Prediger ein Ende nimmt, durch Wohlwill in seinem Aufsatz über die Wissenschaft des Judentums elaboriert wird. Zum anderen wird die Homogenität des Lebenswerkes Zunz' evident: Trotz des Resignation, die sich in seiner Aufgabe des Predigtamtes gegenüber der Möglichkeit einer Reform manifestierte,⁶³ bleibt die konzeptuelle und programmatische Verknüpfung beider Begriffe sowie Tätigkeitsbereiche – Predigt und Wissenschaft – kontinuierlich erhalten.

Deutlich in der analogen Wortwahl und Bildlichkeit wird die Nähe von Zunz' Verständnis der Aggada und dem Wissenschaftsbegriff, wenn er 23 Jahre später in seinem Aufsatz *Die jüdische Literatur* fragt: »Muss nicht aus dem Born der Wissenschaft Humanität sich unter das Volk ergiessen, Verständigung und Eintracht bereitend?«⁶⁴

Über solche sprachlichen Parallelen hinaus beschreibt Zunz in einer Schrift seines Spätwerkes – dem Vortrag *Israel's gottesdienstliche Poesie* von 1870 – die Verwandtschaft von Poesie und Wissenschaft, die sich durch ihre Erkenntnis stiftende Funktion ergibt: »[B]egierig den Zusammenhang der Erscheinungen zu erforschen, möchte er [der Mensch] ein Wissen des Allgemeinen sich erwerben. Dieses Streben hat die Wissenschaft gegründet und die Poesie geschaffen.«⁶⁵ Eine Engführung der Poesie als Pendant der Wissenschaft mit der Aggada formuliert Zunz in seinem programmatischen Appell an die zeitgenössische Predigtpraxis. Ist es »der neueren, vielleicht unserer Zeit vorbehalten, von dem Bündnisse der Wissenschaft mit der Poesie die Früchte zu geniessen«, so »ist die Aufgabe des heutigen Predigers, als Nachfolger der Hagadisten, [...] den Vortrag auf Wissenschaft zu gründen«.⁶⁶

Der Zusammenschluss von Wissenschaft und Aggada ist eine Konfiguration, die sich in Zunz' Werk zeigt; die Konstruktion einer »antirabbi-

⁶² Zunz, *Predigten*, S. 11.

⁶³ Vgl. ebd., S. IX.

⁶⁴ Ders., *Die jüdische Literatur*, GS, 1. Bd., S. 59.

⁶⁵ Ders., *Israel's gottesdienstliche Poesie*, GS, 1. Bd., S. 124.

⁶⁶ Ebd., S. 132 f.

nischen«, d. h. hier anti-halachischen Tradition innerhalb der literarischen Dokumente des Judentums und die Verbindung dieser Überlieferung mit »Wissenschaft« ist gleichwohl eine Sinnlinie, die sich auch bei anderen Vertretern der ersten Wissenschaftlergeneration finden lässt. Peter Beer veröffentlichte in dem Jahr, in dem auch die *Gottesdienstlichen Vorträge* erschienen, seine Studie *Skizze einer Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten, von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart* (1832). Ist schon die thematische Nähe beider Studien als zwei Geschichten jüdischer »Pädagogik« signifikant – Beers Studie macht ebenfalls den gottesdienstlichen Vortrag als erziehend-erbauliches Instrument zum Untersuchungsgegenstand –, so sind auch deutliche konzeptuelle Analogien vorhanden. In einem Abschnitt zu den David zugeschriebenen Psalmen (hier in Bezug auf Ps 40,7 und 51,18–19) heißt es:

»Daß seiner [Davids] Meinung nach, der Gottesdienst nicht in Opfer und überhaupt nicht äußeren, nur die Sinne beschäftigenden, das Gemüth aber kalt lassenden und die Andacht erstarrenden Ceremonien und Observanzen, sondern in einem frommen, aus der Betrachtung über Gottes Eigenschaften hervorgehenden Sinn, und der daraus resultierenden allgemeinen Nächstenliebe, bezweckenden Handlungsweise bestehe, das bestätigen viele Stellen in seinen Psalmen.«⁶⁷

Vor dem Hintergrund dieser schon ins Frühjudentum verlegten Trennung zwischen »äußeren«, »erstarrenden Ceremonien« und einer innerlichen, »frommen« Kontemplation schreitet die Studie Beers einen zu den *Gottesdienstlichen Vorträgen* parallelen Weg ab. Seit Moses Mendelssohn und Kaiser Joseph II., der 1782 das Toleranzpatent für die Juden Wiens und Niederösterreichs erließ,

»ward einleuchtend, daß, da der wohlthätige Zweck der Regierung mit dem überstrengen Rabbanismus nicht vereinbar sey, der reinmosaischen Religion, dem gesunden Menschenverstande und der Billigkeit zu Folge, die der guten Sache schädliche und willkürliche, dem reinen Mosesthume aufgepfropften Zusätze, dem allgemeinen wohlthätigen Zwecke der Staatsverwaltung nothwendiger Weise weichen müssen. Diese Ereignisse haben also eine totale Niederlage des innern und äußern Rabbanismus herbeigeführt. Die sogenannten Rabbinerschulen [...] sind ganz verschwunden, und mit ihnen zugleich ist das Studium des Thalmuds so sehr gesunken, dass unter tausend der jetzigen Jünglinge, kaum einer derselben sich damit befaßt, sondern lieber sich mit reelen, ihnen und dem Staate nützlichen Wissenschaften sich befassen«.⁶⁸

Ist die »Wissenschaft« auch hier als Gegenkonzept zum »Rabbanismus« beschrieben, stellt sich – mit Blick auf den literarischen Begriff der Aggada, wie er im Werk von Zunz zu finden ist – die Frage nach dem Grund für die

⁶⁷ Peter Beer, *Skizze einer Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten, von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart*, Prag 1832, S. 24 f.

⁶⁸ Ebd., S. 81.

Verschränkung von Wissenschaft und Poesie. Der Wissenschaftsbegriff, wie er oben in den Texten von Zunz und Immanuel Wolf skizziert wurde, ist getragen von einer emanzipatorischen Absicht; ebenso ist die Aggada Vorläuferin und in der jüdischen Tradition verankertes Genre eben dieses Zieles. Die Aggada wird einerseits in das aktuelle emanzipatorische Projekt eingeschrieben, indem ihr eine progressive, gegenwartsbezogene Eigenschaft zugeschrieben wird, die an den aufklärerischen Zentralbegriff der »Freiheit« anschließbar ist, zugleich werden diese Bestimmungen als Merkmale der jüdischen Tradition selbst beschrieben.

Die Aggada wird innerhalb der Tradition als Gattung vorgeführt, in der sich Nationalität, Kollektivität und Freiheit paradigmatisch verbinden: »Mag selbst zwischen« den Lehren der ethischen Aggada »und dem Inhalte der heiligen Bücher kein sichtbarer Zusammenhang wahrzunehmen seyn, so waltet doch ein gemeinschaftlicher Geist in den Urhebern dieser Lehren, in dem Boden und der Nationalität, denen sie angehörten.«⁶⁹ In der Verbindung mit dem Prophetismus tritt das innovatorische, progressive Moment hervor, indem die Aggada »gleichsam das Echo der prophetischen Begeisterung« verkündete, der öffentliche Vortrag, das »Gefäß« der Aggada, eine Institution war, die »eine Fortleiterin des freien Prophetenthums seyn wollte«,⁷⁰ und diese prophetische Tradition als kritische beschrieben wird: »So sagt heute Niemand Fürsten und Völkern die Wahrheit, als es die Propheten gethan, und Wenige lieben, wie jene, so feurig und sich selbst verläugnend ihr Vaterland.«⁷¹

Dieses Zusammengehen von Wissenschaft und Aggada vollzieht sich vor dem Hintergrund des angedeuteten strategischen »Paktes«, den beide gegenüber Teilen der Tradition eingehen.

1.1.4. Wissenschaft und Aggada im Pakt gegen den »Rabbinismus«

Die frühe Wissenschaft des Judentums grenzt sich von der rabbinischen halachischen Tradition als dem »Schreckbild« beschränkter Geistestätigkeit ab: »das Unkraut des durch tausendjährige Gewohnheit mechanisch und gedankenlos gewordenen Ceremonien-Wesens«⁷² ist Inbegriff des geschmähten Rabbinismus,⁷³ der »jede freie, eigene, lebendige Bewegung des Geistes hemm[t], jedes vernünftige selbständige Begreifen der wahren

⁶⁹ Zunz, *Vorträge*, S. 99.

⁷⁰ Ebd., S. 328 f.

⁷¹ Ebd., S. 349.

⁷² Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 16.

⁷³ Vgl. zu dieser Auffassung der Halacha Christoph Schulte, Religion in der Wissenschaft des Judentums. Ein historischer Abriss in methodologischer Absicht, *Revue des études juives* 3–4 (2002) 161, S. 411–429, hier S. 414 f.

unendlichen Idee unmöglich mach[t].« Wolf zielt auf die Halacha: »Der Zaun, mit dem sie das Gesetz umpflanzten, hat nach und nach so um sich gegriffen, daß er zu einem trotzens Wall anwachsend den Weg zum innern Heiligtum versperrte.«⁷⁴ Von dem rabbinischen »Scholasticismus«, d. h. »von dem *Buchstaben* der als *heilig* und *unantastbar vorausgesetzten* Tradition«⁷⁵, setzt sich die Wissenschaft ab.

Die Buchstäblichkeit, die Wolf als hermeneutischen Grundfehler der rabbinischen Textauslegung brandmarkt, kritisiert auch Zunz. In seinen zwischen 1820 und 1822 gehaltenen Predigten formuliert er: »Wir finden Gesetze aufgezeichnet, von einem ganzen Volke angenommen, und möchten denjenigen verwünschen, der heut uns ein solches Gesetz vorschläge.«⁷⁶ In seiner Predigt *Das Goldene Kalb* heißt es: Das »Goldene Kalb« sei das »Verharren im wörtlichen Sinn der Schrift«, besonders des »halachischen Peshat«⁷⁷. Die nachbiblische Gesetzstradition der »an der Form klebenden Priester«⁷⁸ wird zum hermeneutischen Negativbild einer positiv bewerteten Interpretationspraxis, die mit den Leitkategorien des »Geistes«, der »Lebendigkeit«, »Freiheit«, »Bewegung« und dem zentralen Attribut der Wissenschaft als »Unendlichkeit« stehen. Diese Semantiken der Transgression werden sich, wie sich zeigen wird, in der semantischen Ausstattung der Aggada, wie von Zunz in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* vorgenommen, wiederfinden.

1.1.5. Neue »Gesetzlichkeit« statt »altem Gesetz«

Die Abgrenzung von der rabbinischen Gesetzstradition und -praxis geht mit der Aneignung und Konstruktion anderer Ordnungsmuster einher. Diese sind strukturell und diskursiv zu verstehen als Versuche, der transgressiven Dynamik, die sich mit dem Begriff der Wissenschaft und der Aggada verbindet, entgegenzuwirken. Der Verlust bzw. die absichtsvolle

⁷⁴ Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums Bd. 1 (1823), S. 15.

⁷⁵ Ebd., S. 12.

⁷⁶ Zunz, *Unser Leben eine Vorbereitung*, in: ders., *Predigten*, S. 121–129, S. 124.

⁷⁷ Zunz, *Das Goldene Kalb*, Zunz-Archiv Nr. D11, Predigt Nr. 49 (zitiert nach Niehoff, *Zunz's Concept*, LBIYB 63 (1998), S. 13).

⁷⁸ Zunz, *Predigt zu Simchat Tora*, Zunz-Archiv Nr. D10 (zitiert nach Niehoff, *Zunz's Concept*, LBIYB 63 (1998), S. 15). Wie aus der »Preis-Aufgabe des Cultur-Vereins« hervorgeht, war es ein Anliegen des Vereins, eine Bestandsaufnahme des »Rabbinismus« in seiner voremanzipatorischen Form vorzunehmen und die Veränderungen, die sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts innerhalb der »Stellung des Rabbiners, des Predigers und des jüdischen Theologen« bemerkbar machten, darzustellen; vgl. LBINY Archiv Mikrofilmnummer D11 (da im LBINY nur die Mikroverfilmungen der Dokumente des Zunz-Archivs in Jerusalem zu finden sind, wird der Unterschied in der verschiedenen Zitierweise – »Zunz-Archiv« oder »LBINY Archiv« – angezeigt).

Verdrängung des traditionellen Pendants und Antagonisten der Aggada, der Halacha, wird zunächst über die Implementierung eines Gesetzlichkeitsdiskurses und -wortfeldes kompensiert. Dabei ist die Weise der Verschränkung von Tendenzen, die auf Verunendlichung zielen, mit begrenzenden und stabilisierenden Mustern zu beachten.

In der Frühzeit der Wissenschaft des Judentums wird zwischen einem primordialen göttlichen Gesetz unterschieden, das sich im mosaisch-biblichen konkretisiert, und einem späteren der nachexilischen und rabbinischen Tradition. Deutlich wird diese Trennung zwischen »wahrem« und »falschem« Gesetz in den Predigten von Zunz. In seiner Ansprache anlässlich des Pessachfestes 1822 lässt Zunz das mosaische Gesetz in dem vernunftmäßig erkannten Gesetz sittlicher Freiheit aufgehen – statt »blind Wort und Handlung nachahmen«, gehe es um die Einsicht in die »gesetzmäßige Freiheit«⁷⁹. Das göttliche Gesetz als offenbartes der schriftlichen Tora kongruiert mit dem vernünftigen in der Tradition der Aufklärung.⁸⁰ So mündet dieser Vortrag, betitelt *Freiheit*, in dem emphatischen Ausruf: »Vollendet das große Unternehmen, das zu den Zeiten Mosis anhub, eure sittliche gesetzmäßige Freiheit zu gründen, auf daß durch sie jede verschuldete und unverschuldete Beschränkung ein falle.«⁸¹ Auch zwanzig Jahre später, in seinem *Gutachten über Beschneidung*, unterscheidet Zunz zwischen dem lebendigen Gesetz biblischer Zeit im Gegensatz zu einer verschriftlichten Stufe des Gesetzes, in dem es verhärtete.⁸²

Was sich hier andeutet, wird im weiteren Verlauf der wissenschaftlichen Diskussion um das Kategorienpaar Halacha und Aggada wiederholt zu einem argumentativen Merkmal: Mit der Ablehnung der Halacha im reformatorisch-progressiv ausgerichteten Feld der jüdischen Wissenschaftler geht zugleich der Versuch einher, einen Begriff von »Gesetzlichkeit« und Ordnung zu etablieren. Dabei spielt ein vitalistisch geprägtes semantisches Feld die bedeutendste Rolle – bis zu den Schriften Micha Josef Berdyczewskis in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (s. u.).

⁷⁹ Zunz, *Freiheit*, in: ders., *Predigten*, S. 78–90, S. 80.

⁸⁰ Der Kantische Hintergrund der Predigten Zunz' wurde von Alexander Altmann beschrieben, vgl. ders., *Zur Frühgeschichte*, in: ders., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, S. 273–294.

⁸¹ Zunz, *Freiheit*, in: ders., *Predigten*, S. 78–90, S. 89. In der Predigt *Wahre Volkswürde* wird die Nähe zwischen der mosaischen Gesetzstradition und der aufgeklärten Vernunftreligion anschaulich: »Denn wo Glauben und Wissen wohnen, wachen sie, zwei himmlische Cherubim, über der Gesetzlade in dem Allerheiligsten des Herzens [...]. Denn das Gesetz ist des Volkes sichtbare Vernunft, ist sein Ruhm im Munde der Nachkommen, ist seine Weisheit bei anderen Völkern« (Zunz, *Wahre Volkswürde*, in: ders., *Predigten*, S. 103–116, S. 115).

⁸² Vgl. Zunz, *Gutachten*, S. 8 f.

Die hier hervorgehobene Substituierung der Halacha durch ein neues Ordnungsmuster ist deutlich auch in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* nachzuvollziehen.

1.2. Aggada und Halacha im Feld von Kontingenz und Notwendigkeit

Wiederholt beschreibt Zunz die Interdependenz von Freiheit und Gesetz – ein binäres Muster, das er in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* explizit mit Halacha und Aggada verbindet: »Ein freier Geist ist erwacht in Israel«, der zugleich als »ein Geist des Gesetzes, welcher Ordnung und Sitte und Recht will«⁸³, beschrieben wird. Neben der emanzipatorischen Programmatik, die mit dem Begriff des (Bürger-) Rechts verbunden ist, ist der »Geist des Gesetzes« die charakteristische Aufhebung der Halacha in ein neues, spiritualisiertes Gesetz. Zugleich etabliert Zunz in den Predigten eine quasi ontologische Perspektive auf das Gesetz, indem er von einem grundlegenden Prinzip sozialer Ordnung spricht.⁸⁴ Damit präfiguriert Zunz eine Überschreitungswiese der Halacha auf eine fundamentale Gesetzmäßigkeit hin, die von Samson Raphael Hirsch in seinen *Neunzehn Briefen über Judentum* ausgearbeitet werden wird, dort jedoch als Argument für die Aufrechterhaltung der Halacha als Spiegel einer ontologischen Ordnung dienen wird.

Eine weitere charakteristische Spielart einer dichotomen Ordnungsstruktur ist die Beziehung von Vernunft und Gefühl. Wird Zunz diese Antagonisten in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* Halacha und Aggada zuweisen und in seinem späteren Vortrag *Die geistige Gesundheit* (1864) erneut in einem organologischen Modell aufgreifen, so formuliert er schon in der Predigtsammlung die Vermittlung beider Kräfte als Ziel »eigentlichen Reichtums«: »Nur derjenige ist reich, der fähig ist, diese Kräfte in eine harmonische Einheit zu bringen.«⁸⁵

Für die Etablierung einer die Halacha substituierenden Ordnungsstruktur sind weitere Merkmale kennzeichnend: Der Eintrag der Aggada in einen kritisch-emanzipatorischen Traditionsbegriff wird einem teleologischen Geschichtsmodell subsumiert. Die aggadischen Genres »Schrift-Auslegungen, die ethische Sentenz, die Sage und die moralische Erzählung« reichen sich »die Hände zu vereinigter Anstrengung für ein gemeinschaftliches Ziel«.⁸⁶ Hintergrund dieser aggadischen Dynamik ist ein deterministisches

⁸³ Ders., *Die Seinen nicht zu verlassen*, in: ders., *Predigten*, S. 135–143, S. 141 f.

⁸⁴ Vgl. ders., *Freiheit*, in: ders., *Predigten*, S. 78–90, S. 83.

⁸⁵ Ebd., S. 36.

⁸⁶ Zunz, *Vorträge*, S. 119.

Geschichtsbild.⁸⁷ Diese Teleologie verbindet sich mit der organologisch beschriebenen Aufhebung⁸⁸ von Besonderem im Allgemeinen:

»[W]iewohl grossentheils die eigene Anschauung wiedergebend und von der Zeit mit ihrem Stempel gezeichnet, passt doch jeder Ausspruch der Hagada, wenigstens nach seinen Tendenzen, in ein allgemeines, organisch ausgebildetes Grundgesetz, welches von Religion und Geschichte bedingt wird.«⁸⁹

Die Einschreibung der Aggada in das Bedeutungsfeld des »Besonderen«, unter das die Attribute »Individualität«, »Einzelner« fallen, macht es möglich, sowohl die revolutionäre wie auch die kontingente Semantik der Aggada auszugrenzen. Zunz betont einerseits, dass die Aggada gegenüber der Gesetzestradiation die nicht-autoritative Aussage sei, sie wird nicht zu einer Bedrohung der Tradition: Die »Freiheit« der Aggada

»wollte weder die Schrift verfälschen, noch ihr den natürlichen Sinn rauben, denn das, weshalb sie geübt wurde, war selber nur freier Gedanke, nicht bindendes Gebot. Ein je grösserer Spielraum bei der hagadischen Behandlung der heiligen Bücher jedem gestattet war, desto weniger konnte dem Worte des Einzelnen eingeräumt werden, und daher entbehrt auch die Hagada, sowohl für Auslegung als für Praxis, jeder verbindlichen Autorität.«⁹⁰

Dieses Argument wiederholt Zunz – in argumentativem Anschluss an das Religionsgespräch von Barcelona 1263 zwischen Nachmanides und Pablo Christiani⁹¹ – acht Jahre später in seiner Stellungnahme zur so genannten »Damaskusaffäre« von 1840: Im Zuge der Publikationen von Talmudzitaten, die die religiöse Grundlage eines vermeintlichen, angeblich von Juden verübten Meuchelmordes an dem Kapuzinerpater Tomaso in Damaskus beweisen sollten, führt Zunz u. a. das Argument an, dass die Aggada, in der die gegen Nicht-Juden gerichteten Aussprüche zu finden seien, nicht-autoritativen Status habe.⁹²

Andererseits grenzt Zunz die Aggada von dem Attribut der Willkür ab: »War das Prophetenthum keine müssige Rednerei, keine beliebige Schrift-

⁸⁷ »Die Zeit, in der Geschichte nur durch wahrgenommene Entwicklungen erkennbar, pflegt nach den Gestaltungen, welche die entwickelten Kräfte den Geistern und ihren Werken aufdrücken, in verschiedenen Abschnitten geteilt und deren Grenzen bei gewissen äusseren Begebenheiten gesteckt zu werden. Jene Begebenheiten aber sind nichts willkürliches, sie ragen nur deshalb als Merkzeichen aus der Wüste der Jahrhunderte hervor, weil sie das nothwendige Ziel hundertjähriger Thätigkeit« seien (ebd., S. 304).

⁸⁸ Vgl. Niehoff, *Zunz's Concept*, LBIYB 63 (1998), S. 18.

⁸⁹ Zunz, *Vorträge*, S. 311.

⁹⁰ Ebd., S. 327.

⁹¹ Vgl. dazu Marvin Fox, *Nahmanides and the Status of Aggadat: Perspectives on the Disputation at Barcelona 1263*, *Journal of Jewish Studies* XL (1989), S. 95–109.

⁹² Vgl. Zunz, *Damaskus, ein Wort zur Abwehr*, Berlin 1859, S. XIV (zuerst veröffentlicht in der »Augsburger Allgemeinen Zeitung« vom 30.4.1840, in demselben Jahr in französischer Übersetzung in den »Archives Israelites«, Jg. 1840, S. 426–432 und 471–475).

stellerei, so darf auch die, in die tiefsten Adern der Nation und in alle Pulse ihrer Entwicklung so gewaltig eingreifende, Hagada nicht dafür gelten.«⁹³ Die semantische Abgrenzung der Aggada von ihren Extremformen – revolutionärem Abbruch und kontingenter Aufweichung der Tradition – wird durch die Verbindung der Aggada mit ihrem Gegenbegriff, der Halacha, und der Integration beider Gattungen in ein organologisches Entwicklungsmodell befestigt: Die Halacha als »das Organ des Gesetzes« und die Aggada als »das Organ der Freiheit« werden innerhalb der Körpermetaphorik vermittelt.

Aufschlussreich ist hier ein Vortrag aus dem Spätwerk, *Die geistige Gesundheit*, den Zunz im März 1864 in Berlin hielt. Das organologische Modell, mit dem Zunz in oben zitierter Passage die Antagonismen Halacha und Aggada vermittelt, findet in jenem Vortrag eine geradezu konkretistische Fortschreibung, indem sich Zunz mit den widerstrebenden Kräften von Geist und Gemüth im Menschen beschäftigt. Zunächst werden »Geist« und »Gemüth« mit den gleichen Attributen versehen, wie sie im Kontext des organologischen Modells mit Halacha und Aggada verbunden werden: Man hat »das Gemüth mit der Wärme, den Geist mit der Kälte verglichen.«⁹⁴ Diese Parallele zu den *Gottesdienstlichen Vorträgen* wird auch in der Aufnahme der Körpermetaphorik deutlich:

»Darum nenne ich geistige Gesundheit die Harmonie, die Uebereinstimmung dieser beiderseitigen Richtungen [Gemüth und Geist] und Kräfte im Menschen, die beide, beruhend auf einem gesunden Leib, durch richtiges Empfinden und richtiges Denken, durch das Naturgemässe sich darstellen.«⁹⁵

Dass Zunz wiederum – wie im Kontext von Aggada und Halacha – in der Vermittlung zweier Kräfte auch eine von Kontingenz und Konstanz anvisiert, wird in der Beschreibung der Begriffe »Gemüth« und »Geist« deutlich: Den »Empfindungen gegenüber«, die das »Gemüth« erfüllen, »sind wir gewissermassen leidend, denn wir werden von ihnen beherrscht, oft überwältigt, sie durchdringen unser Wesen, bleiben bei uns für lange Zeit, bisweilen für kurze Zeit.«⁹⁶ Demgegenüber sei der Mensch den »Gedanken, diesen von dem Geiste uns zugeführten Schätzen gegenüber [...] thätig, nicht leidend.« Der Gedanke sei »objektiv«.⁹⁷

Verbindet man diese späte Variation über das Modell, in dem Zunz Halacha und Aggada aufeinander bezieht, mit den *Gottesdienstlichen Vor-*

⁹³ Ders., *Vorträge*, S. 323.

⁹⁴ Ders., *Die geistige Gesundheit. Vortrag des Herrn Dr. Zunz gehalten am 17. März 1864 im Verein junger Kaufleute in Berlin*, GS, 1. Bd., S. 335.

⁹⁵ Ebd., S. 335.

⁹⁶ Ebd., S. 334.

⁹⁷ Ebd., S. 335.

tragen, wird deutlich, dass Zunz eine Vermittlung anstrebt sowohl in der historischen Beschreibungen beider Gattungen, in denen ihre gegenseitige Durchdringung dargestellt wird, als auch programmatisch, indem das Gattungspaar dem idealistisch-romantischen Kontext eingeschrieben wird. So erscheint das Traditionsmodell als eines, das durch die Spannung von Konstanz und Variation seine Kontinuität entwickelt.

Die letzte darzustellende Konfiguration der Aggada – als Kunst – knüpft an den Ordnungsdiskurs, in den die Aggada eingestellt wird, an. Hier verdeutlicht der Weg über den zentralen Vorläufer der ästhetischen Aufladung der Aggada, Herder, die Verknüpfung zwischen Ordnungsbestreben einerseits und literarischer Lesart der Aggada andererseits.

1.2.1. Ästhetisierung: Johann Gottfried Herders *Geist der Ebräischen Poesie*

Besonders in der Oppositionsstellung, die zwischen der »Äußerlichkeit« und »Starrheit« der nachbiblischen halachischen Auslegungspraxis und der anvisierten kongenialen neuen Hermeneutik, die ihr Urbild in den biblischen Texten hat, eröffnet wird, macht sich der Herdersche Hintergrund bemerkbar.⁹⁸ Herder beschrieb in dem poetischen Dialog, den die Figuren Alciphron und Eutyphron in seiner Schrift *Vom Geist der Ebräischen Poesie* führen, ein ursprünglich dynamisches, biblisches Gesetz, das erst im klassischen Judentum »verhärtete«:

Mose »besserte selbst an seinen Gesetzen und tat nach Beschaffenheit der Umstände hinzu; er sagte selbst zuletzt, daß Liebe Gottes von ganzem Herzen, nicht sklavische Furcht und Aegyptischer Knechtsdienst das Wort im Herzen und das größte aller Gebote bleibe. [...] Wärest du in Zeiten erschienen, göttlicher Mann, da man deine Gebote zum Netz machte, menschliche Seelen zu fangen, und ewig in ihrer Kindheit festzuhalten, in Zeiten, da deine einst in allen Gliedern lebendige Gesetzgebung ein toter Körper war, an dessen Würmern man zehrte, da die kleinste deiner Vorschriften ein güldenes Kalb war, um welches man im Taumel der heuchelnden Abgötterei hüpfte und frohlockte; tausendmal hättest du es zerschlagen.«⁹⁹

In deutlicher Parallelität formuliert Zunz in seiner Predigt zu Simchat Tora 1821:

⁹⁸ Zur Rezeption Herders bei Zunz vgl. Giuseppe Veltri, Implizite Rezeption: Johann Gottfried Herder und Leopold Zunz, in: Christoph Schulte (Hg.), *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*, Hildesheim u. a. 2003, S. 153–166; Luitpold Wallach, *The Scientific and Philosophical Background of ›Science of Judaism‹*, *Historia Judaica* 4 (1952), S. 51–70.

⁹⁹ Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, *Schriften zum Alten Testament*, hg. von Rudolf Smend, Werke, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1993, S. 930.

Es »zog als lebendige Mahnerin an das Vergangene, an das Überirdische und an das allgemeine, die Lehre der Propheten durch das Gesetz, sie waren die lebendigen Erklärer des lebendigen älteren Gesetzes«. ¹⁰⁰

Die vitalistische Semantik charakterisiert hier wie zuvor die Wissenschaft nun das Gesetz; Wissenschaft etabliert sich so als legitime Erbin und Fortsetzerin eines »ursprünglichen« Judentums.

Zugleich wird in dieser Beschreibung und Rekonstruktion des Gesetzes als vitalem der Anschluss an ein poetisch konfiguriertes »Aggadisches« ermöglicht – mit Blick auf Zunz lässt sich vorausgreifend eine Linie ziehen, in der das »ursprüngliche« Gesetz seine kongenialen Ausleger in den Propheten findet, die als Vorbilder der Aggadisten figurieren.

Die Verbindung von »wahrem« Gesetz und Poesie ist bei Herder angelegt. Das mosaische Gesetz wird in Beziehung zur Poesie gebracht:

»Mehr als die Erscheinung war *das Wort Gottes* an Mosen, die Offenbarung seines Namens und der Auftrag zu Befreiung seines Volks. Von jenem wollen wir bei der Gesetzgebung reden; dies, das Wort Gottes, war gleichsam die Seele des Amts und der Poesie der heiligen Dichter.« ¹⁰¹

Die sinaitische Gesetzgebung als Wort Gottes ist »gleichsam« die Seele der Poesie. Der semantische und konzeptionelle Zusammenschluss von mosaisch-biblischem Gesetz und hebräischer Poesie gegenüber der rabbinischen Gesetzstradition wird mit dem rationalismuskritischen Erkenntnisbegriff in Verbindung gebracht. »Manche ihrer [der hebräischen Poesie] Allegorien und Personendichtungen enthalten mehr Einbildungskraft und sinnliche Wahrheit, als dicke Systeme«. ¹⁰² Die Poesie tritt bei Herder in ein Analogieverhältnis zu Erkenntnis, indem eine Erkenntnisweise beschrieben wird, die in einem mimetischen Verhältnis zu einer geordneten Schöpfung steht:

»Aber wem« die Natur »den Schleier wegzog und ihr Angesicht zeigte, der rede; der siehet überall Zusammenhang, Ordnung, Güte, Gedanken. Sein Gedicht wird also auch wie die Schöpfung *κοσμος*, ein regelmäßiges Werk mit Plan, Umriß, Sinn, Endzweck sein, und sich im Ganzen so dem Verstande empfehlen [...]. Auch da kommen wir wieder nach Orient: denn sie brachten in ihre Naturpoesie, so arm oder reich diese sein mochte, zuerst Verstandes-Einheit«. ¹⁰³

Im Rahmen der vitalistischen und organologischen Semantiken des Poesiebegriffs Herders sind hier zwei für die frühe Wissenschaft des Judentums folgenreiche Passagen hervorzuheben. Die ursprüngliche Vitalität, die Her-

¹⁰⁰ Zunz, *Predigt zu Simchat Tora*, Zunz-Archiv Nr. D10 (zitiert nach Niehoff, *Zunz's Concept*, LBIYB 63 (1998), S. 15).

¹⁰¹ Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Schriften zum Alten Testament, S. 1001.

¹⁰² Ebd., S. 750.

¹⁰³ Ebd., S. 752 f.

der dem vorklassischen jüdischen Schrifttum sowohl für die gesetzlichen als auch nichtgesetzlichen Texte des Alten Testaments zuschreibt, gründet auf der Ebene der hebräischen Sprache. In der Originalsprache des Hebräischen liegt die ursprüngliche Lebendigkeit, Entwicklungsfähigkeit und Dynamik begründet: »bei den Hebräern ist fast alles Verbum, d. i. alles lebt und handelt«; »alles« im Hebräischen »ruft: ›ich lebe, bewege mich, wirke. Mich erschufen Sinne und Leidenschaften, nicht abstrakte Denker und Philosophen: ich bin also für den Dichter, ja ich selber bin ganz Dichtung.«¹⁰⁴ Das Hebräische figuriert bei Herder als Ur- bzw. Natursprache der Poesie. Dadurch stellt Herder die jüdische Literatur unter ein ästhetisch-poetisches Apriori. Auch dies ist festzuhalten für die Konfiguration der Aggada bei Zunz und der frühen jüdischen Wissenschaft.

Vorbereitet bei Herder ist auch die vitalistisch-dynamische Semantisierung des Begriffes des »Geistes«, der einerseits in der frühen Wissenschaft des Judentums trotz seiner zentralen Stellung definitorisch unscharf bleibt und in verschiedenen Zusammenhängen anzutreffen ist, andererseits aber in deutlicher Kontinuität zu der semantischen Ausstattung steht, die Herder an diesem Begriff vornimmt. In Herders Schrift wird das alttestamentliche Bild des Geistes, der über dem Wasser schwebt, erläutert.

Dieser Geist »ist den Morgenländern das erste und natürlichste Bild von dem, was Leben, Kraft, Bewegung in der Schöpfung ist, gewesen: denn der Begriff des Geistes scheint ursprünglich aus dem Gefühl des Windes, zumal in der Nacht, vermischt mit Kraft und Stimme, gebildet«.¹⁰⁵

Zu dieser Konfiguration lassen sich in der frühen Wissenschaft des Judentums deutliche Analogien finden. So Wolf: »Aber die Begebenheiten sind nur Manifestationen des sich bewegenden und entwickelnden Geistes, und eben die stufenweise Entwicklung des lebendigen Geistes ist es, welche den lehrreichen Inhalt der Weltgeschichte ausmacht.«¹⁰⁶ In einer späteren Phase der Wissenschaft des Judentums trägt der Mischnaforscher und konservative Rabbiner Zacharias Frankel den dynamisch akzentuierten Geistesbegriff schließlich auch in die rabbinische Gesetzestradiation ein: »Mischna und Talmud«, die »mündliche Lehre [...] soll, nicht in Buchstaben und kalter Hülle eingengt, an sich in unausgesetzter Entwicklung einen stetigen Geistesprozess vollziehen«¹⁰⁷. An diesem »Prozess [...] sollen«

¹⁰⁴ Ebd., S. 765 f.

¹⁰⁵ Ebd., S. 718.

¹⁰⁶ Wolf, *Ueber den Begriff*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums Bd. 1 (1823), S. 14 f.

¹⁰⁷ Zacharias Frankel, *Das Talmudstudium*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (im Folgenden mit der Sigel MGWJ) Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 347–357, S. 349.

die Wissenschaftler des Judentums »teilnehmen und ihn mit lebendiger Kraft und Frische durch die verschiedenen Stadien begleiten.« Denn »das Judentum will seine Satzungen geistig aufbauen: kein Machtspruch, kein Autoritätsglaube«. ¹⁰⁸

Was sich bei Frankel pointiert zeigt, die Überhöhung des Gesetzes auf eine Vergeistigung der »Satzung« hin und einer späteren Entwicklung angehört, ist die Zuspitzung der Ordnungsfunktion, die der Begriff des »Geistes« in der Frühzeit – wie oben bei Wolf gezeigt – der Wissenschaft hatte. Der »Geist« ist wie die vom mosaischen Gesetz abgeleitete Halacha Garant von Stabilität, die der Verunendlichungstendenz des Aggadischen entgegenwirkt.

Die Konstellationen in Herders Schrift zur alttestamentlichen Literatur von Poesie, Erkenntnis und Ordnung präfigurieren den Zusammenschluss von Aggada, Wissenschaft und Gesetzlichkeit in der Wissenschaft des Judentums.

1.3. Die Aggada als Kunst

Die bei Herder zu findende Charakterisierung der biblischen Literatur in einem durch das Hebräische bedingten Apriori des Poetischen, verbunden mit einer in Analogie zum semantischen Feld der Poesie gezeichneten vitalistisch-dynamischen Geistesbegriff, findet eine Fortsetzung bei Leopold Zunz. ¹⁰⁹ Gegenüber diesem Bedeutungsfeld werden die Stabilität markierenden Semantiken und Konzepte fortgeschrieben.

In dem für die *Gottesdienstlichen Vorträge* signifikanten Abschnitt zu den metahistorischen Merkmalen von Aggada und Halacha heißt es:

»Von dem Körper der Hagada dürfen wir uns nunmehr zu ihrem Geiste hinwenden, zu ihrem politisch-religiösen Inhalte. Es sind Gesetz und Freiheit in dem Staatskörper, was Kopf und Herz in dem einzelnen Menschen sind: Die festen kalten Regeln muss der Kopf wie das Gesetz entwerfen; die Anwendung und die Ausnahme macht die Freiheit und das warme Herz.« So sei die Halacha das »Organ des Gesetzes«, die Aggada »das Organ der Freiheit«. ¹¹⁰

Die Aggada erscheint hier als das Genre, in dem die bei Herder vorgeformte und dann bei Zunz ausbuchstabierte »Freiheit« und »Lebendigkeit« als die Kennzeichen der Poesie im Gegensatz zu der Strenge und Pragmatik der Halacha aufzufinden sind. Deutlich wird dies in einer von Zunz konstruierten Linie vom Prophetismus bis zu den zeitgenössischen gottesdienstlichen

¹⁰⁸ Ebd., S. 351.

¹⁰⁹ Vgl. zur »Spiritualisierung durch Philologie« in der Wissenschaft des Judentums: Schulte, *Religion in der Wissenschaft des Judentums*, S. 421.

¹¹⁰ Zunz, *Vorträge*, S. 321 f.

Vorträgen. Die »Lehre der Propheten« zog »durch das Gesetz, sie waren die lebendigen Erklärer des lebendigen älteren Gesetzes«¹¹¹; der Prophetismus ist die Ur- und Vorform der Aggada, »deren Lehrer gleichsam das Echo der prophetischen Begeisterung verkündeten«, die »Freiheit« der Aggada passe »vollkommen für eine Institution, die eine Fortleiterin des freien Prophetenthums seyn wollte«.¹¹²

Diese emanzipatorisch-vitale Signatur der Aggada wird zu einer poetischen Subversion halachischer Ordnung zugespitzt: Zunz beschreibt in der späteren Arbeit *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt* (1859) am Beispiel der Pijut – synagogale Gesänge, die zwar nicht der Aggada angehören, aber ebenfalls zum nichtgesetzlichen Teil der jüdischen Literatur zu zählen sind –, dass sich ästhetische Vorlieben und aus diesen entwickelte Bräuche (minhagim) innerhalb der liturgischen Ordnung »selbst gegen halachisches Verbot« durchsetzten. Die »Gemeinden ließen sich die Freiheit beliebige Piut zu hören, nicht mehr nehmen.«¹¹³ Der emphatische Schluss dieser Studie betont die Konstellation von Wissenschaft, Poesie und der damit verbunden emanzipatorischen und gegengesetzlichen Zielsetzung prägnant:

»unbeirrt von kurzichtigen Piutfeinden und Piut schützenden Judenfeinden, verfolgt [der fortschreitende Menschengest] seinen Lauf dem Pole zu, auf den ächte Wissenschaft weist, nach dem Ziele, wo Freiheit, Erkenntniss, Liebe aus Dichtworten zu Völkerthaten«¹¹⁴ würden.

Die ästhetische Konfiguration der Aggada wird auch in einem späten Vortrag von Zunz deutlich, wo er das Kernmerkmal der Aggada, freie Rede zu sein, mit der liturgischen Musik verbindet. In diesem Vortrag, den Zunz zu Ehren des Komponisten Louis Lewandowski hielt, heißt es: »Da erklingt das Wort im Gesang, von ernster Musik getragen, [...] die Worte werden empfundenes Leben, das Gute und das Schöne uns nahe bringend.«¹¹⁵

In der Engführung der Aggada mit der Erzählung wird die Verbindung zur schönen Literatur deutlich. In den *Gottesdienstlichen Vorträgen* sind es unter den vier verschiedenen aggadischen Typen, die Zunz ausmacht, »Sage und Erzählung, die wir als ein wesentliches Element der Hagada erkannt haben«: Diese »durchdringen das gesammte Gebiet der hagadischen Pro-

¹¹¹ Ders., *Predigt zu Simchat Tora*, Zunz-Archiv D10, zitiert nach Niehoff, *Zunz's Concept*, LBIYB 63 (1998), S. 15.

¹¹² Ders., *Vorträge*, S. 328 f.

¹¹³ Ders., *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859, S. 12.

¹¹⁴ Ebd., S. 178.

¹¹⁵ Ders., *Festrede zur Jubelfeier des Herrn L. Lewandowski, Königl. Musik-Direktor, am 13. Dezember 1865*. Von L. Z., Berlin 1866, S. 12.

duction. Die Geschichte, in ihren Elementen oft selbst nur Sage und überlieferter Glauben, wird durch neue Sagen erläutert, verschönert«. ¹¹⁶

Im Literarästhetischen der Aggada setzt sich die prophetische Freiheit fort. Schließlich kulminiert dieser von Zunz vorgestellte Entwicklungsgang der Aggada im liturgischen Vortrag, wie Zunz ihn im Rahmen des jüdischen Emanzipationsprojektes für den Gottesdienst forderte (und praktizierte):

»Möge der Vortragende Prediger oder Rabbiner, Lehrer oder Redner heißen, wenn er nur aus Bibel und Hagada das Wort Gottes, aus alten und neuen Leistungen das ächte Gold, in der Gegenwart den wahren Beruf, und für die Herzen die rechte Sprache zu finden weiss. Dann wird wiederum in deine Tempel, o Tochter Zion! der göttliche Geist einkehren, wird sich vernehmen lassen in dem lebendigen, Thaten weckenden Wort, der Begeisterung voll, Institutionen für Israel erzeugend«. ¹¹⁷

Diese emphatisch hervorgehobene und am Schluss der *Gottesdienstlichen Vorträge* an prominenter Stelle situierte Passage greift die einleitenden programmatischen Worte der Studie auf. Dort wird die zeithistorisch aktuelle Indienstnahme der Aggada durch das Reformprojekt formuliert:

»Unabweisbar ist das freie, belehrende Wort. Alle seine Güter hat sich das Menschengeschlecht durch die mündliche Belehrung, durch die das ganze Lebensalter hindurch währende Erziehung erobert. Zu allen Zeiten ist auch in Israel das Wort der Lehre von Mund zu Mund vernommen worden, und jedes fernere Gedeihen jüdischer Anstalten kann nur dem Einsicht und Erkenntniss ausgiessenden Wort entströmen.« ¹¹⁸

Hier charakterisiert Zunz in aktualisierender und programmatischer Weise sowohl Funktion und Merkmale der Aggada als auch der Wissenschaft. Diese Engführung ist die zweite hervorstechende Konfiguration der Aggada.

In der Verbindung von Aggada, Wissenschaft und Ästhetik schließt sich zugleich der Kreis zu der beschriebenen universalistischen Konzeptualisierung der Aggada und der Wissenschaft. Im literarästhetisch konfigurierten »freien Wort« der Aggada wird die Partikularität des Gesetzes ausgesetzt und überschritten. Die Wissenschaft als Philologie ist als Erbin des freien Wortes Fortschreibung dieses Universalismus. Zunz hat in dieser Konstellation von Aggada, Wissenschaft als Philologie und Poesie die zentralen Diskussionslinien innerhalb der Wissenschaft des Judentums vorgezeichnet.

2. Das universalistische Modell – die Aggada als Weltliteratur

Mit der Etablierung der Wissenschaft des Judentums im *Culturverein* und durch die Schriften von Leopold Zunz sind verschiedene Modelle

¹¹⁶ Ders., *Vorträge*, S. 118f.

¹¹⁷ Ebd., 480f.

¹¹⁸ Ebd., S. X.

angebaut, mit denen die Kategorien Aggada und Halacha beschrieben werden können.

Bei allen in diesem Kapitel folgenden Texten steht ein Modell im Vordergrund: die Aggada als eine transgressive, transkulturelle Literatur, als *Weltliteratur*. In diesem Verständnis der Aggada ist eine spezifische Synthese enthalten, die sich aus der Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus ergibt: Das spezifisch Jüdische der Aggada ist ihre Universalität. Es geht somit um eine Ersetzung des Partikularen in der religionsgeschichtlichen Form der Halacha durch die Aggada als Inbegriff einer integrativen Gattung. Die Aggada ist nicht nur als spezifischer Beitrag des Judentums zur europäischen Literatur verstanden, sondern als exemplarische Weltliteratur.

1830 umreißt Goethe in der Einleitung zu Thomas Carlyles *Leben Schillers* ein Konzept von Weltliteratur, das mit dem Begriff der Aggada, wie er im 19. Jahrhundert rekonstruktiv entworfen wurde, Übereinstimmungen zeigt:

»Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede, und zwar nicht zu Unrecht: denn die sämtlichen Nationen [...] hatten zu bemerken, daß sie manches Fremdes gewahr worden, in sich aufgenommen, bisher unbekannte geistige Bedürfnisse hie und da empfunden. Daraus entstand das Gefühl nachbarlicher Verhältnisse, und anstatt daß man sich bisher zugeschlössen hatte, kam der Geist nach und nach zu dem Verlangen, auch in den mehr oder weniger freien geistigen Handelsverkehr mit aufgenommen zu werden.«¹¹⁹

Das Kennzeichen, das Goethe hier als das einer Weltliteratur vorstellt, findet seine Entsprechung in der Aggada. Die Integration des Fremden, der Blick aus der exklusiven religionsgesetzlichen Tradition heraus in die Kulturen der Völker ist die hervorstechende Signatur der Aggada.

Wird die komplementäre Gattung, die Halacha, als der religionsgesetzliche Bereich des rabbinischen Schrifttums und traditionell mitzudenkender Bezugspunkt der Aggada beachtet, wird deutlich, dass sich in der jüdischen Tradition eine Präfiguration der Diskussion findet, die seit Herder um das Begriffspaar von National- und Weltliteratur geführt wurde und die in Goethe den prominentesten zeitgenössischen Vertreter fand.

Dieses Konzept der Aggada als universaler Literatur hat zwei Aspekte, die sich anhand der Quellen beschreiben und differenzieren lassen: 1. Die Aggada wird als dominanter Bestandteil der jüdischen Tradition ausgewiesen; damit geht die Umwertung des Bedingungsverhältnisses von Halacha und Aggada einher; das Religionsgesetz wird aufgehoben in ein universales Humanum, dessen Darstellung in der aggadischen Tradition zu finden ist.

¹¹⁹ Zitiert nach Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern 1946, S. 399f.

2. Die Aggada ist als ästhetische Tradition rekonstruiert. Die Aggada wird nicht mehr als primär religiöse Überlieferung verstanden, sondern als Ausdruck einer säkularen kulturellen Technik, durch die die Integration umfassender kulturüberschreitender Wissensbestände ermöglicht wird.

In den Werken dreier Wissenschaftler manifestieren sich diese Muster: Moritz Steinschneider, Franz Delitzsch und Gustav Karpeles.

2.1. Transkulturalität: Moritz Steinschneider

Moritz Steinschneider (1816–1907), dessen Ruf als Bibliograph der Wissenschaft des Judentums sich auf den umfassenden Katalog hebräischer Handschriften in der Bodleian Library in Oxford (1852–1860) gründet, daneben auf weitere Kataloge der Bibliotheken in Leiden (1858), München (1875), Hamburg (1878), Berlin (1893) und kleinerer Privatsammlungen, war zugleich Verfasser ungezählter Periodika-Beiträge¹²⁰ und einiger größerer Studien, unter denen *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (1893) sowie sein Aufsatz zur jüdischen Literatur in der *Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* (1850) von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber zu den bekanntesten und wirkmächtigsten Werken gehören.

Steinschneider, in Prossnitz geboren und den größten Teil seines Lebens in Berlin verbringend, ist, neben Leopold Zunz, der Vater und zugleich ein unbestrittener Höhepunkt der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert. Sein Gesamtwerk wird auf eine Zahl von 1400¹²¹ bis 1500 Veröffentlichung geschätzt¹²² – die Versuche, seine Schriften bibliographisch zu erfassen, blieben unvollständig. Die Werkausgabe kam über den ersten Band nicht hinaus.

Die Diskrepanz zwischen der unstrittigen Bedeutung Steinschnegers für das Verständnis der jüdischen Geschichte und Kultur als Teil einer europäischen und orientalischen Gesamtkultur sowie der modernen Philologie einerseits und der sehr begrenzten wissenschaftlichen Würdigung anderer-

¹²⁰ »[T]wo of Steinschneider's most faithful and best informed disciples [George A. Kohut und Alexander Marx] found themselves discouraged after years of labor by the complexity of mastering his widely scattered publications« (Salo W. Baron, *Moritz Steinschneider's Contribution to Jewish Historiography*, in: ders., *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*. Compiled with a Foreword by Arthur Hertzberg and Leon A. Feldman, Philadelphia 1964, S. 276–321, S. 277).

¹²¹ Laut Kurt Wilhelm, *Moritz Steinschneider. Versuch einer Würdigung zu seinem 50. Todestag*, Bulletin des Leo Baeck Instituts Nr. 1–4, 1957/58, S. 35–42, S. 39.

¹²² Vgl. Arnold Paucker, *The Letters of Moritz Steinschneider to the reverend Bandinel*. From the Workshop of the Catalogus Librorum Hebraeorum, LBIYB XI (1966), S. 242–261, S. 242.

seits ist ein Kennzeichen, das Steinschneider nicht erst postum zukam.¹²³ Schon zu Lebzeiten blieb er – z. T. aus eigenem Antrieb¹²⁴ – den jüdischen Seminaren und Lehranstalten fern, erhielt nie, wie auch sein Vorbild und Kollege Zunz nicht, eine angemessene universitäre Position.¹²⁵ Seine beiden längerfristigen offiziellen Funktionen waren eine Anstellung als Lehrer an der Veitel-Heine-Ephraimschen Lehranstalt und als Hilfsbibliothekar an der Königlichen Bibliothek Berlin.¹²⁶

Mit dem Ruhm als Bibliograph wird die Leistung Steinschneders bezeichnet, ein weithin unerschlossenes Gebiet erfasst und zugänglich gemacht zu haben: die Gesamtheit der erhaltenen jüdischen Manuskripte und Bücher vom Mittelalter bis zu Steinschneders Lebzeiten zu identifizieren,

¹²³ Obgleich Moritz Steinschneider als eine der Zentralfiguren innerhalb der Wissenschaft des Judentums bekannt ist, als »Vater der hebräischen Bibliographie« (so der Titel bei Ismar Elbogen, *Moritz Steinschneider. Der Vater der hebräischen Bibliographie*, Leipzig 1926) und »great polyhistor« (Salo W. Baron, *Moritz Steinschneider's Contribution to Jewish Historiography*, in: *Alexander Marx Jubilee Volume*, hg. von Saul Liebermann, New York 1950, S. 83–148, S. 85), stammen die beiden letzten umfassenderen Untersuchungen zu ihm aus den Jahren 1947 und 1950. Alexander Marx' Aufsatz (vgl. ders., *Moritz Steinschneider*, in: ders., *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, S. 112–184) war dabei Teil seiner Arbeit über verschiedene jüdische Intellektuelle, Salo W. Barons Essay (s. o.) war ein Beitrag zu Marx' Festschrift. Daneben sind wenige kleinere Aufsätze zu erwähnen: Wilhelm, *Moritz Steinschneider*, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* Nr. 1–4, 1957/58, S. 35–42; Arnold Paucker gibt einen gerafften Überblick über Steinschneders Arbeiten in dem Aufsatz »The Letters of Moritz Steinschneider«, *LBIYB* XI (1966), S. 242–246. Vgl. auch Ismar Schorsch, *Moritz Steinschneider on Liturgical Reform*, reprint aus dem *Hebrew Union College Annual*, Vol. LIII (1982), Cincinnati 1983, S. 241–264. Eine kurze Einführung zu Steinschneders Leben und Werk liefert auch Heinrich Malter in seiner Einleitung zu den *Gesammelten Schriften*, Berlin 1925, S. XIII–XXVII. Renate Heuer gibt einen Überblick über Steinschneders Leben in der Einleitung zu »Moritz Steinschneders Briefwechsel mit seiner Verlobten Auguste Auerbach 1845–1849. Ein Beitrag zur jüdischen Wissenschaft und Emanzipation«, hg. von R. H. und Marie Louise Steinschneider, Frankfurt am Main 1995, S. 7–14. Es existieren weder eine vollständige Bibliographie der Werke Steinschneders noch eine Monographie über den Forscher, der Grundlagen für jede weitere Tätigkeit in den orientalischen, nahöstlichen und jüdischen Studien legte. Während Leopold Zunz, Abraham Geiger und andere Wissenschaftler in umfassenden Arbeiten Gegenstand der Forschung wurden, befindet sich Steinschneider weiterhin am Rande der akademischen Aufmerksamkeit.

¹²⁴ Vgl. Alexander Marx, *Essays in Jewish Bibliography*, S. 144.

¹²⁵ Kolportiert wird ein Gespräch zwischen Steinschneider und einem Begleiter im Straßenverkehr Berlins: »Herr Professor, sehen Sie sich vor, Sie werden überfahren«. – »Ich bin in meinem Leben schon so oft übergangen worden, warum soll ich nicht auch einmal überfahren werden«, zitiert nach Wilhelm, *Steinschneider*, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* Nr. 1–4 (1957/1958), S. 35–42, S. 35.

¹²⁶ Der präzise Realkatalog der Rabbinica der Königlichen Bibliothek wurde von Steinschneider zu großen Teilen handschriftlich verfasst und steht noch heute dem Benutzer in der Staatsbibliothek Berlin zu Recherchezwecken zur Verfügung. Dieses Werk der ehemals umfassenden Rabbinica- und Judaica-Sammlung ist der Staatsbibliothek erhalten geblieben. Große Teile dieser Sammlung sind unter dem Eintrag »Kriegsverlust möglich« heute bekanntermaßen in der Jagiellonen-Bibliothek in Krakau zu finden.

zu beschreiben und bibliographisch zu systematisieren.¹²⁷ Gleichwohl stellt dieses Arbeitsfeld nur den Auftakt zu dem Weg dar, den Steinschneider anvisierte:¹²⁸

»Gleich am Beginn seiner Laufbahn steckte sich Steinschneider ein gewaltiges, in einem Menschenleben kaum erreichbares Ziel. Es handelte sich darum, festzustellen, welchen Anteil die Juden an der Kulturarbeit der verschiedenen Völker, unter denen sie im Mittelalter gelebt, genommen, und in welchem Masse sie den Fortschritt der Menschheit in Wissenschaft und Leben beeinflusst und bestimmt haben.«¹²⁹

Wie die Themen seiner Schriften zeigen, macht Steinschneider den aggadischen »Blick« in die Umwelt zu seinem Forschungsgegenstand wie auch zu seinem philosophisch-kulturgegeschichtlichen Erkenntnisinteresse.¹³⁰ Jüdische Literatur ist bei Steinschneider primär und wesentlich gekennzeichnet durch ihre Integration anderer, besonders muslimischer und christlicher Literaturen, darüber hinaus durch eine geradezu unerschöpfliche Gegenstandsbreite. Schon die Titel einzelner Untersuchungen verdeutlichen den Grenzgang zwischen Kulturen, den Steinschneider abschrift: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (1877), *Die arabische Literatur der Juden* (1901), *Al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern* (1869), *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (1889–1896). Daneben erstreckt sich das Spektrum der Untersuchungsgegenstände auf ein breites Feld profaner Wissenschaft: *Heilmittelnamen der Araber* (1900), *Mathematik bei den Juden* (1901), *Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam* (1864).¹³¹ Das »Wesen« jüdischer Literatur ist ihre genuine Vielstimmigkeit und Grenzenlosigkeit, die erst durch den Blick von Außen, aus angrenzenden Kulturen, her ersichtlich wird – Steinschneider

¹²⁷ Auf diese bibliographische Tätigkeit engt Salo W. Baron Steinschneider ein, vgl. ders., *Moritz Steinschneider's Contributions*, S. 276.

¹²⁸ Darauf weist besonders Alexander Marx hin: »To him, however, these catalogues were not ultimate aims, but merely tools and starting points for further research by himself and others« (Marx, *Essays in Jewish Bibliography*, S. 154).

¹²⁹ So der Schüler Steinschneiders Heinrich Malter im Vorwort zu den *Gesammelten Schriften von Moritz Steinschneider*. Herausgegeben von Dr. H. M. und Dr. Alexander Marx, I. Band: *Gelehrten-Geschichte*, Berlin 1925, S. XVf.

¹³⁰ »Bei der Bearbeitung des Artikels »Jüdische Literatur« in der Realencyklopädie von Ersch und Gruber (1844–47) empfand ich einen Quellenmangel, der mehr als eine bloße Lücke bedeutete; er betraf den Einfluss fremder Literaturen auf die jüdische, welcher einen wichtigen Gesichtspunkt für das Endurteil über dieselbe darbietet« (Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, von M. S., Berlin 1893, S. IX).

¹³¹ In der *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* XVIII (1864), S. 118–201.

setzt den von Zunz vorbereiteten und wenige Jahre später von Adolph Jellinek explizierten Universalismus der Aggada (s. 3.1.) in ein wissenschaftliches Programm und Werk um.

In diesem Kontext stellt der Enzyklopädie-Artikel *Jüdische Literatur* eine Grundlegung dieser Programmatik dar. Der Aufsatz bildet den ersten Versuch, das gesamte Gebiet literarischer Tätigkeit von der – hypothetischen – Redaktion biblischer Schriften unter Ezra bis zu der wissenschaftlichen, religiösen und ästhetischen Literaturproduktion in der Nachfolge Mendelssohns zu erfassen und nachzuzeichnen.

Schon in dieser Anlage der Untersuchung Steinschneiders macht sich der Einfluss von Zunz bemerkbar (der, wie der Leipziger Arabist Heinrich Leberecht Fleischer, die Erarbeitung dieses Artikels abgelehnt hatte), namentlich die Gegenstandsbestimmung einer jüdischen Wissenschaft, die Zunz in seiner Programmschrift *Etwas über rabbinische Litteratur* vorgenommen hatte. Die jüdische Literatur in ihrer gesamten geschichtlichen, geographischen, sprachlichen Breite und ihrem Gattungsspektrum zu beschreiben und dies zugleich unter dem Vorsatz zu tun, diese Literatur als einen Organismus zu erkennen, der ein strukturierbares Ganzes bildet – das war die Zunzsche Programmatik, der Steinschneider sich in seiner Studie zur jüdischen Literatur explizit anschloss. Es ist Steinschneider, der als erster das Zunzsche Programm in seiner ganzen Tragweite – für den Bereich der Wissenschaft – konkretisierte und zu Papier brachte.

In dem Enzyklopädie-Aufsatz sind Steinschneiders Bestimmungen des Gattungspaares Halacha und Aggada signifikant aufgrund der Verstärkung und Pointierung von Lesweisen, die Zunz verfolgte. Latente Bedeutungen, die Zunz der Aggada zuwies, avancieren bei Steinschneider nicht nur zu wissenschaftlichen »Tatsachen«, sondern werden in ihrer Relevanz und Tragweite forciert. So spitzt Steinschneider die Genese der Aggada im Rahmen anderer Literaturgattungen zu: Wenn Zunz der Aggada eine innere Verwandtschaft mit dem »freien Wort des Propheten« unterlegte, so wird diese Bestimmung bei Steinschneider zu einer hervorgehobenen Grundkonstellation der jüdischen Literatur: »Nach den zwei Hauptrubriken der Schrift: Gesetz und Prophetismus, sondern sich auch in der Schriftforschung *Halacha* und *Haggada*.«¹³² Bei dieser Aufnahme der These von Zunz, die bei ihm wesentlich reformatorisch motiviert war, bleibt Steinschneider nicht stehen. Er beschreibt eine ontologische Dichotomie, die das Judentum auszeichne:

¹³² Moritz Steinschneider, Artikel *Jüdische Literatur* in: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet und herausgegeben von J. S. Ersch und J. G. Gruber*, Zweite Section H–N, hg. von A. G. Hoffmann, siebenundzwanzigster Theil, Leipzig 1850, S. 356–471, S. 359.

»In der ganzen Geistestätigkeit jener Zeit und auch innerhalb der Form des Midrasch entwickelte sich schon früh ein Gegensatz, der, in dem innersten Wesen des Judenthums begründet, auch in der Bibel selbst einen Haltpunkt fand und in späteren Perioden zu bedeutenden Divergenzen führte; der Gegensatz der Halacha und Haggada.«¹³³

Diese Rückführung des Gattungspaars auf einen wesenhaften Zug ist umso gewichtiger, da die von Steinschneider vorgenommene Verhältnisbestimmung beider Gattungen so nicht mehr »nur« eine literarhistorische, sondern eine grundsätzliche Dimension betrifft, in der der Spezialdiskurs der Literaturwissenschaft auf eine umfassende Bedeutungsstufe gehoben wird; Aggada und Halacha werden mit einer Relevanz ausgestattet, die sich in der Steinschneider folgenden Diskussion darin niederschlagen wird, dass beide Gattungen zugleich zu zwei zentralen Symbolen avancieren, mit denen sich nicht mehr nur philologische Interessen und Ausrichtungen verbinden, sondern an denen sich umfassende religiöse und kulturelle Orientierungen des Judentums festmachen. Steinschneiders Artikel übernimmt – mit Blick auf die diskursive Funktion – die Rolle eines »Katalysators«, indem die bei Zunz begonnene Aufladung des Kategorienpaares, besonders der Aggada, intensiviert wird.

Dies trifft auch für die Rolle der Wissenschaft zu. Steinschneider statet mit der spezifischen Emphase auf den Gattungsbegriffen die jüdische Wissenschaft nicht nur aus mit einer innerwissenschaftlichen Legitimität, sondern erweitert ihren Erkenntnis- und Aussageanspruch deutlich:

»Der That – wie sie von der ›Gottesrechtslehre‹, der Halacha, gefordert wird – gegenüber oder zur Seite steht der Gedanke, der als Erkenntniß sich selber genug ist, oder zur That führt. Er selber als solcher außerhalb des Pflichtgebotes ist nicht Gegenstand des Gesetzes, wird aber als Wahrheit vorausgesetzt oder erwartet, wo Offenbarung und Vernunft ihn erzeugen und das Gesamtleben ihn als Gesamtbewußtsein nicht aussterben läßt. Er ist das lebendige innere Gesetz, welches das äußere erzeugt und trägt, aber auch das erstarrende zersprengt, er ist der Geist, der sich wol Form und Ausdruck schafft, aber nicht in Formel und Wort sich bannen läßt, sondern sie selber, die nur an ihm Werth und Maß haben, wieder aufhebt, oder unvermerkt zu einem ganz Anderen werden läßt. Er wird durch Lehre und Leben, Bildung und Sitte erzeugt und geleitet, kann aber durch keine menschliche Autorität allein gehalten werden.«¹³⁴

Dies ist eine komplexe und zugleich weitreichende Bestimmung der Aggada. Erst Bialik wird – und dann in Aufnahme der Gedanken, die hier formuliert sind – eine ähnlich grundlegende Verhältnisbestimmung vornehmen. Nicht allein die Weise der Aufwertung der Aggada gegenüber der Halacha ist hier

¹³³ Ebd., S. 361.

¹³⁴ Ebd., S. 370.

signifikant, sondern auch die Einbettung der Aggada in das Projekt einer jüdischen Wissenschaft, wie es der *Culturverein* formulierte.

In der Hierarchisierung beider Gattungen geht Steinschneider über Zunz hinaus. War bei diesem die Aggada im Rahmen der Reform des Gottesdienstes und der Einführung deutscher Predigten favorisiert, wurde das Verhältnis beider Gattungen noch in einem organologischen Modell bestimmt. Bei Steinschneider ist die Aggada nicht nur ein gleich geordneter Teil der jüdischen Tradition, sondern wird zu der die Halacha begründenden Gattung – eine Verhältnisbestimmung, die sich auch, wie gezeigt werden wird, bei dem Gründer der Neuorthodoxie, Samson Raphael Hirsch, niederschlägt. Zum ersten Mal im Rahmen der jüdischen Wissenschaften werden die Aggada und die mit ihr verbundenen Semantiken – »Geist«, »Lebendigkeit« und die Innerlichkeit konnotierenden Attribute sind seit den *Gottesdienstlichen Vorträgen* bekannt – in der Weise verknüpft, dass sie nicht nur eine Legitimität gegenüber der Halacha stiften, sondern das »äußerliche Gesetz« erst ermöglichen.

Steinschneiders Bestimmung ist auch hier eine Explizierung und Verschärfung der Konfigurationen der Aggada, die bei Zunz latent vorhanden waren. Wenn Zunz der Aggada eine substanzialistische Fundierung gab, indem sie den Willen zur Freiheit aussprach, das »Leben« und den »Geist« des Judentums konkretisierte, münzt Steinschneider dies in das »innere Gesetz« des Judentums um. Bedeutsam ist, dass die gegenüber der Kontrollierbarkeit des Gesetzes Kontingenz konnotierenden Semantiken, wie sie Zunz etablierte, nun im »inneren Gesetz« konzentriert werden und damit eine Stabilität und Konstanz verbürgende Bedeutung erhalten. Dies ist umso auffälliger, da die weiteren Diskussionen um die Gattungskonzepte, wie sie sich besonders in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* manifestieren, wesentlich durch eine Semantisierung der Halacha als dem Konstanz und Ordnung, der Aggada als dem Kontingenz und »Willkür« bedeutenden Genre sich auszeichnen. Dieser später darzustellenden Konfiguration und Attribuierung stellt sich Steinschneider entgegen; darin wird die programmatische Linie, die ihn mit Zunz verbindet, deutlich.

Doch auch im direkten zeitlichen Kontext steht Steinschneider mit dieser Hierarchisierung des Gattungspaares nicht allein. In deutlicher Aufnahme der Organismusmetapher, die Zunz zur Beschreibung der Kategorien Halacha und Aggada verwendete, beschreibt der Rabbiner Hirsch Hirschfeld 1847 – drei Jahre vor der Veröffentlichung des Enzyklopädie-Artikels Steinschneiders – das Gattungsverhältnis:

»Der Körper stellt das Göttliche getrübt dar; es bricht sich das Licht in der dunklen Masse, und die Idee kommt nicht zum klaren Vorschein; während der Geist, so weit er nicht von der Form beengt ist, ungetrübt die Idee auffaßt und sie wiedergibt. Der gleiche Unterschied zeigt sich aber auch zwischen Halachah und Hagadah. Jene

ist der Körper, die Hülle des Geistes [...]. Die Hagadah dagegen, die das geistige Leben umfaßt, giebt deutlich und klar den Geist wieder, und trübt diesen nicht durch Wechselzufälle.«¹³⁵

Wie Steinschneider die Aggada als »inneres Gesetz« zum Fundament der Halacha macht, ist auch bei Hirschfeld die Aggada Ausdruck des göttlichen Gehaltes der Tradition. Gerade sie ist darin vor Kontingenz geschützt, indem sie nicht die ephemere Form des Körpers, der Halacha annimmt.

Die Begriffsbestimmungen Steinschnegers werden auch durch die Interpretation verstärkt, die von der klassischen Integration beider Gattungen in die Tradition gegeben wird. Dass die Aggada das »Gesagte« sei, die Halacha dagegen das »Gehörte« und diese damit autoritativ die Tradition sichere, verkehrt sich geradezu ins Gegenteil. Die Aggada kann nicht »bloß« menschlich autorisiert werden, sondern ist als Erbin der Propheten Ausfluss des Offenbarungswortes. Ihr kommt so eine höhere Autorität zu, wogegen die Halacha zu einer nur noch indirekten Fortleiterin der Offenbarung wird:

»Als ein solches dem Gesetze gegenüber freieres, nur in sich selbst beschränktes Gebiet hat der Gedanke im Judenthume stets seinen Ausdruck gefunden: zur Zeit des ungeschmälerten, unbewußten Nationallebens im freien *Prophetenworte*, das oft den Trägern des Gesetzes und Rechtes zum Anstoß ward; zur Zeit des durch die Schule des Lebens und die Schulweisheit entwickelten Selbstbewußtseins im Worte des ›Weisen‹ [...], der, nach einem sinnigen Ausspruche im Talmud, der Erbe der Propheten, noch höher als der Prophet steht, und dessen Aussprüche ebenso wol ein Ausfluß der Uroffenbarung sind. Also nicht die Autorität des schriftlichen oder mündlichen Gesetzes, der bevollmächtigten Vertreter und Vollstrecker desselben, nicht die Sanction der *Überlieferung* war hier nöthig, wie bei der Halacha, die als äußerlich Recipiertes, ›Gehörtes‹, bezeichnet wird, sondern für den Gedanken genügte, daß er überhaupt ein ausgesprochener sei.«¹³⁶

Dies ist eine mit Blick auf die umfassendere Gattungsdiskussion zentrale Neubestimmung des Traditionsbegriffs mit weitreichenden Konsequenzen. Wie schon im Abschnitt zu der Bestimmung der Aggada als dem »inneren Gesetz« beschrieben, wertet Steinschneider auch hier die klassischen Attribute um.

Der Blick auf die Studie Hirschfelds erhellt die Signifikanz dieser Bestimmung der Aggada. Der Nebensatz Steinschnegers, dass der Aggadist »noch höher als der Prophet« stehe, wird bei Hirschfeld zum Zentrum der »Aggadisierung« der Tradition. Im Gegensatz zu den Propheten, die durch ein übernatürliches Ereignis in direkte Beziehung zu Gott getreten seien und

¹³⁵ Hirsch S. Hirschfeld, *Der Geist der ersten Schriftauslegung oder: Die hagadische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Midrasch*, Berlin 1847, S. 3.

¹³⁶ Steinschneider, *Jüdische Literatur*, S. 370.

aus diesem göttlichen Eingriff zur Weissagung befähigt worden wären, habe in der Zeit der Aggadisten nur das »mittelbar oder unmittelbare Ereigniß der Gotteskraft darstellende [...] Worte«¹³⁷ erzeugt. In der exegetischen Tätigkeit der Aggadisten sei so die divinatorische Kraft konzentriert gewesen, »der menschliche Geist hat sich zur göttlichen Höhe emporgeschwungen, und mit der Gotteskraft verbunden [...]. Die Prophetie gab nur die Anschauung, die Hagadah die Lehre des Gottesbegriffes und der Wahrheit«.¹³⁸ Die aggadische Exegese sei also keine »Manifestation des Göttlichen in der Natur, sondern durch den menschlichen Geist«¹³⁹ gewesen.

In dieser Rekonstruktion einer Divinationsgabe, die sich in der aggadischen Exegese kristallisiert habe, ist zugleich eine genuine transformative Kraft der Aggada begründet: In der aggadischen Exegese müsse »[a]lles [...] modifiziert sein, um erkannt und begriffen zu werden, und mußte das eigenthümliche Gepräge der Zeit an sich tragen. Die Weltschöpfung mußte sich erst in Einklang setzen mit den Ansichten der Zeit, um in sich begriffen zu werden«.¹⁴⁰

Mit dieser von Hirschfeld gegenüber Steinschneider pointierten Aktualisierungskraft der Aggada verbindet sich das intergrativ-universalitische Moment. Bei Hirschfeld wird die Aggada zum Inbegriff einer Aneignung und Übersetzung des Fremden: Die Aggada, die »Fremdartiges«¹⁴¹ und »das Verschiedenartigste« aufnehme, »reproduciert und modifiziert zwar das Aufgenommene, und drückt ihm den eigenen Charakter auf, aber vergrößert und verändert durch die Aufnahme des Fremden ihren eigenen Inhalt gewaltig«.¹⁴²

Solche Explizierung und Pointierung der Thesen von Zunz, die Steinschneider und forciierter noch Hirschfeld vornehmen, finden sich auch auf den beiden von Zunz vorgegebenen Gebieten, in die dieser die Aggada eintrug. Bei Zunz war durch die Gegenstände seiner Untersuchung und die sich wiederholende Programmatik eine Linie vorgezeichnet, die die Aggada in das Feld der Ästhetik einband. Dennoch blieben diese Verbindungen nur untergründig; Poesie im Allgemeinen, Pijut und Aggada im Speziellen wurden nicht explizit miteinander verbunden. Steinschneider nun verknüpft auch in diesem Falle die Genres ausdrücklich:

Nachdem »das früher freie homiletische Element der Haggada bereits durch Schrift und Norm in Fessel gelegt war, mußte es ein anderes Organ in der Synagoge annehmen, und dies war das Gebet in dem Gewande der neuen *Poesie* (Pijjut) mit *Reim*

¹³⁷ Hirschfeld, *Schriftauslegung*, S. 22.

¹³⁸ Ebd., S. 23.

¹³⁹ Ebd., S. 30.

¹⁴⁰ Ebd., S. 33.

¹⁴¹ Ebd., S. 4.

¹⁴² Ebd., S. 8.

und *Metrum*, womit die fortschreitende Cultur in Gedanken und Sprache, nach dem Muster der Araber, *alle* Literaturrechtungen zugleich bekleidete, bis endlich auch die Poesie als solche von der Herrschaft des Wissens sich emancipierte und die schöne Form zum Selbstzweck erhob«. ¹⁴³

Schließlich ist auch die bei Zunz über die semantischen Felder hergestellte Nähe zwischen Wissenschaft und Aggada bei Steinschneider deutlicher. Wissenschaft »überwintert« in der Aggada, bis die historischen Umstände es ermöglichen, eine »freie« Wissenschaft zu entwickeln: In der frühen Zeit habe die Aggada »die Gegenstände der verschiedensten Wissenschaften« umfasst

»ohne wissenschaftliche Form. [...] Erst als durch die arabische Wissenschaft im Muhammedanismus selber die höchsten religiösen Fragen auf rationalistische Weise erörtert waren [...] mußte das Wesen des Midrasch – die naive Rechtfertigung von Lehre und Gesetz durch Anknüpfung an die Alles aufnehmende Bibel – aufgelöst, der aus dem vielverschlungenen Netze der Haggada frei gewordene Inhalt sich auf wissenschaftlicher Grundlage umformen«. ¹⁴⁴

Die Aggada ist Präformation säkularer Wissenschaft. Sie überliefert das inhaltliche Inventar, das im interkulturellen Kontakt in Objekte der Wissenschaft überführt wurde. Zugleich eignet der Aggada – besonders deutlich bei Hirschfeld – eine integrative und aktualisierende Kraft. Der Begriff der Aggada wird so in eine Fluchtlinie mit dem Projekt der modernen jüdischen Wissenschaft gestellt.

An diese programmatische Rekonstruktion der nichtgesetzlichen Tradition des nachbiblischen Judentums knüpft – nicht historisch, sondern konzeptuell – eine ambivalente Auseinandersetzung an: Die bei Steinschneider und Hirschfeld im rabbinischen Judentum angesiedelten positiven Programmatiken werden von dem evangelischen Theologen und Judenmissionar Franz Delitzsch aufgenommen und mit dem Begriff einer jüdischen Literatur verbunden, der sich zwischen einem Konzept von Weltliteratur einerseits und stereotyper Abwertung andererseits bewegt.

2.2. Die jüdische Literatur als »Weltpoesie«: Franz Delitzsch

Delitzsch (1813–1890) stellt das Konzept der Aggada als »Weltpoesie« ins Zentrum seiner Studie *Zur Geschichte der jüdischen Poesie* (1836). Trotz der veränderten Perspektive, die Delitzsch durch eine christliche Überschreitungslogik an das Judentum herantrug, ist diese Schrift für die Konzeptualisierung der Aggada im Kontext jüdischer Wissenschaft von Bedeutung.

¹⁴³ Steinschneider, *Jüdische Literatur*, S. 386.

¹⁴⁴ Ebd., S. 393 f.

Delitzsch, der eine christliche Wissenschaft vom Judentum als Gegenbewegung zu einer modernen jüdischen Wissenschaft betrieb,¹⁴⁵ sah durch ein, wie es Heinz-Hermann Völker formuliert, »in der Gesellschaft gefestigtes und sich selbstbewusst behauptendes, entwicklungsfähiges Judentum«¹⁴⁶ das Christentum herausgefordert, ja, wie Delitzsch selbst proklamierte, gegenüber den »Herausforderungen des rabbinischen und modernen Judentums« die »weltgeschichtliche Mission des Christentums als der wahren Vollendung der alttestamentlichen Religion«¹⁴⁷ gefährdet. Nicht die Orthodoxie, sondern die Tatsache eines Judentums, das seine Berechtigung gerade dann behauptete, wenn es sich von der halachischen Tradition distanzierte, ohne den Schritt in die (christliche) »Wahrheit« zu vollziehen, war ein Affront: Das »Reformjudentum ist Christentum ohne Christus, Licht, welches den Lichtquell verleugnet, aus dem es entwendet ist.«¹⁴⁸

Doch trotz des »allosemitism«,¹⁴⁹ der sich auch in der engagierten Missionstätigkeit niederschlug,¹⁵⁰ war Delitzsch nicht nur, wie seine *Geschichte der jüdischen Poesie* zeigt, mit den philologischen Studien innerhalb der Wissenschaft des Judentums vertraut, sondern auch persönlich – u. a. durch seinen »surrogate father«¹⁵¹ Hirsch Lewy, über dessen mögliche leibliche Vaterschaft Vermutungen kursierten¹⁵² – mit Juden und professionell mit Vertretern der modernen jüdischen Wissenschaft verbunden: So arbeitete er mit Moritz Steinschneider und dem jüdischen Orientalistikprofessor Julius Fürst zusammen.¹⁵³ Schließlich zeigt die Rezeption der *Geschichte der jü-*

¹⁴⁵ Dieses Programm wird von Delitzsch entwickelt in seinem Aufsatz *Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden? Vortrag, gehalten zu Berlin, am 28. April 1870 in der Conferenz der in Deutschland an der Verbreitung des Christenthums unter den Juden arbeitenden Gesellschaften*, Berlin 1870.

¹⁴⁶ Heinz-Hermann Völker, Franz Delitzsch als Förderer einer Wissenschaft vom Judentum. Zur Vorgeschichte des Institutum Judaicum zu Leipzig und zur Debatte um die Errichtung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literaturen einer deutschen Universität, *Judaica* 49, 2 (1993), S. 90–100, S. 91.

¹⁴⁷ Delitzsch, *Anforderungen*, S. 6 und 12–13 (zitiert nach Völker, Delitzsch, S. 91).

¹⁴⁸ Ders., *Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion*, Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig, Nr. 18/19, Leipzig 1890, S. 36.

¹⁴⁹ Zygmunt Baumann, *Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern*, in: Bryan Cheyette, Laura Marcus (Hgg.), *Modernity Culture and ›the Jew‹*, Cambridge 1998, S. 143–156.

¹⁵⁰ Vgl. Völker, Delitzsch, S. 92 f.

¹⁵¹ Vgl. Alan Todd Levenson, *Missionary Protestants as defenders and protectors of Judaism: Franz Delitzsch and Hermann Strack*, *JQR* 92 (2002) 3–4, S. 283–420, S. 385.

¹⁵² Zuerst ausführlich zusammengestellt und diskutiert von Julius Boehmer, *Das Geheimnis um die Geburt von Franz Delitzsch*, Kassel 1934, dann bei Siegfried Wagner, *Franz Delitzsch. Leben und Werk*, Gießen 1991, S. 16–23.

¹⁵³ Zusammen mit Steinschneider edierte Delitzsch das Werk *Es haijim* des Karäers Ahron ben Eliyahu (erschienen 1841 ohne die Erwähnung Steinschneiders), mit Julius Fürst arbeitete er an einer hebräischen und aramäischen Konkordanz (1840), vgl. Wagner, *Franz Delitzsch*, S. 54 f.

dischen Poesie von Seiten jüdischer Wissenschaftler, welche hohe Bedeutung dieses Werk hatte. David Kaufmann resümiert die Errungenschaft der *Geschichte*:

»A Christian, of barely 24 years, stepped before his contemporaries to tell them of the sleeping beauty he had discovered among the thickets of the primeval forest, in the world-forgotten Jewish writings, through which he had made his way with ardent zeal and resolute strength [...]. With wonder the non-Jewish world learned from this book that the Hebrew language had never died, but continuing in underlying youthful vigor had developed a richness of poetical styles and forms, [...] that it served, unchangeable through all times, as the pliant and plastic expression of sacred and secular subjects of every kind.«¹⁵⁴

Bei der Wertschätzung, die Delitzsch auch von jüdischer Seite erfuhr, ist zugleich darauf hinzuweisen, dass das in der *Geschichte zur jüdischen Poesie* zu findende positive Verhältnis der Studie zu den Merkmalen, mit denen Zunz die Aggada, also eine rabbinische Tradition, ausstattete, schon zwei Jahre später, 1838 in Delitzschs Werk *Wissenschaft, Kunst, Judentum*,¹⁵⁵ einen antijüdischen Unterton erhält, der – wie unten dargestellt werden wird – sich auf der Grenze zur Agitation bewegt.¹⁵⁶

Delitzsch, der gleichwohl ein prominenter Gegner des Antisemiten August Rohling (*Der Talmudjude*) war,¹⁵⁷ schließt in der Studie *Zur Geschichte der jüdischen Poesie* an Zielsetzungen an, die Zunz mit der Anerkennung der jüdischen Wissenschaft verband. Die Publikationen der jüdischen Wissenschaftler der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts böten nicht allein »das Gründlichste dar, was je über judenthümliche Gegenstände in deutscher Sprache geschrieben«¹⁵⁸ worden sei. Im Sinne des Wissenschaftsbegriffs und seiner Funktion für die Emanzipation der deutschen Juden stellten die Publikationen der jüdischen Wissenschaft »der deutschen Literatur in allen Fächern des Wissens Leistungen an die Seite [...], durch welche die jüdische Nation mit dem deutschen Volke mindestens eine gleiche Staffel geistiger Cultur«¹⁵⁹ behauptete.

¹⁵⁴ David Kaufmann, *Franz Delitzsch*, JQR 2 (1890), S. 386–399, deutsch in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1908, Bd. 1, S. 290–306.

¹⁵⁵ Delitzsch, *Wissenschaft, Kunst, Judentum. Schilderungen und Kritiken von F.D., Verfasser der jüngsterschienenen »Zur Geschichte der jüdischen Poesie«*, Grimma 1838.

¹⁵⁶ Levenson diskutiert diese Ambivalenz im Werk Delitzschs unter der Überschrift »Delitzsch as Philosemite and Antisemite« in seinem Aufsatz »Missionary Protestants«, JQR 92 (202) 3–4, S. 283–420, S. 408–412.

¹⁵⁷ August Rohling kompilierte auf der Basis der antijüdischen Schrift Eisenmengers *Entdecktes Judentum* (1700) eine Neuauflage dieses Werkes unter dem Titel *Der Talmudjude*.

¹⁵⁸ Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit*, Leipzig 1836, S. 102.

¹⁵⁹ Ebd., S. 101.

Neben dieser – im Kontext des anvisierten christlichen »Sieges« über die jüdische Wissenschaft hintergründigen – Antwort auf die soziokulturellen und politischen Forderungen und Wünsche, die in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* zu finden sind, ist die Anlage der Literaturgeschichte Delitzschs primär eine Zuspitzung des universalistischen Literaturbegriffs von Zunz: Die Geschichte der jüdischen Poesie spannt sich für Delitzsch von den biblisch-prophetischen Schriften über die aggadische Literatur, die liturgischen Dichtungen verschiedener Zeiträume und die spanisch-arabischen Dichtungen bis zur Wissenschaft des Judentums selbst aus.

Im Mittelpunkt der Studie stehen literarästhetische Gattungen, wie die Pijutdichtungen innerhalb der liturgischen Poesie, die Meshalim (Parabeln) und Lieder der aggadischen Literatur sowie die lyrischen Produkte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. In ihnen wird ein Poesiebegriff deutlich, der einerseits die literarischen Erzeugnisse im Sinne schöner Literatur umfasst, der sich andererseits aber dem Verständnis nähert, das Zunz in seinem Aufsatz über die rabbinische Literatur beschrieb. Der umfassende, enzyklopädische Begriff der rabbinischen Literatur, der jedes kulturelle Produkt des Judentums abdeckt, kehrt bei Delitzsch wieder. Statt Literatur im Sinne schriftlicher Zeugnisse der jüdischen Geschichte sind nun »Poesie« und schöne Literatur die universalistischen Begriffe.

Die konzeptuelle Nähe, die sich zwischen den *Gottesdienstlichen Vorträgen* und Delitzschs *Geschichte* herstellt, verdeutlicht eine programmatische Gemeinsamkeit zwischen dem reformjüdisch orientierten Wissenschaftler Zunz und dem missionarisch ausgerichteten Lutheraner Delitzsch: Die »Wahrheit« über das Judentum liegt in den prophetischen Schriften begründet, die ihre Fortsetzung in den literarischen Traditionen des Judentums finden. Sind auch die Konsequenzen diametral entgegengesetzt – die Überwindung der Synagoge kraft der Einsicht in die Erfüllung der Prophetenworte durch Christus einerseits,¹⁶⁰ die »gegenhalachische« Modernisierung und darin Weiterentwicklung des Judentums andererseits – ist die nicht-gesetzliche Literatur für beide Parteien die positiv affirmierte Tradition. Vor dem Hintergrund der gegensätzlichen, letztlich feindlichen Zielsetzungen sind die z. T. wörtlichen Entsprechungen umso erstaunlicher – und die jenseits der expliziten und bewussten Programmatiken sich manifestierende Verzahnung wird deutlich.

Drei Beispiele zeigen den Anschluss Delitzschs an das universalistische Literaturkonzept von Zunz: Wie die Aggada als »das *unumgrenzte* Gebiet freier, produktiver Geistesthätigkeit«¹⁶¹ beschrieben wird, ist die jüdische

¹⁶⁰ Prägnant formuliert dies Delitzsch in seiner polemischen Schrift *Christentum und jüdische Presse (Selbsterlebtes)*, Erlangen 1882, S. 25.

¹⁶¹ Ders., *Poesie*, S. 146 (Hervorhebung JS).

Poesie weniger Nationalliteratur als »Weltpoesie«¹⁶². Als Ezra den Tempelkult wieder hergestellt habe, »erhob er das *Leben selbst zur Poesie*, zu einer gottesdienstlichen Hymne«.¹⁶³

Dieser sich hier manifestierende Universalismus der jüdischen Poesie wird ergänzt durch die Vorstellung einer – von Herder sich herschreibenden – Ursprünglichkeit der jüdischen Poesie. Die Frühgeschichte der jüdischen Poesie in den biblischen Schriften wird zum Gründungs- und Ausgangsmoment jeder Kunst. Dafür greift Delitzsch wiederum auf die angenommene Mitwirkung Ezras bei der Kompilation der biblischen Literatur nach dem Ende des babylonischen Exils zurück: »Indem er die heiligen Schriften sammelte, oder wenigstens dem Volke zugänglich machte, eröffnete er der Poesie die diamantfündigen Gänge des göttlichen Wortes, und nahm den Schleier vom himmlischen Urbild aller irdischen Kunst.«¹⁶⁴ Wie die biblische Literatur als »Urbild aller irdischen Kunst« vorgestellt wird, sind auch die Sagen des Talmuds – die talmudische Aggada – in das Feld der Ursprünglichkeit eingetragen:

»Die Sagen« des Talmuds »sind noch nicht in Blumenäse eingesenkt und zu vollblüthigen durch die Gärtnerkunst der Poesie veredelt; sie sind noch Kinder der Natur, unwiedergeboren durch die Kunst, Poesie des Volkes, wie man die Blumen die Poesie der Natur nennen könnte. [...] Die *talmudischen Gedichte* [...] sind Bonmot's des Volkes, Improvisaden augenblicklicher Empfindung, schlichte, quellhelle, schmucklose Gebetsformeln, überlieferungsmässige Mythen, deren Urgestalt um so treuer bewahrt ist, je weniger man sie für *Dichtungen* hielt«.¹⁶⁵

Die talmudischen Sagen als »Poesie des Volkes« sind noch »Natur«. Sie sind damit, wie die biblische Literatur, ein der weiteren Literaturentwicklung vorgängiges Genre. Sie fungieren als Fundament und als Rohmaterial der schönen Literatur; die Aggada ist natürlicher Ursprung der Poesie, aber »noch nicht« poetisch durchformt.

Signifikant an dieser Situierung der biblischen Literatur wie auch der späteren talmudisch-aggadischen ist, dass Delitzsch diesen Gattungen eine kulturerzeugende Funktion einräumt, die sich an die Seite der Universalität der jüdischen Poesie stellt. Im Vergleich mit den *Gottesdienstlichen Vorträgen* wird die Bedeutung, die die schöne Literatur der jüdischen Tradition bei Zunz hatte, verstärkt. Der Fokus auf die ästhetischen Produkte der jüdischen Literatur, den Zunz in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* vorbereitete und dann in seinen folgenden Studien weiterverfolgte, wird nicht nur aufgenommen, sondern programmatisch präzisiert. War bei Zunz das Feld der Poesie noch enger gefasst, indem es die Aggada und die liturgische

¹⁶² Ebd., S. VII.

¹⁶³ Ebd., S. 19 (Hervorhebung JS).

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd., S. 134 (Hervorhebung Delitzsch).

Dichtung einschloss, ist es nun als umfassender, die gesamte schöne Literatur auch jenseits der jüdischen Geschichte und Nation bedingender und vorbereitender Ursprung beschrieben. Darin ist die Aggada nicht mehr allein als Vorläuferin und Paradigma der Homilie vorgestellt, sondern sie wird als vorästhetische »Naturpoesie« zum Urbild der Poesie.

Die Ausweitung des Begriffs der Poesie des Judentums hin zu einem universalen Paradigma schöner Literatur geht einher mit der Explizierung einer Spur, die Zunz ausgelegt hat. Die Nähe, die Zunz zwischen dem Begriff einer Wissenschaft des Judentums und der Aggada herstellte, schlägt sich nun nieder, indem in Delitzschs *Geschichte der jüdischen Poesie* die moderne jüdische Wissenschaft als vorläufiger Abschluss dieser Literaturgeschichte figuriert.

Bei dieser Ausweitung bleibt die Studie jedoch nicht stehen. Es setzt sich die oben beschriebene universale und emphatische Bedeutung der schönen Literatur auch mit Blick auf Aggada und Halacha durch:

»Gesetz und Glaube des jüdischen Volkes können allein aus der Ueberschau über das Gesamtgebiet aller Volksliteraturen entnommen werden, und unter diesen Literaturen ist eine der ersten Quellen die jüdische Poesie, vorzüglich die synagogale, insofern sie von Dichtern verfasst ist, die sich als Repräsentanten der Nation betrachteten.«¹⁶⁶

»Gesetz und Glaube« als Gegenstandsbereiche von Halacha und Aggada seien beide in erster Linie der jüdischen Poesie zu entnehmen. Die schöne Literatur wird auch hier zum privilegierten Genre erhoben, das nicht nur – wie bei Zunz – den »Geist« des Judentums aufbewahre, sondern auch primäre Erkenntnisquelle der Halacha sei. Dies freilich in der Form einer Aufhebung, wie es fast sechzig Jahre später präzisiert wird in dem Pamphlet *Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion*:

»Die Haggadah ist voll von Sittenregeln und Exempeln, welche den Buchstaben des schriftlichen und die Konsequenzen des traditionellen Gesetzes durchbrechen und sich mit dem Geiste des Christentums und seiner übernationalen humanen Moral berühren.«¹⁶⁷

Trotz der missionarischen Signatur, die den Hintergrund dieser Charakterisierung bildet, ist diese Passage zugleich eine prägnantes Beispiel für die strukturelle Kongruenz von reformjüdischer und protestantischer Lesart der Aggada als gegengesetzlicher Tradition, die aufgrund ihrer transgressiven Dynamik beerbt wird.

¹⁶⁶ Ebd., S. IX.

¹⁶⁷ Ders., *Ernste Fragen*, S. 52.

2.2.1. Die Ambivalenz der Beziehung zum Judentum: verblendet und unendlich-perfektibel

Die Fortschreibung und Forcierung von Signaturen, mit denen das Kategorienpaar bei Zunz verbunden ist, ist gleichwohl nur eine Weise, in der sich Delitzsch der jüdischen Literatur nähert. Dies ist verbunden mit unterschiedlich starken missionarischen Absichten, die in dem Anschlusswerk der *Geschichte der jüdischen Poesie* ihr antijüdisches Gepräge deutlich werden lassen.¹⁶⁸ Grenzt sich Delitzsch signifikanterweise im Vorwort der Studie *Wissenschaft, Kunst, Judenthum* von antisemitischen Tendenzen ab,¹⁶⁹ ist der nun verwendete antijüdische bzw. antirabbinische Poesiebegriff überdeutlich. Der theologisch fundierte Poesiebegriff – Poesie hat die dichterische Bearbeitung der Wahrheit, und diese ist das Wort Gottes, zum Gegenstand¹⁷⁰ – lässt keinen Raum für die rabbinische Literatur.

Nach der Passion Christi seien die Juden den Weg gegangen, auf dem sie »den Gekreuzigten als einen Verführer des Volkes, als den Stifter einer Secte verwerfen, diesen finstern zum Verderben führenden Weg taumelt die Synagoge«. So fällt Delitzsch das Verdikt über die jüdische Poesie: »Ihre Poesie ist nicht die forttönende Harfe David's, sondern die vom Donner gespaltene Harfe Abadonna's. Thue weg von mir, sagt der Ewige, das Geplärr deiner Lieder, denn ich mag keines Psalterspiels nicht hören (Amos 5,23).«¹⁷¹ Delitzsch engt dann unter dem christologischen Vorbehalt den Begriff einer jüdischen Poesie ein:

Für die jüdische Literatur »ist es schlechterdings nöthig, gleichsam aus der Masse des Verderbens einen Theil von Poemen zu entheben, die uns zwar durch die Ueberlieferung der Synagoge erhalten sind, die aber aus der Zeit *vor der* Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi stammen und unverkennbare Merkmale einer heiligen Sehnsucht nach seiner Zukunft an sich tragen.«¹⁷²

¹⁶⁸ Levenson fasst die schillernde Position Delitzschs in Bezug auf die »Judenfrage« zusammen: »[H]is [Delitzschs] Lutheran orthodoxy made room for more traditional Christian feelings of superiority, supersessionism and an annihilating chiliasm. Delitzsch, whose anti-Judaic and pro-Judaic tendencies were compartmentalized and displayed variously according to the setting, must be described as anti-Semitic, philosemitic and anti-antisemitic« (Levenson, *Missionary Protestants*, JQR 92 (2002) 3–4, S. 283–420, S. 417).

¹⁶⁹ Vgl. Delitzsch, *Wissenschaft, Kunst, Judenthum*, S. 7: »Feierlichst lehne ich den etwaigen Verdacht ab, dass ich gekommen sei, unter den Bannern der Herren Paulus in Heidelberg und Hartmann in Rostock Dienste zu nehmen, jener Männer, welche, ohne bibelgläubige Christen zu sein, das Judenthum befeinden, die aus dem Alten Testament, das freventlich von ihnen wie ein Vorläufer des jüdischen Talmud traktirt wird, einen Theil der Gründe entnehmen, mit denen sie die Einsetzung des jüdischen Volkes in menschliche und bürgerliche Rechte zu hintertreiben suchen. Ich werde nie ein Wort schreiben, um die Emancipation zu schmälern.«

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 45 f.

¹⁷¹ Ebd., S. 190.

¹⁷² Ebd., S. 173 f.

Das Verständnis der nach-jesuanischen Literatur und somit auch der Aggada gerinnt zum Klischee:

»Die Sagen und Mähren, deren es in den Talmuden eine so große Masse giebt, sind theils abergläubische Fabeln (1 Tim. 4,7), theils absichtliche Verlarvungen der intendirten Sache [...], keineswegs Erzeugnisse der Dichtkunst.«¹⁷³

Diese Rücknahme der positiven Bewertungen und Konnotationen einer jüdischen Literatur ist gleichwohl nur als eine Seite des Werkes Delitzschs zu verstehen. Denn die Kongruenz auch von weiteren Aspekten der Aggada, wie sie bei Delitzsch zu finden sind, mit solchen, die in den Schriften jüdischer Wissenschaftler zu finden sind, ist signifikant.

So ist eine Diskussion, die erst ab den 1870er Jahren aktuell werden wird, bei Delitzsch vorbereitet. Das Kennzeichen der Aggada, das »bloß Gesagte«, individuell Formulierte zu sein im Gegensatz zu der durch eine imaginierte lückenlose Überlieferungskette autorisierten Halacha, wird von Delitzsch in ein Religionsverständnis integriert, das im Bereich des Reformjudentums dann von Abraham Geiger weiterentwickelt und schließlich von Leo Baeck ausformuliert werden wird: »In den Talmuden spricht nie die Synagoge; in diesen geräumigen Sprechsälen sehen wir stets Individuen der Synagoge in freier, selbstständiger Wechselverhandlung begriffen.«¹⁷⁴ Die für Zunz und nachfolgende philologische Beschreibungen geschilderte Semantik, die an die Aggada herangetragen wurde, wird hier – auch vor dem Hintergrund protestantischer Abgrenzung von der Vermittlungsfunktion der Kirche zwischen Gott und dem einzelnen Glaubenden – charakteristisch gewendet.

Durch die Perspektive, aus der Delitzsch auf die Frage der Autorisierung der Religionsinhalte in den Talmuden blickt, erweitert sich die Semantik des Individuell-Kontingenten der Aggada auf das gesamte talmudische Schrifttum. Für Delitzsch steht als Autorisierungsmodell nicht das der gesicherten Weitergabe im Vordergrund, sondern das der institutionellen Entscheidung – analog der Dogmenbildung der katholischen Kirche. Obwohl hier die jüdische Tradition als Vorwegnahme des protestantischen Modells des »sola fide« instrumentalisiert wird, ist die Ausweitung, die das semantische Feld des Individuellen dadurch erfährt, für die unmittelbar wie auch langfristig folgenden Darstellungen paradigmatisch:

»Die Talmude haben [...] gar keine dogmatische Einheit; selbst die gesetzwissenschaftlichen Resultate sind individuell und provisorisch gültig, die Synagoge hat ihnen nie durch eine Sanction das Ansehn anerkannter, allgemeingültiger Decretalen gegeben. Das »mündliche Gesetz« ist nach dem synagogalen Begriff etwas Bewegliches, nie sich Abschließendes, Unendlich-Perfektibles, im Gegensatze zu dem

¹⁷³ Ebd., S. 154 f.

¹⁷⁴ Delitzsch, *Poesie*, S. IX.

ewigsten, unabänderlichen, vervollkommnungsunfähigen Buchstaben der heiligen Schrift.«¹⁷⁵

Im Gegensatz zur traditionellen Scheidung der Gattungen Halacha und Aggada unter dem Gegensatzpaar nicht-individuell und individuell, was sich in der Unterscheidung von »Gehört« und »Gesagt« manifestiert, erkennt Delitzsch einen dynamischen, antiinstitutionellen Begriff der jüdischen Tradition in den Talmuden. Auch wenn der nachfolgende innerjüdische Diskurs, besonders innerhalb des sich herauskristallisierenden Reformjudentums, nicht den theologischen Hintergrund der Charakterisierung des Talmuds, wie es Delitzsch vorführt, aufnimmt, ist, wie oben angedeutet, diese semantische und konzeptuelle Beschreibung der rabbinischen Literatur das Feld, über das sich das Reformjudentum gegenüber der Neuorthodoxie abgrenzen wird.

Delitzsch spitzt die Rolle der schönen Literatur als umfassendes Genre der jüdischen Tradition in einer Weise zu, an die innerhalb der innerjüdischen Diskussionen nicht angeschlossen werden wird. Die deutliche Trennung beider Gattungen wird darin aufrechterhalten. Dennoch lässt sich hier eine Tendenz zur Abstraktion von den konkreten Gattungen erkennen, die für die weitere Debatte charakteristisch sein wird. Immer wieder und zunehmend werden Versuche analog dem Delitzschs unternommen werden, die jüdische Tradition nicht mehr in den unterschiedlichen Linien ihres Gattungsspektrums zu untersuchen, sondern sie zunehmend von einem »archimedischen Punkt« aus zu betrachten, der das Ganze und das »Wesen« der jüdischen Tradition zu erfassen erlaubt. Dabei wird die schöne Literatur als Aggada eine zunehmende Rolle spielen. Dies wird sich sowohl in den Studien jüdischer Wissenschaftler niederschlagen wie auch im Werk des Delitzsch-Schülers August Wünsche.

Delitzschs Konfiguration der Aggada als Weltliteratur jedoch, der eine ursprüngliche und kulturerzeugende Bedeutung zugemessen wird, wird von dem jüdischen Literaturhistoriker Gustav Karpeles (1848–1909) fortgeführt.

2.3. Jüdische Literatur als Fundament europäischer Kultur: Gustav Karpeles

Liefert Delitzsch unter dem Modell »Aggada als Weltliteratur« ein mit Karpeles' Studien verbundenes Konzept, so bewegt sich Karpeles' *Geschichte der jüdischen Literatur* – als »erste allgemeine Darstellung der jüdischen

¹⁷⁵ Ebd., S. IX.

Literaturgeschichte«¹⁷⁶ vom Autor bezeichnet – methodisch und programmatisch auch vor dem Hintergrund dreier jüdischer Vorläuferprojekte: Der historische Gesamtaufriß der jüdischen Literatur fußt auf der Vorarbeit Moritz Steinschneiders, das universalistische Konzept der jüdischen Literatur geht explizit auf Leopold Zunz' Begriff der rabbinischen Literatur zurück wie auch auf die Ausrichtung des Gesamtkorpus der jüdischen Literatur an der Teilung in Aggada und Halacha. Eine anthropologisch-ontologische Auffassung dieses Literaturbereiches schließlich leitet sich, bis in die Wortwahl, von Adolph Jellineks Studie *Der jüdische Stamm* ab, die in Kapitel 3.1. Gegenstand der Untersuchung sein wird.

Karpeles, aus einer traditionsreichen Rabbinerfamilie stammend und Absolvent des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau, kann neben Ludwig Geiger als der Literarhistoriker der modernen jüdischen Literatur bezeichnet werden. Neben seinen umfangreichen Studien zu Heinrich Heine und den Editionen der Werke Heines trat Karpeles besonders mit seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* (1886) sowie seiner *Allgemeinen Geschichte der Litteratur* (1891) hervor.

Seine eigene wissenschaftliche Arbeit verband sich mit dem Engagement für die Kenntnis der jüdischen Literatur auch in weiteren Adressatenkreisen; so gehörte er – wie auch Ludwig Geiger und Ludwig Philippson – zu den Mitbegründern des Verbands der *Vereine für jüdische Geschichte und Literatur*. Wie sich in seiner Beschreibung der jüdischen Literatur zeigen wird, ist das Programm für diese Vereine ein universalistisch geprägtes, sowohl mit Blick auf den Gegenstandsbereich als auch auf die apolitische Ausrichtung, die Karpeles verfolgte:

»Unser Programm umfaßt: 1. Dichterische Werke, [...] die jüdisches Leben unbefangen schildern. [...] 2. Werke aus d. Gebiete d. Geschichte u. d. Wissenschaft des Judenthums. [...] 3. Biographien hervorragender Männer des Judenthums [...]. Ausgeschlossen sind alle Streitschriften, d. sich auf d. Kämpfe des Tages beziehen, Werke, die nur einer Partei, einer Richtung innerhalb d. Judenthums dienen. Wir wenden uns an alle unsere Glaubensgenossen, welcher Richtung sie auch immer angehören, und wollen sie durch unseren Verein zu einem gemeinsamen Allen heilbringenden Werke vereinigen.«¹⁷⁷

Vor dem Hintergrund einer emphatischen literarästhetischen und integrativen Perspektive auf die jüdische Literatur und das deutsche Judentum sind die zentralen Verschiebungen, die sich mit Karpeles' Literaturgeschichte abzeichnen, in zwei Bereichen anzutreffen: Eine anthropologische Sicht

¹⁷⁶ Gustav Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, Berlin 1886 [zwei Bände in einem Band], S. V.

¹⁷⁷ *Programm der Allgemeinen Jüdischen Litteraturvereine*, zitiert nach: Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, redaktionelle Leitung Renate Heuer, Bd. 13, München 2005, S. 267.

auf die Kulturprodukte des Judentums verbindet sich mit einer ästhetischen Perspektive. Die Hermeneutik des »rein menschlichen« Verstehens, wie sie von Karpeles anvisiert wird, geht einher mit der dezidiert ästhetischen Lesweise der jüdischen Literatur, losgelöst von theologischen Absichten:

»Wohl aber kann jeder, der Sinn für die Regungen poetischen Empfindens, wo auch und wie sich dasselbe offenbart, den haggadischen Teil des Talmuds verstehen und erfassen, jene bunte, phantastische Märchenwelt von Fabeln und Gleichnissen, Rätseln und Allegorien, Parabeln und Märchen, Sinnsprüchen und Gedichten.«¹⁷⁸

Die biblische Literatur bildet sowohl den geschichtlichen wie auch strukturellen Ausgangspunkt der Studie Karpeles'. Nicht nur bildet sie historisch »die Grundlage der gesamten späteren Entwicklung«¹⁷⁹, sondern begründet auch die Methodik der Untersuchung:

»Die jüdische Religion hat der heiligen Schrift eine religiöse Bedeutung unterlegt [...], die christliche Kirche wiederum hat eine dogmatische Auffassung der Bibel proklamiert [...]. Daneben aber hat sich seit dem vorigen Jahrhundert – im Wesentlichen seit dem Auftreten Herder's – eine dritte Art der Auffassung des Bibelwortes Bahn gebrochen [...]: die rein *ästhetische*. Von diesem Standpunkte aus soll die Bibel als die Grundlage einer literarhistorischen Darstellung auch aufgefaßt werden. Zu lange schon ist dieser Standpunkt über dem dogmatischen außer acht gelassen worden. Es ist nothwendig, daß er in den Vordergrund trete, damit die erhabene Schönheit jener heiligen Urkunde über dem alten Streit nach ihrer Entstehung und nach ihrer theologischen Bedeutung nicht in Vergessenheit gerathe.«¹⁸⁰

Diese ästhetische Perspektive wird konkretisiert: »Nur dem humanen, liebevollen Sinne, dem nichts Menschliches fern liegt [...], kann sich ihre Eigenart [der biblischen Literatur] offenbaren.«¹⁸¹ In dieser anvisierten Lesart des Tanakh und der aus ihm hervorgegangenen jüdischen Literatur ist eine Unmittelbarkeit des Verstehens angezielt, das sich gegen bibelkritische Untersuchungsmethoden, besonders Quellen- und Schichtentheorie, wendet. Die biblische Literatur ist Inbegriff eines ästhetisch durchformten anthropologischen Universalismus:

»Um [...] indische Poesie zu verstehen, muß man culturhistorische Studien anstellen; um alle Schönheiten der griechischen Dichtung voll zu empfinden, muß man sich mit dem Geist der Antike erfüllen. Um aber die Poesie der Psalmen zu erfassen, braucht man nur Mensch mit menschlichen Gefühlen und Empfindungen zu sein.«¹⁸²

Blickt man zurück auf die Begründungsmuster, die innerhalb der frühen Wissenschaft des Judentums, besonders im *Culturverein*, für die wissen-

¹⁷⁸ Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, S. 310.

¹⁷⁹ Ebd., S. 12.

¹⁸⁰ Ebd., S. 18 f.

¹⁸¹ Ebd., S. 3.

¹⁸² Ebd., S. 77.

schaftliche Beschäftigung mit dem Ganzen der jüdischen Kultur angewendet wurden, so wird die Linie, in der Karpeles mit Immanuel Wohlwill und Leopold Zunz steht, deutlich, zugleich jedoch auch die Umwertung, die in dieser Studie stattfindet.

Die jüdische Kultur als einen Teil der europäischen Kultur darzustellen, das Allgemeine im Besonderen abzuspiegeln und das Allgemeine nur durch die Kenntnis des Besonderen zu erkennen – dies war die Legitimationsstrategie, innerhalb der auch die jüdische Kultur als notwendig für die Gesamterkenntnis der umfassenden kulturellen Prozesse – des »Geistes« – ausgewiesen werden konnte. Die derart theoretisch gestiftete Legitimität verschiebt sich bei Karpeles: Das vormals zu erkennende Allgemeine findet sich nun in einem bestimmten Universalismus des Judentums wieder: Die jüdische Literatur liefert nicht mehr einen notwendigen Teil zur Erkenntnis des Ganzen, sondern stellt den humanen Kern und das ethische wie ästhetische Fundament europäischer Kultur dar. So formuliert Karpeles in seiner *Geschichte der jüdischen Literatur*, »daß endlich auch vieles von dem, was unter uns aus mittelalterlichen Sagenkreisen der gesamten Weltliteratur, aus Dante und Boccaccio [sic!], aus Cervantes, Milton und Klopstock heimisch ist, bewußt oder unbewußt diesem wunderbaren Reiche« der Aggada »entstammt«. ¹⁸³

In den universalistischen Begriff, den Karpeles von der jüdischen Literatur entwirft, ist das Gattungspaar Halacha und Aggada eingelassen. Unter dem ästhetischen Vorzeichen, mit dem der Blick auf die jüdische Literaturgeschichte versehen ist, gelangt Karpeles zu einer spezifischen Begriffs- und Verhältnisbestimmung beider Gattungen.

Einsichtig vor dem Hintergrund des bisher Beschriebenen ist, dass der Aggada eine bedeutende Position zukommt. Indem diese Gattung in sich Ästhetik und ethischen Universalismus vereint, wird sie nicht nur zu der privilegierten Literaturtradition, sondern zugleich zu der Anschlussstelle zwischen den Voraussetzungen der Studie Karpeles' und dem Inhalt der Studie selbst – der jüdischen Literatur. Vitalistische Semantiken, wie sie in der wissenschaftlichen Tradition des 19. Jahrhunderts in Bezug auf die Aggada etabliert wurden, charakterisieren auch Karpeles' Beschreibungen. Dabei sind diese Semantiken abgerückt von dem Feld der Kontingenz, vielmehr eingespannt in den Bereich des Lebendigen als Zeichen »natürlicher« Poesie und »freier Kunst«:

»Ein weites Gebiet der Poesie, an dem zahlreiche Generationen fast ein Jahrtausend hindurch geschaffen haben, thut sich auf vor dem erstaunten Blick, wenn wir in die

¹⁸³ Ebd., S. 321.

Blumengärten der Haggada hineinschauen dürfen. Jedes Wort und jeder Vers sprießt da auf als eine Blume, als ein Bäumchen«. ¹⁸⁴

Der »Urwald« der Aggada ist kultiviert worden; im wohlgeordneten »Garten« ¹⁸⁵ aggadischer Literatur herrscht eine Freiheit, die von den Gesetzen des Schönen begrenzt und gestaltet ist. In seiner *Allgemeinen Geschichte der Litteratur* (1891) macht Karpeles die Domestizierung der Aggada explizit: Die »freundliche Haggada« erscheine »wie ein Labyrinth von schönen, duftigen Rosengärten innerhalb der Ringmauern des Talmud«. ¹⁸⁶ Im »Schutzwall« des Talmuds wird die Kontingenz der Aggada gebannt, ist ästhetische Durchformung möglich. ¹⁸⁷

Zwischen der Strenge der Halacha und dem Bedeutungsfeld des Willkürlich-Absurden siedelt sich die Aggada als eine Kunstform an, die ebenfalls einer Gesetzlichkeit gehorcht, der der Ästhetik. Zugleich geht die Verhältnisbestimmung der beiden Gattungen über das von Zunz etablierte Diktum »Gesetz und Freiheit«, »Herz und Verstand« hinaus: »Stelle die Halacha das Gesetz selbst dar, so erschien die Haggada als die vom Gesetz geregelte, der Sittlichkeit entsprechende Freiheit.« ¹⁸⁸ Das Verhältnis beider Gattungen ist präziser gefasst als bei Zunz; die Freiheit der Aggada ist nun deutlich zurückgebunden an die Halacha: Die Aggada ist Instrument und Konkretion der Halacha, indem sich in der Aggada die vom Gesetz eröffnete Freiheit ausdrückt. Dieses Verhältnis beschreibt Karpeles in einem signifikanten Bild: Die »Haggada« sei »ein Labyrinth« innerhalb des »Bollwerks« ¹⁸⁹ der Halacha.

Im poetischen Vermögen der Aggada liegt zugleich die Fähigkeit begründet, den Partikularismus der Halacha als Genre nationaler Absonderung zu überschreiten, indem die in Erzählungen, Sentenzen, Fabeln und Parabeln überformten und überschrittenen Gesetze eine Offenheit gegenüber Einflüssen der Umwelt erhalten. Die Aggada wird zum örtlich und zeitlich universalen Quell der Weltliteratur:

Es »genügt wohl, um [...] zu erklären, daß diese aus dem Geiste der Propheten geborene und von der Sonne des Orients großgezogene Haggada sich auch die heidnische Welt erobert hat, daß sie die Lehrerin anderer Religionen geworden, die sich ihrer tiefsten Wahrheiten bemächtigt haben, daß ›die ganze Welt frommer

¹⁸⁴ Ebd., S. 157.

¹⁸⁵ »Mit Meisterhand bahnte er [Zunz] sich den Weg durch den Urwald der Haggadah, den er in einen freundlichen Garten verwandelte« (ebd., S. 1106).

¹⁸⁶ Ders., *Allgemeine Geschichte der Litteratur von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart. Mit Illustrationen und Portraits*, Bd. 1, Berlin 1891, S. 93.

¹⁸⁷ »Zu einer freien Kunst, wie es die der haggadischen Deutung war, fühlt sich ein Jeder berufen, in dem das ›Wort des Herrn‹ lebt und der das rechte Wort und Bild zur rechten Stunde zu künden vermag« (ders., *Jüdische Literatur*, S. 157).

¹⁸⁸ Ebd., S. 151.

¹⁸⁹ Ebd., S. 152.

biblischer Legenden, welcher der Islam in seinen vielen Zungen zum Ergötzen der Weisen ebensowohl wie der Frauen und der Kinder seit nunmehr zwölf Jahrhunderten gesagt und gesungen hat, entweder embryonisch oder völlig entwickelt in der Haggadah zu finden«¹⁹⁰ sei.

Die synthetische, synkretistische Funktion der Aggada als Resultat ihrer poetischen Kraft ist so zugleich Signum ihrer universalistischen Perspektive. Ethik wird im Ästhetischen universalisiert: »Ueberblicken wir das weite Gebiet dieser [talmudischen] Haggada, so zeigt sich schon auf den ersten Blick ein zartes, poetisches Empfinden und eine tiefe ethische Weltanschauung.«¹⁹¹

Der Universalismus, den Karpeles in der Gattung der Aggada manifestiert sieht, ist zugleich auf einer allgemeineren Ebene angesiedelt. In Karpeles' Studien lässt sich eine Verdopplung in programmatischer wie inhaltlicher Perspektive beobachten. Die Aggada als Signum der kulturüberschreitenden Tendenz des Judentums, als Instrument der Transgression und Integration, spiegelt sich in der Programmatik der Untersuchungen. Die von Zunz definierte Totalperspektive auf die rabbinische Literatur schlägt sich bei Karpeles nicht nur in einer enzyklopädischen Vollständigkeit nieder, sondern in einer expliziten Kontinuitätsstiftung zwischen der jüdischen Traditionsliteratur und den wissenschaftlichen wie poetischen Produkten des 19. Jahrhunderts. Salomo Jehuda Rapoport, der zu den Gründerfiguren der modernen jüdischen Wissenschaft gehört, ist für Karpeles ein Beispiel dieser Kontinuität:

»Man kann wohl von ihm sagen: Er brachte den Talmud wieder zu Ehren, den man als die Quelle des Unglücks, das über Juden gekommen war, zu betrachten sich gewöhnt hatte [...]. In dieser glücklichen Vereinigung talmudischen und allgemeinen Wissens, scharfsinniger Combination und historischer Kritik liegt die Bedeutung, die Rapoport auf die Zeitgenossen während seines ganzen Lebens ausübte.«¹⁹²

Diese Tradition, die Karpeles hier gegeben sieht, wird weiter präzisiert. Wissenschaft und Poesie sind sowohl in der rabbinischen Literatur als auch in der Moderne den Gattungen Halacha und Aggada zugeordnet:

»Auch durch das jüdische Schrifttum bis zum Urquell der Bibel hinauf lassen sich die beiden Strömungen verfolgen, die als Halacha und Haggada das Gebiet der Wissenschaft von den Sphären der Poesie trennen, und deren Lauf wir nun durch mehr als zwei Jahrtausende nachgezogen sind. Da tritt noch einmal, an des Stromes Mündung fast, die liebliche Haggada in ihre alten, lang genug ihr vorenthaltenen Rechte ein. Und wie merkwürdig! Derselbe Grundton, der aus der Haggada der alten Zeit, aus den Sagen des Midrasch und den Legenden des Talmuds herausklingt,

¹⁹⁰ Ebd., S. 320 f.

¹⁹¹ Ebd., S. 314.

¹⁹² Ebd., S. 1109 f.

zieht auch durch die moderne Haggadah, – wenn man diese poetische Strömung der neuen Zeit so nennen darf¹⁹³

Verortet man die Studie von Karpeles im Gesamtgefüge der Auseinandersetzungen um Aggada und Halacha im 19. Jahrhundert, lässt sich das Werk als eine Schaltstelle beschreiben. Bei Zunz und seinen prägenden Definitionen der Gattungen anfangend ziehen sich die Anleihen der Studie über die vorangegangenen fünf Jahrzehnte. Karpeles nimmt die von Zunz ursprünglich als emanzipatorisches Programm beschriebene Charakterisierung des Gattungsverhältnisses in den Kategorien »Gesetz und Freiheit« auf, verschiebt dies jedoch auf eine literarische Ebene, indem die Aggada als poetische Freiheit im Rahmen des halachischen Gesetzes figuriert. Darin wird zugleich die von Zunz angelegte Perspektive auf die Aggada als Poesie übernommen, jedoch nicht mehr als homiletisch-didaktisches Instrument, sondern als »Universalpoesie«, die in sich den gesamten Kosmos kultureller Produktion vereint, konzentriert und schließlich in einer ethischen Weise transformiert: Die Poesie der Aggada ist nun Signum humaner Sittlichkeit.

Das von Zunz und anderen präformierte Muster des Organischen als Kennzeichen der jüdischen Literatur kehrt auch bei Karpeles wieder, hier unter dem Vorzeichen des Ästhetischen: die Aggada als eine Kunstform, die den Gehalt und das »Wesen« des Judentums in ein harmonisches und zugleich umfassendes kulturelles Ganzes überführt. Damit einher geht die Aufnahme der Kategorie des Lebendigen; auch dies ist im Bereich poetischer Produktivität und Kreativität angesiedelt.

Karpeles setzt ein Verständnis der Aggada frei, das nicht nur die Konfigurationen der Aggada mit jüdischer Literatur als Weltliteratur fortschreibt, sondern eine wahrnehmungsästhetische Dimension einbringt: die unmittelbare Erfahrbarkeit der literarischen Tradition des Judentums. Dieser neue Aspekt, der mit Karpeles in den Begriff der Aggada integriert wird, wird sich gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts niederschlagen. Unmittelbarkeit und Grundsätzlichkeit wird angesteuert werden, wenn es auf der einen Seite zu umfassenden Sammlungen und Übersetzungen der midraschischen Literatur kommt, Anthologien zusammengestellt und einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden, Nachdichtungen des rabbinischen Sagenschatzes publiziert werden, auf der anderen Seite religionsphilosophische Werke auftreten, die nun nach den Fundamenten des Judentums fragen, seine grundlegende Ethik oder sein »Wesen« darlegen wollen.

¹⁹³ Ebd., S. 1127.

3. Universalität und Partikularität – die Aggada als Literatur des jüdischen Volkes

Die zuletzt im Werk von Karpeles dargestellte universalistische und weltliterarische Signatur der Aggada wird begleitet von einem zweiten Modell, in dem nicht mehr die Kategorie der Weltliteratur im Vordergrund steht, sondern die einer *jüdischen Volksliteratur*. Damit verschiebt sich die Bedeutung und Funktion, die der Universalismus der Aggada im Sinne einer *transkulturellen Weltliteratur* innehatte: Der Universalismus wird auf den Partikularismus der Halacha hingeordnet, zu dem sich das Volk in seiner Funktion als Produzent und Träger der jüdischen Literatur als die die Exklusivität der Halacha überschreitende, transgressive Kategorie verhält.

In dieser veränderten Perspektive wird die Spannung zwischen den beiden talmudischen Gattungen betont. Auch wenn die Dominanz der Aggada als programmatisch funktionalisiertem Traditionsbestandteil bestehen bleibt, wird die Beziehung von Halacha und Aggada als antagonistische Struktur eines »jüdischen Wesens« hervorgehoben. Dies manifestiert sich besonders in dem semantischen Muster, das als Spezifizierung des hervortretenden antagonistischen Basiskonzeptes zu lesen ist: »Herz und Verstand« sind die Bebilderungen des Modells Universalismus und Partikularismus, exemplarisch ausgeprägt in den Schriften Adolph Jellineks.

Tritt in Jellineks Studien die Aggada als literarische Gattung kaum in Erscheinung, wird doch ihre Konzeptualisierung als genuine jüdische Volksliteratur vorbereitet, indem die Aggada als vitaler, kulturproduzierender Aspekt in den »Charakter« des jüdischen Volkes eingetragen wird.

Mit den Schriften des Lutheraners und Delitzsch-Schülers August Wünsche wird die Einschreibung des Gattungspaares in einen jüdischen »Volkscharakter« literaturwissenschaftlich eingeführt. Auch hier bleibt das Muster von »Herz« und »Verstand« als das einer dichotomen Grundstruktur erhalten. Doch die Konfiguration der Aggada mit dem Begriff einer jüdischen Volksliteratur wird zum konzeptuellen Zentrum, das seine Strahlkraft über die Jahrhundertchwelle hinaus auf die Werke Bialiks, Ginzbergs und Berdyczewskis ausdehnt.

3.1. Der ethnologische Blick: Adolph Jellinek

Adolph Jellinek (1821–1893) konkretisierte als Prediger in Leipzig, ab 1858 in Wien und als Herausgeber midraschischer Texte¹⁹⁴ idealtypisch die von

¹⁹⁴ In dem sechsbändigen Werk *Beth ha-Midrasch. Sammlung kleinerer Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, Leipzig 1853–1857, Wien 1873–1878.

Zunz in seinen *Gottesdienstlichen Vorträgen* beschriebene geschichtliche Funktion der Aggada als jüdische Vortragsliteratur.

Jellinek, der in einem Nachruf als »Fürst [...] der Prediger«¹⁹⁵ bezeichnet und später von Alexander Altmann zum »most fascinating preacher of the period«¹⁹⁶ erhoben wurde, gehört zugleich zu den Gründerfiguren einer modernen jüdischen Wissenschaft in Wien, indem er 1863 das Institut *Bethamidrasch* ins Leben rief.¹⁹⁷ Auch die emanzipatorische Programmatik, die Zunz mit der Reform der Liturgie wie mit der Wissenschaft des Judentums verband, ist bei Jellinek zu erkennen. Als Mitarbeiter der Zeitschrift *Der Orient* trat, besonders im Revolutionsjahr 1848, seine liberale und für die rechtliche Gleichstellung der Juden einstehende Position hervor.¹⁹⁸

Eine »wesenhafte« Lesweise des Gattungspaares, wie es Moritz Steinschneider in seinem Aufsatz zur jüdischen Literatur vornahm, findet eine Fortsetzung und signifikante Verstärkung in Jellineks Werk, besonders in seiner Studie *Der jüdische Stamm* (1869) – eine Sammlung von Aufsätzen aus der Zeitschrift *Neuzeit* – und seinen Predigten.

In einer der letzten Predigten vor seiner Berufung als Nachfolger Isak Noa Mannheimers an die Synagoge in der Seitenstetengasse in Wien skizzierte Jellinek die Verbindung zwischen Halacha und Aggada und dem jüdischen Volk:

»Wie endlich der Esrog und die Palme nur unter bestimmten warmen Himmelsrichtungen wachsen und gedeihen, so sind die Hagada und die Halacha an die hebräische Sprache und den hebräischen Volksgeist, ja an den jüdischen Stamm persönlich geknüpft.«¹⁹⁹

Das Gattungsgefüge von Aggada und Halacha avancierte schon bei Steinschneider zum Ausdruck einer genuinen Eigentümlichkeit des Judentums; gleichwohl blieb diese Aussage Teil einer literaturwissenschaftlichen Studie. Aggada und Halacha blieben literarische Gattungen, die einen Seitenblick auf ihre weitergehende Bedeutung für das Verständnis des Judentums zwar

¹⁹⁵ D. Löwy (Hg.), *Die letzten Reden des verklärten Predigers Dr. Adolf Jellinek, gehalten an den Freitagabenden des abgelaufenen Winters im Tempel der Seitenstetengasse in Wien*, Wien 1894, S. 53.

¹⁹⁶ Alexander Altmann, *The New Style of Preaching in Nineteenth-Century Germany* Jewry, in: ders., *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge 1964, S. 65–116, S. 86.

¹⁹⁷ Vgl. Moses Rosenmann, *Dr. Adolf Jellinek. Sein Leben und Schaffen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Kultusgemeinde Wien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*, Wien 1931, S. 95.

¹⁹⁸ Vgl. Klaus Klemper, *Adolf Jellinek und die jüdische Emanzipation. Der Prediger der Leipziger jüdischen Gemeinde in der Revolution 1848/49*, *Aschkenas* 8 (1998) H. 1, S. 179–191, hier S. 181–185.

¹⁹⁹ Jellinek, *Der Talmud. Zwei Reden am Hüttenfest 5625 (am 16. und 22. Oktober 1864)*, Wien 1865, S. 12.

ermöglichten, jedoch nicht als primären Aussagegegenstand favorisierten. Jellinek wechselt die Perspektive. Er blickt auf die Gattungen Aggada und Halacha als Ethnograph²⁰⁰ mit dem Ziel, Charakteristika des jüdischen Volkes zu beschreiben:

»Der jüdische Verstand allein ist partikularistisch, das jüdische Herz allein universalistisch; wenn beide in gleichmäßiger Thätigkeit zusammenwirken, bildet sich eine höhere Einheit. Wir haben ganze Gruppen im jüdischen Wesen, welche diese beiden, den jüdischen Stamm durchziehenden Gegensätze repräsentieren: das Ceremonialgesetz, das Priesterthum, die Halacha sind partikularistisch; das Moralgesetz, das Prophetenthum, die Hagada sind universalistisch. In jenen ist der Verstand, in diesen das Herz vorherrschend.«²⁰¹

Diese Lesart Jellineks steht im Kontext der Debatte um einen Begriff der semitischen »Rasse«, die besonders von dem französischen Orientalisten und Religionswissenschaftler Ernest Renan (1823–1892) und seiner frühen Schrift *Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques* (1855) ausgegangen ist. Die antijüdischen Stereotypen, mit denen Renan die »Semiten« belegt – als »race inférieure« verbunden mit »religiöser Intoleranz«, »laxer Moral«, »schroffem Egoismus«²⁰² – wurden von verschiedenen Wissenschaftlern angegriffen; besonders die Schrift Daniel Abramowich Chwolsons (Daniil Avraamovich Khvolson, 1819–1911), Professor an der Kaiserlichen St. Petersburger Universität, *Die Semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik* (1871 bzw. 1872) nimmt die Begrifflichkeit Renans als Anlass, eine in deutlicher Nähe zu Jellineks Untersuchung stehende Interpretation der »semitischen Völker« zu liefern.

Auch Chwolson geht, wie Jellinek, nicht von äußeren Faktoren als Bedingungen von individuellen und kollektiven Charakteren aus, sondern von einer anthropologisch grundgelegten Eigenschaft:

²⁰⁰ Jellinek selbst stellt sich – schon mit dem Titel der Studie – in die Ethnographie ein, die er zugleich als Traditionselement ausweist: »Obwohl die Ethnographie sowohl der Methode nach, die sie befolgt, als in den Zielen, die sie zu erreichen strebt, eine der jüngsten modernen Wissenschaften ist, so trifft man doch bereits im Alterthume gelegentliche Urtheile und zerstreute Aphorismen über den Charakter und die Eigenthümlichkeiten der Stämme, dass die dauernden Unterschiede, welche denselben inhärent und bei verschiedenen Gelegenheiten hervortreten, dem unbefangenen Beobachter in die Augen fallen« (ders., *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studie*, Wien 1869, S. 138).

²⁰¹ Ebd., S. 9f.

²⁰² Zitiert nach Daniel A. Chwolson, *Die Semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik*, Berlin 1872 (zuerst als Vortrag in der Sitzung der Kaiserlichen St. Petersburger Universität am 8. und 20. Februar 1871), S. 20ff. Gleichwohl ist im Falle Renans zu beachten, dass er sich – trotz der antijüdischen Konnotationen, die in seinem Frühwerk zu finden sind – deutlich gegen den ab 1870 aufblühenden Antisemitismus und biologisch argumentierenden Rassismus stellte.

»Religion, Klima, u. s. w. bedingen also nur die Form, wie der Charakter des Individuums sich äußert. Die Hauptsache ist der angeborene Charakter des Menschen, der zwar bis zu einem gewissen Grade gemildert und modificiert werden, aber durch nichts geschaffen und durch nichts vernichtet werden kann.«²⁰³

Obgleich auch die Untersuchung Chwolsons nicht frei ist von Stereotypen – »Spitzfindigkeit«, »Egoismus«, »Selbstüberschätzung« und schließlich »Habsucht«²⁰⁴ – ist das Muster, in dem der semitische Charakter beschrieben wird, der Diskussion um Aggada und Halacha geschuldet:

»Die leichte Erregbarkeit und Leidenschaftlichkeit der Semiten wird bei ihnen durch den Verstand geregelt; es herrscht bei ihnen ein gewisses Gleichgewicht zwischen Kopf und Herz, so dass sie sich gegenseitig vor Ausschreitungen schützen. Der Semite bewegt sich daher scheinbar in Gegensätzen; denn während bei dem Arier entweder der Verstand oder das Herz vorherrschend ist, findet man bei dem Semiten einen scharfen, schneidenden Verstand mit einem tiefen poetischen Gemüth [...] gepaart.«²⁰⁵

Ohne die Gattungen explizit zu erwähnen, sind die dargestellten Antagonismen von Verstand und Herz den Bereichen Gesetz und Poesie zugeordnet. Gegenüber einem gesetzmäßigen, ja »mathematischen Verstand«²⁰⁶ steht die Poesie:

»[D]ie Poesie derselben ist [...] ein momentaner, gewaltiger Erguß eines empfindsamen, leicht erregbaren und leidenschaftlichen Gemüths. So sind die poetischen Produkte der alten Hebräer, wie der des Mittelalters, sowie auch der Araber, und fast einen solchen Charakter hat sogar die Poesie Heinrich Heine's.«²⁰⁷

Deutlich zu beobachten ist im historischen Rückblick auf die knapp vierzig Jahre, die seit der Erstveröffentlichung der *Gottesdienstlichen Vorträge* vergangen waren, wie sich die Besetzung des Gattungspaares verändert hat, indem sich die Konfigurationen von Halacha und Aggada in neuen Untersuchungsfeldern niederschlagen. Die »Enge«, »Starrheit« und der »Verstand« der Halacha wie der »Geist«, das »Ideale« und »Herz« der Aggada finden sich auf der Ebene anthropologischer Merkmale wieder. Nun ist es – mit Blick auf Jellineks Schrift – der »jüdische Stamm« in seiner Substanz, der unter den Kategorien »Partikularismus« und »Universalismus« die Merkmale von Halacha und Aggada in sich aufgenommen hat bzw. präfiguriert und bedingt.²⁰⁸

²⁰³ Ebd., S. 10.

²⁰⁴ Ebd., S. 43.

²⁰⁵ Ebd., S. 28.

²⁰⁶ Ebd., S. 27.

²⁰⁷ Ebd., S. 34.

²⁰⁸ Zu solchen zugespitzten Formulierungen stellte der Biograph Jellineks, Moses Rosenmann, später fest: »Geistreiche Bemerkungen ranken sich an dem Bau von Thesen

Die Transformation der von Zunz etablierten Gattungsmerkmale in einen zunehmend ontologisch-anthropologischen Diskurs findet bei Jellinek einen ersten Höhepunkt und bildet zugleich einen weiteren Schritt in der Diskussion um das »Wesen des Judentums«. Zugleich wandern die Gattungen selbst als Gegenstand der Untersuchung aus dem Blickfeld heraus; ihre Aufgabe als formative und bedeutungstransportierende Kategorien haben sie im Moment der Substanzialisierung der Diskussion um einen Begriff des Judentums erfüllt und werden als »Epiphänomene« einer grundsätzlicheren Beobachtungsebene beschrieben.

Zu beachten ist hier, dass Jellinek nicht – worauf Marsha L. Rozenblit hinwies – als Proto-Zionist zu verstehen ist.²⁰⁹ Der Begriff des jüdischen Stammes bzw. eines »Stammesbewusstseins« ist dominiert von dem universalistischen Konzept jüdischer Religion, konkretisiert in der Aggada. Gleichwohl blendet ein rein religiös-spiritueller Verständnis des Judentums, das Rozenblit Jellinek attestiert,²¹⁰ die anthropologische Ebene aus, die die religiösen oder philologischen Beschreibungen auf ein ethnologisches Fundament stellt.

Signifikant in der Verhältnisbestimmung der Dichotomie, die Jellinek mit dem Gattungspaar verbindet, ist die Abweichung von dem organologischen Muster, das Zunz und Steinschneider vorgaben. Nicht mehr das in der Körpermetaphorik vermittelte harmonische Ineinandergreifen beider Gattungen wird betont, sondern die antagonistische und dialektische Dynamik, die die in das »Wesen« des Judentums eingetragenen Merkmale von Halacha und Aggada entfalten: Die Gegensätze zwischen »Herz« und »Verstand [...] bilden das Grundwesen, die Substanz des jüdischen Stammes, machen ihn zu einem lebhaften, beweglichen, antithetischen«.²¹¹

Bezeichnend für die Durchsetzungskraft der Semantiken, mit denen Halacha und Aggada ausgestattet sind, ist der logische Bruch, der sich in Jellineks Studie erkennen lässt. Die Dynamik, wie sie Jellinek im Judentum am Werke sieht, speist sich zwar aus der antagonistischen Kraft beider Gattungen, aus der »tropischen Wärme« der Aggada und der »Eisregion« der Halacha, die in ihrer Wechselwirkung eine »höhere Einheit« bilden; gleichwohl stehen die vitalen Semantiken, die Jellinek hier an das Judentum heranträgt, in einer Linie mit den Attributen der Aggada. So gelangt Jellinek

empor, die nachträglich objektiven Beurteilern zumeist als unhaltbar sich erwiesen, damals aber nicht wenig blendend wirkten« (ders., Dr. Adolf Jellinek, S. 141).

²⁰⁹ Vgl. Marsha L. Rozenblit, *Jewish Identity and the Modern Rabbi: The Case of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna*, *LBIYB* 35 (1990), S. 103–131, S. 116.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 117.

²¹¹ Jellinek, *Der jüdische Stamm*, S. 15.

am Ende der Studie zu einem Bild, das dem vorangegangenen dialektischen Schema kaum entspricht:

»In der Studierstube der Halacha wird daher im Laufe der Zeit ein Herbarium voll welcher Kategorien und ausgetrockneter Schemen angelegt, während in den Gärten der Hagada des Lebens goldener Baum blüht und köstliche Früchte trägt.«²¹²

Der Vitalismus der Aggada dominiert hier das Gattungsgefüge; die von Jellinek proklamierte »lebhaft« antagonistische Struktur des Judentums ist durch die Aggada ermöglicht, wogegen die Halacha – wie in vorangegangenen Studien schon beobachtet – in »Totenstarre« verfällt und nur noch das Relikt früheren Lebens markiert.

Der Eintrag der überkommenen Semantiken des Gattungspaars in einen Universalismus, der der Aggada eignet, wird in der Homilie *Der Talmudjude* (1865) deutlich. Dort charakterisiert Jellinek den Talmud: »Talmud heißt Lehre, mündliche Lehre, laute Lehre, lebendige Lehre, lebensfrische und lebenserzeugende Lehre, die alle Seelenkräfte aufrüttelt, drängt und treibt, dass sie sich erheben, ausbreiten, erproben und bewähren.«²¹³ Diese Semantiken, die den schon bekannten Beschreibungen der Aggada entstammen und hier den Talmud kennzeichnen, verbinden sich mit dem Bild lebensumspannender, allumfassender Weite des Talmuds:

»Welch ein mannigfaltiges, wechselvolles, frisches und farbenreiches Leben steigt aus den Tiefen des Talmuds herauf vor dem Geist desjenigen, der in demselben zu lesen versteht! Es ist, als wenn diese weite Wasserfläche sich plötzlich bevölkert mit größeren und kleineren Fahrzeugen, in denen Menschen [...] von Land zu Land [fahren], [...] Halt in verschiedenen Häfen [machen], Menschen steigen aus, nähern sich den Bewohnern neuer Gegenden, reden und verkehren mit ihnen, begeben sich wieder auf ihre Schiffe zurück und erzählen, was sie gesehen, gehört, beobachtet und erfahren haben.«²¹⁴

Hier ist die transgressive Dynamik, die der Aggada eignet, mit den »Fahrzeugen« beschrieben, die von »Land zu Land«, zu »Bewohnern neuer Gegenden« über geographische, kulturelle und nationale Grenzen hinweg ziehen. Die Engführung des Talmuds mit Bildern und darin enthaltenen Strukturen, die den Diskussionen um ein Konzept der Aggada geschuldet sind, wird gleichwohl mit den Kategorien Halacha und Aggada verbunden:

»Hagada und die Halacha [sind] an die hebräische Sprache und den hebräischen Volksgeist, ja an den jüdischen Stamm persönlich geknüpft [s. o.]. Man [...] muß den raschen, beweglichen, scharf trennenden und leicht verbindenden Verstand des

²¹² Ebd., S. 120.

²¹³ Ders., *Reden*, 2. Theil, Wien 1870, 1871, S. 7.

²¹⁴ Ebd. S. 5.

Juden, das warme, weiche und wehmüthige jüdische Herz [...] haben [...], um in den großen Räumen des Talmuds sich heimisch und geistesverwandt zu fühlen.«²¹⁵

Die wesenhafte, ethnologische Bedeutung des Kategorienpaares, wie sie in der Studie *Der jüdische Stamm* schon deutlich wurde, ist hier mit dem bekannten Muster »Verstand« und »Herz« verbunden, das Jellinek an anderer Stelle explizit Halacha und Aggada zuordnet: Die Halacha bestehe aus »ernsten Vorträgen und scharfsinnigen Verhandlungen über Gesetzesvorschriften, die natürlich mehr an den Verstand als an das Herz, das Gemüth und die Phantasie sich wenden«.²¹⁶

Die Dominanz der Aggada als eine universalistische Kategorie setzt sich auch gegen die klassischen Attribute der Halacha durch:

»[D]ie Hagada wendet sich an die *Vernunft* und giebt ihr durch tausend Sprüche, Gleichnisse, Sinnbilder und Erzählungen eine sichere Anleitung, das Erhabene vom Niedrigen, das Edle vom Gemeinen und das Gute vom Bösen zu unterscheiden.«²¹⁷

Parallel zu der Inklusivität der Aggada, die hier auch das halachische Zentralattribut des gängigen dichotomen Musters von »Kopf« und »Herz« übernommen hat, verläuft die Aufhebung der Halacha in ontologische Gesetzlichkeit. In verschiedenen Reden Jellineks werden Halacha und die biblischen Gesetze in einer Weise überhöht, die eine symbolische Lesart der Halacha (wie sie besonders in den noch darzustellenden Texten Samson Raphael Hirschs zu finden ist) etablieren:

»Wie in dem kleinen Thautropfen ein Theil des Himmels sich abspiegelt, so erblicken wir in jeder Satzung der Thora eine allgemeine Wahrheit, und diese Widerspiegelung [...] in ihren Erzählungen, Cultuseinrichtungen, häuslichen, staatlichen und gesellschaftlichen Vorschriften, dieses Durchbrechen und Durchleuchten der höchsten und reinsten, der Gottesidee durch das Einzelne und durch das Ganze, macht sie zu einem unvergleichlichen Baue, zu einem vollendeten Kunstwerk.«²¹⁸

Nicht die Satzungen in ihrer primären Funktion als Handlungsanweisungen werden beschrieben, sondern als Symbol werden sie verstanden, das sich darin in eine Reihe mit den »Erzählungen« stellt. Diese Verbindung einer symbolisch überhöhten Halacha mit der Aggada kongruiert mit einer den Kennzeichen der Aggada geschuldeten Universalisierung des »Gesetzes« in Jellineks fünf Reden *Das Gesetz Gottes aus der Thora* (1867):

»Das Gesetz Gottes um uns, welches in den Kräften, Wirkungen und Erscheinungen der Natur regelmäßig sich offenbart, müssen wir zu erkennen suchen mit nicht geringerem Eifer wie die Gesetze der Thora; und wenn ein treuer Anhänger des Judenthums sich bemüht, seine Kinder mit der Sprache und dem Inhalte der Thora

²¹⁵ Ders., *Predigten*, Dritter Theil, Wien 1866, S. 289 f.

²¹⁶ Ders., *Der Talmudjude*. 4 Reden, Wien 1882–1883, S. 8.

²¹⁷ Ders., *Predigten*, Dritter Theil, S. 284.

²¹⁸ Ders., *Einleitung in die Thora*. Fünf Reden, Wien 1866, S. 9.

bekannt zu machen, so muss er auch mit religiöser Gewissenhaftigkeit dafür Sorge tragen, dass sie die Gottessprache der Natur verstehen lernen, damit ihnen die große Bibel der Schöpfung kein verschlossenes Buch bleibe.«²¹⁹

Mit der Ausdehnung der biblischen Gesetze auf eine natürliche Ordnung geht die Universalisierung des Gesetzes als allgemein-menschliches einher.²²⁰ So wird der Partikularismus der Halacha und der biblischen Gesetze ausgesetzt, indem er von einer allgemeinen Gesetzlichkeit überlagert wird. Diese Überhöhung schlägt sich in Jelineks Predigten schließlich in dem »inneren Gesetz« nieder, wie es von Steinschneider her bekannt ist. Das innere Gesetz als Spiegel einer natürlichen, zugleich schöpferischen Ordnung Gottes beinhaltet zugleich die Vernunft, die sich in Welterkenntnis konkretisiert. Darin wird sie zum Bindeglied zwischen einer »aufgehobenen« Halacha und der Aggada:

»Haben wir das Gesetz Gottes in uns entwickelt, gleichmäßig, harmonisch entwickelt, und die Vorzüge des Geistes ausgebildet, so sollen wir sie mit voller Freiheit anwenden und gebrauchen. Nein, Gott hat nimmermehr seinen Geist in uns gelegt, damit wir der Stimme desselben Schweigen gebieten und die Sehnsucht des Verstandes und der Vernunft unbefriedigt lassen, sondern damit der frei und freudig in uns walte, damit wir durch ihn die Werke der Natur verstehen.«²²¹

Dieser Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnis der Natur – und des darin erkennbaren göttlichen Gesetzes – ist in der Aggada präfiguriert. Sie ist die Tradition, in der sowohl biblisches Gesetz und Halacha als auch die Schöpfungsordnung erkannt werden.²²² Die Aggada ist das verbindende, integrierende Genre. Sie wird zu der umfassenden, den Partikularismus des Gesetzes aufhebenden Gattungstradition.

Festzuhalten bleibt, dass sich eine – schon mit Steinschneider angehebene – Substanzialisierung und Universalisierung der vormals literaturwissenschaftlichen Gattungsbeschreibung anbahnt; damit einher geht die Tendenz, die überkommene Hierarchie des Verhältnisses von Halacha

²¹⁹ Ders., *Das Gesetz Gottes aus der Thora. Fünf Reden nebst einer Rede über die Cholera*, Wien 1867, S. 24.

²²⁰ »Außer der Thora gibt es noch Gesetze, durch welche Gott seine Weisheit offenbart; nicht einem einzigen Volke, sondern der ganzen Menschheit; nicht auf den Höhen des Sinai, sondern überall, wo ein Sonnenstrahl zur Erde fällt; nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern seit den Urtagen der Schöpfung; Gesetze, welche die Grundwahrheiten der Thora bestätigen und bekräftigen, oder wie die Alten sich ausdrücken: Gott hat die Thora-rolle vor sich aufgeschlagen und nach ihrem Urgedanken der Weisheit, Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit die Welt geschaffen« (ebd., S. 20).

²²¹ Ebd., S. 55.

²²² »Forsche nicht und spekuliere nicht, ermahnt die Hagada, über das, was im Himmel droben verborgen ist [...]. Wohl aber kannst und sollst du das, was dir vor Augen liegt, was durch die Pforten der Sinne in dein Bewußtsein einzieht, die sichtbare Welt untersuchen, um die großen und weisen Gesetze, welche sie beherrschen, zu erfahren« (ders., *Predigten*, Dritter Theil, S. 304).

und Aggada nicht nur aufzuweichen, sondern das traditionelle Gattungsverhältnis selbst neu zu fassen. Die Aggada avanciert dabei zum Genre ursprünglicher Autorität im zweifachen Sinne: im Sinne inspirierter Nähe zum Offenbarungswort und im Sinne der Produktion von Traditionssubstanz, die in der Halacha ihre dauerhafte Form gewinnt.

Die Signaturen, mit denen Jellinek in seinen Schriften die Gattungen Aggada und Halacha versieht, werden Grundlagen liefern für einen signifikanten Einschnitt in der Auseinandersetzung mit dem Gattungspaar. Ab dem Ende der Siebzigerjahre des 19. Jahrhunderts ist eine hohe Publikationsdichte zu dem Thema »Aggada und Halacha« festzustellen; dabei wird das gesamte Spektrum wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit diesen Kategorien und Traditionsbestandteilen abgedeckt. Von Übersetzungen der aggadischen Midraschim über intensive und breite Spezialuntersuchungen zur Aggada bis hin zu groß angelegten Literaturgeschichten, in denen das Gattungspaar eine prominente Position einnimmt, reicht die Forschungs- und Publikationstätigkeit.

Innerhalb dieser wissenschaftlichen »Mode«, die die Aggada zu bis dahin unerreichter Präsenz erhebt, werden verschiedene Charakterisierungen und Konzeptualisierungen, die die vorangegangenen Untersuchungen ausprägten, aufgenommen, selektiert und neu gefasst. Die Zeit ab ca. 1880 lässt sich so nicht nur als die Blüte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Aggada beschreiben, sondern auch schon als intensive Revisionszeit.

In dieser Verdichtungs- wie Reflexions- und Neubestimmungsphase kristallisieren sich Paradigmen heraus, die die Forschung im wissenschaftlichen Feld um das Gattungspaar bestimmen. Die Arbeiten erscheinen in schneller Folge. Ein in diesem Sinne hervorgehobenes Werk ist nicht nur die schon besprochene Literaturgeschichte von Gustav Karpeles. Daneben ist Wilhelm Bachers vielbändiges Werk zur Aggada zu nennen, das ab 1878 veröffentlicht wurde, und August Wünsche Übersetzungen der aggadischen Midraschim (ab 1880). Mit dem monumentalen Werk von Wünsche und Jakob Winter, *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, kommt es zur ersten Synthese zweier Bearbeitungsweisen des Gattungspaares – der literaturgeschichtlichen Darstellung und der anthologischen Sammlung.

3.2. Philologie und Anthologie: August Wünsche

Von dem Delitzsch-Schüler August Wünsche wird in Übersetzungen und literaturwissenschaftlichen Kommentierungen aggadischer Midraschim und aggadischer Teile des babylonischen Talmuds sowie in der zusammen mit Jakob Winter herausgegebenen *Geschichte der jüdischen Litteratur seit Abschluss des Kanons* im großen Maßstab der Versuch unternommen, die

rabbinische Literatur nicht nur zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchung zu machen oder in Anthologien zu publizieren, sondern beides zugleich zu leisten. Die unter der Überschrift »neue Unmittelbarkeit« zu charakterisierende Tendenz, wie sie sich mit Gustav Karpeles' Literaturgeschichte ab etwa 1880 abzeichnet, findet hier eine Fortsetzung. Nicht nur bilden Wünsches Übersetzungen der midraschischen Literatur gegenüber den vorangegangenen und zeitgleichen Editionen Salomon Bubers (1827–1906),²²³ auf die Wünsche z. T. aufbaute,²²⁴ die erste umfassende deutsche Ausgabe der aggadischen Literatur, womit einem Leserkreis jenseits der Fachdiskussion diese Literatur zugänglich gemacht wird. Dieser Verbreitungstendenz entsprechen auch die Signaturen und Charakterisierungen, die Halacha und Aggada in den verschiedenen Werken Wünsches erhalten.

Die von Jellinek angebahnte Kennzeichnung der Gattungen als Manifestation anthropologischer Merkmale des »jüdischen Stammes« und das von Karpeles beschriebene Verständnis der Gattungen als Ausdruck des Allgemein-Menschlichen finden bei Wünsche ihre Fortsetzung. Sie werden zum emphatischen Ausdruck des Volksbewusstseins: Die Aggada entspringe dem »Seelenleben des Volkes«²²⁵. Nicht die aggadischen Autoritäten als Kommentatoren der biblischen Bücher stehen im Vordergrund, sondern »die Volksdichtung« habe, so der Mitarbeiter Wünsches Julius Fürst in der Einleitung zum *Midrasch zum Buch Esther*,

»aus dem spröden Stoff des Buches Esther, in welchem auch nicht einmal der Name Gottes erwähnt ist, in der That eine Fülle von herrlichen Lehren und anschaulichen Darstellungen hervorgezaubert, die heute noch auf die Leser anziehend wirken.«²²⁶

Was sich in diesen Konfigurationen der Aggada ankündigt, ist die Suche nach einer genuin jüdischen, das gesamte Volk umfassenden und ansprechenden Literatur. Wenige Jahre nach den Studien Wünsches wird sich genau diese Suchbewegung in den Entwürfen einer modernen jüdischen Kultur manifestieren, die sich in dem von Wünsche umrissenen Konzept der Aggada als »Volksliteratur« bewegen wird. Hayyim Nachman Bialiks und Louis Ginzbergs umfassende Anthologien aggadischer Stoffe, besonders

²²³ Vgl. etwa Salomon Buber, *Pesikta de-Rav Kahana*, Lyck 1868; ders., *Midrash Lekah tov*, Wilna 1880; ders., *Midrash Tanhuma*, Wilna 1885; ders., *Sifre de-agadeta al megilat Ester*, Wilna 1886; ders., *Midrash Mishle*, Wilna 1893; ders., *Midrash agadah al Hamishah humshe Torah*, Wien 1894; ders., *Midrash zuta*, Berlin 1894.

²²⁴ Vgl. August Wünsche, *Midrasch Tehillim, oder Haggadische Erklärung der Psalmen*. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen, Trier 1892–1893.

²²⁵ Ders., *Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis*. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1881, S. VIII.

²²⁶ Julius Fürst in der Einleitung von: Wünsche, *Der Midrasch zum Buch Esther*. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Eingeleitet und mit Noten versehen von Rabb. Dr. J. F., Leipzig 1881, S. X.

aber Micha Josef Berdyczewskis (Bin Gorions) *Sagen der Juden*, in denen ein mythisch-primordiales Volkstum den Kern und Ursprung der aggadischen Überlieferung bildet, werden die bei Wünsche angebahnte Emphase auf der Aggada als identitätsbildender Literatur für ein in säkulare Kultur eingelassenes jüdisches Volk fortsetzen.

Dass die Aggada als Paradigma dieser identitätsstiftenden modernen jüdischen Literatur geeignet ist, zeigt sich an spezifischen Merkmalen, die Wünsche der Aggada zuordnet:

»Die Vorliebe des Volkes für die Haggada erklärt sich aus deren Inhalt und Wesen. Die Halacha bewegt sich auf einem noch begrenzten Gebiete abstracter Begriffe, die Haggada ist durchweht von der warmen Lebensluft der unbeengten Gefühlswelt.«²²⁷

Das Verhältnis von Halacha und Aggada ist hier als das von Spezialdiskurs und universalem Interdiskurs gekennzeichnet. Die »scrupulösen und casuistischen Decisionen der Halacha«²²⁸ stehen einem grenzüberschreitenden literarischen Feld gegenüber, das »einem Strome« geglichen habe, »der nur um so stärker und kräftiger dahinrauschte, je mehr man sein Bett einengte«²²⁹. Diese Dynamik der Transgression und Totalisierung wird von Wünsche als Hauptkennzeichen der Aggada wiederholt hervorgehoben:

»In der zweiten Midraschepoche wuchs die Zahl der Freunde und Bearbeiter der Haggada, ungeachtet der Eifersucht von Seiten der Vertreter der Halacha. Unter dem schweren Druck der Zeitlage bedurften die Herzen des Trostes. Der Geist, der freie Gedanke, die Offenbarung des Herzens liess sich immer weniger in Formeln fixiren, sondern wandelte freiere Bahnen.«²³⁰

Die schon aus den vorangegangenen Studien vertraute Universalisierungstendenz der Aggada, die durch die Aufnahme und Zuspitzung der »Anthropologisierung«, wie sie bei Jellinek und Karpeles zu finden ist, nun nicht mehr nur eine umfassende literarische Gattung ist, sondern die paradigmatische Literatur des jüdischen Volkes, wird kultiviert. Diese Bestimmung ist bei Wünsche mit einer Spur aus den früheren Untersuchungen und Auseinandersetzungen, in denen die Aggada vor einer unbegrenzten Kontingenz zu »schützen« war, verbunden: »Waren es doch gerade die

²²⁷ Jakob Winter, August Wünsche (Hgg.), *Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litteraturgeschichtlichen Einleitungen*, Bd. 1: *Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Litteratur, zugleich eine Anthologie für die Schule und Haus*, Trier 1894, S. 373.

²²⁸ Wünsche, *Der Midrasch Kohelet*. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1880, S. VIII.

²²⁹ Ebd., S. VI.

²³⁰ Ebd., S. VII.

Haggadisten, die [...] zuweilen selbst Gefahr liefen, an den Grundlehren des Judentums über Gott, Welt, Religion und Sitte irre zu werden«. ²³¹

Angesichts der programmatischen Anbahnung einer Literatur des Volkes, die in und mit der aggadischen Tradition aufzunehmen sei, erstaunt die Deutlichkeit zunächst, mit der Wünsche die Stereotypen des Willkürlich-Unverständlichen aufnimmt. Nicht nur seien in den aggadischen Teilen des Talmuds, aus dem »Seelenleben des Volkes hervorgegangen«, die »Fehler desselben erkennbar« ²³²; man begegne darüber hinaus in bestimmten Teilen der Aggada »vielm Sonderbaren, Abstrusen und Irrthümlichen«. Ja es gehöre zur »Eigenart der midraschischen Schriftauslegung«, dass »die Einbildungskraft oft großen Spielraum sich gestattet und in gesuchte Deuteleien und tändelnde Spielerei verfällt«. ²³³

Hintergrund dieser zur positiven Programmatisierungen der Aggada gegenläufigen Bewertung ist nicht nur ein Zugeständnis an die strategische Abwehr einer vermeintlichen Unkontrollierbarkeit, die mit der aggadischen Tradition einhergehe. Zugleich dienen diese Anleihen auch der argumentativen Entwaffnung der talmudfeindlichen Darstellungen, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in den Neuauflagen bekannter antitalmudischer Werke konzentrieren.

Exkurs: Antitalmudische Polemik und jüdische Apologie des Talmuds

Dieser Hintergrund der strategischen Zugeständnisse Wüsches wird dort deutlich, wo die antitalmudischen Stereotype explizit aufgenommen werden:

»Die lebhafteste Erörterung der Judenfrage in unsrer Zeit hat den Talmud gewissermaßen zu einer Art Tagesgespräch gemacht. Die Einen betrachten ihn als einen Rechtscodex, welcher den Juden alle erdenklichen unmoralischen Handlungen, Raub, Betrug, Wucher, Meineid, selbst Mord, gegenüber Andersgläubigen erlaubt und anempfiehlt, die Andern wieder sehen in ihm ein Quodlibet von lächerlichen Thorheiten, abgeschmackten Debatten und national beschränkten Aussprüchen, die für die civilisierte Menschheit schlechterdings ohne Bedeutung seien, den Dritten endlich ist er ein Schriftdenkmal des Hasses und Abscheues wegen der in ihm aufgespeicherten Lästerungen und Schmähungen des Stifters des Christenthums und seiner Anhänger.« ²³⁴

²³¹ Ders., *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen. Wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert*, Berlin 1894 (ED 1886), S. XIV.

²³² Ebd., S. VIII.

²³³ Ebd., S. V.

²³⁴ Ebd., S. V.

Diese Debatte,²³⁵ die im Rahmen Wünsches umfassender Editionstätigkeit rabbinischer Literatur einen zentralen Hintergrund bildet, verbindet sich – neben den Schriften August Rohlings – mit der Neuauflage von Johannes Eisenmengers *Entdecktes Judentum* und einer Artikelfolge, die der Bonner Theologieprofessor Konrad Martin 1848 in der *Katholischen Vierteljahrsschrift für Kunst und Wissenschaft* unter dem Titel *Blicke in's Talmudische Judentum* beisteuerte. Joseph Rebbert gab diese antijüdische Untersuchung als Monographie unter gleichem Titel 1876 heraus. Diese Schrift stellt ein Kompendium von antitalmudischen Klischees dar, die einen negativen Bezugsrahmen für die Werke Wünsches bieten.

Neben der Gewissheit Rebberts, dass »Israel [...] die wissenschaftliche Abhandlung« nicht »widerlegen«²³⁶ könne, liefern die angeführten Aussagen über die jüdische Literatur einen deutlichen Abgrenzungspunkt Wünsches.

»Dr. Menzel vergleicht irgendwo in seinem Litteraturblatte die jüdische Schriftstellerei mit ›einem überzuckerten Schafskäse‹ [...] und sagt, der jüdische ›Geruch habe sich in Gebiete verbreitet, wo man es nie erwartet hätte.«²³⁷

Ist diese Abwertung gegen zeitgenössische jüdische Literatur gerichtet, verdeutlicht sie in der Bildlichkeit dennoch die Analogie zu den Kennzeichnungen, die aus *Die haggadischen Teilen des babylonischen Talmuds* von Wünsche angeführt wurden.

Mit Blick in einen weiteren »Klassiker« der antitalmudischen Literatur, die Neuauflage von Eisenmengers *Entdecktes Judentum*, dessen erste Auflage von 1700 durch Kaiser Leopold I. zunächst konfisziert wurde, dann aber nach dem Tode Leopolds in einer zweiten Auflage 1711 erschien und von Franz Xaver Schieferl 1893 neu herausgegeben wurde, wird die auf die Aggada gerichtete Polemik ebenfalls manifest. Schon im Vorwort nimmt Schieferl explizit das aggadische Genre auf: »Die jüdische Dogmatik erhellt sich uns in einem Zerrbild alberner Märchen.«²³⁸ Im Abschnitt zur Gemara

²³⁵ Vgl. Hermann Greive, *Der Talmud. Ausgangspunkt und Zielscheibe antisemitischer Polemik*, in: Günther B. Ginzel, *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld 1991, S. 304–310; Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. VI. Emanzipation und Rassenwahn*, Worms 1987, S. 21 f.; Karl Heinrich Rengstorff, Siegfried von Kortzfleisch (Hgg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Bd. 2, Stuttgart 1970, S. 281 ff. und S. 507 ff. (zu den Epigonen Eisenmengers).

²³⁶ Konrad Martin, *Blicke in's Talmudische Judentum. Nach den Forschungen von K. M., Bischof von Paderborn, dem christlichen Volke enthüllt von Prof. Dr. Joseph Rebbert. Nebst einer Beleuchtung der neuesten Judenvertheidigung*, Paderborn 1876, S. 6.

²³⁷ Ebd., S. 68.

²³⁸ Franz Xaver Schieferl (Hg.), *Joh. Andr. Eisenmenger's, weiland Professor der Orient. Sprachen an der Universität Heidelberg, Entdecktes Judentum [...]*, Dresden 1893, S. I. Der vollständige Titel der Schmähchrift Eisenmengers ist in barocker Manier eine Zu-

werden dann von Eisenmenger die »thörichte[n] Fabeln«²³⁹ angeführt, mit denen der Talmud durchzogen sei. Eisenmenger gibt verschiedene aggadische Erzählungen des Talmuds wieder, besonders solche, die durch phantastische Ausmalungen hervorstechen.²⁴⁰ Solche »Mährlein«²⁴¹, die, so Eisenmenger unter Berufung auf rabbinische Autoritäten, nicht dadurch entschärft werden könnten, dass sie nicht wörtlich zu verstehen seien,²⁴² seien »abergläubische Dinge«, die belegen würden, dass der Talmud »nicht Gottes Wort sein«²⁴³ könne.

Auf den Talmudübersetzungen Eisenmengers beruhend betont Konstantin Ritter de Cholewa Pawlikowski in seinem antijüdischen Buch *Der Talmud in Theorie und Praxis* die »willkürlichen und höchst aberwitzigen Auslegungen«²⁴⁴ der Rabbinen und bietet, wie Eisenmenger, aggadische Passagen des Talmuds, die hyperbolisch die Ausmaße Gottes beschreiben, um sie zum Gegenstand des Gespötts zu machen.²⁴⁵

Sind solche antitalmudischen, besonders auf die aggadischen Teile abzielenden Polemiken ein Teil des Kontextes, vor dem sich Wünsche Schriften bewegen, so zeigen zeitgenössische und spätere, ab etwa 1900 erscheinende, von jüdischen Verfassern stammende Talmud-Einleitungen, in denen das antijüdische Genre der »Blicke in den Talmud« aufgenommen und ins Gegenteil verkehrt wird, weitere Reaktionsweisen auf die antijüdischen Aggadauntersuchungen.

Ein Text, der ein geradezu klassisches Beispiel der Apologetik gegen die talmud- bzw. aggadafeindliche Polemik darstellt, ist die Übersetzung des Werkes *Judenthum oder die Wahrheit über den Talmud*, ein ursprünglich in Frankreich von dem Colmarer Oberrabbiner Solomon Klein (1814–1867) geschriebenes und veröffentlichtes Werk, das von Sigmund Mannheimer ins Deutsche übertragen und eingeleitet 1860 publiziert wurde. Dieses Werk wird hier als klassische Streitschrift beschrieben, da es zum einen die An-

sammenfassung der zentralen Aussagen, wobei die Aggada schon hier ihr negatives Etikett erhält: *Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welcher-gestalt die verstockten Juden die heilige Dreieinigkeit erschrecklicher Weise verlästern und verunehren, die heilige Mutter Christi verschmähen, das neue Testament, die Evangelisten und Apostel, die christliche Religion spöttisch durchziehen und das ganze Christenthum auf das Aeusserste verachten und verfluchen. Dabei noch vieles andere, entweder gar nicht oder wenig bekannte grosse Irrthümer der jüdischen Religion und Theologie, wie auch lächerliche und kurzweilige Fabeln an den Tag kommen. Alles aus ihren eigenen Büchern erwiesen. Allen Christen zur treuherzigen Nachricht verfertigt.*

²³⁹ Ebd., S. 3.

²⁴⁰ Ebd., S. 7f.

²⁴¹ Ebd., S. 61.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Ebd., S. 77.

²⁴⁴ Konstantin Ritter de Cholewa Pawlikowski, *Der Talmud in Theorie und Praxis. Eine literar-historische Zusammenstellung*, Regensburg 1881 (2. Aufl.), S. 56.

²⁴⁵ Vgl. ebd., S. 84f.

griffe antijüdischerseits systematisch aufnimmt und widerlegt – besonders die schon von Leopold Zunz kritisch diskutierte *Théorie de Judaïsme* (1830) Luigi Aloisi Chiarinis, die weitgehend auf den Übersetzungen Eisenmengers und Buxtorfs beruht –, andererseits eine innertalmudische und -rabbinische Argumentationsweise verfolgt, die sich in den folgenden Jahrzehnten zunehmend verflüchtigt und anderen, unten dargestellten Antwortstrategien weicht. Im Mittelpunkt der Schrift steht die Aggada, da

»dieser Theil des Talmuds besonders den Geist der Kritiker beschäftigt hat und das Arsenal war, wo die Feinde des Judenthums die Waffen hergenommen haben, um dasselbe zu verläumdnen.«²⁴⁶

Die beiden zentralen und für die Auseinandersetzung um die talmudische Aggada charakteristischen Argumente sind der nichtgesetzliche Status der Aggada, ihre Unverbindlichkeit hinsichtlich lebenspraktischer Maßgaben, und die hermeneutische Ebene, auf der das aggadische Schrifttum, insbesondere das als »absurd« verurteilte, angesiedelt ist.

Der nichtautoritative Status der Aggada ist dabei eng verbunden mit ihrem allegorischen Charakter. Das Kapitel zur talmudischen Aggada unter dem Titel »Ueber die vorgeblichen Ungereimtheiten, Albernheiten u. s. w., welche sich im Talmud finden sollen« leitet Klein mit dem argumentativen Kern seiner Schrift ein:

»Aus den Thatsachen, die wir so eben dargestellt, um zu zeigen, daß die Agadoth nicht auf gesetzliche Autorität Anspruch machen, folgt zugleich, daß man dieselben unmöglich buchstäblich nehmen kann. Könnten wir demnach, ohne uns eines unüberlegten, vermessenen Urtheils schuldig zu machen, Allegorien, zu denen wir den Schlüssel nicht haben, Worte, von denen wir blos den todten Buchstaben sehen, während der Sinn, welcher die Seele, das Leben davon ist, uns unbekannt bleibt, für ungereimt, lächerlich und abgeschmackt erklären?«²⁴⁷

Der fehlende Schlüssel zu dem Verständnis der Aggada und zu ihrer Entkleidung von vermeintlich absurder Bildlichkeit liege, so Klein, in dem mystischen Verständnis der Aggada begründet. Was für die Talmudisten ein geheimer, aber erkennbarer Sinn im Gewand rätselhafter Bildlichkeit gewesen sei, sei für den heutigen Leser unverständlich geworden. Aus einer mystischen Grundverfassung bestimmter – auf der Ebene des hermeneutischen Schriftsinns Sod angelegter – Aggadot des Talmuds erklärt sich in der Argumentation Kleins die gesamte talmudische Aggada:

»Hatte man nun einmal die Dunkelheit und Zweideutigkeit der besonderen sinnbildlichen Sprache in der Agada angenommen, um die kabbalistischen Geheimnisse zu verschleiern, so faßte man oft, sogar die nicht mystischen Theile der Agada, wo nicht

²⁴⁶ Solomon Klein, *Judenthum oder die Wahrheit über den Talmud*. Uebersetzt von S. Mannheimer, Basel 1860, S. 32.

²⁴⁷ Ebd., S. 34.

in der kabbalistischen Sprache, die in keiner Beziehung dazu stand, sondern doch mit einer gedrängten Kürze ab, welche ebenfalls viel Dunkelheit und Zweideutigkeit darbot.«²⁴⁸

Zwar wird die hier zu findende pointierte Zuspitzung der talmudischen Aggada auf den mystischen Schriftsinn kein durchgängiges Argument gegen den Absurditätsvorwurf seitens antitalmudischer Polemik sein. Jedoch ist der Verweis auf einen anderen als buchstäblichen Sinn der Aggada das gängige Gegenargument auch in den Kleins Schrift folgenden Texten.

In dieser Argumentationslinie bleibt die Unverständlichkeit der Aggada gleichwohl als ihr signifikantes Kennzeichen bestehen; diese indirekte Wiederholung des antitalmudischen Vorwurfs wird erst allmählich im Verlauf der Auseinandersetzungen über den Talmud und seiner Verteidigung gegenüber antijüdischen Angriffen abgelöst werden.

Bezeichnend für die Argumentation Kleins und den Konflikt, in den sie sich begibt und aus dem die These einer kabbalistischen Grundierung der gesamten talmudischen Aggada »hervorgetrieben« wird, ist die intensive innertalmudische Diskussion, die Klein als Entgegnung führt. In der genauen Sichtung der rabbinischen Urteile über die Aggada ist die im zweiten Kapitel seiner Arbeit dargestellte Ambivalenz und Konflikträchtigkeit der Talmudisten selbst gegenüber der Aggada ein notwendiges Ergebnis. Um nicht die Widersprüchlichkeit, die dem Talmud und besonders der Aggada von antijüdischer Seite vorgeworfen wurde, zu bestätigen, wird das Argument einer kabbalistischen Verfasstheit der talmudischen Aggada zur Begründung der Ablehnung jener durch einzelne Talmudisten:

»In dieser Kürze, dieser Dunkelheit, welche keinen Nachtheil befürchten ließ, weil die Agada keine Autorität für die Ausübung der Religion genoß, glauben wir den Beweggrund des Abscheues Rabbi Josuas für das Lesen agadischer Werke zu finden.«²⁴⁹

Ein weiteres zeitgenössisches Beispiel bietet der Vortrag des Schuldirektors Ludwig Stern von 1874: *Über den Talmud*. Die antijüdische Talmuddiskussion explizit in der Einleitung ausklammernd, betont Stern die Hochschätzung, die Herder der jüdischen Literatur zollte, um den kulturellen Wert der talmudischen Erzählliteratur, der Aggada, zu kennzeichnen. Dabei bleibt die verbreitete Ablehnung des Talmuds und seiner »vortrefflichen Parabeln« jedoch der Hintergrund der Ausführungen, wenn es heißt:

»Sie erschrecken wohl nicht, m.H., wenn ich Ihnen sage, dass Ihre Kinder auch Talmud lesen; es gibt kein deutsches Lesebuch, in welchem nicht talmudische Erzählungen und Parabeln vorkommen.«²⁵⁰

²⁴⁸ Ebd., S. 50.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ludwig Stern, *Über den Talmud*. Populär-wissenschaftlicher Vortrag gesprochen am 9. December 1874 im Saale des Bürgervereins zu Würzburg, Würzburg 1875, S. 14.

Dem möglichen »Erschrecken« des Publikums angesichts der Verbreitung talmudischer Erzählung stellt sich eine Ausführung zum antiaggadischen »Talmudhass«²⁵¹ hinzu, wie er in »burlesk zusammengewürfelte[n] Agadacompilationen«²⁵² antijüdischer Werke zu finden sei.²⁵³

Die antitalmudische Polemik gegen die aggadische Hyperbolik und Bildlichkeit war, wie sich bei Wünsche, aber auch in diesem Text zeigt, zentraler Punkt der Entgegnung seitens jüdischer Intellektueller und Wissenschaftler. Signifikant ist dabei im Lager talmudfeindlicher Autoren weniger die notorische Missachtung der Ebene des Schriftsinns, auf der sich die rabbinische Exegese bewegt, um die Aggada ihrer Absurdität zu überführen. Vielmehr sind im Spannungsfeld des Antitalmudismus die Unterschiede innerhalb der Perspektiven auf die Aggada in der innerjüdischen Diskussion zu beachten.

Für Ludwig Stern etwa ist es die angesprochene »platte Buchstäblichkeit«, mit der die antitalmudischen Agitatoren die Aggada verzerrten. Abweichend beurteilt der Religionslehrer und Rabbiner Moritz Duschak (1815–1890) die Konsequenzen aus dem gängigen antitalmudischen Argument der Buchstäblichkeit. In seiner Studie *Die biblisch-talmudische Glaubenslehre* von 1873 – eine Untersuchung, die als Vorspiel der Diskussion um das »Wesen« von Christentum und Judentum zwischen Adolf Harnack, Leo Baeck u. a. gelten kann – nimmt Duschak eine einschlägige »Agadacompilation«²⁵⁴ auf, um sich mit demselben Absurditätsvorwurf auseinanderzusetzen, auf den Stern einging:

»Wir sind durchaus nicht der Meinung, daß alle auffälligen Aussprüche, die sich in den Talmuden und Midraschim zusammen gehäuft finden, allegorisch und künstlich gewunden erklärt werden sollen. Aber eben so wenig kann jeder Einfall witziger, gelegentlicher oder leidenschaftlicher Natur, der in einem Winkel des Talmud hingelegt ist, als seine Grundanschauung betrachtet und hervorgehoben werden.«²⁵⁵

Diese Perspektive unterscheidet sich sowohl von Wünsche als auch von derjenigen, die hier beispielhaft an dem Vortrag Ludwig Sterns deutlich wurde. Die vermeintliche Absurdität einzelner aggadischer Texte wird nicht geleugnet, ist jedoch unter der historisierenden Perspektive, die Duschak in

²⁵¹ Ebd., S. 18.

²⁵² Ebd., S. 35.

²⁵³ »Wir finden nämlich im Talmud viele dunkele, räthselhafte Stellen, nennen wir sie *Allegorien*. Obwohl kein vernünftiger Mensch, der die Geistesschärfe und Nüchternheit der Talmudisten in der Halacha kennen gelernt, auch nur einen Augenblick daran denken kann, die Autoren dieser Stellen hätten sie in ihrer platten Buchstäblichkeit aufgefasst wissen wollen, [...] so stellte man sich doch, als glaube man, der Talmud habe dieses alles im Ernste gemeint, und posaunt es als Ausbund aller Tollheit aus« (ebd., S. 18).

²⁵⁴ Duschak bezieht sich auf das Werk des Orientalistikprofessors und Bibliothekars A. F. Gförsers, *Jahrhundert des Heils*, Stuttgart 1838.

²⁵⁵ Moritz Duschak, *Die biblisch-talmudische Glaubenslehre*. Nebst einer dazu gehörigen Beilage über Staat und Kirche, Wien 1873, S. XIX.

seiner Studie einnimmt, von keiner höheren Relevanz. Duschak setzt eine kritische Untersuchung des talmudischen Stoffes voraus, um dann zu dem beabsichtigten und eigentlichen Ziel einer Dogmatik des Talmuds durchzudringen.²⁵⁶

Diese Reaktionsweise auf die antitalmudische Agitation wird von Duschak pointiert vorgeführt, ist zugleich jedoch nur eine Zwischenstation. Denn für diese Diskussionslinie ist schon das apologetische Werk des Freudenthaler Rabbiners Seligmann Grünwald (1800–1856) bezeichnend, das 1854 erschien. Bildet auch hier das Referenzwerk antijüdischer Polemik den Bezugspunkt – Eisenmengers *Entdecktes Judenthum*²⁵⁷ –, so konzentriert sich Grünwalds Schrift ganz auf die aggadischen Teile des Talmuds, da diese einerseits Angriffspunkt der Polemik seien, andererseits aber aus diesen eine Grundlehre des Judentums zu extrahieren sei. Signifikant ist dabei innerhalb der apologetischen Darstellungen, die die Aggada als Quelle einer »Dogmatik« nutzen, das Zugeständnis der unterschiedlichen moralischen Qualität des nicht-gesetzlichen Teiles des Talmuds. Schon zu Beginn betont Grünwald, »das Beste« der talmudischen Aggada »auszuwählen, in systematische Ordnung zu bringen« und präzisiert:

Die Aggada »enthält neben sehr trefflichen sittlichen Lehren, Auslegungen der heiligen Schrift und Allegorien, auch solche Stellen, die sowohl von der urtheilenden Vernunft als von der richtenden Sittlichkeit als anstößig erklärt werden, und deren Aufnahme in den Talmud bloß einer gewissen unkritischen Leichtfertigkeit zuzuschreiben sein dürfte, mit welcher man in früherer Zeit auch das Anstößige zu verewigen suchte«.²⁵⁸

Im Gegenzug wird jedoch zugleich dem innerjüdischen apologetischen Argument – das schon seit dem Religionsgespräch zwischen Moshe ben Nachman und Pablo Christiani in Barcelona 1263 in der Verteidigung des Talmuds gebraucht wurde – begegnet, die Aggada habe keinen autoritativen Status. Grünwald braucht dafür das schon im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussion seit Zunz festgestellte Argument einer »inneren Gesetzlichkeit«, die sich in der Aggada manifestiere: Auf den Einwand des nicht-autoritativen Status des Talmuds in Bezug auf die aus dem aggadischen Teil zu extrahierenden Glaubensansichten sei

»zu erwiedern [sic!], dass dessen ungeachtet die talmudischen Lehren in diesem Gebiete der inneren Gesetzlichkeit sowohl ihrer Verbreitung als ihrer steten Anwendbarkeit wegen als solche [autoritative] angesehen werden dürften, die die heilige Pflicht der unverdroßnen und reichlichen Barmherzigkeit, der thätigen hingebenden

²⁵⁶ Ebd., S. XX.

²⁵⁷ Vgl. Seligmann Grünwald, *Glaubens- und Sittenlehre des Talmuds, nebst Erklärungen der heiligen Schrift u. in Auszügen zusammengestellt und ins Deutsche übertragen*, Heilbronn, Leipzig 1854, S. XIII.

²⁵⁸ Ebd., S. VII.

und aufopfernden Nächstenliebe anregen, und deren Ausübung in stetem Flusse hielten«. ²⁵⁹

Diese Linie der Reduktion und Spiritualisierung, die Grünwald in der Bedeutung, die er der Aggada zumisst, einschlägt, ist auch die Perspektive, mit der er sich der Halacha nähert. Die »Lehren des Judentums«, wie sie sich in der aggadischen Tradition manifestierten als inneres und zugleich wesentliches Gesetz, sind der Fluchtpunkt, gegenüber dem die konkreten mitzwot lediglich ein Mittel darstellen. Mit der scharfen Kritik am orthodoxen Standpunkt strenger Gesetzestreue ²⁶⁰ geht die rhetorische Frage einher:

»[S]oll die Menschheit in dem spezifischen Judenthume mit seinen verschiedenen Satzungen und den auf denselben beruhenden unzähligen rabbinischen Auslegungen und Umzäunungen untergehen, oder soll das Judenthum in die Idee der Menschheit aufgehen und sich so geistig verklären?« ²⁶¹

Die Aggada als traditionelles Residuum einer Lehre jenseits der konkreten Ge- und Verbote bildet die Leitkategorie für das Verständnis der Halacha. Die Halacha wird als Instrument zur religiösen und sittlichen Vervollkommnung interpretiert – »die besonderen Vorschriften und Satzungen« sollen »bloß als Mittel dienen [...] zu dem Zwecke, um uns zur höchsten Stufe der Menschheit auszubilden«. ²⁶²

Im Rahmen dieser Argumentationslinie, die sich durch Reduktion und Abstraktion auszeichnet und in der späteren Diskussion zwischen Leo Baeck, Moritz Eschelbacher und Julius Guttmann um eine Dogmatik des Judentums einen Höhepunkt erreichen wird, ist die Aggada nicht als Ganze im Sinne eines Textkorpus zu retten und zu verteidigen – wie dies bei Wünsche zu beobachten ist –, sondern vielmehr in selektiver Gewichtung als die Glaubenstradition des Judentums darzustellen, aus der eine »dogmatische« Substanz gewonnen werden kann.

Beispielhaft für diese Argumentationsrichtung ist die Talmudeinleitung des Bibliothekars Emanuel Oskar Menahem Deutsch (1839–1937). Dieses ursprünglich in Englisch verfasste Werk ist 1869, also im Umfeld der bisher angeführten Schriften sowie der Texte August Wünsche, in deutscher Sprache erschienen. Obwohl dem britischen und einem früheren Kontext entspringend – Deutsch arbeitete an der British Library in London –, fügt

²⁵⁹ Ebd., S. XII.

²⁶⁰ »Anstatt das Reinmenschliche durch seine Beziehung zur religiösen Idee zu vergeistigen und zu verklären, soll dasselbe [nach der Auffassung der Orthodoxie] in den angebildeten Formen des Judenthums untergehen« (ebd., S. XX).

²⁶¹ Ebd., S. XVII.

²⁶² Ebd.

sich der Text doch in zwei virulente Diskussionsfelder der deutsch-jüdischen Debatte ein.

In dieser Talmudeinleitung verschränkt sich vor dem hier nachgezeichneten Hintergrund antitalmudischer Polemik die reduktionistische Tendenz mit der literarisch-poetischen Perspektive auf den Talmud. Interessiere an den Literaturen verschiedener Kulturen und Religionen das »Stück menschlicher Entwicklung«, das sie darstellen würden, so werde nun auch in diesem »Standpunkt reiner Menschlichkeit [...] vom Talmud«²⁶³ gesprochen. Wie Stern und Duschak attestiert auch Deutsch, dass dem Talmud in seiner aktuellen Popularität Unrecht geschehe:

»So paradox es auch klingen mag, so wagen wir dennoch die Behauptung aufzustellen, es existiere kein Buch, das zu gleicher Zeit so allgemein vernachlässigt und so allgemein besprochen wird, als der Talmud.«²⁶⁴

Klingt die antitalmudische Polemik an, so bleibt, wie bei Wünsche und Duschak beobachtet, die Rätselhaftigkeit der Aggada gleichwohl als Kennzeichen des Talmuds bestehen. Die »Symbole und Hieroglyphen« der Aggada würden, sollten sie einmal »völlig erklärt sein [...] einen äußerst merkwürdigen Beitrag zu der ungeschriebenen Geschichte der Menschheit bilden«²⁶⁵. Wie bei Duschak die historisierende Perspektive sich mit der Frage nach einem Kerngehalt talmudischer Glaubensaussagen verband und so die »Absurdität« relativiert werden konnte, folgt auch Deutsch dem historischen Blick auf die Aggada.²⁶⁶

Wie die anfänglich gemachte Beobachtung bei Wünsche, in gewissen Zugeständnissen an die antitalmudischen Stereotypen die Aggada zu kennzeichnen, leitet Deutsch seine Ausführungen zu den Grundkategorien des Talmuds, Aggada und Halacha, mit einem solchen Eingeständnis ein:

»In der That vermag nichts eine Vorstellung von dem Zustande völliger Verwirrung und Bestürzung zu geben, in welche sich der moderne Forscher beim ersten Anblicke dieser Wildnisse des Talmud gestürzt sieht. Wer in dem methodischen einheitlichen Lehrsystemen des Abendlandes geschult ist, sich an diese Systeme gewöhnt hat, die Alles zusammenfassen und ordnen, [...] der fühlt sich hier beinahe betäubt.«²⁶⁷

²⁶³ Emanuel Deutsch, *Der Talmud*, Berlin 1880 (ED Berlin 1869), S. 2f.

²⁶⁴ Ebd., S. 3f.

²⁶⁵ Ebd., S. 55.

²⁶⁶ »Viele giebt es, welche mit mißbilligendem Auge all' diese, scheinbar nicht zur Sache gehörigen Dinge, wie sie von der Haggadah im Talmud dargestellt sind, ansehen, – die Feenmärchen und die Humoresken, die Erzählungen und Parabeln, diese ganze wunderbare Zusammenstellung fremdartiger Dinge, die sich um den Kern des Gesetzes krystallisiren, all' diese Kritiker sollten sich vor Allem einer Tatsache erinnern. So, wie wir jetzt verworrene Masse vor uns sehen, stellt sie im besten Falle eine Anzahl halbzerbrochener, verstümmelter und verblaßter Lichtbilder vor« (ebd., S. 56f.).

²⁶⁷ Ebd., S. 19.

Deutsch kennzeichnet hier in geradezu metadiskursiver Reflexion die Abwehrbewegung, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Aggada gegen ein Unkontrollierbar-Kontingentes zu beobachten ist und beschrieben wurde.

3.2.1. Die volkstümliche Aggada

Diese Reaktion ist auch bei August Wünsche festzustellen. Die Aggada, die in einigen Midraschim »wild durcheinander« »fluthet und wogt«²⁶⁸, wird zur Halacha in ein dialektisches Schema gebracht, in dem es zu einem gegenseitigem Bedingungsverhältnis der gattungsspezifischen Kräfte kommt:

»Endlich war es die Halacha selbst, welche ihrer jüngern Schwester, der Haggada, Ansehen und Geltung verschaffte. Wenn auch die religionsgesetzlichen Discussionen und Debatten gewissermassen einen fortwährenden Land- und Reichstag bildeten und die Praxis des Lebens in stetem Flusse erhielten, so lässt sich doch nicht läugnen, dass der Zaun des Gesetzes durch die tausend und abertausend casuistischen Bestimmungen jede freiere Bewegung einengte und hemmte. Die Gesetzesanhäufung wurde nicht nur von Seiten des Volks, sondern auch der Gebildeten empfunden und als eine das Leben erschwerende Bürde betrachtet. Gerade aber dieser Antagonismus schob die Haggada in den Vordergrund.«²⁶⁹

Was in den Schriften Bialiks zu einem ausgearbeiteten Schema der Verhältnisbestimmung werden wird, ist hier zwar schon angedeutet, gleichwohl ist der Schwerpunkt der Signatur, die Halacha und Aggada in Wünsches Studien erhalten, ein anderer. Signifikant bei Wünsche ist die schon angedeutete Verankerung der jüdischen Literatur im Volksbewusstsein.

Diese für den weiteren Fortgang im Rahmen der Frage nach einer modernen jüdischen Literatur entscheidende Konfiguration wird noch deutlicher betont, wenn Wünsche selbst die zuvor als Elitediskurs gekennzeichnete halachische Tradition in dieses Konzept integriert: Bemerkenswert ist in Wünsches Studie die deutliche und betonte Loslösung des gesamten in Halacha und Aggada umfassten Literaturkorpus von einer Spezialistenkultur, die sich auf die Rabbinen und Darschanim beschränkt. Hat dies bei der Aggada zumindest seitens der primären Adressaten dieser Gattung eine gewisse Evidenz, ist diese Wendung bei der Halacha erstaunlich. Dass die bei der Aggada festgestellte Beschreibung als »Volksdichtung« sich auch auf die Halacha ausweitete²⁷⁰, zeigt umso deutlicher die Emphase, die Wünsche

²⁶⁸ Wünsche, *Midrasch Kohelet*, S. X.

²⁶⁹ Wünsche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*, S. XIII.

²⁷⁰ »Aehnlich der Dichtung ist die Halacha national, eine Aeußerung des Volksgemüthes; die Rabbinen, die sie willkürlich zu schaffen scheinen, sind in Wirklichkeit nur die berufenen Organe, Verkünder und Vollstrecker des dunklen Dranges der Massen, von der sie getragen werden und die sich ihrerseits am heimathlichen Herde uralter Ueberlieferung wohlfühlen« (ebd., S. IV).

auf diesen Aspekt der rabbinischen Literatur legt. Gleichwohl bleibt die Distanz zur Halacha bestehen; die doppelte Beziehung zur Halacha, die Wünsche aufbaut, einerseits in einem universalen Begriff von Volkskultur einen Bestandteil dieser zu bilden, andererseits jedoch der Aggada als Ausdruck eines »lebendigen Geistes« des Volkes entgegenzustehen, wird in der ambivalenten Kennzeichnung der Halacha deutlich: Diese sei »gerne getragen« worden, jedoch sei sie

»in ihrer trockenen Subtilität und ohne lebendigen Gesamtgeist, der sie leite, ein Unglück und eine wohlempfundene Plage für das Volk, so dass schon zur Zeit der Gemara die, eine Sehnsucht bergende, Ansicht auftreten konnte ›Die Gebote werden in Zukunft (bei der Erlösung) verschwinden‹.«²⁷¹

Wünsche setzt der Ambivalenz, in der er die Halacha einträgt, die Geschichte eines »fortschreitenden Sieg[es] der Haggada« entgegen: »Die Haggada gewann immer ausgedehnteren Boden von ihrer Schwester, der Halacha, und die Zahl derer, die sich ihr zuwandten und ihr Zeit und Kräfte widmeten, wurde immer grösser.«²⁷²

Mit der Privilegierung der Aggada geht ihre Kennzeichnung als universale, das Leben des Volkes umfassende und repräsentierende literarische Gattung einher.²⁷³ Wünschens Kennzeichnung der Aggada als literarischen und lebendigen Ausdruck des jüdischen Volkes ist eine Signatur, die im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zunehmende Aufnahme und Fortsetzung findet. Semantiken und Attribute des Neuen und Aktuellen sowie des volkshaft-organischen in Verbindung mit einer betonten Literarizität werden zu Charakteristika der Untersuchungen und Beschreibungen, die sich der Aggada annehmen. Was an Beispielen aus den Jahrzehnten um die Wende zum 20. Jahrhundert deutlich werden wird, ist zugleich ein Zeichen für das Zusammenfließen des wissenschaftlich-editorischen und anthologischen Bearbeitungsfeldes (s. Kapitel II).

Zwei Texte, die für die Neuorientierung, die mit Wünschens Emphase auf der Aggada als Volksliteratur festzustellen ist, exemplarisch sind, sind die umfassende Studie Ignaz Zieglers, *Die Königsgleichnisse des Midrasch*

²⁷¹ Winter, Wünsche, *Geschichte der jüdischen Literatur*, Bd. 1, S. 346.

²⁷² Wünsche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*, S. XIVf.

²⁷³ »Sie belauscht Fürsten und Volk, Herren und Sklaven, Priester und Gemeinde, Mann und Frau, Eltern und Kind, Lehrer und Schüler in ihren Beziehungen, greift in die Geschichte, beleuchtet ihre wunderbaren Begebenheiten und grossen Ereignisse und windet um die Häupter der alten Volksführer und Helden einen duftigen Sagenkranz. Im Bereiche der Natur werden ihr Thiere, Bäume, Pflanzen und Metalle zu Sinnbildern und Trägern von Ideen. Zuweilen gewinnt selbst das Unscheinbarste und Geringfügigste Bedeutung und tritt zum Menschen in Beziehung, indem es etwas Unsichtbares, Uebersinnliches, Geistiges abbildet, natürlich aber immer im Geschmack und in den Anschauungen der Zeit« (ebd., S. Xf.).

(1903), und Armin Abeles' Schrift *Das volkstümliche Vortragswesen im Judenthum* (1910).

Ziegler, der sich u. a. auf Wilhelm Bachers Studien zur Aggada bezieht (ein umfassendes philologisches Projekt, das weiter unten dargestellt werden wird), privilegiert die aggadische Tradition über zwei Argumente: Die Halacha sei als lebenspraktische und -prägende Tradition nur denkbar auf der Basis der Aggada als vermittelnder und sinnstiftender Gattung:

»Die Halacha allein wäre unfähig gewesen, diesen leidenden, national und religiös so tief fühlenden Menschen die Kraft zur Ausdauer zu geben, wenn die Haggada mit ihrer Vielgestaltigkeit das Leben nicht umspinnen und umwoben hätte. Die starre Stubengelehrsamkeit des Gesetzes wäre nie in's Volk gedrungen, hätte es nie mit unbeugsamer Zähigkeit ausgestattet, wenn nicht die Agadisten im edelsten Sinne volksthümlich geworden wären.«²⁷⁴

Das hier anklingende Argument für ein Verständnis der Aggada als Volksliteratur bildet den Schwerpunkt der Untersuchung Zieglers. Entgegen des Elitediskurses der hellenistischen Moralisten »standen die jüdischen Agadisten und Philosophen mitten im Leben und sprachen als wahrhafte Gottesmänner aus dem Volke heraus zu dem Volke«.²⁷⁵

An diese Kennzeichnung der Aggada als Literatur des jüdischen Volkes schließt in einem Bogen, der zurückgeht auf Zunz und seine *Gottesdienstlichen Vorträge*, Armin Abeles' *Das volkstümliche Vortragswesen im Judenthum*²⁷⁶ an. Hier sind die beiden Linien, die Aggada als Predigtliteratur und als Erzähltradition des jüdischen Volkes zu beschreiben, zusammengeführt. So kristallisieren sich Anfang des 20. Jahrhunderts die Signaturen, mit denen die Aggada am Ende des 19. Jahrhunderts ausgestattet wurde, in einer pointierten Weise aus. Dabei sind zwei Momente hervorzuheben: In dem Rückblick, den Abeles' Vortrag auf die Transformationen der Aggada durch das 19. Jahrhundert gibt, wird der Anfang dieser Geschichte mit ihrem – vorläufigen – Ende verknüpft. Neben das von Adolph Jellinek und August Wünsche emphatisch hervorgehobene jüdische Volk als Träger und Autor der Aggada tritt der Universalismus des »befreienden Wortes«, wie ihn Zunz in seinen *Gottesdienstlichen Vorträgen* konzipierte:

»Wir sind das Volk des Wortes, des lebendigen, lebensfrischen und lebenswarmen Wortes. Bei keinem Volk hat das unmittelbar gesprochene Wort einen so durch-

²⁷⁴ Ignaz Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903, S. XIX.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Armin Abeles, *Das volkstümliche Vortragswesen im Judentum. Vortrag gehalten am 13. Jänner 1910 im Festsaal des Ingenieur- und Architektenvereins*, Separatdruck der »Wahrheit«, Wien 1910.

greifenden Einfluß auf die Gestaltung von Kultur und Sittlichkeit ausgeübt, nirgends eine dermaßen eigenartige Bedeutung innegehabt, wie bei dem jüdischen.«²⁷⁷

Das spezifische, das jüdische Volk charakterisierende Merkmal dieser aggadischen Tradition wird zugleich – wie aus den vorangegangenen Untersuchungen vertraut – mit der transgressive Dynamik verbunden:

»[U]rsprünglich um den uralten, mächtigen Stamm der Thora sich aufrückend, weichen die Vorträge allmählich vom Stamme ab, verästeln sich, um mit ihrem Gezweig schließlich alle Gebiete des sozialen Lebens und Denkens zu umfassen.«²⁷⁸

Aus der umfassenden Funktion und Bedeutung, die der Vortrag schon in seiner Entstehungszeit gehabt hätte, wird diese Linie der Universalisierung bis in das 19. Jahrhundert und darüber hinaus verlängert. Leopold Zunz figuriert darin nicht nur als »Vater der modernen jüdischen Wissenschaft, sondern auch des modernen volkstümlichen Vortragswesens im Judentum«²⁷⁹. Das Fazit des Vortrages von Abeles ist schließlich eine Aufnahme der Programmatik, die Zunz in der Verbindung von Wissenschaft und Aggada proklamierte:

»[A]uch die Wissenschaft zeige das Streben aus ihrer Exklusivität hervorzutreten und demokratisch, d. h. volkstümlich zu werden. War die Wissenschaft früher ausschließlich Domäne von Fachleuten und Fachgruppen, so ist sie jetzt im Begriff zum Gemeingut zu werden. Der wichtigste Hebel zur Demokratisierung der Wissenschaft aber ist der volkstümliche Vortrag.«²⁸⁰

Wie am Beginn dieser Diskussionslinie mit Leopold Zunz und dem *Culturverein* ist die Aggada mit der Wissenschaft in Beziehung gesetzt. Weiterhin ist darin ein emanzipatorisches Programm enthalten, doch die Verschiebung der Signatur ist deutlich: In der Fluchtlinie der Aggada als Wissenschaft liegt nun das zentrale Merkmal des »Volkstümlichen«.

4. *Die Aggada als Symbol*

Bisher wurden zwei Modelle vorgestellt, in denen sich die transgressive Dynamik der Aggada mit literarischen Mustern verbindet: Aggada als Weltliteratur und Aggada als Volksliteratur. Das erste Modell ist ein Zusammenschluss inhaltlicher Merkmale der Aggada, d. h. ihre Aufnahme fremder Stoffe und Motive im Rahmen der Diasporasituation rabbinischer Literatur, mit dem zeitgenössischen Begriff einer Weltliteratur. Das zweite Modell verbindet den Produktions- und Rezeptionsaspekt der Aggada mit

²⁷⁷ Ebd., S. 3.

²⁷⁸ Ebd., S. 6.

²⁷⁹ Ebd., S. 23.

²⁸⁰ Ebd., S. 23 f.

dem in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts aufkeimenden Konzept der Volksliteratur, das sich dann, wie das letzte Kapitel darstellte, durch das 19. und frühe 20. Jahrhundert zieht.

Das dritte Modell fußt ebenfalls auf einem literarischen Aspekt, genauer der hermeneutischen Ebene der Aggada: Der nicht-wörtliche Schriftsinn, den die Aggada als homiletische Gattung der Schrift in der Exegese verlieh, wird in seiner konnotativen, mithin literarischen Qualität aufgenommen. In der symbolischen Überformung konkreter Traditionselemente wird die Aggada als hermeneutisches Muster der Tradition funktionalisiert.

In den Schriften zweier Protagonisten ist dies exemplarisch nachzuvollziehen: Abraham Geiger überhöht die in der Tradition verankerten Lebensvollzüge in einen allgemeinen Entwicklungsgedanken, der die vitalen Semantiken der Aggada in sich aufnimmt. Samson Raphael Hirsch vermittelt das Religionsgesetz über eine symbolische, der Aggada geschuldete Interpretation.

4.1. Autonomisierung aggadischer Semantik: Abraham Geiger

Das Werk der Gründungsfigur der jüdischen Reformbewegung in Deutschland, Abraham Geiger (1810–1874),²⁸¹ ist von einem konzeptuellen und semantischen Netz gekennzeichnet, das sich zwischen den speziellen Kategorien und Untersuchungsobjekten Aggada und Halacha und den Leitkategorien »Tradition« und »Entwicklung« entspinnt. Um dieses Kraftzentrum des Geigerschen Denkens changieren die beiden Kategorien des klassischen Judentums, indem sie jeweils auf ihre dynamisch-progressiven und beharrend-restaurativen Eigenschaften und Potenziale hin von Geiger untersucht bzw. konzeptualisiert werden. Durch die Dominanz der Leitdifferenz Dynamik / Statik werden die philologisch-historischen Detailuntersuchungen Geigers überlagert: Dynamistisch-vitalistische Semantiken um den Zentralbegriff der Entwicklung kennzeichnen gleichermaßen verschiedene Kategorien; so werden in unterschiedlichen Gegenstandsbereichen angesiedelte Begriffe – Aggada, Halacha, Tradition, aber auch »Geist« und »Leben« – tendenziell aufgelöst in einem umfassenden Entwicklungsbegriff.

4.1.1. Der Begriff der Tradition

Im Zusammenhang der Auseinandersetzung, die Abraham Geiger mit Salomon A. Tiktin, Oberlandesrabbiner bei der Schlesischen Gemeinde in Breslau, führte, wurde Geiger vorgeworfen, Parteigänger der Samaritaner

²⁸¹ Zur Biographie Geigers vgl. den Artikel »Abraham Geiger« von Susannah Heschel in: Kilcher, Fraisse (Hgg.), *Lexikon jüdischer Philosophen*, S. 244–247.

und Karäer zu sein, den beiden Abspaltungen vom rabbinischen Judentum, die die Autorität der Überlieferung außerhalb der schriftlichen Tora leugneten.²⁸² Bezugspunkt dieser Kritik war Geigers Verständnis des Status rabbinischer Literatur, wie er es etwa in der *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* 1835 formulierte:

»Denn das Princip der Tradition, dem die ganze talmudische und rabbinische Literatur ihr Entstehen verdankt, ist nichts anders als das Princip der beständigen Fortbildung und zeitgemäßen Entwicklung.«²⁸³

Mit dem Angriff der Orthodoxie gegen Geiger sollte der jüdischen Öffentlichkeit deutlich werden, dass es sich bei der Reform im Sinne Geigers um die Absage an die Tradition, d. h. an die nachbiblische, rabbinische Überlieferung handele und so das Judentum Gefahr laufe, zerstört zu werden, indem es sein konstitutives Merkmal verliere.

Diese Kritik war mit Blick auf die zu Lebzeiten veröffentlichten Texte Geigers vorschnell. Geiger selbst distanzierte sich deutlich vom »Reduktionismus« beider Abspaltungen.²⁸⁴ Der Vorwurf, die mündliche Tradition zu unterlaufen, griff zu weit, zugleich aber, wie sich in den Fünfzigerjahren und postum herausstellte, zu kurz. Zum einen, wie Geiger ausführte, »erkennt das Judentum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an«,²⁸⁵ gleichwohl in dem dynamischen Verständnis, das für Geiger, wie in der Forschung schon seit den ersten Veröffentlichung wenige Jahre nach Geigers Tod 1874 hervorgehoben wird,²⁸⁶ charakteristisch ist. Das Judentum erkenne eine mündliche Lehre an,

»die nach dem Geiste und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müßte, stets neu mit dem eigenthümlichen Geiste zu beleben, zu restaurieren und regenerieren wisse.«²⁸⁷

Die aktualisierende Funktion, die Geiger der mündlichen Tradition zumisst – wie es auch in anderen seiner Texte, besonders der *Urschrift*, auf

²⁸² Vgl. zu diesen Vorwürfen Emanuel Schreiber, *Abraham Geiger als Reformator des Judenthums*, Loebau 1879, S. 75.

²⁸³ Geiger, *Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 1 (1835) Nr. 3, S. 340–357, S. 349.

²⁸⁴ Vgl. besonders Geigers Rezension: *Karäische Litteratur*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 2 (1836) Nr. 1, S. 93–125, S. 114f. Hier wird auch die Umbesetzung deutlich, die Geiger gegenüber dem ursprünglich negativ konnotierten Begriff »Rabbinismus« vornimmt; gerade dieser sei ausgezeichnet durch das in ihm »still wirkende Principe des Fortschrittes und der Entwicklung« (S. 114).

²⁸⁵ Geiger, *Kampf*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 1 (1835) Nr. 3, S. 349.

²⁸⁶ Vgl. Schreiber, *Abraham Geiger*, S. 76f.

²⁸⁷ Geiger, *Kampf*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 1 (1835) Nr. 3, S. 349.

die unten einzugehen ist, deutlich wird –, unterminiert nicht die vitale Bedeutung der rabbinischen Tradition. Doch wird diese historisiert und damit ein im Umfeld von Idealismus und Romantik gewachsenes Denken in das Judentum eingebracht, das diesem traditionell fremd war.²⁸⁸

In den postum zugänglich gewordenen Texten wird der Ton schärfer und bestätigt den Vorwurf einer destruktiven Haltung gegenüber Teilen der mündlichen Tradition. In der Ende des 19. Jahrhunderts veröffentlichten Korrespondenz spricht sich Geiger über sein Verhältnis zum Talmud aus. In seinen Briefen an den Freund Joseph Dernburg (Dérenbourg), die von Geigers Sohn Ludwig 1896 in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* in gekürzter – und entschärfter – Fassung veröffentlicht wurden, wird Geigers Abwehr des Talmuds deutlich. Dort heißt es apodiktisch: »Der Talmud muß weg«. ²⁸⁹

Doch der Punkt, an dem die Kritik an der Radikalität Geigers in seinem Verhältnis zur Tradition zu kurz greift, liegt nicht in seinem Begriff der mündlichen Tradition, sondern vielmehr in der Ausweitung der historisch-philologischen Methode auch auf die schriftliche Tora. Dies führt er paradigmatisch in seinem Hauptwerk vor, *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums* (1857). Die Universalität des Geschichtlichen, die erklärte Absicht Geigers zu zeigen, dass jedes Element des zeitgenössischen Judentums ein historisch rückführbares und insofern zeitbedingtes sei, führte in der Perspektive von Zeitgenossen zu der skandalösen Konsequenz, innerhalb der Manifestationsformen des Judentums keine bindende Autorität aufrechterhalten zu können.

Die *Urschrift* begründet den Traditionsbegriff Geigers nicht nur historisch und quellenkritisch detailliert, sondern widmet auch der Halacha eine breite Ausführung. Ziel der *Urschrift* ist es, die Traditionsschriften des Judentums – beginnend mit der Bibel bis zu den klassischen Texten der rabbinischen Epoche – als formbare Tradition vorzustellen, um von einem statuarischen Begriff des Judentums besonders auf dem Gebiet der Halacha Abstand nehmen zu können.

Doch schon mehr als zwei Jahrzehnte vor diesem Werk wurde die »revolutionäre« Signatur, die Geiger dem frühen und klassischen Judentum und dem in diesem verankerten Begriff der Tradition gewillt war zu geben,

²⁸⁸ Die Vergeschichtlichung der jüdischen Tradition und der damit verbundene Eintrag des Entwicklungsgedankens in jene erfuhr neben emphatischen Aufnahmen die bekannte Kritik besonders aus zionistischen Kreisen, unbegründetes Resultat eines destruktiven Gelehrten zu sein. Zu dieser Kritik vgl. Michael A. Meyer, Abraham Geiger's Historical Judaism, in: Jakob J. Petuchowski, *New Perspectives on Abraham Geiger*. An HUC-JIR Symposium, Cincinnati 1975, S. 3–16, S. 4.

²⁸⁹ Geigers *Brief an Josef Dérenbourg vom 8.11.1836*, *Allgemeine Zeitung des Judentums* Heft 14 (3.4.1896), S. 164–165, S. 165.

erkennbar. Denn der Durchbruch in den wissenschaftlichen Fachkreisen gelang Geiger mit seiner von der Bonner Universität preisgekrönten Dissertationsschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume übernommen?* (1833). Schon in dieser Untersuchung wurde die Perspektive Geigers auf den Begriff und das historische Phänomen der Religion deutlich: Mit den Mitteln einer historisch-kritischen Philologie wurde der Glaube an eine transhistorische Stabilität und Abgeschlossenheit der Religion widerlegt.

Was Geiger hier auf dem Feld des Islams vorführte, wurde mit der *Urschrift* in das Gebiet des Judentums und seiner Formationsgeschichte übertragen. Die biblischen Schriften wurden in ihrem intertextuellen Netz innerhalb und zu der Umwelt des Frühjudentums philologisch rekonstruiert und erhielten so eine dynamische und historische Signatur, die die wissenschaftliche Begründung des reformatorischen Traditionsbegriffs lieferte.

Geiger wendete sich gegen die Auffassung, die Tradition und ihre Konkrektionen in den kanonischen Texten des Judentums seien ein lückenloses Überlieferungsgeschehen vom Sinai bis in die neueste Zeit. Im Schlusskapitel der *Urschrift* fasst Geiger das Resultat seiner Untersuchung zusammen:

»Die Völker pflegen überhaupt nicht die gleichzeitigen Vorgänge im inneren Geistesleben [d. h. parallel zu den Redaktionen der mündlichen und schriftlichen Tradition] zu beschreiben, ja sie werden sich meistens der Umgestaltungen gar nicht bewusst, sie legen im Gegentheile einen hohen Werth darauf zu behaupten und nachzuweisen, dass ihre gegenwärtige Richtung und Bestrebungen den früheren vollkommen entsprechen [...]. Nur dem unbefangenen Blicke einer späteren Zeit, welche die Entwicklung zugiebt, offenbaren sich die Differenzen.«²⁹⁰

So werden zunächst die Abweichungen der Bibelübersetzungen – von der Septuaginta bis zum massoretischen Text – nicht als akzidentielle Fehler der jeweiligen Redaktoren, Targumin und Glossatoren verstanden, sondern als Zugeständnisse an die jeweiligen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Kontexte und Interessen:

»Die Bibel [...] ist nicht blos ein Buch des gelehrten Studiums gewesen, sie war zu allen Zeiten ein Buch für's Leben, ihre Aussprüche sollten unmittelbar in den ganzen Gedankenkreis eingehn, Wahrheiten bekräftigen, Gesinnungen erzeugen, und es war die Aufgabe namentlich derer, die sie für den minder Kundigen bearbeiteten, sie so einzurichten, dass sie ihn nicht zu einem Missverständnisse führen konnte. So musste die Bibel einzelne kleine Umgestaltungen erfahren, die man gerade aus Ehrfurcht vor ihr und um ihren Einfluss zu verstärken, mit ihr vornehmen musste.«²⁹¹

Die tradierte Auffassung, es »müsse ein alter, bis in die Zeit der ersten Entstehung hinauf beglaubigter Text vorliegen, die Stimmen aller Zeiten

²⁹⁰ Geiger, *Urschrift und Uebersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, S. 423.

²⁹¹ Ebd., S. 18f.

müssten ihn uns in dem harmonischsten Einklang überliefern«, wird nicht nur quellenkritisch verneint, sondern ins Gegenteil verkehrt:

»Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an, es konnte nicht von der Zeit seiner Niederschreibung abhängig sein, es durfte ebensowenig angeblich neuer Wahrheiten und Erkenntnisse entbehren. Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganz eigene Auffassung hinein.«²⁹²

Die Vorstellung, in einem stabilen Überlieferungsgeschehen zu stehen, in dem »jedes Jota« kanonischen Status habe und Gegenstand weitgehender Deutungen und halachischer Entscheidungen werden könne, wird erschüttert, indem es historisiert wird. Die tradierte Vorstellung einer stabilen Überlieferung wird umgedeutet zu einer reziproken Projektion: »die recipirte jüngere Entwicklung gestaltete die Erinnerung aus der alten Zeit unwillkürlich nach ihrem Massstabe um.«²⁹³

An die Stelle kanonischer Stabilität implementierte Geiger das unscharfe, gleichwohl virulente Konzept eines wirkenden »Geistes« im Judentum. Dieser, wie Michael Meyer zeigte, kaum umrissene, intuitiv-introspektiv gewonnene Begriff, der als generative Kraft innerhalb des Judentums und seiner Geschichte fungiere,²⁹⁴ ist gekennzeichnet von einer Universalisierungstendenz, die ihn an die für die Aggada beschriebene Dynamik zurückbindet.

4.1.2. Aggada und Halacha

Vor dem Hintergrund des hier skizzierten Überlieferungsbegriffs ist im Kontext der Frage nach den Kategorien Halacha und Aggada zunächst festzuhalten, dass diese nicht in der programmatischen Weise verwendet und neu bestimmt werden, wie es bei Zunz zu beobachten ist. *Explizit* spielt die Aggada keine programmatische Rolle; die Halacha figuriert innerhalb der nachmischnischen Periode der jüdischen Geschichte als das bekannte

²⁹² Geiger, *Urschrift*, S. 72; vgl. auch ebd., S. 433: »[D]iejenigen Aenderungen, welche aus ältester Zeit her im allgemeinen Interesse unternommen wurden« seien nach Geiger »Umgestaltungen, die man nicht bloß bei der Uebersetzung [der Bibel], sondern auch im Texte selbst vornahm, um anstößige Aeusserungen, sei es gegen die religiöse und nationale Idee, sei es gegen die sittlichen Anforderungen zu beseitigen. Hier ging die alte Zeit mit vieler Freiheit zu Werke, und Vieles von ihrer absichtlichen Umgestaltung findet sich noch in unserm heutigen Texte [...]. Und so begreifen wir, wie in diesem Kampfe der Parteien und der Ansichten, wie in diesem vielgestaltigen geistigen Leben, das sich an die Bibel anlehnte, auch diese einer so verschiedenartigen Redaction sich unterwerfen musste«.

²⁹³ Ebd., S. 427.

²⁹⁴ Vgl. Meyer, Abraham Geiger's Historical Judaism, in: Petuchowski (Hg.), *New Perspectives on Abraham Geiger*, S. 3–16, S. 9f., vgl. auch Meyer, Universalism and Jewish Unity in the Thought of Abraham Geiger, in: Jacob Katz (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, Cambridge 1975, S. 91–102, S. 95f.

Negativbild, von dem anhand dynamisch-vitalistischer Begrifflichkeiten Abstand genommen wird. Doch neben diesem im progressiven Spektrum der frühen jüdischen Wissenschaftler gängigen Urteil über die Halacha ist auch sie kein Gegenstand genauerer oder ausführlicherer Beschäftigung.

Eine gewichtige Ausnahme bildet auch hier das opus magnum Geigers, die *Urschrift*. Was Geiger innerhalb der verschiedenen Bibelredaktionen bzw. -übersetzungen zeigt, wird zur Basis für eine Kritik der halachischen Tradition. War die Tora als Referenztext der Halachafeststellung selbst einem permanenten geschichtlichen Wandel unterworfen, gilt dies auch für die außerbiblische Halacha.

Geiger trennt scharf verschiedene Entwicklungsstadien der Halacha voneinander ab, wobei besondere Aufmerksamkeit dem Bruch »zwischen der ältern und jüngern Halachah«²⁹⁵ gilt, d. h. der Umwandlung der Halacha im Übergang von den Sadduzäern auf die Pharisäer als halachische Autoritäten.²⁹⁶

»Die alte Zeit ging mit Selbstständigkeit in ihren Anordnungen zu Werke und opferte auch ohne langes Bedenken der erkannten Anforderung den Buchstaben der Bibel, so dass diese oft zu Gunsten einer neuen Einrichtung in ihren Worten sich eine Aenderung gefallen lassen musste; die neuere Zeit verwarf dieses Verfahren.«²⁹⁷

Diese Entwicklung innerhalb der Textdeutung schlägt sich in der Halacha nieder.²⁹⁸

Auch wenn in der *Urschrift* die Kategorien Halacha und Aggada nicht in ihrem Verhältnis betrachtet, sondern unter derselben Perspektive eines dynamischen Entwicklungsbegriffes beurteilt werden, ist Geigers in dieser und anderen Studien entwickelter Geschichtsbegriff für die weitere Kon-

²⁹⁵ Geiger, *Urschrift*, S. 176.

²⁹⁶ Vgl. ebd., S. 134.

²⁹⁷ Ebd., S. 432.

²⁹⁸ Ein Beispiel für den Bruch zwischen älterer und neuerer, d. h. vorrabbinischer und rabbinischer Auffassung, liefern etwa die Bestimmungen zum Gerichtsverfahren. Der Nachweis einer falschen Zeugenaussage ist in Dtn 19,16ff. allgemein formuliert: »die Richter sollen sorgfältig untersuchen, und finden sie dann, dass der Zeuge ein lügenhafter ist, so sollen sie ihm thun, wie er seinem Bruder (dem durch ihn eines Verbrechens Bezüchtigten) zu thun beabsichtigte« (ebd., S. 195). In der Erzählung von Susanna findet Geiger nun die Auffassung dieses pentateuchischen Gebotes in vorrabbinischer Zeit ausgedrückt. Daniel überführt die beiden Ältesten, die Susanna anklagen, der Falschaussage, da sich beide in ihrer Schilderung der Geschehnisse widersprechen. Als Folge dieser Falschaussage wurde über beide das Todesurteil gesprochen: »Also sowohl wenn ein und derselbe Zeuge sich selbst in seiner Aussage widerspricht, als auch wenn einer von dem andern abweicht, werden sie als lügenhaft erkannt, und zwar so dass sie der in Rede stehenden Strafe verfallen. Allein diese Ansicht war der späteren juristischen Auffassung zu streng; sie erklärt ein solches in sich widersprochene Zeugniß als ungültig, als gar nicht vorhanden, das von dem menschlichen Richter ganz ignoriert werden müsse, daher auch nicht bestraft werden dürfe« (ebd., S. 196).

figuration von Halacha und Aggada im Verlauf des 19. Jahrhunderts von Bedeutung. Das semantische Feld, in dem Geigers Bestimmungen der jüdischen Geschichte sich bewegen, ist zum einen – wie schon bei Zunz festgestellt – von Herder beeinflusst. Geigers Übernahmen poetologisch-ästhetischer und vitalistischer Muster und Metaphoriken, wie sie in Herders Schriften zum Alten Testament zu finden sind, bilden eine Brücke zu den liberalen und reformatorischen Konzepten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und den Bestimmungen des Gattungspaars innerhalb dieser.

Zum anderen konstruiert Geiger einen semantischen und konzeptuellen Hintergrund, vor dem die Gattungsbegriffe neue Bedeutungszuweisungen erfahren.

»Wir sind nicht mosaische Glaubensgenossen allein, wir hängen nicht bloß an dem engen Gesetze, wenn es auch unser Symbol ist, das umfassende Buch, das von Anfang bis zu Ende die Gotteslehre in sich schließt. Weisen wir nicht zurück die großen Männer, die in Juda entstanden sind, die Jesajas und Jeremias, die Dichter der Psalmen und Hiob, die sind mir der lebendige Geist, sie sind der geistige Quell, der das Ganze durchströmt, und wenn wir uns wie die Ephraimiten bloß an den toten Buchstaben des Gesetzes halten wollen und nicht den geistigen Quell aufnehmen, dann sind wir freilich keine Juden, aber wir verdienen es auch nicht zu sein.«²⁹⁹

Wie schon in den Texten von Zunz beobachtet wurde, findet sich auch in diesem Abschnitt aus den Vorlesungen zur jüdischen Geschichte, die zwischen 1864 und 1871 erschienen, die dichotome Teilung der jüdischen Literatur in die »starre Gesetzlichkeit«³⁰⁰ und den Korpus, der den »lebendigen Geist« des Judentums bewahre und überliefe. Auch wenn die Aggada hier nicht wie bei Zunz als Erbin der prophetischen Literatur erscheint, so legt Geiger mit der Emphase auf die Propheten als der »vitale« Teil der biblischen Literatur, den Psalmen und der Hiobserzählung als literarische Schriften, eine Spur zu einer analogen Konfiguration des Traditionsbegriffs aus.

»Die Tradition ist die Kraft der Entwicklung, welche im Judentum fort dauert als eine unsichtbar schöpferische, als ein gewisses Etwas, das niemals seine volle Ausprägung erhält, aber immer wirkt und schafft. Die den Körper belebende Seele ist innerhalb des Judentums die Tradition [...]. Sie schwand nie und wird nicht schwinden innerhalb des Judentums.«³⁰¹

Dieser als paradigmatisch zu bezeichnende Passus aus Geigers *Allgemeiner Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums* (publiziert postum 1875) umreißt den Traditionsbegriff, aus dem die Bedeutungen der Halacha,

²⁹⁹ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte. Zum 100. Todestag des Verfassers, der ursprünglichen Ausgabe entsprechend*, hg. von Ludwig Geiger, Berlin 1910, S. 70.

³⁰⁰ Geiger, *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums*, hg. von Ludwig Geiger, Berlin 1875, S. 32.

³⁰¹ Ebd., S. 75 f.

besonders jedoch der Aggada resultieren. Die vitalistisch-organologische Grundmetaphorik, die Geigers Traditionsbegriff prägt, breitet sich über die geschichtlichen Phänomene aus, die innerhalb dieser Bildlichkeit und Modellbildung den Kriterien eines organisch-lebendigen Wachstums entsprechen. In diesem Feld etabliert sich in den Schriften Geigers eine Linie von den Propheten zur Aggada.

»Nicht etwa das äussere starre Gesetz hat Israel seine Unverbrüchlichkeit gegeben, nein, das *geflügelte Wort*, das die Propheten haben verkündigt; die Geistesblitze sind nicht bloss von Sinai ausgegangen, sie haben auch von den grossen Männern aus, die zumal im Reiche Juda gelebt, geleuchtet; das Prophetenwort wusste, als die Welt voll war von Heidenthum, Götzendienst und Bilderdienst, zu einer belebenden Geistessonne zu erheben.«³⁰²

Mit dem »geflügelten Wort« der Propheten nimmt Geiger zunächst die Kennzeichnung auf, die Zunz in seiner Studie zur Aggada als das Verbindende zwischen den Propheten und den aggadischen Vorträgen auswies. Einige Passagen aus Geigers Schriften, die diese Zweiteilung der jüdischen Literatur beschreiben, nehmen die Semantiken, wie sie bei Zunz ausgeprägt wurden, auf und paraphrasieren Beschreibungen von Aggada und Halacha aus den *Gottesdienstlichen Vorträgen*: An signifikanter Stelle zum »Geist der Aggadah« erläutert Zunz das Verhältnis von Halacha und Aggada: »die festen kalten Regeln muss der Kopf wie das Gesetz entwerfen; die Anwendung und die Ausnahme macht die Freiheit und das warme Herz«.³⁰³ An anderer Stelle fordert Zunz, dass der Prediger in der Tradition der Propheten und Aggadisten »für die Herzen die rechte Sprache zu finden«³⁰⁴ wissen solle. In gleicher Bildlichkeit spitzt Geiger zu: »Im religiösen Leben ertötet ein jeder Zwang die freie und daher warme Hingebung und setzt an deren Stelle die kalte, starre Gesetzlichkeit«³⁰⁵; das »gute jüdische Herz ist das einigende Band, ist Geistesleben, und wenn auch Manches dahingeht, mancher äusserer Brauch, manche todte Satzung schwindet, so bleibt der Quell doch gesund, das gute Herz ist noch da und das wird nicht sterben«.³⁰⁶ Wie Zunz das »freie Wort« mit der Aggada als spirituell erhebende Tradition verbindet, formuliert Geiger: »nicht die grösste Masse von Gebräuchen und Ceremonien« reiche aus, wenn »sie nicht mit beredter Zunge dem innern Ohre Worte aus einer höhern Heimat verkünden, wenn sie nicht mit geweihtem Finger eine Schrift in die Herzenstafeln tief eingraben.«³⁰⁷

³⁰² Geiger, *Nachgelassene Schriften*, hg. von Ludwig Geiger, Bd. I, Berlin 1875, S. 439 (Hervorhebung JS).

³⁰³ Zunz, *Vorträge*, S. 321 f.

³⁰⁴ Ebd., S. 481.

³⁰⁵ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, S. 340.

³⁰⁶ Ebd., S. 443.

³⁰⁷ Ebd., S. 458.

Die prophetischen Schriften stehen dem »starren Gesetz« gegenüber und sind damit Teil der religiösen Grundüberzeugungen, die als das »Wesen« des Judentums verstanden ist. So formuliert Geiger in der Auseinandersetzung mit den in der jüdischen Liturgie sich zunehmend ausdifferenzierenden Unterschieden:

»Hier handelt es sich, festzustellen, dass trotz der gewaltigen Verschiedenheit über das Ceremonialgesetz dennoch eine feste Einheit unter den Bekennern des Judenthums vorhanden ist, eine Einheit im Glauben, die das Wesen ist, weil die grundlegende Gesinnung, von der erst die Ceremonien die ›Consequenzen‹ sind.«³⁰⁸

Die »grundlegende Gesinnung« verbindet Geiger an anderer Stelle mit den Grundsätzen des Judentums, den Ikkarim, wie sie in Maimonides' *Mischneh Torah* zu finden sind. Im brieflichen Streit mit dem orthodoxen Rabbiner Seligmann Baer Bamberger paraphrasiert Geiger die Aussagen seines Kontrahenten und entgegnet diesen: »Nicht einmal ›fundamental‹ dürfe« dem Juden »etwas sein [laut Bamberger³⁰⁹], obgleich das ganze jüdische Mittelalter voll ist von ›Grundlagen der Lehre‹, den Jessodoth, den Ikkarim.«³¹⁰ Hier sei daran erinnert, dass Zunz Maimonides als denjenigen Philosophen auswies, der »die wahre Natur der Hagada« ergründet habe. »Nicht mehr war also der hagadische Buchstabe Maassstab der Einsicht und Richtschnur für den Lebenswandel, sondern ein höherer Geist, der jenem Buchstaben Kraft und Leben verlieh.«³¹¹ Wenn Geiger nicht explizit das Wesenhafte des Judentums mit der Aggada und ihrer Entwicklung zu den Ikkarim des Maimonides gleichsetzt, macht er dennoch deutlich, dass die »religiösen Anschauungen [...] durch Aggada und Midraschim Ausbildung und Festigkeit erlangt hatten.«³¹²

Die Aggada erscheint bei Geiger als das Genre, in dem der Gegensatz zu dem als zeitlich bedingte Äußerlichkeit beschriebenen Gesetz sich manifestiert. Die Eintragung der Aggada in das Entwicklungsmodell organischen Wachstums, in dem ein Gehalt bei aller zeitlichen Konkretion und Veränderung derselbe bleibt, macht auch Geigers programmatische Einleitung zu seiner Predigt *Die Aufnahme Israel's in den Bürger-Verband* von 1840 deutlich: Die gottesdienstlichen Vorträge seien

»soweit es zulässig, an die frühere Gestalt derselben in der Synagoge anzuknüpfen und sowohl durch Herbeiziehung passender Thalmud- und Midraschstellen, als auch durch deren wie der Bibelverse agadisch erweiternde Deutung, der Sitte der Alten

³⁰⁸ Ebd., S. 251.

³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 256.

³¹⁰ Ebd., S. 257.

³¹¹ Zunz, *Vorträge*, S. 400.

³¹² Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, S. 140.

gemäss, den neuen Gedanken als blosse Frucht schon alter, in früheren Urkunden des Judenthums wurzelnder und sichtbarer Keime nachzuweisen.«³¹³

Die Aggada ist in ihrer exegetischen Funktion das Mittel, Innovation in die Tradition zu integrieren. Hier deutet sich das Spektrum von Kontingenz und Konstanz an, in das Geiger seinen Traditionsbegriff mittels der Aggada einstellt und präzisiert. In der Spannung der Negativpole »Willkür« und »Erstarrung« beschreibt Geiger eine Mitte, in der Entwicklung und Veränderung rekonstruktiv dargestellt und programmatisch gefordert werden,³¹⁴ zugleich aber nach einem archimedischen Punkt gesucht wird, von dem aus Umformung als stets dem gleichen Sinn folgend verstanden werden kann.

Dem oben beschriebenen »revolutionären« Verständnis der Halacha stellt sich eine von den frühen Schriften Zunz' her bekannte Favorisierung der aggadischen Tradition im Dienste eines erneuerten Gottesdienstes zur Seite. Während seiner Zeit als Rabbiner in Wiesbaden, von 1832 bis 1838, äusserte sich Geiger in einem Brief an seinen Freund und Kollegen Elias Grünbaum über seine Tätigkeit:

»Ich halte jeden Samstag Predigten, die mit dem größten Enthusiasmus aufgenommen werden und die ihnen (den Gemeindemitgliedern) zugleich Deutschsprachübungen sind, ich halte sie jeden Samstag, [...] weil ich die Predigten als einen nothwendigen Teil des Gottesdienstes betrachtet wissen will, weil ich meine Gemeinde zum Geschmacke daran und an einen vernünftigen Gottesdienste erziehen will.«³¹⁵

Die historische Koinzidenz dieses Briefes – datiert vom 29. Dezember 1832 – mit dem Erscheinungsjahr der *Gottesdienstlichen Vorträge* von Zunz soll hier nicht überbewertet werden. Gleichwohl steht Geiger im Kontext der Beerbung und Wiederbelebung der Aggada durch die Predigt.

Die Konfiguration von Aggada und Predigt mit dem Begriff der Wissenschaft, wie sie bei Zunz deutlich wurde, sticht auch bei Geiger in einem acht Jahre später erschienen Text hervor. Neben der signifikanten Rolle, die hier der Aggada zugemessen wird, ist zugleich die Distanz auffällig, die Geiger zur Wissenschaft als Instrument der Reform formuliert. Dennoch verdeutlicht dieses Dokument, dass die Engführung von Wissenschaft, Aggada und religiösem Leben ein wirkmächtiges Muster war.³¹⁶

³¹³ Ebd., S. 371.

³¹⁴ Geigers Abgrenzung von einer revolutionären Veränderung der Tradition und sein Eintreten für eine am organischen Entwicklungsbegriff orientierte Reform werden besonders deutlich in seinen Stellungnahmen zur Reform des Gottesdienstes, nachzuvollziehen in ders., *Nothwendigkeit und Maass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes. Ein Wort zur Verständigung*, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, S. 203–229, besonders S. 205.

³¹⁵ Zitiert nach Schreiber, *Abraham Geiger*, S. 20f.

³¹⁶ »Sowie ich in anderen Gebieten den Anspruch mache, dass das Leben die Früchte der Wissenschaft aufnehme, so erkenne ich auch die Pflicht, im unmittelbaren Leben selbst mich bewegend, die in ihm geltenden Momente und Anschauungen fruchtbar zu machen, und so auch meine Vorträge, soweit es zulässig, an die frühere Gestalt derselben

Der Status der Aggada innerhalb des Traditionsbegriffs wird auch an einer Diskussion deutlich, die Geiger mit seinem Nachfolger in Breslau, Manuel Joel, führte. Joel nimmt mit seiner Schrift *Zur Orientierung in der Cultusfrage* von 1869 an einer Auseinandersetzung teil, die sich bis in das beginnende 20. Jahrhundert fortsetzte. Die Frage, die in diesem Gesprächsfaden zur Debatte stand, war, ob es jenseits der orthodoxen Auffassung, die Halacha sei in ihrer überlieferten Form zu erhalten, ein Grundprinzip gäbe, über das das Judentum »wesenhaft« zu bestimmen sei. Zwangsläufig stellte sich hier – als Gegenbegriff und Pendant zur Halacha – die Frage nach dem aggadischen Genre als Bereich der Glaubensaussagen. Wenn die halachische Tradition nicht mehr zum Kern des Judentums gehöre, sondern eine historische und überwindbare Phase der jüdischen Geschichte sei, verbirgt sich dann in dem aggadischen Schrifttum die »Grundlehre« und damit Substanz des Judentums? Zwar wird erst eine Generation später der liberale Rabbiner Leo Baeck die Frage nach einer »Dogmatik« des Judentums explizit an die Aggada zurückbinden; dennoch bewegt sich schon diese vorangehende Diskussion in dem Spektrum von Halacha und Aggada.

In der Auseinandersetzung Geigers mit dem Text Joels in der *Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* von 1869 präzisiert sich die Stellung, die die aggadische Überlieferung im Rahmen des Traditionsbegriffs Geigers einnimmt. Geigers Kritik zielt auf die Aussage Joels, dass das Judentum wie jede positive Religion »gewisse Dogmen« habe, »die ihr als feststehend gelten und mit deren Längnung das Mitglied derselben aufhört, sich zu ihr zu bekennen [...]. Ist ferner die Schrift und das spätere religiöse Schrifttum [...] nicht eine gewisse Gränze für die Beliebigkeit«. ³¹⁷ Für Joel hält die jüdische Literatur einen eingrenzbaeren Bestand von Glaubensaussagen fest – die biblische und später aggadische Tradition umreißt ein Feld von Grundlehren, die das Judentum definieren. Geiger dagegen radikalisiert in der Entgegnung seinen Traditionsbegriff: Die »Ideen« des Judentums kommen »als Fluidum zu keinem Stillstande [...]. Gerade dies ist ihre Geistesmacht, dass sie nicht abgeschlossen und erschöpft werden können«. ³¹⁸ Nicht die geschichtlich gegebene Heterogenität der Überlieferung beschreibt Geiger

in der Synagoge anzuknüpfen und sowohl durch Herbeiziehung passender Thalmud- und Midraschstellen, als auch durch deren wie der Bibelverse agadisch erweiternde Deutung, der Sitte der Alten gemäss, den neuen Gedanken als blosse Frucht schon alter, in früheren Urkunden des Judentums wurzelnder und sichtbarer Keime nachzuweisen« (ders., *Die Aufnahme Israel's in den Bürger-Verband* (1840), *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, hg. von Ludwig Geiger, Berlin 1875, S. 371).

³¹⁷ M. Joel, *Zur Orientierung in Cultusfragen*, Breslau 1869, S. 10; Geiger bezieht sich auf diese Schrift in seinem Artikel *Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz*, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* Jg. 7 (1869) Nr. 1, S. 4–59, S. 4.

³¹⁸ Geiger, *Etwas über Glauben und Beten*, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* Jg. 7 (1869) Nr. 1, S. 8.

hier, sondern er umreißt einen Grundgedanken, der den häufig zu findenden Begriff des »Lebens« konkretisiert: »Der Segen der freien Bewegung bewährt sich immer; denn in der Freiheit liegt das Correctiv ihrer selbst, das Correctiv gegen ihre etwaigen Ausschreitungen, nimmermehr aber in der willkürlich abschließenden Einengung.«³¹⁹

Auch der aggadische Textkorpus ist historische Konkretion und damit im Fortschritts- und Entwicklungsprozess des Judentums lediglich Zwischenstation. Nicht die Aggada selbst ist – wie bei Zunz – das Genre, an das im Rahmen der Reform des Judentums anzuknüpfen ist. Vielmehr kongruieren die in der Aggada formulierten religiösen »Ideen« des Judentums mit dem Entwicklungsgedanken selbst.

In der Zusammenschau der Schriften Zunz' und Geigers zeigt sich, welche Zuspitzungen und Überformungen das Gattungspaar Halacha und Aggada erfahren hat. Zum einen ist die Übernahme der Semantiken und der Begrifflichkeit, wie sie bei Zunz zu finden sind, signifikant. »Freiheit«, »Lebendigkeit«, »Innerlichkeit« als Zentralkategorien der jüdischen Reform stehen »Enge«, »Starrheit«, »Äußerlichkeit« als Ausdruck überkommener und überholter Traditionen entgegen. Die moderne jüdische Wissenschaft ist sowohl bei Geiger als auch bei Zunz Erbin und Fortleiterin der dynamisch-transformativen Merkmale der Tradition.

Jedoch knüpft Geiger – im Gegensatz zu Zunz – kaum noch an konkrete Formen der jüdischen Traditionsliteratur an, um die Reform und die Aufgabe der Wissenschaft in jener an die jüdische Geschichte zurückzubinden. Die konkreten Zeugnisse des Judentums werden unter einen zeitlichen Vorbehalt gestellt; der »Geist« oder die »Ideen« des Judentums sind nicht mehr fundiert in den einzelnen kulturellen Produkten. Die Blickrichtung ist eine umgekehrte: Die Geschichte selbst wird zum Subjekt einer Entwicklung, mit der die Stadien dieses Fortschritts nicht mehr vermittelt sind. Die »Ideen« des Judentums bleiben so auch weitgehend unscharf und gehen zunehmend in der Idee der freien Entwicklung selbst auf.

Dabei ist jedoch signifikant, dass das semantische Inventar, wie es bei Zunz als Kennzeichnung der Aggada zu finden ist, erhalten bleibt, sich aber von der Konkretion in den Schriftzeugnissen der Tradition emanzipiert und eine eigene, autonome Aussageebene beschreibt: Freiheit, Leben, Entwicklung sind nun die Leitkategorien, unter denen die historischen Einzelmomente zu verschwinden scheinen.

Die Differenzierung und Aufspaltung, die sich hier gegenüber Zunz abzeichnet, ist gleichwohl eine wichtige Transformation der Gattungsdis-

³¹⁹ Ebd., S. 13, vgl. S. 9: »Also weg mit jenem Versuche, Grenzen zu ziehen, die niemals als unverrückt gegolten und die nur das Grab des Judenthums würden, während die volle, ganze Freiheit sein Leben ist, wie sie es gewesen.«

kussion um Aggada und Halacha. Pointiert formuliert: Bei Zunz werden die zeithistorisch virulenten Auseinandersetzungen und die Herausarbeitung der Geschichts- und Wissenschaftskonzepte nicht als autonom vorgestellt, sondern vielmehr als Resultat des Spezialdiskurses um Aggada und Halacha. Geiger dagegen trägt die Kennzeichnung der Aggada (und begrenzter die der Halacha) in einen Metadiskurs ein, der sich autonom und eigengesetzlich zu der speziellen Gattungsbeschreibung verhält.

Die Zunzsche Programmatik wird paradigmatisch ausgeweitet bei gleichzeitigem Verlust ihres Gegenstandes, der Aggada. Der emanzipatorische Wissenschaftsbegriff bezog bei Zunz seine innovativen und reformatorischen Semantiken aus der Aggada; in Geigers Schriften bleibt dieser Wissenschaftsbegriff inklusive seiner Semantiken erhalten, die Verbindung zur aggadischen Tradition ist jedoch weitgehend »gekappt« – eine nur noch implizite Tradierung der Zunzschen Konfiguration und Instrumentalisierung der Aggada.

Ein weiterer Wechsel der Zunzschen Begrifflichkeit in Bezug auf die Aggada ist signifikant. Der größte Teil der Schriften von Leopold Zunz hat den poetisch-literarischen Teil der jüdischen Literatur und der Liturgie zum Gegenstand. Wie dargestellt wurde, etablierte Herder in dem fiktiven Gespräch in seinem Werk *Geist der Ebräischen Poesie* ein ästhetisch-dichterisches Apriori, an das Zunz' Studien anschließen. Nicht nur die explizit als poetisch qualifizierten Genres der jüdischen Literatur – wie etwa die Pijut-Dichtung – sind Teil des ästhetischen Feldes. Auch die Aggada wird in den Bereich der Dichtung eingestellt. Aus dieser Verbindung der Poesie mit der literarischen Tradition des Judentums erwächst zugleich eine emanzipatorische Programmatik, die sich in dem Wissenschaftsbegriff niederschlägt. »Mögen Wissenschaft und Poesie sich harmonisch durchdringen«³²⁰ ist die Forderung von Zunz, wie er sie in seinem Spätwerk aufstellte. Poesie wird zu einem Sammelbegriff und einer zentralen Kategorie, in denen sich Wissenschaft, gesellschaftlich-religiöses Emanzipationsprojekt und die Konzeptualisierungen der Aggada treffen: Allen drei Feldern ist ein vitales, freiheitlich-progressives Prinzip zu eigen, das seine Konkretion und Anschauung in der ästhetischen Schöpfung, der Poesie findet.

In Geigers Schriften dagegen verlässt das Poetische als umfassende Kraft der Veränderung und Neugestaltung den Schauplatz. Bis auf wenige Verweise auf das Schöne als Symbol und Mittel der Verklärung und geistigen Steigerung des Judentums ist die Poesie nur in einem Text ausführlicher behandelt.

In diesem Vortrag, betitelt *Poesie, Prosa, Verlegenheit*, fehlt auffälligerweise die Verbindung zu den poetischen Produkten der jüdischen Literatur und so auch der Aggada. Als poetisch wird das häusliche Fest beschrieben,

³²⁰ Zunz, *Vorträge*, S. 134.

wenn es sich jenseits bzw. geschichtlich vor einer gesetzlichen Ordnung in unmittelbarer Empfindsamkeit und Begeisterung erging. Prosa ist Verhärtung, die Gerinnung des Festes in einem halachisch vorgeschriebenen Zeremoniell.³²¹

Ist die Poesie in Geigers Schriften im Vergleich mit dem Werk von Zunz nebensächlich, so steht dennoch die Emphase, mit der Geiger das Poetische ausstattet, in Kontinuität zu Zunz. Gleichwohl speist sich die Bedeutung des Poetischen bei Geiger aus anderen Quellen. Wenn bei Zunz das Poetische in wissenschaftlicher und bibliographischer Akribie in der jüdischen Literatur und Liturgie verfolgt wird und es zu einer Fortsetzung der prophetisch-religiösen Tradition wird, so sind lediglich Anklänge an die romantische Aufwertung des Poetischen als Volksgut und -tradition zu erkennen. Im Vordergrund bleibt eine streng eingegrenzte und nüchterne Beschreibung der Quellen und ihrer Urheber. Bei Geiger dagegen wird die Verbindung zum spätrömantischen Ideal einer lebendigen Volkskultur in der poetischen Tradition explizit:

»Zu den förderlichsten und erfolgreichsten religiösen Einrichtungen gehören unstrittig die Gebräuche, welche ganz aus der Poesie des Volkslebens erwachsen, wo das Innigste des menschlichen Gemüthes sich den religiösen Institutionen anschmieget und sie mit seinen freundlichsten Gaben schmücket.«³²²

Poesie figuriert bei Geiger als Vergesellschaftungsform in Anlehnung an die romantische »Geselligkeit«: »Aber die Festfeier im Hause, in ihren Beziehungen zu nahe stehenden Menschen, bietet die poetisch-religiöse Seite dar.«³²³ Der Unterschied zu Zunz wird deutlich, indem nicht von einer innerjüdischen literarischen Tradition ausgegangen wird, um einen Poesiebegriff zu gewinnen, sondern die Poesie als programmatisch-politischer Begriff eingeführt wird.

Die Poesie nimmt in dieser Schrift Geigers eine analoge Position zur Aggada ein. Das Poetische wird mit den gleichen emanzipatorischen und vitalistischen Semantiken versehen, wie sie bei Zunz die Aggada auszeichneten:

»Unverwüstlich ist die freie poetische Bewegung selbst in Mitten einer gedrückten Volksklasse, wenn sie nur irgend eine Idee hat, an der sie sich zu erheben vermag, und diese gemüthliche Aeusserung hat dann das hohe Verdienst, dass sie bei allem Wechsel der Ansichten, *sobald sie nur ihre freie Gestaltung nicht einbüsst*, sich erhebt und wieder neu verjüngt.«³²⁴

Wie der Aggada in der Lesart von Zunz in der prophetischen Tradition eine »Lebendigkeit« eignet, die zeithistorisch der Reform und Emanzipation des

³²¹ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, S. 490f.

³²² Ebd., S. 488.

³²³ Ebd., S. 489.

³²⁴ Ebd.

deutschen Judentums dienen solle, so ist die Poesie eine ebensolche »freie Bewegung«.

Die Abgrenzung findet dann auch von dem »starren« Zeremonial statt: »Nicht die öffentliche Feier im Gottesdienste, nicht die feste Satzung sind jenes das Gemüth in seinen mannigfaltigen Richtungen Ansprechende.«³²⁵ Die »wesentliche Bedingung« dagegen für »die Innigkeit« der häuslichen Feste sei die »freie Gestaltung derselben«.³²⁶ Die Poesie ist spontane, freie, ursprüngliche Artikulation des religiösen Empfindens – Semantiken, die von der Beschreibung der Aggada her vertraut sind:

»Hätte man nicht vorgeschrieben, wie man zu sitzen habe, wie man sprechen müsse, wann man trinken solle und was zu singen sei; [...] der gesunde, poetische Sinn des Volkes hätte dann immer diejenigen Tage [...] auf eine zweckmässige Weise zu feiern gewusst.«³²⁷

In diesem kurzen, jedoch signifikanten Text Geigers beschreibt die in den Worten von Zunz gefasste Programmatik und Konzeptualisierung der Aggada – im Gewande des Poesiebegriffs – ein radikales Traditionsmuster. Wesentlich polarisierter als bei Zunz wird der Poesie als anthropologischem Moment gerade in ihrer Kontingenz eine kontinuierliche Produktivität zugeschrieben, in der sich die »wahre« jüdische Tradition kristallisiere. Was Zunz noch in das dialektische Verhältnis von »Gesetz« und »Freiheit« eingetragen wissen wollte – die Tradition in ihren Konstituenten Halacha und Aggada –, ist hier ganz in das poetische Feld verschoben und in diesem zusammengezogen. Die Stabilität der Tradition kraft des Verhältnisses zwischen Halacha und Aggada wird nun von poetischen Mustern bestimmt. Der Poesie selbst eignet eine stabilisierende Funktion, indem das Schöpferisch-Spontane selbst eine »unverwüstliche« Kontinuität darstellt – ständige Neuschöpfung als Permanenz der Tradition.

Steht Geiger mit diesem radikalisierten Traditionsbegriff gleichwohl noch in Nähe zu Leopold Zunz, ist der ambivalenten Beziehung, die sich zwischen diesem im Lager der Reform wirkmächtigen Konzept mit dem Programm der Orthodoxie manifestiert, nachzugehen. Denn auch im neoorthodoxen Denken werden die Kategorien Halacha und Aggada in einer spezifischen Weise transformiert, die nicht in einer einfachen Opposition zu Geigers Aneignung steht. Vielmehr ist auffällig, dass die Übernahme literarischer Kennzeichen in den Begriff der Halacha als zentrales Moment in Samson Raphael Hirschs Schlüsselbegriff des »Tatsymbols« eine deutliche Nähe zu Geigers Transformation der Kategorien darstellt.

³²⁵ Ebd., S. 488 f.

³²⁶ Ebd., S. 490.

³²⁷ Ebd., S. 490 f.

Gleichwohl bleibt die Ambivalenz der gegenseitigen Beziehung bestehen; nicht nur biographisch schlägt sich dies bei Geiger und Hirsch nieder, sondern deutlich wird ein gewisses Misstrauen in Bezug auf den Begriff und das Ziel der Reform schon vor dem Bruch der Freundschaft zwischen beiden Zentralfiguren des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert. Am 21. März 1833 schrieb Geiger anlässlich seiner Berufung zum Rabbiner in Wiesbaden an Hirsch:

»Daß sich auch eine gewisse Bangigkeit in diese Freude [über Geigers Anstellung als Rabbiner] mischt – wer wollte Ihnen dies verargen? Wer nicht von jener kalten, blassen Gleichgiltigkeit ergriffen ist [...] – wie sollte der gleichgiltig sein darüber, wie und auf welche Art gewirkt wird? [...] Ob jedoch diese Bangigkeit nicht zu weit bei Ihnen geht, ob sie nicht zu einem unüberwindlichen Misstrauen führt, ob Sie nicht zu sehr auf die Richtigkeit Ihrer Ansicht pochen und die Andersgesinnten geradezu als schlechte Hirten verwerfen, möchte ich Ihnen zu bedenken geben.«³²⁸

Schon vor der Veröffentlichung der beiden Hauptwerke Hirschs – den *Neunzehn Briefen über Judentum* und *Horeb*, über denen die Freundschaft zerbrach – wird die Skepsis, die sich in die Anerkennung des Veränderungsprojektes Geigers mischt, deutlich.

Bevor diese Differenz zwischen Geiger und Hirsch beschrieben wird, ist auf die Analogie einzugehen, die sich in dem hermeneutischen Konzept, das beide Protagonisten an die Aggada herantragen, herstellt.

4.2. Das Gesetz als Symbol: Samson Raphael Hirsch

Die Spannung, die sich, wie in der Forschung bemerkt wurde, im Werk und Wirken Samson Raphael Hirschs (1808–1888) zwischen einer religiösen Innen- und säkularen Außenperspektive auf die jüdische Tradition niederschlägt,³²⁹ konkretisiert sich in Hirschs Bestimmungen des Gattungsverhältnisses von Halacha und Aggada.

Dem Begründer der so genannten Neuorthodoxie – ein Begriff, der Hirsch zeitlebens missfiel – ging es, wie in der Literatur dargelegt,³³⁰ um eine Verbindung zwischen traditionellem Judentum und modernen Wissens- und Vernunftstandards, genauer um die Möglichkeit, gesetzes-treu zu leben und zugleich die Halacha in einer Weise zu begründen und zu

³²⁸ *Brief vom 21.3.1833* von Geiger an Hirsch, zitiert nach Schreiber, *Abraham Geiger*, S. 28.

³²⁹ Die hier vertretene Auffassung, dass Hirsch als Gründungsgestalt der modernen Orthodoxie zu verstehen ist, wird von Chaim I. Waxman diskutiert in: ders., *Dilemmas of Modern Orthodoxy: Sociological and Philosophical*, Judaism 1 (1993) Vol. 42, S. 59–70, S. 66.

³³⁰ Vgl. Robert Liberles, *Samson Raphael Hirsch. On the Centennial of His Death*, in: Jacob Kabakoff, *Jewish Book Annual* 46 (1988–1989), S. 195–205, S. 202.

beschreiben, die das Gesetz als Zentrum und Gehalt des Judentums auch für aufgeklärte, ja von der Tradition distanzierte jüdische Zeitgenossen plausibel und wieder zugänglich macht.

Diese Absicht prägt die frühen und zugleich wirkmächtigsten Schriften Hirschs in den Dreißigerjahren des 19. Jahrhunderts. Hirsch ging es darum, ein gesetzestreues Leben zu ermöglichen bei gleichzeitiger Wahrnehmung und Einbeziehung des kulturellen Lebens der Umwelt im 19. Jahrhundert – »Torah 'im Derekh Erez« lautete das Schlagwort, mit dem bis heute die Form der Neoorthodoxie, die Hirsch in Frankfurt am Main ins Leben rief, betitelt wird.³³¹ Hirsch wurde auf dieser Grenzposition zur Spitze der »orthodox innovators«³³².

In dem Kategorienpaar Halacha und Aggada ist diese Spannung zwischen Orthodoxie und Erneuerung präfiguriert; daher wundert es kaum, dass beide Begriffe zu einem zentralen Reflexionsgegenstand der Schriften Hirschs avancieren, auch wenn, was aufgrund der traditionellen Grundposition Hirschs nicht überrascht, die Halacha der explizit dominante Gegenstand ist.³³³ Dabei ist zugleich zu betonen, dass Hirsch in seinem späteren Werk auffälligerweise zu einem literarischen Genre zurückkehrt, dem Kommentar zu biblischen Büchern, das an die literarische Tradition des Midrasch anknüpft, der primär aggadisch geprägt ist.

Doch wichtiger ist neben dieser epiphänomenalen Beobachtung die Tatsache, dass sich durch die ambivalente Position, die Hirsch zwischen Tradition und Innovation einnimmt, in seinem frühen Werk wie in keinem anderen eine *umfassende* Transformation und Verhältnisbestimmung von Halacha und Aggada niederschlägt.

4.2.1. Verhältnisbestimmung von Aggada und Halacha

Dem Projekt Hirschs entsprechend, eine moderne »Pflichtenlehre« des Judentums zu entwickeln, die sich an den mitzwot orientiert, ist die Ver-

³³¹ Zum Wegbereiter der reformierten Orthodoxie Hirschs, seinem Lehrer Isaak Bernays, und den Vorwegnahmen zentraler Grundannahmen Hirschs in Bezug auf die Vereinbarkeit von Judentum und humanistisch-christlich geprägter Kultur Deutschlands vgl. Pinchas E. Rosenblüth, Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in: Hans Liebeschütz, Arnold Paucker (Hgg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1900–1950. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Tübingen 1977, S. 293–324, S. 297–301.

³³² Sander L. Gilman, Jack Zipes (Hgg.), Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096–1996, New Haven, London 1997, S. 206.

³³³ Vgl. zu der neoorthodoxen Emphase auf der praktischen Halacha sowohl gegenüber der orthodoxen Betonung der halachischen Diskussion und des Talmuds wie auch der reformerischen Distanz zu strikter Observanz Moshe Samet, The Beginnings of Orthodoxy, Modern Judaism 8 (Oktober 1988) H. 3, S. 249–269, S. 264 f.

hältnisbestimmung von Halacha und Aggada zunächst in der traditionellen Gewichtung beider Gattungen begründet.

»Alles« der Halacha »angehörige ist verpflichtend, weil es der verpflichtungskräftigen Autorität entstammt. Alles« der Aggada »angehörige bringt keine Verpflichtung, weil es nur reine Ansicht einzelner ist, und kann nur so weit Anerkennung fordern, als es dem im ersten Kreise [d. i. Halacha] Enthaltene sich unterordnend entspricht«. ³³⁴

Dieser Abstufung, die Hirsch in seinem opus magnum *Horeb* (1837) ³³⁵ vornimmt, entspricht die durchgeführte Argumentation jedoch nur begrenzt. Zwar erhält die Aggada keine ihren traditionellen Status überschreitende Autorität, aber als Genre der Begründung und Befestigung der Halacha wird sie zu dem Aussagemodus, an den Hirschs Argumentationen anschließen. Die Halacha selbst bedarf keiner Verteidigung, sie ist göttlichen Ursprungs, und dieser kann nicht Gegenstand vernunftgemäßer Beweisführung sein.

Wenn Hirsch so jede Apologetik als in sich widersprüchlich und in religiöser Perspektive häretisch beurteilt, wird dies zumindest eingeschränkt durch die alleinige Tatsache der Studie *Horeb* wie auch Hirschs Auffassung, dass »die Zeit derartige Versuche zu fordern schien«. Hirsch wendet sich an den Leser:

»[W]enn dir ein Wort willkommen ist, das dir sinnbildliche Handlungen, die du treu dem Worte deines Gottes übst, in zu deinem Geist und Herzen redende Worte zu übersetzen versuchst [...], lieber Leser, weise mein Buch nicht von dir«. ³³⁶

Trotz der expliziten Voraussetzung Hirschs, dass es sich bei seinen Versuchen um eine Ergänzung zu einem im Gesetz verankerten jüdischen Bewusstsein handelt, sprechen doch die im zitierten Absatz erwähnten Funktionen der Studie von einem weitergehenden Anspruch: Übersetzung zu sein, rationale Einsicht zu liefern in die Zusammenhänge von Gesetz und Handlung unter modernen Bedingungen, Argumente zu bieten, die am Gesetz und seiner Erfüllung festhalten lassen. ³³⁷ Hirschs Unterfangen ist trotz der traditionellen Einschränkung des Status spekulativer, theologischer Aussagen der Versuch, die halachische Tradition wieder zugänglich und ausübbar zu machen – durch ein der Aggada geschuldetes Muster.

³³⁴ Samson Raphael Hirsch, *Horeb. Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung, zunächst für Jissroels denkende Jünglinge und Jungfrauen*, Frankfurt am Main 1899 (ED Altona 1837), S. VIIIf.

³³⁵ Zur Entstehungsgeschichte dieses Hauptwerkes und des ursprünglich Plans Hirschs, mit einem »Moriah« betitelten Werk zu beginnen, dem dann *Horeb* folgen sollte, vgl. J. Grunfeld, Introduction to the Chores, London 1962, S. CXLIIf.

³³⁶ Ebd., S. Xf.

³³⁷ An das Unterfangen Hirschs wird der Karlsbader Rabbiner Ignaz Ziegler 1912 mit seinem Werk *Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz* anschließen; vgl. seine Diskussion der Begründungsmuster Hirschs in: Ziegler, *Die Geistesreligion und das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums*, Berlin 1912, S. IX–X.

Ist dies das Projekt, so verschiebt sich die Gewichtung von Halacha und Aggada. Denn die »eigentümliche Spende, die diese Versuche bieten wollen« neben den gesetzlichen »Schriftstellen und Gesetzesaussprüchen«, sind jene »Ansichten«, die als »Grundbegriff«³³⁸ von Geboten darstellbar sind. Dies bestätigt auch die Wertung, mit der Hirsch im Kapitel zur Pessach-Haggadah in *Horeb* die Aufgabe der Aggada als Genre belegt:

»Siehe! es will es die Lehre nimmer und nimmer, daß du nur durch stumme Gewöhnung deine Kinder zum Jissroelleben bildest, und nur das äußere Leben ohne Inneres, ohne den Geist, vererbst; – und du hast wahrlich deine Aufgabe nur halb erfüllt, wenn deinen Kindern Haschems Gebot nur – wie der Prophet spricht – angewöhntes Menschengebot würde. – Den Geist der Lehre schöpfe, und damit tränke deiner Kinder Gemüt.«³³⁹

Doch vor der in diesen Verschränkungen von Halacha und moderner Vernunft angelegten Überschneidung, die sich zwischen Halacha und Aggada im Werk Hirschs einstellt und schließlich im Begriff des Symbols kristallisiert, ist auf einige Voraussetzungen einzugehen, die die Signifikanz der Vermittlung, die Hirsch in der Bearbeitung des Kategorienpaars vornimmt, verdeutlichen.

Wie die meisten Wissenschaftler des Judentums im 19. Jahrhundert ist auch Hirsch, der sich weniger als Wissenschaftler denn als Rabbiner und geistiger Führer einer reformierten Orthodoxie verstand,³⁴⁰ auf eine deutliche Abgrenzung von einem mit Ausgrenzung und »Rückständigkeit« verbundenen Talmudismus bedacht. Besonders deutlich wird dies in seinem wohl folgenreichsten Werk, den *Neunzehn Briefen über Judentum* (1836), in denen die Figur Naphtali wiederholt den säkularen und zunächst skeptischen Adressaten dazu auffordert, die biblischen und rabbinischen Schriften zu lesen, »als hätten wir's noch nimmer gelesen, nimmer davon gehört«.³⁴¹

Hirschs neoorthodoxes Programm bewegt sich vor dem Hintergrund einer klaren Zäsur und Neubestimmung. Vielen der Reform und der frühen Wissenschaft des Judentums eigenen Voraussetzungen und Zeitdiagnosen schließt er sich an, auch wenn die Distanz zur Reformbewegung, ent-

³³⁸ Hirsch, *Horeb*, S. VIII f.

³³⁹ Ebd., S. 106.

³⁴⁰ Wobei anzumerken ist, dass der Begriff der Orthodoxie als Bezeichnung einer bestimmten, streng toratreuen Richtung im Judentum auf den Buchhändler Saul Ascher und das Jahr 1792 zurückzuführen ist. In seinem Buch *Leviathan oder Ueber die Religion in Rücksicht des Judenthums* (Berlin 1792) fällt der Begriff »Orthodoxie« als Bezeichnung der »religiösen Traditionalisten« (Christoph Schulte, *Religion in der Wissenschaft des Judentums. Ein historischer Abriss in methodologischer Absicht*, *Revue des études juives* 3–4 (2002) 161, S. 411–429, S. 412).

³⁴¹ Ben Uziel [Samson Raphael Hirsch], *Igrot tsafon. Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von ›Versuchen‹ desselben Verfassers ›über Israel und seine Pflichten‹*, Zürich 1987 (ED Altona 1836), S. 8 f.

scheidend beeinflusst durch die Rabbinerkonferenz in Braunschweig 1844, wächst. Auch die Freundschaft mit Abraham Geiger, die in die Studienzeit in Bonn³⁴² und auf die gemeinsame Gründung eines Redevereins³⁴³ zurückreicht, zerbricht schließlich an unüberwindbaren inhaltlichen Differenzen, die ihren Höhepunkt in Geigers scharfer Kritik der *Neunzehn Briefe* erreichen.³⁴⁴

Doch auch wenn die persönlichen Bande zur profiliertesten Person der Reformbewegung damit abgebrochen waren, blieb Hirsch der mit der Reformbewegung geteilten Voraussetzung treu, in einem Zeitalter zu leben, das sowohl Rationalität als auch universalen Humanismus zu erkenntnistheoretischen und ethischen Grundlagen gemacht hat – »reines Menschentum unter den Völkern verbreitend« sei die Aufgabe, so Hirsch, des »Jissraelssohn[s]«³⁴⁵.

Besonders die intellektuelle Durchdringung der jüdischen Tradition verbindet Hirsch mit seinen Gegenübern Zunz und Geiger. Den »Geist« des Judentums zu erkennen war eine Programmatik, an die sich alle drei Repräsentanten der ersten und zweiten Wissenschaftlergeneration anschlossen. Doch in der Tragweite und Radikalität dieser Reflexion werden die Unterschiede deutlich – und darin auch der Stellenwert und die Neubestimmung, die das Gattungspaar Halacha und Aggada in Hirschs Schriften erfährt. Konnte Zunz in seiner anfänglichen Begeisterung für die Reform, die sich hauptsächlich auf die Veränderung des Gottesdienstes konzentrierte, einen fast ausschließlichen Anschluss an die Aggada vertreten, indem dieses Genre als ästhetisches und pädagogisches Instrument, schließlich als konkretes Vorbild der Homiletik dem Ziel eines neu zu erweckenden, spiritualisierten Judentums diene, so ging dies einher mit einem Wissenschaftsverständnis, das der Tradition vorgeordnet war. Die Wissenschaft bildete die Basis, von der aus die Traditionsbestandteile untersucht, beurteilt und selektiert werden konnten. Zugleich trat Wissenschaft in ihrer emphatischen Zuspitzung und Programmatisierung, die sie im *Culturverein* erfuhr, als Mittel der Emanzipation und des Anschlusses des Judentums an die europäische Kultur in weiten Teilen an die Stelle der Tradition. Diese Transformation wird besonders in der Einschreibung der Aggada in die Wissenschaft

³⁴² Vgl. zu der Bonner Zeit von Hirsch und Geiger: Robert Liberles, Samson Raphael Hirsch. On the Centennial of His Death, in: Jacob Kabakoff (Hg.), *Jewish Book Annual* 46 (1988–1989), S. 195–205, S. 197 f.

³⁴³ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. V, Berlin 1878, S. 18 f. Zur Freundschaft zwischen Hirsch und Geiger vgl. Pinchas E. Rosenblüth, Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in: Liebeschütz, Paucker (Hgg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt*, S. 293–324, S. 303.

³⁴⁴ Vgl. Geiger, *Neunzehn Briefe über Judentum, von Ben Uziel: eine Recension*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 2 (1936) Nr. 2, S. 351–359.

³⁴⁵ Hirsch, *Neunzehn Briefe*, S. 88.

deutlich, wie es bei Zunz zu beobachten ist und oben gezeigt wurde. Die Wissenschaft ist die Fortsetzung der Aggada – ihr »ideelles« Residuum. Die Halacha als lebensformende, prägnant sichtbare und abgrenzende Praxis des Judentums konnte nicht in dieser Weise integriert und übersetzt werden.

Hirschs Schriften sind demgegenüber an einer umfassenderen Rettung der Tradition interessiert; schon dieser Anspruch, das Ganze der Tradition – nicht nur als wissenschaftlichen Gegenstand, sondern als lebensgestaltende Praxis – weiterzugeben, dies jedoch mit ebensolcher Intensität und Inklusivität im Forum der Vernunft des 19. Jahrhunderts zu unternehmen, macht das Unterfangen Hirschs zu einem komplexeren, als dies für die meisten Wissenschaftler innerhalb der Wissenschaft des Judentums der Fall war.

Die rational und methodologisch kontrollierte Einsicht in die Tradition blieb gleichwohl nur *Mittel*, die Halacha übersetzend zu retten; so durfte nicht in gleicher Weise die Wissenschaft zum Fundament einer neu zu gestaltenden Tradition gemacht werden. Das Apriori bildete der Offenbarungsakt, in dem die Halacha ihren Ausgang nimmt; hinter jenen zurückfragen zu wollen oder ihn zum Gegenstand rationaler Argumentation zu machen, ist im System Hirschs unmöglich. Nicht die Wissenschaft ermöglicht die Neubeurteilung der Gültigkeit der Tradition, sondern die göttlich eingesetzte Tora ist der erkenntnistheoretische Rahmen, der auch die Wissenschaft umschließt.

Dies ist das traditionelle Fundament, von dem aus die Neubestimmungen und Umformungen der Tradition bei Hirsch getragen sind. Die darin begründete Dominanz der Halacha führt so zu der erkenntnisleitenden und unterscheidenden Frage, was im Lebensvollzug der Erfüllung der mitzwot entspreche. Die Halacha ist in dieser Weise weiterhin der autoritative Traditionsbestandteil. Wissenschaft ist in diesem Sinne allererst Instrument, wenngleich rational gefordertes, das seine Gültigkeit darin erlangt, zum Tun zu führen.

Der »Tatmensch«, ein Zentralbegriff Hirschs in den *Neunzehn Briefen*, ist jedoch nicht blinder Fortsetzer eines unreflektierten Talmudismus. Vielmehr, und hier stellt sich die zentrale Frage des *Wie* der Transformation der Halacha, ist die reformatorische und aufgeklärte Zielsetzung richtungweisend: Es ginge – in Anschluss an Vernunftsstandards der Aufklärung – bei der Folgschaft der Tora und der Gesetzestradition darum, sich ihnen aus freier Einsicht unterzuordnen. Dabei nähern sich aufgeklärtes Sittengesetz und Halacha asymptotisch an: »Frei bleibt, wer dem Sittengesetz gehorchen lernt.«³⁴⁶ Die Unterordnung unter das Sittengesetz entspricht hier ganz der Einordnung in das göttliche Gesetz der Tora – dieser Optimismus imple-

³⁴⁶ Hirsch, *Der Pentateuch*. Erster Teil: Die Genesis, Frankfurt am Main 1903 (ED Frankfurt am Main 1867–1878), S. 158 (zu Gen 9, 27).

mentiert in das Verständnis der Halacha eine Dynamik, die sich in Hirschs Syntheseversuchen niederschlägt:

»Daher sollen wir uns nicht nur von den im Gesetze ausgesprochenen Rechts- und Pflichtforderungen, sondern auch von dem uns bestimmen lassen, was wir als den aus den Gesetzesbestimmungen zu entnehmenden allgemeinen Ideen des Rechten und Guten entsprechend erkennen.«³⁴⁷

Der Bedeutungsüberschuss, der der Halacha eigen sei, muss in einem hermeneutischen Verfahren entschlüsselt werden, um, wie es Pinchas Rosenblüth prägnant beschrieb, zu der »Vergeistigung und Ethisierung der gesamten biblisch-talmudischen Gesetzgebung«,³⁴⁸ auf die Hirsch ausgehe, zu gelangen.

Neben dieser im historischen Umfeld nicht untypischen – und von Zeitgenossen Hirschs kritisierten³⁴⁹ – Überformung ist jedoch zugleich auf die Verbindung zu achten, die Hirsch in seinem Unterfangen, die Bedeutung der Gebote zu entschlüsseln, zwischen der Wissenschaft und der rabbinischen Exegese herstellt. Wie Ken Koltun-Fromm darlegt, ist in Hirschs Verständnis die Wissenschaft eine Technik der Offenlegung verborgenen Sinns – kein kreativer Akt der Konstruktion, wie sie Anfang des 20. Jahrhunderts von Isaak Heinemann unter dem Schlagwort der »kreativen Philologie« beschrieben wurde, sondern ein »process of discovery [...] a religious activity of disclosure«.³⁵⁰ Eine solche Wissenschaft, durch die nichts Neues in die Tora getragen wird, sondern alles als primordial – wenn auch verborgen – schon enthalten verstanden wird, steht in Kontinuität mit dem rabbinischen Verständnis der Exegese.³⁵¹

Die Halacha wird in dieser Ausweitung derart transformiert, dass sowohl ihre Nähe zu und Abhängigkeit von der aggadischen Tradition deutlich wird wie auch der Einbezug der Wissenschaft in die religionspraktische, gesetzliche Reflexion und Entscheidung. Denn Hirsch »rettet« die halachische Tradition bei aller Abgrenzung von einer Außenperspektive auf das Judentum schließlich durch eine signifikante Überhöhung, die nur teilweise traditionsimmanent bleibt, da sie zwar strukturell aus der aggadischen Tradition ableitbar ist, zugleich aber moderne Deutungsmuster übernimmt. Es ist dies zugleich ein früher und wirkmächtiger Versuch zur »Synthese«,

³⁴⁷ Hirsch, *Pentateuch*, 33,2.

³⁴⁸ Rosenblüth, Samson Raphael Hirsch, in: Liebeschütz, Paucker (Hgg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt*, S. 309.

³⁴⁹ Neben der kritischen Rezension Abraham Geigers vgl. die Kritik Gotthold Salomons, *Vertrautes Schreiben an einen Rabbi*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* Jg. 2 (1836) Nr. 3, S. 417–435.

³⁵⁰ Ken Koltun-Fromm, *Public Religion in Samson Raphael Hirsch and Samuel Hirsch's Interpretation of Religious Symbolism*, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 9 (1999) H. 1, S. 69–105, S. 74.

³⁵¹ Vgl. Stern, *Theory and Midrash*, S. 29.

dem im späteren Zentralinstitut der amerikanischen modernen Orthodoxie, der Yeshiva University, zum Schlüsselkonzept avancierten Modell der Verbindung von Tora und Hokhma, Tradition und Wissenschaft.³⁵²

Indem Hirsch an zentrale Begriffe und Konzepte der Wissenschaft anschließt, gewinnt er seine Zentralperspektive: den Geist des – halachischen – Judentums zu erkennen, dieses auf einen Begriff zu bringen. Erst in der Durchdringung der Tradition von einer zweiten Reflexionsstufe aus, d. h. die immanente Logik der Halacha zu übersteigen und von einem Standpunkt aus zu betrachten, der sich im Feld von Wissenschaft und säkularisiertem Judentum konstituiert, sieht Hirsch die Bedingung für ein überlebensfähiges und verantwortetes orthodoxes Judentum. Ein Leben nach und in der Halacha ist nicht mehr per se überzeugend, noch auch von Hirsch in seiner vormodernen Form anvisiert; erst das Ineinanderschieben von Tradition und Moderne kann Plausibilität erzeugen. So kommt es zu der auffälligen Konstruktion wie auch »Pendelbewegung«, die Hirschs Schriften zwischen Überlieferung und Vernunftsstandards des 19. Jahrhunderts vorführen.

4.2.2. Aggada und Wissenschaft

Evident ist, wie auch schon im Werk von Zunz, die Affinität, die sich zwischen Aggada und Wissenschaft ergibt. Die »eigentümliche Spende«³⁵³, die im *Horeb* geleistet werde, sei auf aggadischem Gebiet angesiedelt. Solche Einordnung des Werkes ist signifikant, da sich Hirsch explizit in die nicht-autoritative Tradition einstellt.³⁵⁴

Diese Argumentationsstrategie ist eine zentrale Form der Aneignung der aggadischen Tradition und des Begriffs der Aggada gerade innerhalb des Unternehmens, die Halacha für die Moderne zu erhalten. Um den wissenschaftlichen Umgang mit der Tradition – wie im *Horeb* praktiziert – nicht zu weit aus dem proklamierten immanenten Blick auf das Judentum zu rücken, wird in einer Anknüpfung an die frühe Wissenschaft des Judentums, jedoch mit anderer Zielsetzung, auch die Wissenschaft an die Tradition der Aggada herangeführt: Die individuelle, spekulative, nicht-autoritative Aussage – das ist ein Kennzeichen, das in Hirschs Schriften die aggadische Tradition mit dem Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts verbindet. Indem die Wissenschaft in die Aggada eingestellt wird, löst Hirsch den

³⁵² Vgl. Normann Lamms Darstellung der Syntheseversuche Hirschs im Vergleich mit denen Abraham Hakohen Kooks: Lamm, Two Versions of »Synthesis«, in: Menahem M. Kasher u. a. (Hgg.), *The Leo Jung Jubilee Volume. Essays in his honour on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1962, S. 145–154.

³⁵³ Hirsch, *Horeb*, S. IX.

³⁵⁴ Vgl. Hirsch, *Neunzehn Briefe*, S. 116–118.

argumentativen Konflikt, der sich aus der doppelten Absicht ergibt, gerade angesichts moderner »Verfallserscheinungen« des deutschen Judentums die Tradition streng aus ihr selbst heraus zu begründen, ohne dabei an der Begründungsnotwendigkeit innerhalb einer säkularen Vernunft vorbeizusehen. So kennzeichnet Shimon Schwab das Unternehmen Hirschs als »a time bound halachic compromise«³⁵⁵.

Die »aggadische« Wissenschaft wird als Teil der Tradition selbst ausgewiesen; zugleich, und dies ist das argumentative Ziel dieser Verbindung, wird die Wissenschaft dem gegenüber der Halacha nicht-autoritativen Traditionsteil zugeordnet. So kann die verpflichtende, göttlich eingesetzte Halacha ihre Verbindlichkeit beibehalten und zugleich im Rahmen nicht-halachischer Spekulation bzw. Argumentation ein Begründungsmuster erhalten.

Signifikant erscheint bei Hirsch damit einerseits die Rolle, die die aggadische Tradition als Wissenschaft gerade in einer Apologie der Halacha erhält; das Paradoxon der Lösung, das Hirsch in seiner Stellung zwischen Tradition und Moderne erzeugt, ist die Autorisierung eines Traditionsbestandteiles gerade aufgrund seines nicht-autoritativen Status.

Dies ist eine Legitimitätsstiftung, die mit Blick auf die gegen Ende des 19. Jahrhunderts verstärkte Rezeption und Bearbeitung der Aggada zu beachten ist. Zunz und Geiger stellten sich affirmativ in die Tradition der Aggada; Hirschs auf eine traditionsgebundene Übernahme und Neubestimmung der Halacha konzentriertes Projekt ist davon zunächst entfernt. Dennoch befestigt Hirschs Argumentationsgang die Aggada: Dialektisch bestätigt der Versuch, die Halacha für Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts plausibel zu machen, die Aggada als Genre der Begründung.

Pointiert lässt sich feststellen, dass sich die Schriften Hirschs der semantischen Ausstattung und paradigmatischen Wirkung der Aggada, wie es von Zunz vorbereitet wurde, nicht entziehen können. Die Aggada ist auch bei Hirsch der Traditionsbestandteil, der die Integration und Fortsetzung der Tradition im 19. Jahrhundert ermöglicht; freilich in der indirekten, dialektischen Weise, in der die Aggada erst vor dem Hintergrund der notwendigen Legitimation der Halacha zur Wirkung gelangt.

Schließlich erzeugt Hirschs Versuch, die Halacha mit neuer Evidenz auszustatten, vor dem bis hierhin skizzierten Hintergrund eine dichte Verhältnisbestimmung von Halacha und Aggada, die in dieser Form bis hin zu den Texten Bialiks einzigartig bleiben wird. Bei keinem anderen jüdischen Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts wird die gegenseitige Bezogenheit beider Gattungen aufeinander so deutlich, wie es in den Schriften Hirschs der Fall ist.

³⁵⁵ Shimon Schwab, *Selected Speeches*, New York 1991, S. 239.

Dies ist umso bemerkenswerter, da diese Figuration Resultat der Herausforderungen ist, die die Haskala und die Säkularisierungstendenz des deutschen Judentums darstellen. War das Verhältnis beider Gattungen in ihrer klassischen Form, d.h. also wesentlich im babylonischen Talmud, im größeren Teil ein getrenntes, so wird ihre gegenseitige Angewiesenheit bis hin zu einer Priorität der Aggada erst unter dem Legitimationsdruck des 19. Jahrhunderts augenfällig und explizit. Um die Tradition als ganze gegenüber einem erdrückenden säkularen Umfeld zu retten, werden die argumentativen und semantischen Möglichkeiten beider Gattungen ausgeschöpft, um darin Legitimationsformen zu finden, die der Umwelt nicht nachstehen. So avanciert die Halacha zu einem *Symbol*, das einen weitaus größeren Bedeutungshorizont umfasst als das pragmatisch-juristische Verständnis der mitzwoth;³⁵⁶ die Aggada wird zum Raum außerhalachischer Begründung der Halacha und schließt die Wissenschaft in sich ein.

4.2.3. Die Halacha als Symbol

Erstaunlich, jedoch im Anspruch des Systems Hirschs begründet, ist die Tatsache, dass gerade die orthodoxe Perspektive zu einer solchen Ausdehnung und Um-Schreibung des Traditionsverständnisses führt. Die Ungleichzeitigkeit der zu erhaltenden Tradition und der modernen Herausforderungen erfordert diesen »Drahtseilakt« der Ausdehnung.

Sowohl die *Neunzehn Briefe* als auch *Horeb* knüpfen an das differenzierte halachische System der rabbinischen Tradition an, stellen sich aber zugleich und explizit in einen nachrabbinischen Kontext, in dem die Legitimation eines gesetzestreuen Lebens nicht mehr auf eine selbstverständliche und akzeptierte religiöse Lebenswelt zurückgreifen kann. Im Gegenteil, besonders die *Neunzehn Briefe* haben zum fiktiven Adressaten einen säkularen Juden, der vom Zerrbild des mittelalterlichen Talmud- und Ghettojudens zu Gunsten europäischer Kultur und aufgeklärter Vernunft Abstand gewinnen will.

Unter dem Schlagwort und der Programmatik eines »begriffenen Judentums« setzt der fiktive Verteidiger des Judentums, Naphtali, die Zäsur, die durch den emphatischen Vernunftbegriff der Aufklärungsepoche das Judentum der Emanzipationszeit von der Tradition trennt, voraus. Nicht als notwendiges Übel figuriert dabei die vernunftgemäße Einsicht auch in die Religion, sondern als Bedingung für ein Judentum, das sich seiner selbst

³⁵⁶ Dass in Hirschs Konzept des Symbols kabbalistische Sprachphilosopheme eine Rolle spielen, legt Matthias Morgenstern nahe mit der Annahme eines »Entsprechungsverhältnisses zwischen phonetischem Laut und materieller Wirklichkeit, zwischen Wort und Schöpfung« (ders., Jüdisch-orthodoxe Wege zur Bibelkritik, Judaica 56 (2000) H. 3, S. 178–192, S. 182).

bewusst wird und sich erst so zu einem »wahren« Judentum entwickeln kann:

»Es wird anders werden in Jissroël; dazu führt unabweisbar unsere Zeit [...]: ›sich selbst begreifendes Judentum!‹ – Eine Bürgschaft trägt die Zeit dafür, sie ist das Streben: denken, begreifen, mit Geist erfassen zu wollen, was man achten soll.«³⁵⁷

Die Halacha wird von Hirsch weder außer Kraft gesetzt noch affirmiert; sie ist vielmehr Folge und Konkretisierung einer ontologisch konzipierten Gesetzlichkeit des Kosmos; in dieser findet Hirsch jedoch nicht eine naturgesetzliche Vorwegnahme der Tora, des jüdischen Gesetzes. Er argumentiert umgekehrt:

»Alle die Kräfte, die du in jedem wirken siehst, und alle die Gesetze, nach denen sie wirken, und die du erspähest und bewunderst; von Kraft und Gesetz, nach denen der Stein fällt, nach denen ein Saatkorn sich entwickelt, bis hinan zur Kraft und zum Gesetz, nach denen die Sternbahnen sich regeln – und dein Geist sich entfaltet; – Gottes, der Allkraft, sind alle Kräfte, Sein Wort herrscht in jedem Gesetz.«³⁵⁸

Die Naturgesetze sind Manifestation des göttlichen Willens. Die Voraussetzung, die Hirsch damit macht, ist die einer judentumsimmanenten Vernunft, d. h. die Akzeptanz der Tora als Offenbarung Gottes. Der säkulare und aufgeklärte Vernunftbegriff dagegen gerät für Hirsch in einen – wie oben angemerkt – performativen Widerspruch, indem dieser Vernunftbegriff als säkularer gar nicht imstande sein kann, das Judentum als Judentum zu erkennen: Gottes Willen »nur dann und nur darum vollführen wollen, wann und weil auch wir ihn als recht und weise und gut einsehen, hieße das noch Gott gehorchen? wäre es nicht Gehorsam nur – gegen sich selbst?«³⁵⁹

Die Bemühungen Hirschs in den *Neunzehn Briefen* zielen auf den Erweis, dass eine vom Offenbarungsmoment ausgehende Vernunft nicht die säkulare ratio überspringt oder außer Kraft setzt. Vielmehr figuriert die Tora als – entscheidender – Zusatz zu den Bereichen, aus denen sich die säkulare Vernunft speist:

»Denn das ist doch wohl nicht wahre Spekulation, mit der Welt verschlossenem Aug' und Ohr aus dem Schema eines innern Ich's eine Welt zu konstruieren; die wahre nimmt Natur, Mensch, Geschichte als Fakta hin und forscht in ihnen zur Erkenntnis; ihnen gesellt Judentum Thauröh zu, ebenso Faktum wie Himmel und Erde.«³⁶⁰

Von der Offenbarung als einem Apriori jeder Begriffsbildung über das Judentum ausgehend entwickelt Hirsch seine Wesensbestimmung des Judentums:

³⁵⁷ Hirsch, *Neunzehn Briefe*, S. 108.

³⁵⁸ Ebd., S. 12.

³⁵⁹ Ebd., S. 27.

³⁶⁰ Ebd., S. 79.

»Wir wollen ja Judentum erkennen, müssen uns darum in's Judentum versetzen und uns fragen: Was werden Menschen sein, die den Inhalt dieses Buches [der Tora] als ihnen von Gott geoffenbarte [sic!] Lebensboden und Regel erkennen.«³⁶¹

Von hier aus erschließt sich der Kosmos als eine harmonisch geordnete, organische Ganzheit, die unter den Gesetzen Gottes stehend Sein Wort als Schöpfung erfüllt. In der Welt der »Gottesdiener«, die dem Gesetz Gottes unterstehen, macht der Mensch keine Ausnahme; jedoch ist er »*erster Diener*«,³⁶² denn dem

»Gesetz, dem alle Kräfte bewußt- und willenlos dienen müssen, dem sollst auch du, aber mit Bewußtsein und frei dich unterordnen. – ›Mit Bewusstsein und Freiheit!‹ das ist des Menschen hoher Ruf, das ist des Menschen hoher Vorzug.«³⁶³

Diese Bewusstmachung des Gesetzes hat als wesentliches Grundprinzip: »nur zur *Wirksamkeit in Gerechtigkeit und Liebe* bist du berufen«³⁶⁴. Darauf fußend erschließt und organisiert sich das gesamte halachische System; was im *Horeb* detailliert dargestellt wird, ist in den *Neunzehn Briefen* nur cursorisch und in Grundlinien vorgeführt. Anders als im Folgewerk, dem *Horeb*, geht es in den *Neunzehn Briefen* um eine begriffliche und ideelle Fundierung des religionsgesetzlichen Systems.

Hirschs Abgrenzung von den »begriffwidrigen Forderungen und geistlosen Übungen« der rabbinischen Tradition bei gleichzeitigem Festhalten an dem Ganzen des halachischen Systems führt zu einer doppelten Bedeutungsbestimmung der Gesetze. Sie sind einerseits auszuführende Pflichten, andererseits aber symbolisch überhöht. Im »Tatsymbol« konkretisiert sich der doppelte Anspruch Hirschs, gesetzestreu im Judentum zu leben und dieses zugleich begriffen, seinen »Geist« erkannt zu haben. Dies ist der Interferenzpunkt, an dem sich Halacha und Aggada überschneiden.

Die Aggada nimmt unterschwellig schon vor ihrer systematischen Zuordnung auf die Halacha im Begriff des »Tatsymbols« eine signifikante Position ein. Vor dem Aufriss einer systematischen Bestimmung der Halacha in ihren unterschiedlichen Teilen und Funktionen leitet Hirsch die Begründung für die Befolgung der göttlichen Gesetze aus einer Nacherzählung der Geschichte Israels her. In stark geraffter Skizze werden die Stationen dieser Geschichte – von der Schöpfung über die Sintflut, den Turmbau zu Babel, die Berufung Abrahams, den Auszug aus Ägypten bis zum babylonischen Exil – als Erziehungsprojekt Gottes vorgestellt. Die halachischen Passagen des Pentateuchs spielen in dieser Darstellung keine Rolle; Hirsch zielt vielmehr darauf, eine Erzählung zu liefern, die den Wechsel zwischen

³⁶¹ Ebd., S. 7.

³⁶² Ebd., S. 20.

³⁶³ Ebd., S. 19.

³⁶⁴ Ebd.

Gottesfurcht und Selbstermächtigung des Menschen als Vorgeschichte des Judentums darstellt. Neben die spekulative Begründung eines gesetzes-treuen Lebens aus der nach göttlichen Gesetzen organisierten und ihnen dienenden Schöpfung tritt so die narrative, »geschichtliche« Einbettung der Halacha. Die in Tora und Talmud niedergelegten Gesetze sind zu befolgen, weil die Geschichte zeigt, dass Israel zu dieser Aufgabe berufen sei; die Katastrophen und Krisen der jüdischen Geschichte seien Gottes Mittel, Israel von jeder rein weltlichen Zielsetzung wegzuführen und es zu seinem Dienst an und unter Gottes Geboten zu erziehen: »Und besser als im Glück hat es seine Aufgabe in Goluß gelöst. – Gebessert solle er zuerst selbst werden durch's Goluß.«³⁶⁵

In den *Neunzehn Briefen* legt Hirsch eine Spur, die er in einer umfangreichen Artikelfolge aufnimmt und ausbuchstabiert: die Darstellung der *Grundlinien einer jüdischen Symbolik* (1858–1861)³⁶⁶. Trotz des wesentlich größeren Einflusses, den besonders die *Neunzehn Briefe* und auch *Horeb* auf Zeitgenossen sowie die gesamte weitere Entwicklung der modernen jüdischen Orthodoxie hatten, müssen die *Grundlinien einer jüdischen Symbolik* gleichwohl als Schlüsseltext zu der Transformation der Halacha bei Hirsch verstanden werden. Deutlich emphatischer als in den beiden populärsten Schriften eröffnet Hirsch seine *Grundlinien*:

»Wir haben die Absicht in Folgendem die Grundlinien einer Wissenschaft zu zeichnen, die, richtig begriffen, uns die Bedingung zur Lösung der höchsten Probleme jüdischer Erkenntniß zu fassen erscheint.«³⁶⁷

Diese Wissenschaft der Symbolik ist der Schlüssel zu dem in den *Neunzehn Briefen* programmatisch anvisierten »begriffenen Judentum«: Die Symbolik, die Hirsch entwickelt, hat zur Aufgabe, »die Regeln zum Verständnis der Symbole zu lehren, also aus Symbolen die Ideen zu erfassen, die durch die gegebenen sinnlichen Zeichen ausgedrückt sein sollten.«³⁶⁸ In einer zunächst anthropologisch argumentierenden Einleitung, die auf die spezielle jüdische Symbolik vorbereitet, beschreibt Hirsch das Symbol als körperlich gebundenes Zeichen, das darin seine umfassende Wirkung begründet:

³⁶⁵ Ebd., S. 46; »Goluß« bedeutet »Galut«, Exil, Zerstreuung.

³⁶⁶ Hirsch, *Grundlinien einer jüdischen Symbolik*, Jeschurun (alte Folge) Jg. 3 (1857) Nr. 12, S. 615–630; Jg. 4 (1857) Nr. 1, S. 19–32; Jg. 4 (1858) Nr. 4, S. 184–200; Jg. 4 (1858) Nr. 7, S. 352–387; Jg. 4 (1858) Nr. 9, S. 456–479; Jg. 4 (1858) Nr. 12, S. 621–633; Jg. 5 (1858) Nr. 1, S. 13–31; Jg. 5 (1859) Nr. 4, S. 181–197; Jg. 5 (1859) Nr. 6, S. 297–314; Jg. 5 (1859) Nr. 9, S. 456–479; Jg. 5 (1859) Nr. 10, S. 518–529; Jg. 5 (1859) Nr. 12, S. 632–642; Jg. 6 (1859) Nr. 2, S. 80–87; Jg. 6 (1860) Nr. 5, S. 237–254; Jg. 6 (1860) Nr. 9, S. 483–492; Jg. 7 (1861) Nr. 10, S. 521–538; Jg. 7 (1861) Nr. 11, S. 571–583.

³⁶⁷ Hirsch, *Symbolik*, Jeschurun Jg. 3 (1857) Nr. 12, S. 615.

³⁶⁸ Ebd., S. 616.

»Was bloß die Lippe spricht, wer sagt's, daß es aus dem Herzen kommt, daß es nicht bloß die kühle Berechnung spricht, an der der Mensch seinen Theil hat! Mit jenem Zuge, mit diesem Zucken, mit jenem Druck giebt er aber seinen ganzen Körper, sein ganzes Wesen seinem Worte hin, es thut sich kund, daß der ganze Mensch in dem Worte lebendig ist, das die Lippe spricht, daß der Gedanke, die Empfindung im ganzen Menschen lebt' und das, die Betheiligung des Besten, was wir haben, die Hingebung unseres ganzen, geistigen und leiblichen Wesens an den Gedanken und die Empfindung, die zur Anschauung kommen sollen, das ist der Zauber, der der Symbolik des Körpers innewohnt. Und ist es ein anderes bei dem symbolischen Denkzeichen, bei der symbolischen Handlung?«³⁶⁹

In diesem Absatz zu einer »Symbolik des Körpers«³⁷⁰, die die ganze weitere Studie trägt, dem Symbol seine Signifikanz im System Hirschs verleiht, ist die Nähe zu dem organologischen Modell von Halacha und Aggada, wie es Zunz entwickelte, evident. Wie Zunz sucht Hirsch nach einer Überwindung der Dichotomie von »Herz« und »Kopf« in der Zentralchiffre des »Körpers«. Die »kühle Berechnung« paraphrasiert den »Verstand«, der bei Zunz mit der Halacha identifiziert wird; die »Lebendigkeit«, auf die Hirsch mehrmals rekurriert, hat ihren Vorläufer in der breit angewendeten Lebensmetaphorik, die Zunz als semantisches Feld der Aggada etablierte.

Dieser Versuch findet seinen Ausdruck in der Überlagerung von Gattungsmerkmalen, die traditionell Halacha und Aggada voneinander unterscheiden. Die Aggada zeichnet sich durch eine polysemische und metaphorische Rede aus, wogegen die Halacha als juristischer Spezialdiskurs denotativ codiert ist (s. Teil A. II). Die Pragmatik der Halacha, die Formulierung von Handlungsanweisungen und ihre Praxis, steht der spekulativ wie narrativ gefassten metaphorischen und konnotativen Rede der Aggada gegenüber. In der »Symbolhandlung« überkreuzen sich beide Gattungen, indem sich der Halacha mit einem Schriftsinn genähert wird, der traditionell dem Gebiet der Aggada entstammt. So wundert es nicht, dass schon Maimonides hermeneutische Vermischungen auf dem Gebiet der Halacha brandmarkte. Ausdeutungen der Halacha auf einer anderen als wörtlichen Bedeutungsebene seien Zeichen »eines anhaltenden Wahnsinns.«³⁷¹

Unter Symbol versteht Hirsch – wie er es in seinen *Grundlinien* ausführt – einen übertragenen Sinn, einen dem Objekt zugewiesenen Inhalt; diese Übertragung findet aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung statt, die zwischen beiden Elementen besteht. Die dabei hergestellte Bedeutung

³⁶⁹ Ebd., S. 619.

³⁷⁰ In diesem performativen Symbolverständnis wird der Einfluss Isaac Bernays deutlich; vgl. Daniel Krochmalnik, *Die Symbolik des Judentums*. Nach Moses Mendelssohn, Isaac Bernays und Samson Raphael Hirsch, *Judaica* 49 (1993) H. 4, S. 206–219, S. 210.

³⁷¹ Vgl. Maimonides, *Führer der Verwirrten*, Jerusalem 1987, S. 467. Zitiert nach Krochmalnik, *Die Symbolik des Judentums*, *Judaica* 49 (1993) H. 4, S. 207.

entspricht nicht mehr der von Hirsch so benannten »primitiven«, d. h. ursprünglich funktionalen oder unmittelbaren:

»Symbole sind Zeichen aus dem Kreise sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände und Erscheinungen zur Vergegenwärtigung bestimmter Ideen und Gedankensätze. Diese sinnlichen Gegenstände und Erscheinungen tragen aber diese Bedeutung nicht vermöge ihrer ursprünglichen Natur, es ist diese Bedeutung nicht ihre primitive, sie sind vielmehr nur zum Ausdruck dieser Idee in Betracht einer Verwandtschaft und einer Beziehung, in welcher sie zu derselben stehen, gewählt und bestimmt worden, sie drücken diese Idee nur in Folge dieser Wahl und Bestimmung aus, ihre symbolische Bedeutung ist eine übertragene.«³⁷²

Unter die semantische Ordnung und Struktur, die durch die Etablierung von Aggada und Halacha als zentrale Kategorien der modernen jüdischen Wissenschaft erzeugt wurden, fallen auch die semantischen und begrifflichen Muster, in denen Hirschs Projekt einer jüdischen Symbolik der Halacha sich entfaltet. Zwar stellt sich Hirsch nicht explizit in die Gattungsdiskussion ein; gleichwohl sind der Problemhorizont wie auch die Abgrenzungs- und Integrationslinien, die Hirsch zieht, den semantischen und strukturellen Feldern von Halacha und Aggada geschuldet. Dies wird besonders da evident, wo Hirsch an mögliche, befürchtete Radikalisierungen seiner Symbolik stößt und darauf reagiert. Das gesamte Arsenal der Kontingenz, »Unkontrollierbarkeit« begegnet in diesen Passagen – und zieht eine Linie zu dem inzwischen bekannten Muster von »Willkür« und »Stabilität«, wie es aus der Tradition der Gattungsbegriffe Halacha und Aggada bekannt ist und im 19. Jahrhundert zu neuer Blüte kam.

Die umfassende methodologische Einleitung der *Grundlinien* zielt darauf zu zeigen, dass eine solche Wissenschaft der Symbole »kein Gebiet ist, auf welchem jeglicher Willkühr Thür und Thor geöffnet wäre«³⁷³; Hirsch grenzt sich scharf vom Feld des Kontingenten ab, wenn er das Negativbild einer Symbolik beschreibt:

»Es ist nämlich mit dem Symbolisieren religionsgesetzlicher Gegenstände und Handlungen oft ein so unverantwortliches, leichtfertiges Spiel getrieben worden, man hat sich an die symbolische Auffassung und symbolische Deutung derselben mit so prinziploser Unbesonnenheit gewagt, es haben geistreiche und nicht geistreiche Köpfe dies so sehr als ein freies, unkontrollirtes Feld betrachtet, aus welchem Jeder seine ersten besten Einfälle in die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes hinein-zutragen«³⁷⁴ können meinte.

Ohne sich wie Zunz unter reformatorischen Absichten auf das Gebiet der Aggada zu bewegen, um in ihr das Potenzial zu einer ästhetisch-geistigen

³⁷² Hirsch, *Symbolik*, Jeschurun Jg. 3 (1857) Nr. 12, S. 622.

³⁷³ Ebd., S. 630.

³⁷⁴ Ders. *Symbolik*, Jeschurun Jg. 4 (1857) Nr. 1, S. 20.

Erhebung des Judentums jenseits des Gesetzes zu sehen, noch auf die anthologische und nacherzählende Wiederbelebung des aggadischen Textkorpus als literarisch-ästhetischem Rückzugsraum der jüdischen Tradition zu setzen, schreibt Hirsch der Halacha aggadische Muster ein: Zu beobachten ist, dass auch hier die Notwendigkeit einer Vergeistigung und philosophisch-ideellen Überhöhung der rabbinischen Gesetzestradi-tion als Vorbedingung nicht nur akzeptiert ist, sondern proklamiert wird. Diese geistige Überformung greift auf die Gattungsmerkmale zurück, die in der aggadischen Tradition verankert sind: Glaubensaussagen, die keinen gesetzlichen Charakter haben, sondern im Modus der Literarizität und Spekulation symbolisch bzw. metaphorisch codiert sind. Zugespitzt formuliert: Die Hermeneutik der Aggada als nicht-wörtliche, im Bereich des zweiten, dritten und vierten Schriftsinns liegende Auslegungspraxis – Remez, Derasch und Sod, hinweisende, homiletische und mystische Exegese – wird Teil der Halacha. In Hirschs Perspektive ist die Halacha nur durch ihre aggadische Relektüre zu erhalten.

Auch dies geschieht, wie dargestellt, in einer Revision auch des aggadischen Bedeutungs- und Ordnungsfeldes. Aus diesem wird durch historisch-kritischen, durch den entstehungsgeschichtlichen Kontext kontrollierten methodischen Zugriff ausgewählt: Wie schon in den *Neunzehn Briefen* führt Hirsch auch in den *Grundlinien* sein Konzept des Symbols als übertragene Bedeutung zunächst in einer Analyse des erzählenden Teils der Tora vor. Als Beleg seiner Hermeneutik der Halacha verweist Hirsch zunächst auf Abschnitte der Tora, die idealtypische Elemente der aggadischen Tradition aufweisen. Nach der Erzählung vom Traum Jakobs über den Bundschluss mit und durch JHWH schließt Hirsch: »Die Motive« für das erwachte Bewusstsein Jakobs, von Gott berufen zu sein, sind

»in dem ihm im Traume *Gezeigten* und in dem ihm *dadurch* Offenbarten zu finden. Diese zwischen Himmel und Erde gestellte Leiter mit den auf- und absteigenden Engeln ist demnach wiederum nichts, als eine von Gott durch Symbol vermittelte Mittheilung, und das ist's, was wir nur im Allgemeinen für jetzt an dieser Stelle zu zeigen hatten.«³⁷⁵

Dass im Hintergrund der Darstellung Hirschs das Muster von Halacha und Aggada arbeitet, wird deutlich, wenn vom Traum Jakobs die Gesetzesoffenbarung an Moses scharf abgegrenzt wird: JHWH spricht mit Mose in

»»klarer Anschauung und nicht in Räthseln« [...], dessen Sendung es eben erforderte und dessen Größe eben darin bestand, daß Gott nicht durch Symbole mit ihm sprach, der vielmehr das unmittelbare, *unvermittelte* Wort Gottes, sein *Gesetz* dem Volke zu bringen hatte.«³⁷⁶

³⁷⁵ Ebd., S. 30.

³⁷⁶ Hirsch, *Symbolik*, Jeschurun Jg. 4 (1858) Nr. 4, S. 184.

Die Trennung zwischen dem konnotativ-symbolischen Aussagemodus der Erzählung von Jakobs Traum und dem denotativ-pragmatischen der biblischen Gesetze und ihrer Offenbarung – das »unvermittelte Wort Gottes« – setzt die traditionelle Zweiteilung der biblischen und rabbinischen Textgattungen und Aussagemodi – aggadische und halachische – fort, indem die nicht-wörtlichen hermeneutischen Ebenen der wörtlichen – Peschat – gegenüber gestellt werden. Diese Übernahme der überkommenen Unterteilung bei Hirsch macht die Überlagerung beider Aussagetypen deutlich.

Dass Hirsch trotz seiner Abgrenzung von einer »freien«, »unkontrollierten« Spekulation über die Bedeutung der Gesetze sich in die emphatische Aufnahme und Fortschreibung der aggadischen Tradition stellt, wird in der zu Zunz analogen Aufnahme der Bezugstexte sichtbar. Um sein zentrales Argument einer symbolischen Bedeutung auch der Gesetzestradi-tion zu stützen, beruft Hirsch sich in weiten Teilen der *Grundlinien* auf die prophetischen Bücher und Passagen des Tanakh. Wie in den Schriften Zunz', reduzierter bei Geiger, ist die prophetische Tradition in ihrer Bildersprache der Beweis für eine ins Herz der jüdischen Tradition eingeschriebene Symbolik. Daraus ist keine Priorität des nichtgesetzlichen Teils des Tanakhs – etwa wie bei Zunz im Sinne des zentralen Paradigmas für die Wiederbelebung des Judentums – abzuleiten. Signifikant jedoch ist bei Hirschs Argumentationsgang und in der Implementierung seiner These in das Konzept der jüdischen Tradition, dass die aggadische Überlieferung als Muster und Konkretisierungsform einer Hermeneutik figuriert, die dann auch die halachische Tradition bestimmen soll. Die Grenzziehung zwischen beiden Gattungen wird damit – auf hermeneutischer Ebene – aufgeweicht.

Für die Verortung Hirschs in der Diskussion um das Gattungspaar im Verlauf des 19. Jahrhunderts ist vor dem bis hierhin beschriebenen Hintergrund die Verschiebung des Symbols aus dem Bereich der sprachlichen Aussage in den der körperlichen wichtig. Was eingangs als eine »Symbolik des Körpers« angedeutet wurde, bildet das Zentrum der Gattungsverschiebung, die Hirsch unternimmt: Das »gesprochene Wort«, das von Zunz in der prophetischen und aggadischen Tradition verortet wurde und in der »Wiedereinführung gottesdienstlicher Vorträge« in einer emphatischen, wirkmächtigen Weise das zeitgenössische Judentum zu neuem Leben erwecken sollte, steht auch bei Hirsch Pate als Kulminationspunkt »bedeutungsschwerer« Wirkung auf die Gemeinde. Hirsch zitiert das Arsenal aggadischer Merkmale als Höhepunkt emphatischer Mitteilung, um sie jedoch in ein anderes Medium zu überführen. Innerhalb Hirschs Darstellung schlägt die Aggada gerade in ihrer von Zunz so betonten Dynamik hin zu direkter und eindrucksvoller Wirksamkeit in körperliche Handlung um. Im Gewand der Halacha als symbolischer Handlung ist die rhetorische

Kraft der Aggada als Mittel der Vergeistigung und Revitalisierung des Judentums aufgenommen.

Dafür wird das in der Überlieferung festgehaltene Kernmerkmal der Aggada – »bloß Gesagtes« – umgemünzt. Der Sinn des gesprochenen Wortes liegt für Hirsch in der persuasiven Kraft unmittelbarer Wahrnehmbarkeit geistiger Inhalte – so kann die von Hirsch symbolisch wiedergelesene Halacha die Aggada in sich aufnehmen. Das Muster der Aggada, wie es bei Zunz zu finden ist, wird dabei in keiner Weise außer Kraft gesetzt – im Gegenteil wird das aggadische Paradigma in seiner Integration in die Halacha ausgeweitet. Deutlich wird diese Aufnahme der Aggada als der Tradition, die, wie Zunz es beschrieb, zur sittlichen Hebung des Gottesdienstes diene, wenn Hirsch die Zeremonialgesetze charakterisiert:

»[E]s wurden alle die angeordneten Opferhandlungen vollzogen, das Sühneopfer der Priester getödtet, von dem Blute an die Höhwinkel des Altars gegeben, es selbst aber in den Altargrund gegossen, das Fett, die Nieren, das Zwerchfell und einen Theil der Leber dem Altarfeuer übergeben [...], und als nun alles vollzogen war und Ahron darauf das Volk gesegnet hatte – [...] da erschien die Herrlichkeit Gottes dem ganzen Volk! Wir fragen wieder: können diese Handlungen etwas anderes sein, als Reden, tief bedeutsame Reden?«³⁷⁷

Diese Überformung der Halacha im Symbol ist der Versuch, das jüdische Gesetz als »spirituellen« Text lesbar zu machen, eine Hermeneutik zu konstruieren, die die Halacha aus den (Vor-)Urteilen blinder Gesetzesstarre löst.

Die Metapher ist eine Trope, die der Halacha eignen soll – dies die These Hirschs –, die Poetik der Aggada dagegen wird kaum zum Gegenstand einer Analyse. Dieses Vorgehen Hirschs wird an der umfassenden Darstellung der Beschneidungsgesetze deutlich. Die Begriffe und die Einzelschriften, die sich in den Passagen zur Beschneidung finden, werden mit Bedeutung aufgeladen, indem die Etymologie sowie der Konnotationsreichtum der verwendeten Terminologie nachgezeichnet werden. Geht es bei den Studien zur Aggada um Reduktion, ist Hirschs Darstellung der halachischen Symbolik geprägt von Bedeutungsausweitung und Transgression des pragmatischen Aussagetypus hin auf eine interdiskursive Ebene. Die Beschneidung wird zu einem »Kollektivsymbol«, indem sich in ihr weite Bedeutungsbereiche der jüdischen Lebens- und Gedankenwelt konzentrieren.

An diesem Gebot, der Milah, kann das Verfahren skizziert werden, mit dem Hirsch die mitzwot auf eine symbolische Ebene hebt: Zunächst verfolgt Hirsch die sprachliche Konstruktion des Begriffes der Milah und die

³⁷⁷ Hirsch, *Symbolik*, Jeschurun Jg. 4 (1858) Nr. 7, S. 385.

gebräuchliche kontextuelle Eingliederung. Resultat dieser Rekonstruktion ist es, die Beschneidung als eine Begrenzung der Sinnlichkeit zu verstehen:

»Willst du der Seine sein, soll er der Deine sein, so mußt du gleich ihm, nicht aufgehen in das Spiel sinnlich gebundener Kräfte und Mächte, mußt du von ihm lernen [...] seine [...] Maß und Ziel setzenden Gesetze [...], dem von dir sonst unbeherrschten Leib deiner Sinnlichkeit die Begrenzung [...] bringen, und nur in dieser Begrenzung seines Segens und Beistandes harren.«³⁷⁸

Die innerhalb der Milah vollzogene Periah, »das *Entblößen und Freimachen* der Atarah durch Einreißen und Zurückschlagen des sie verhüllenden Häutchens«, komplettiert die symbolische Bedeutung der Beschneidung: »Milah beschränkt das sinnliche Leben vor Gott, Periah fordert innerhalb dieser Beschränkung die freie Entfaltung und Befriedigung desselben vor Gott.«³⁷⁹

Die inhaltliche Seite verbindet sich hier in für die Studien Hirschs paradigmatischer Weise mit der methodologischen. Auf der Basis einer Begrenzung wird Freiheit ermöglicht – dies gilt für die inhaltliche Ausbuchstabierung des einzelnen religiösen Gebotes ebenso wie für das hermeneutische Verfahren der Symbolerschließung. Erst durch die Rekonstruktion der Etymologie sowie der kontextuell erzeugten Konnotationen eines Begriffes wird auf die Symbolbedeutung geschlossen. Die Etablierung kontrollierbarer Rahmenbedingungen erlaubt erst die Überhöhung der wörtlichen Bedeutung.

Diese hermeneutische Technik wird besonders dort evident, wo sich die Texte Hirschs mit der primär literarisch-ästhetischen Tradition beschäftigen. In der Artikelfolge *Aus einem Briefwechsel über die Psalmen* (1859) antwortet Hirsch auf die Bitte eines Zeitgenossen, »den Palmenhain der Psalmen zu durchwandeln«.³⁸⁰ Ist diese poetische Formulierung, mit der der Absender Hirsch um eine Erklärung der Psalmen bittet, sowohl dem literarischen Zeitgeist geschuldet wie auch ein Vorgriff auf die Anthologienproduktion im Feld der Aggada um die Jahrhundertwende – die »Wundergärten der Haggadah« werden schließlich selbst zu einem Topos werden –, so setzt sich die Hermeneutik Hirschs, wie sie oben beschrieben wurde, auch hier durch:

»Nur« antwortet Hirsch seinem Gegenüber »bitte ich den ›Palmenhain‹ von vornherein aus ihren Erwartungen beseitigen zu dürfen. Man hat uns so sehr gewöhnt, alles aus dem Orient kommende unter dem buntfarbigen Phantasiegewande des ›Orientalischen‹ zu denken und das Charakteristische des Orientalischen uns so sehr als ein Compositum von allem Schwülstigen, Uebertriebenen, Ueberladenen, Unnatürlichen, Wunderbaren betrachten gelehrt, daß vielleicht kein Gedanke sich weniger

³⁷⁸ Hirsch, *Symbolik*, Jeschurun Jg. 4 (1858) Nr. 9, S. 467.

³⁷⁹ Ebd., S. 469.

³⁸⁰ Ders., *Aus einem Briefwechsel über die Psalmen*, Jeschurun Jg. 6 (1859) Nr. 1, S. 22–37, S. 22.

zum Wegweiser bei dem Lesen unserer heiligen Gottesschrift eignen möchte, als die Vorstellung des Orientalischen ihres zeitlichen und räumlichen Ursprungs. Giebt es doch kaum einen andern Kreis von Schriften, in welchem der Phantasie so wenig Raum und Nahrung geboten würde, als in den Büchern unserer heiligen Schrift. [...] Blumenpracht und Bilderreichtum orientalischer Schilderungen, zwischen Traum und Wachen schwebendes phantastisches Dichter-Wort, sich am Ausmalen des Wunderbaren weidende Einbildungskraft kennen sie nicht.«³⁸¹

Die Abgrenzung der nichtgesetzlichen Literatur von dem Bereich subjektiver Imagination wird erkennbar: Auch der Textkorpus, dem sich die Tradition gerade unter dem Verdikt des Individuellen näherte und den Zeitgenossen und Nachfahren Hirschs unter der Perspektive phantastischer Literatur betrachteten, wird als dezidiert »ernster«, rationaler beschrieben:

»Allen unsern Schriften ist der Ernst des Gedankens auf die Stirne geprägt. Zu heilig war unsern Männern des Geistes der Gedanke und das Wort [...]. Auch ihre Unterhaltungsmuße wird auf dem Felde des Gedankens verwerthet, und ein Blick auf das, was uns davon in Agada und Midrasch überkommen ist, lehrt die Wahrheit des Wortes, daß auch ›die gewöhnliche Unterhaltung der Weisen des Studium's so werth als bedürftig sei.«³⁸²

Die Aggada rangiert in diesem Artikel, *Jüdische Kalender-Phantasien* (1866), zwar als »Unterhaltung« unter der Halacha, aber dennoch bleibt jene weit entfernt von poetischer Einbildung und imaginativer Spekulation. Die Eingemeindung der Aggada in die Hermeneutik des Symbols wie auch die Abgrenzung vom Orientalismus, der in dem *Briefwechsel über die Psalmen* schon benannt wurde, wird klarer:

»Nur im Dienste des Verstandes kommt auch Phantasie und Abstraktion bei uns zur Geltung und kein unwahreres Wort ward je als das gesprochen, das auch den ›Geist des ebräischen Volkes‹ als dem phantasiereichen Orient angehörig, a priori in das phantastische Bildungsstadium der menschlichen Geistesentwicklung gedankenlos einschachtelt.«³⁸³

Die paradigmatische Wirkung von Herder und seinem *Geist der Ebräischen Poesie* auf die Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaft der jüdischen Literatur figuriert hier als »Geburtsfehler«; gegen diese Übertragung der jüdischen Tradition in das Feld der Ästhetik und Belletristik, eingeführt in den Konnotationen des Phantastisch-Wunderbaren, mit denen der Orientalismus versehen war, betont Hirsch wiederum den deduktiven Symbolbegriff:

³⁸¹ Hirsch, *Aus einen Briefwechsel*, Jeschurun Jg. 6 (1859) Nr. 1, S. 23 f.

³⁸² Hirsch, *Jüdische Kalender-Phantasien*, Jeschurun Jg. 10 (1866) Nr. 3, S. 313–322, S. 315 f.

³⁸³ Ebd., S. 316.

»Die Schriften, die den Kern unserer Nationalliteratur bilden und aus welchen sich der Geist unseres Volkes ganz eigentlich herausgebildet hat, enthalten keine Spur einer für die Phantasie schöpferischen Phantasie. Selbst die außerordentlichsten, der Einbildungskraft die reichste Nahrung und den weitesten Spielraum eröffnenden Ereignisse und Wahrnehmungen erzählen und schildern sie nüchtern wie das Alltägliche für die reine Auffassung des Verstandes, und wo ihre Rede zu einem Bilde greift, da steht die sinnliche Anschauung selbst im Dienste des Begriffes, das Bild will nicht für die Phantasie malen, sondern dem Sinne des denkenden Geistes als Symbol, als wahrhaftiges ›Sinn-Bild‹, einen Begriff, einen Gedanken, eine Wahrheit auf kürzerm Wege und in prägnanter Fülle zuführen.«³⁸⁴

Diese Abwehr des Kontingent-Willkürlichen, die sich schon bei Zunz andeutete und auch in der Artikelfolge Hirschs zum Symbolbegriff in das Kategorienpaar Aggada und Halacha eingetragen wird, prägt auch den konservativ ausgerichteten Diskurs, in dem die Halacha als autoritative Tradition zwar nicht unhinterfragt bleibt, gleichwohl eine wesentlich bedeutendere religiöse und wissenschaftliche Rolle beibehält als dies im reformatorisch-progressiven Spektrum der Wissenschaft des Judentums der Fall war. In der Verbindung der dargestellten Texte Hirschs mit der Diskussion um Halacha und Aggada, wie sie in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* seit Mitte des 19. Jahrhunderts geführt wurde, zeigt sich, dass die von Zunz vorgezeichnete Struktur von »Kontingenz« und »Konstanz« nicht nur im konservativen und neoorthodoxen Feld fortgeschrieben wurde, sondern charakteristisch für *beide* Ausrichtungen wurde.

Unmittelbar an die Abgrenzung Hirschs von der Herderschen Lesart der jüdischen Poesie schließt der von Benjamin Rippner verfasste Aufsatz *Herder's Bibelexegese* von 1872 aus der *Monatsschrift* an. Auch hier ist – wie schon von Geiger angebahnt – Herder ein ambivalenter Bezugspunkt für die jüdische Wissenschaft. Sei es »Herder's unsterbliches Verdienst [...]«, daß er auf die Poesie der Bibel hingewiesen, daß er leidenschaftlich, in fast orientalischer Überschwenglichkeit die orientalische Weisheit gepriesen hat«,³⁸⁵ so seien seine Schriften zur jüdischen Literatur vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus nicht mehr haltbar, ja dilettantisch.³⁸⁶ Herders Schriften werden als poetische Texte verstanden; ist dies eine Lesart, an die auch Zunz anschloss, so ist die Signatur, die das Poetische nun erhält, charakteristisch für das Verständnis des literarästhetischen Teils der talmudisch-rabbinischen Literatur. Herders frühes Werk zur Genesis Erzählung, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, sei lediglich ein »geistreicher Einfall, ein Midrasch zum I. Kapitel Bereschith, mehr nicht«.³⁸⁷

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Benjamin Rippner, *Herder's Bibelexegese*, MGWJ Jg. 21 (1872) Nr. 1, S. 16–37, S. 22.

³⁸⁶ Vgl. ebd., S. 36 f.

³⁸⁷ Ebd., S. 29.

In dieser Konfiguration der als genialisch, willkürlich und subjektiv apostrophierten exegetischen Poesie³⁸⁸ Herders mit der aggadischen Tradition kristallisiert sich die Diskussion um das Gattungspaar, wie sie sich in der *Monatsschrift* manifestiert.

5. Das Krisenmodell – die Kontingenz der Aggada

Nach den bisher dargestellten Modellen, die in einer konstruktiven Aufnahme der Aggada jeweils spezifische Transformationen dieser Gattung in eine literarische Kategorie darstellen, ist mit der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* auf ein viertes Muster einzugehen. Dieses findet sich in einer innerjüdischen Diskussion, die eine deutliche Abwertung der Aggada vornimmt. Diese wird darin zu einer die Tradition bedrohenden kontingenten Überlieferung. Konfiguriert ist diese negative Rezeption wiederum mit zeitgenössischen Topoi, die jedoch nicht mehr einem literarischen oder philologischen Kontext, sondern einem allgemeinen Krisendiskurs entstammen. Die Aggada gerinnt zum Inbegriff religiöser Aufweichungstendenzen, die den Kern des Judentums, das Religionsgesetz, zu zersetzen drohen. In den hier zur Sprache kommenden Quellen kommt somit das Muster Kontingenz – Konstanz als Abstraktion von dem Gattungspaar Aggada und Halacha in verschiedenen Kontexten zum Tragen.

Da dieses Muster gleichwohl eine »Kehrseite« der literarischen Transformation der Aggada darstellt, indem die Literarizität der Aggada negativ gewendet wird und zum Signum einer »bedrohlichen« Kontingenz gerinnt, ist die Darstellung dieser Konfiguration aufschlussreich. An der z. T. leidenschaftlich geführten Diskussion wird die Bedeutung einmal mehr sichtbar, die der Aggada als programmatisch und strategisch eingesetztem Traditionsbestandteil zukam.

Zudem ist auch in dem hier beschriebenen Zusammenhang, in dem die Aggada zu einer außerhalb des Zentrums der Tradition zu haltenden Überlieferung wird, der Übergang in ein literarisches Konzept sichtbar. Denn die weitgehend negative Konnotation »aggadischer Kontingenz« in der *Monatsschrift* erfährt im monumentalen Werk des Midraschforschers Wilhelm Bacher eine ästhetische Wendung: Auch in dieser Untersuchung ist die Aggada wesentlich als kontingentes Genre beschrieben; doch Kontingenz ist enggeführt mit ästhetischer Produktivität.

³⁸⁸ Vgl. ebd., S. 16f.

5.1. Die Diskussion in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*

Wie die oben angeführte Verbindung des vermeintlichen wissenschaftlich-exegetischen Ungenügens Herders mit dem Midrasch andeutet, setzt sich die von Zunz in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* anvisierte Transformation der Aggada aus einer marginalisierten Gattung und lediglich »Zutat« zu der verlässlichen Gesetzstradition der Halacha in ein innovatorisches Überlieferungsmuster in der konservativ geprägten wissenschaftlichen Diskussion nicht durch. Die pragmatisch-politische Funktionsbestimmung der Aggada wird kaum aufgenommen, zugunsten ihrer historisch-kritischen Beschreibung zurückgedrängt.

So wird das Diktum von Zunz, das »gesammte hagadische Schriftthum« sei »ein noch nicht nach Gebühr beachtetes Denkmal der Sprache, der Geschichte und der Alterthumskunde, der Religion und der Poesie, der Wissenschaft und der Literatur«,³⁸⁹ die Aggada sei ein »unbetretenes Gebiet«³⁹⁰ innerhalb der philologischen Bearbeitung zum Auslöser einer intensiven Beschäftigung mit der Aggada. Die von Zunz vorgenommene emphatische Einbettung der Aggada aber in das Reformprojekt findet im konservativen Teil dieser Auseinandersetzung innerhalb der Wissenschaft des Judentums keine Fortsetzung.

Es kommt zu einer Ausdifferenzierung der philologischen Bearbeitung der Aggada. Das »unbetretene Gebiet« soll erschlossen werden. Dabei sind nun Semantiken der Kontingenz das signifikante Merkmal der weiteren Diskussion um die Aggada bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Die Aggada bleibt das auf verschiedenen Beschreibungs- und Interpretationsebenen Unbekannte, Unerfasste, dem die wissenschaftliche Forschung entgegentritt. Zwar geht es dabei immer noch darum, die Aggada aus ihrer marginalisierten Position herauszulösen, aber die von Zunz anvisierte Integration der Aggada als emanzipatorisch-innovatorisches Überlieferungsmuster in die Tradition wird zugunsten eines anderen Verständnisses der Aggada und ihrer Bedeutung für die Tradition fallen gelassen.

Heinrich Graetz bemüht 1855, mehr als 20 Jahre nach dem Erscheinen der *Gottesdienstlichen Vorträge*, die Kategorie des Unverstandenen: Die »Hagada« sei »noch nicht genug aus dem Dunkel gezogen«. In der Konfrontation mit dem irritierenden Moment der Aggada konturiert Graetz das wissenschaftliche Programm: Die »Hagadas würden uns minder absurd vorkommen«, wenn sie in ihrem historischen Kontext eingeordnet wären. Die historisch-kritische Bearbeitung erscheint als die privilegierte Weise,

³⁸⁹ Zunz, *Vorträge*, S. 310f.

³⁹⁰ Ebd., S. XI.

die Aggada aus ihrer Marginalisierung herauszuheben. Dabei geht es im Vergleich zu Zunz nur noch um die »historische Berechtigung«, die es durch die philologische Sichtung zu »vindizieren« gelte. Indirekt wird die pragmatisch-religiöse Programmatik, in deren *Dienst* die historisch-kritische Beschreibung der Aggada bei Zunz stand, abgelehnt: »Es wäre daher sehr verdienstlich, sich angelegentlicher mit der Hagada zu beschäftigen, sie nicht bloß als Text zu homiletischen Vorträgen« zu gebrauchen, sondern ihre »Beziehung zu den« geschichtlichen »Zeiterscheinungen« zu ermitteln, aus der sich ihr »ursprünglicher Sinn«³⁹¹ erst rekonstruieren ließe.

Schon in diesem Artikel von Graetz zeichnet sich eine Wendung gegenüber dem Muster ab, das Zunz entwarf. Die Aggada war bei Zunz nicht nur philologisch das »unbetretene Gebiet«, sondern auch mit einem »Geist« ausgestattet, einer Programmatik, die durch die Integration in das jüdische Reformprojekt eine Um-Schreibung der Tradition bedeutete, ihre Rekonfiguration im Rahmen innovatorisch-emanzipatorischer Semantiken. Auch Graetz zielt auf die Ermittlung eines »Sinns«; dieser ist jedoch nicht mehr als überzeitlicher und programmatisch einsetzbarer beschrieben, sondern einer historischen Zeitstelle zugeordnet, an der er »ursprünglich« bestand. An die Stelle der Transformation der Tradition durch die von Zunz entworfene semantische Aufladung der Aggada als innovatorische Kraft tritt die historicistische Methode. Graetz zielt so nicht mehr auf die Verhältnisbestimmung von halachischer und aggadischer Überlieferung innerhalb der semantischen Opposition von »Tradition« und »Innovation«, sondern verdrängt hier beide Felder durch die philologische, historisch orientierte wissenschaftliche Analyse.

Für das Traditionsmuster hat dies eine zweifache Konsequenz. Durch die Verschärfung eines an der historisch-kritischen Methode orientierten Wissenschaftsparadigmas verliert das von Zunz noch unter dem Schlagwort und in dem semantischen Feld einer Lebendigkeit³⁹² gefasste Traditionsmuster einerseits seine Bedeutung. Die Elemente der Tradition erfahren unter der Perspektive des methodologisch geleiteten Zugriffs eine Nivellierung gemessen an einer vorgängigen Vitalität. Die Traditionsbestandteile wandern damit andererseits als Objekte der Untersuchung in ein neues Konzept ein. Dieses ist das der historisch-kritischen Sichtung und Sicherung. Die wissenschaftliche Transformation der aggadischen Tradition basiert dabei auch auf einer Differenzierung, in der die programmatische Darstellung, die Zunz noch verfolgte, innerhalb der wissenschaftlichen Untersuchung nicht mehr vorkommt.

³⁹¹ Heinrich Graetz, *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern. Schluss*, MGWJ Jg. 4 (1855) Nr. 5, S. 186–192, S. 192.

³⁹² Vgl. Zunz, *Vorträge*, S. 481.

Diese Beobachtung ist nicht neu und findet sich schon in Moritz Steinschneiders und dann Gershom Scholems Beschreibung, die Wissenschaft des Judentums bereite der jüdischen Tradition ein ehrenvolles Begräbnis. Unter dem semantischen und systematischen Dispositiv Konstanz und Kontingenz jedoch lässt sich eine metatextuelle Fortsetzung des alten Traditionsbegriffs feststellen. Die Aggada wird in der nach Zunz folgenden konservativen wissenschaftlichen Transformation an ihre »klassische« Position zurückgestellt. Das in der rabbinischen Weisung enthaltene Traditionsmuster, die »Unverlässlichkeit« der Aggada niemals in das »verlässliche« Überlieferungsgeschehen der Halacha einzugliedern, wird durch die nun zu findende historistische Betrachtung fortgeschrieben.

Unter einem wissenschaftstheoretischen Aspekt lässt sich die methodologische Bannung von Kontingenz beschreiben. Die bei Graetz zu findende Eingliederung der aggadischen »Absurdität«, Unverständlichkeit in die Methode des Historismus zielt auf wissenschaftliche Kontrollierbarkeit. Die wissenschaftliche Transformation der Tradition etabliert so zwar ein reflexives, aber immer noch an Konstanz und Stabilität orientiertes Muster. Das »unbetretene Gebiet« der Aggada wird methodisch eingemeindet, um ihrer kontingenten »Lebendigkeit« zu begegnen. Die Aggada ist die Unordnung, die sich in den »Fugen« der Tradition »einnistete« und so zu einer wissenschaftlichen Herausforderung wird: »Durch welche feinen Spiralgefäße hat sich das hagadische Fluidum in so weite Verzweigungen durchgewunden, wo man es gar nicht erwarten sollte?«³⁹³

Die in der wissenschaftlichen Transformation zu verortende Fortsetzung des halachischen Paradigmas der Stabilität und Kontrollierbarkeit schlägt sich auch in der Wahl des Forschungsgegenstandes nieder. Quantitativ lässt sich für das Zentralorgan der jüdischen Wissenschaften, die *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, gegenüber aggadischen Zeugnissen eine intensivere Beschäftigung mit halachischem Material feststellen. Ausgedehnte Fortsetzungsartikel zur »halachakritischen Forschung«, zur Mischna und zu halachischen Midraschim dominieren bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts die *Monatsschrift*. Damit einher geht die Selbstverortung der *an* der Halacha paradigmatisch orientierten Diskussion *über* die Halacha in der rabbinischen Tradition des Studiums. Die Wissenschaft des Judentums stellt ihre historisch-kritische Transformation der Tradition in einen als Kontinuum konstruierten Überlieferungsprozess.

So wird in Moses Samuel Zuckermantels Aufsatz zur *Halachakritik* die wissenschaftliche »Nothwendigkeit des Talmudstudiums« betont, das als

³⁹³ Graetz, *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern*, MGWJ Jg. 3 (1854) Nr. 8, S. 311–319, S. 312.

»genaues Eingehen in die Falten der Halacha« beschrieben wird. Zitiert werden Topoi der rabbinisch-talmudischen Tradition, die verbunden werden mit der »more critico«³⁹⁴ vorgehenden Forschung.

Auch der im Zentrum des konservativen Judentums stehende Gelehrte Zacharias Frankel beschreibt eine Kontinuität zwischen halachischem Material und aktueller Forschung. Dabei wird die doppelte Verortung in der Tradition deutlich. Unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Gegenstandes wird ein Zusammenhang angestrebt:

»Und welchen reichen Stoff bieten die talmudischen Schriften auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft! Eine Vergleichung des talmudischen Straf- und Civilrechts mit neueren Rechtslehren ergibt einen bedeutenden Beitrag zur Rectificirung mancher Rechtsbegriffe und zeigt die talmudischen Autoren auf einem Standpunkte, zu welchem die neuere Zeit sich nur mit großer Anstrengung emporgeschwungen.«³⁹⁵

Zudem wird das semantische Feld der Halacha auf die Überlieferungsfunktion und -weise der Wissenschaft übertragen: »Nur die Resultate, die sich auf einer gewissenhaften, streng prüfenden Forschung aufbauen, erkennt das Judentum als endgültig und normierend an.«³⁹⁶ »Endgültigkeit«, »Normierung« und »streng« sind klassische Attribute der Halacha.

Gleichzeitig sind dies Gegenbegriffe zu der Semantik, mit der die »neuere Zeit« versehen wird. Diese wird als defizitär, kontingent und transitorisch beschrieben. Der aktuelle »Standpunkt« könne »kaum mit einem treffenden Ausdruck bezeichnet werden«,³⁹⁷ die Gegenwart sei eine »Uebergangsperiode«³⁹⁸, die von »Indifferentismus«³⁹⁹ bedroht sei; das »Judentum charakterisierende Kennzeichen« wären »[v]ielen abhanden gekommen.«⁴⁰⁰ Das »Judentum« sei umgeben von »der heutigen religiösen Anarchie.«⁴⁰¹ Dieses die Gegenwart codierende semantische Feld überschneidet sich mit dem der Aggada. Den »zerstreuten Hagadas« könnte kaum eine präzise Typik zugeordnet werden; die Aggada erscheint als »absurd«, ist das »Fluidum«⁴⁰², das unerwartet auftaucht; sie ist das nicht bewältigte Material, das Unverständene, sogar Unverständliche.

³⁹⁴ Moses Samuel Zuckerman, *Lexikalisches und Archäologisches im Talmud*, zugleich vierter Artikel zur Halachakritik, MGWJ Jg. 22 (1873) Nr. 9, S. 421–430, S. 421.

³⁹⁵ Zacharias Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 347–357, S. 355.

³⁹⁶ Ebd., S. 349.

³⁹⁷ Zuckerman, *Lexikalisches*, MGWJ 1873, S. 421.

³⁹⁸ A. Treuenfels, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judentum*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 4, S. 156–168, S. 160.

³⁹⁹ Ebd., S. 164.

⁴⁰⁰ Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ 1869, S. 349.

⁴⁰¹ Moses Hess, *Die Einheit des Judenthums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 1, S. 33–37, S. 34.

⁴⁰² Graetz, *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern*, MGWJ 1855, S. 192.

Die semantischen und diskursiven Konstellationen, in die das Dispositiv Aggada und Halacha eingetragen ist, können in diesem Diskussionsfeld unter dem Aspekt einer zentrifugalen und zentripetalen Formationsweise beschrieben werden. Die Aggada wird unter dem semantischen Feld der Kontingenz einem »Außen« zugeordnet. Sie ist einerseits das Unverstandene, noch nicht integrierte Objekt der Forschung; sie ist andererseits semantisch analog codiert zu einer der Gegenwart zugeschriebenen Kontingenz, von der sich die Wissenschaft abgrenzt. Die Aggada bleibt das Andere zur Tradition. Ihre von Zunz forcierte innovatorische Konfiguration wird ersetzt durch die Wiederaufnahme einer Semantik der Unverlässlichkeit, Diskontinuität. Die Halacha dagegen bietet eine Semantik an, die dem Wissenschaftsideal eingeschrieben werden kann. Einerseits ist die Halacha die geschichtlich vorgefundene Tradition, an die es anzuschließen gilt; andererseits sind ihr Attribute eigen – Gesetzlichkeit, Eindeutigkeit, Verlässlichkeit, Quellengebundenheit –, die in das Paradigma historisch-kritischer Forschung integriert werden können.

Neben dieses Schema von kontingentem Außen und stabilem Innen stellt sich ein anderes, das von semantischen Überschneidungen bedingt ist. Zunz verschob Zentralbegriffe des idealistisch-romantischen Sprachinventars auf die Aggada. »Freiheit«, »Fortschrittlichkeit«, »Entwicklung«, »Nationalität« sind geschichts- und staatstheoretische Basiskategorien, die auch in den Folgegenerationen der Wissenschaft des Judentums eine signifikante Rolle spielten. Es kommt zu einer Übertragung dieser zunächst die Aggada markierenden Begriffe auf die Semantik der Halacha: »Mischna und Talmud«, die »mündliche Lehre [...] soll, nicht in Buchstaben und kalter Hülle eingengt, an sich in unausgesetzter Entwicklung einen stetigen Geistesprozess vollziehen«. ⁴⁰³ An diesem »Prozess [...] sollen« die Wissenschaftler des Judentums »teilnehmen und ihn mit lebendiger Kraft und Frische durch die verschiedenen Stadien begleiten«. Denn »das Judentum will seine Satzungen geistig aufbauen: kein Machtspruch, kein Autoritätsglaube«. ⁴⁰⁴ Hier ist eine Umcodierung zu beobachten. Die »Kälte des Gesetzes«, ⁴⁰⁵ wie Zunz die Halacha charakterisierte, taucht bei Frankel als Gegenbegriff zur Halacha auf. Diese steht nun in dem vitalistisch-organologisch semantisierten Feld, in das Zunz die Aggada eintrug: »Lebendige Kraft und Frische« als Merkmal der Fortschreibung der Halacha figurierten bei Zunz in der innovatorischen Semantik der Aggada: ihr sei »Kraft und Leben« ⁴⁰⁶ eigen.

Signifikant ist diese Verschiebung in einem Artikel zur »mannigfachen Codification des Halachastoffes« von Peter Buchholz (1837–1892):

⁴⁰³ Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ 1869, S. 349.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 351.

⁴⁰⁵ Vgl. Zunz, *Vorträge*, S. 321 f.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., S. 400.

Dem jüdischen »Volke war der Besitz der entwicklungsfähigen, der Geistesthätigkeit einen so weiten Spielraum bietenden Traditionslehre ein heiliges Palladium, ein Lebenselement, an dem es sich aufrichtete und seine Frische bewahrte. In der That erkannte es auch mit richtigem Gefühl die hohe Bedeutung des Studiums dieser Lehre für sein ferneres Bestehen, und gab sich mit der ihm innewohnenden Energie demselben hin«. ⁴⁰⁷

Der »weite Spielraum« ist bei Zunz ein zentrales Charakteristikum der Aggada gegenüber der Halacha, ⁴⁰⁸ die Beschreibungen der halachischen Tradition als »Lebenselement« und »aufrichtend« finden ihre Analogien und Synonyme in Zunz' Bestimmung der Aggada als »lebendig« ⁴⁰⁹ und »Erbauung«. ⁴¹⁰

Hier hat die Darstellung der Halacha die innovatorische Semantik der Aggada übernommen. Doch handelt es sich dabei nicht um einen Austausch, durch den unter dem Begriff der Halacha nun das von Zunz vorgegebene Muster der Aggada fortgesetzt wird. Vielmehr ist diese Semantisierung der Halacha als diskursiver Kompromiss zu beschreiben. Durch die Überschneidung der Semantik der Aggada mit der Krisensemantik der Gegenwart wird ihr Bedeutungsfeld der Kontingenz aufgespalten in pejorativ konnotierte Kategorien. »Willkür« und »Absurdität« stehen »Freiheit« und »Entwicklung« gegenüber. Letztere werden nun der Halacha zugeschrieben, aber eingebettet in das semantische Feld des Gesetzes. Der Kompromiss liegt darin, dem Vorurteil des »Joches der Satzungen« ⁴¹¹ zu begegnen, gleichzeitig aber sich von der »Hyperkontingenz« der aggadischen Semantiken abzusetzen.

Die Halacha wird zur Chiffre einer Vermittlungsfigur, die ein Drittes zu dem »Rubrum des gesamten geschichtlichen Prozesses in der ganzen neueren Zeit« wird, zu »individueller Freiheit contra überlieferter Autorität«. ⁴¹² Dieses klassische Attribut der Halacha, ihre Autorität, wird differenziert und in ein Wissenschaftsideal eingetragen. Frankel verbindet sein Diktum »kein Machtspruch, kein Autoritätsglaube« ⁴¹³ mit diesem Ideal: »das Wissen giebt den Vorzug, das Wissen ertheilt Weihe«. ⁴¹⁴ Ähnlich argumentiert Buchholz: Der »jüdische Geist« erkenne »zwar Autorität

⁴⁰⁷ Peter Buchholz, *Historischer Ueberblick über die mannigfache Codifikation des Halachstoffes, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem letzten Abschlusse*, MGWJ Jg. 13 (1864) Nr. 6, S. 201–217, S. 201.

⁴⁰⁸ Vgl. Zunz, *Vorträge*, S. 83.

⁴⁰⁹ Ebd., S. 119.

⁴¹⁰ Ebd., S. 481.

⁴¹¹ A. Treuenfels, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 4, S. 156–168, S. 160.

⁴¹² Ders., *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 10, S. 451–459, S. 453.

⁴¹³ Zacharias Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 347–357, S. 351.

⁴¹⁴ Ebd., S. 349.

an, aber keine Autorität der Person; er beugt sich nur vor der Größe des Geistes, vor dem ehrfurchtsgebietenden Wissen«. ⁴¹⁵ Dieses »Wissen«, das Autorität verbürgt, wird einerseits in die rabbinisch-talmudische Tradition des Studiums der Schrift und des mündlichen Gesetzes gestellt, andererseits wird es von den antiaufklärerischen Stereotypen des »Gedankens- und Wissenszwang[s]« ⁴¹⁶ und der »Sklaven«, die die »Satzungen« wie »Fesseln tragen« ⁴¹⁷ abgegrenzt.

Das »Wissen« ist eingetragen in die wissenschaftliche Transformation der Tradition. So steht etwa zwischen den »Neueren, die das Judentum«, und den »Orthodoxen, welche die Zeit nicht kannten«, die der »Wissenschaft« gewidmete *Monatsschrift*, in der »die Partei der Versöhnung sich zusammenfand«. ⁴¹⁸ Die Halacha erfährt also in diesem Wissenschaftsbegriff eine Konfiguration, die sie zur Vermittlungsfigur zwischen Zäsur und Epigonalität macht.

Mit der Kompromiss- und Vermittlungsfunktion, mit der die Halacha besetzt ist, verbindet sich eine Abstraktions- und Verallgemeinerungsdynamik. Das »Gesetz« bezeichnet so einerseits das mündliche Gesetz in Mishna und Gemara, andererseits wird es eingetragen in ein Fortschrittskonzept von Geschichte, in dem das »universelle Gesetz« ⁴¹⁹ verwirklicht werden soll. Auch hier erfährt die Halacha also eine semantische und konzeptuelle Ausweitung. Ihr eignet ein »Geist«; sie ist Teil eines »Geistesprozesses«. ⁴²⁰ Durch die Aufnahme des hegelianisch geprägten Konzeptes des »Geistes« wird die Halacha eingetragen in die Dialektik zwischen Besonderem und Allgemeinen, in der sie als »Ceremonialgesetz« ⁴²¹ Konkretion ist und zugleich Chiffre eines zukünftigen »universellen Gesetzes«. ⁴²²

Die auf »Sicherung« abgestellte Semantisierung und Funktionalisierung der Halacha hat zwei zentrale Konsequenzen. Die als zentripetal beschriebene Dynamik führt einerseits dazu, die Wissenschaft in der dominierenden Überlieferung, dem mündlichen Gesetz, zu verorten. Gleichzeitig werden signifikante Semantiken des 19. Jahrhunderts integriert. Besonders die Begriffe des »Geistes« und des »Gesetzes« dienen dabei als Kategorien der Konstanz. Sie werden gesichert, indem ein kontingentes Außen beschrieben

⁴¹⁵ Peter Buchholz, *Ueberblick über die mannigfache Codifikation des Halachastoffes*, MGWJ Jg. 13 (1864) Nr. 6, S. 201–217, S. 207.

⁴¹⁶ Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 349.

⁴¹⁷ Benjamin Rippner, *Zacharias Frankel*, MGWJ Jg. 24 (1875) Nr. 4, S. 145–148, S. 146 f.

⁴¹⁸ Ebd., S. 144 f.

⁴¹⁹ Hess, *Die Einheit des Judentums*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 1, S. 33–37, S. 36.

⁴²⁰ Frankel, *Das Talmudstudium*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 349.

⁴²¹ Julius Guttmann, *Die moderne Cultur und das Judentum*, MGWJ Jg. 19 (1870) Nr. 8, S. 364–375, S. 372.

⁴²² Hess, *Die Einheit des Judentums*, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 1, S. 33–37, S. 35.

wird, gegenüber dem eine Abgrenzung stattfindet. Dadurch können auch innovatorische, potentiell kontingente Muster übernommen werden; denn sie sind eingefasst von einem semantischen Rahmen, der einerseits durch die rabbinisch-talmudische Tradition des Gesetzes, andererseits durch den progressiven Verwirklichungsprozess des »universellen Gesetzes« abgesteckt ist.

Die Konzeptualisierung der Aggada konstituiert sich analog, jedoch als Negativ. Sie ist dem Rahmen, in den die Halacha eingelassen ist, entgegengestellt. Die Aggada kann keine Tradition verbürgen und sie kann nicht in das Feld des anzustrebenden »universellen Gesetzes« integriert werden, fällt also aus diesem Geschichtsbild heraus. Dafür ist eine Umbesetzung der Aggada gegenüber Zunz notwendig bzw. ihre implizite Rückstellung in die rabbinisch-talmudische Auffassung der »Unverlässlichkeit«.

Zunz versah die Aggada mit einer progressiven Semantik und verband diese mit den überkommenen Attributen der Freiheit und Individualität. Diese Semantiken werden nun von der Aggada abgezogen und auf die Halacha übertragen, so dass die zentripetale Sicherungsdynamik auch innerhalb der idealistisch-romantischen Fortschrittskonzepte aufrechterhalten wird. So ist der von Zunz vorgegebene Bedeutungsraum der Freiheit aufgespalten in die positiv konnotierte Freiheit, die nun der Halacha zukommt, und einer negativ konnotierten Willkür, die nun in dem semantischen Feld der Kontingenz die Aggada bezeichnet. Diese ist das Irritierende, das zwar unter dem universalistischen Ideal der Wissenschaft des Judentums »bewältigt« werden muss, aber doch eine marginale Außenposition beibehält.

Die in der *Monatsschrift* konkretisierte Struktur kennzeichnet ein Feld innerhalb der Diskussion um das Gattungspaar, das sich in den Einzelstudien, die um das Jahr 1870 wieder vermehrt einsetzen, nur indirekt fortsetzt. Das einschneidende und umfassende Werk des Talmudforschers Wilhelm Bacher greift die in der *Monatsschrift* zu verzeichnende negativ bewertete Kontingenzsemantik der Aggada auf, indem eine Umwertung vorgenommen wird: Die »Willkür« der Aggada wird zum Konzept der Originalität des einzelnen Rabbinen hin verschoben.

5.2. Ästhetische Umbesetzung aggadischer Kontingenz: Wilhelm Bacher

Wilhelm Bacher (1850–1913), Direktor des jüdisch-theologischen Seminars in Budapest, muss in seiner Produktivität und universalen Gelehrsamkeit im Feld der jüdischen Sprachwissenschaft und der rabbinisch-talmudischen Literatur mit Moritz Steinschneider verglichen werden.⁴²³ Mit Bachers

⁴²³ Aron Danton gibt eine Zahl von 751 Publikationen an, unter diesen 45 selbstständige

sechsbändiger Studie, die zwischen 1878 und 1899 erschien,⁴²⁴ betraf für mehr als zwanzig Jahre eine intensive und vom Umfang her einmalige Forschungstätigkeit innerhalb der Wissenschaft des Judentums die Aggada. Gleichwohl ist zu erwähnen, dass Bacher, der »mit Lust und Liebe in der Agada seiner palästinensischen Amoräer«⁴²⁵ gelebt habe, auch scharfe Kritik und umfangreiche Korrekturen erfuhr.⁴²⁶

In der Breite der Studie Bachers deutet sich die weitere Verschärfung eines historisch-kritischen und universalistischen Wissenschaftsparadigmas an. Das Objekt der Forschung, die Aggada, liegt vor als Material, das über einen weiten historischen Zeitraum und in verschiedensten Kontexten verteilt ist. Die wissenschaftliche Verarbeitung zielt darauf, die einzelnen Zeugnisse ein- und zuzuordnen. So kommt es zu einem »enzyklopädischen« Werk. Bacher nimmt explizit Abstand von einer Bestimmung des »Geistes«, wie sie Zunz und ihm folgende Autoren für die Aggada vornahmen: »Es kann« für die vorliegende Studie »nicht Aufgabe« sein, »Wesen und Merkmale der Agada näher zu erörtern«. Desiderat der Forschung ist für Bacher eine umfassende »Geschichte der Agada«. Bacher erklärt die Diskussion um das »Wesen« und die »Merkmale« der Aggada für abgeschlossen. Solche Bestimmung einer konzeptuellen und »wesenhaften« Charakteristik sei mit dem »bahnbrechenden Werke über die »gottesdienstlichen Vorträge«⁴²⁷ und den nachfolgenden Arbeiten geleistet worden.

Bacher setzt eine schon bei Graetz festgestellte Verobjektivierungstendenz fort, die mit der Abgrenzung von programmatischen Indienstnahmen der Aggada einhergeht. Die Einschreibung der Aggada in eine strategisch orientierte Darstellung, wie es bei Zunz und für die Halacha in der Diskussion innerhalb der *Monatsschrift* dargestellt wurde, findet explizit nicht statt. Die unter einem Objektivitätsideal praktizierte empirisch vorgehende Differenzierung der Aggada führt jedoch zu einer Veränderung des Sche-

Veröffentlichungen, vgl. ders., Wilhelm Bacher's place in the history of Hebrew linguistics, *Historiographia Linguistica* IV (1977) 2, S. 135–177, S. 137.

⁴²⁴ Wilhelm Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud. Mit Ergänzungen und Berichtigungen*, Straßburg 1878; ders., *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 1: *Von Hillel bis Akiba. Von 20 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung*, Straßburg 1884; Bd. 2: *Von Akiba's Tod bis zum Schluss der Mischna. 135 bis 220 nach der gew. Zeitrechnung*, Straßburg 1890; ders., *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. 1: *Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans. 220 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung*, Straßburg 1892; Bd. 2: *Die Schüler Jochanans. Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts*, Straßburg 1896; Bd. 3: *Die letzten Amoräer des heiligen Landes. Vom Anfang des 4. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts*, Straßburg 1899.

⁴²⁵ M. Aschkenaze, *Tempus Loquendi. Ueber die Agada der palästinensischen Amoräer nach der neuesten Darstellung*, Straßburg i. E. 1897, S. 6.

⁴²⁶ Vgl. ebd., S. 7–12.

⁴²⁷ Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, S. X.

mas, in das das Dispositiv Halacha und Aggada eingelassen war. Sowohl die von Zunz vorgenommene klare Semantisierung von Aggada als »Freiheit« und Halacha als »Gesetz« als auch die Teilung in die »Verlässlichkeit« der Halacha und die »Unverlässlichkeit« der Aggada als Traditionsmuster werden aufgeweicht, um ein anderes semantisches Feld zu etablieren.

5.2.1. Parallelisierung von Aggada und Halacha

Halacha und Aggada werden zunächst aneinandergerückt. Beide werden durch ihre gemeinsame Funktion beschrieben, »Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift«⁴²⁸ zu sein. Signifikant ist dabei, welche Auswahl Bacher gegenüber der vorangegangenen Forschung und den Bestimmungen von Aggada und Halacha vornimmt. Unterteilte Zunz die Aggada noch in verschiedene Typen, unter denen die »*Auslegungs-Hagada*«⁴²⁹ nur eine unter dreien war, wird diese Kategorie nun die zentrale: Die Aggada »ist, auch was ihren Inhalt betrifft, in erster Reihe nichts anderes als Auslegung der heiligen Schrift«.⁴³⁰

Beide Gattungen werden in ihren Gemeinsamkeiten, weniger über ihre Differenzen beschrieben. Bacher entschärft das dichotome Schema von Halacha und Aggada, indem er beide Gattungen einem gemeinsamen Ursprung einschreibt:

»In der That bestand ursprünglich in formaler Hinsicht kein Unterschied zwischen halachischer und agadischer Schriftauslegung, und es wäre eine falsche Vorstellung, wenn man halachische und agadische Midraschim als zwei voneinander von Anfang an gesonderte Gebiete betrachten wollte.«⁴³¹

Die Beobachtung, dass die Autoren der Aggada gleichfalls »halachische Koryphäen« waren, »hebe ich deshalb hervor, weil man Agadisten und Halachisten gern zu scheiden liebt [...]. Die gegenwärtige Darstellung der Agada sämtlicher, mit Namen bekannter, palästinensischer Lehrer der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte beweist, daß diese Sonderung eine irrige ist.«⁴³²

Die vorangegangene Funktionsbestimmung der Halacha, Überlieferung zu sein, der die Aggada als unsichere, ja »Nicht«-Überlieferung gegenübersteht, wird ausgesetzt. Aggada und Halacha sind nun *eine* Tradition. Durch diese gemeinsame Integration ändert sich das Traditionsmuster. Es ist nicht mehr von dem Gebot codiert, eine Halacha niemals aus einer Aggada ab-

⁴²⁸ Ebd., S. X.

⁴²⁹ Zunz, *Vorträge*, S. 98; vgl. S. 59.

⁴³⁰ Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, S. X.

⁴³¹ Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 1, S. 464.

⁴³² Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 2, S. VII.

zuleiten, eine verlässliche Weitergabe von einer unverlässlichen Spontaneität abzugrenzen. So trägt Bacher beide Gattungen in eine gemeinsame Ursprungssituation ein:

»Von einer schriftstellerischen Tätigkeit der Vertreter der Halacha und Agada kann nicht gesprochen werden; die Arbeit, mit welcher sie die beiden Disciplinen bereicherten, war eine mündliche, in den Discussionen des Lehrhauses und in den halachischen und agadischen Vorträgen für die Schüler und die Gemeinde.«

Neben der gemeinsamen Tätigkeit der »Vertreter« von Aggada und Halacha tritt ein weiterer Aspekt hervor: Die vor der Verschriftlichung liegende Mündlichkeit wird zum hervorgehobenen Merkmal beider »Disciplinen«. Diese Mündlichkeit wird als kontingente Zustandsform und Überlieferungsweise beschrieben:

»Denn in der mündlichen Discussion, in der gemeinschaftlichen Erörterung des Gegenstandes durch Mehrere ist keine Gelegenheit zu systematischer, zusammenhängender Darstellung, sondern in dem einzelnen Satze finden die einander gegenüberstehenden oder einander ergänzenden Meinungen ihren adäquaten Ausdruck; aber selbst aus dem ausführlicheren und zusammenhängenden Vortrage bewahrt die mündliche Überlieferung zunächst nur das Wichtigste, die einzelnen hervorragenden und mit besonderer Lebendigkeit sich einprägenden Sätze.«⁴³³

Spitzt man diese Beschreibung zu, so hängt vom subjektiven Eindruck des Einzelnen ab, was weitergegeben wird. Auch wenn Bachers Beschreibung vom Gegenstand her bestimmt ist, die vorschriftliche Genese und Form von Aggada und Halacha zu erfassen, und die Verschlingung beider Gattungen innerhalb der Zeugnisse sachlich richtig ist, ist doch die Auswahl dieses Fokusses bemerkenswert. Aggada und Halacha werden nicht mehr über eine allgemeine Kategorie wie die ihres »Geistes« oder über die Auslegungsregel, keine Halacha aus einer Aggada abzuleiten, als a priori voneinander geschieden beschrieben, sondern ihre Verhältnisbestimmung geschieht über die Gemeinsamkeit kontingenter Entstehung. Die von Zunz zitierte paradigmatische Teilung, die Aggada sei das »blos [...] Gesagte« und die Halacha sei das, was »gehört«⁴³⁴ werden musste, ist nicht mehr in das antagonistische Schema von Unverlässlichkeit und Verlässlichkeit eingetragen. Vielmehr werden beide Gattungen unter dem Oberbegriff der Mündlichkeit zusammengeführt: Bacher nimmt Zunz' Charakterisierung der Aggada auf. Das »lebendige Wort« umfasst nun jedoch Halacha und Aggada: »Als lebendiges Wort« seien Halacha und Aggada »entstanden und gewachsen, als lebendiges Wort« lebten sie »lange in der Tradition«⁴³⁵. Bacher weitet die Semantiken, die aus den Beschreibungen der Aggada stammen, auf beide

⁴³³ Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, S. XII.

⁴³⁴ Zunz, *Vorträge*, S. 42.

⁴³⁵ Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, S. XI.

Gattungen aus. Die potentielle Diskontinuität der Überlieferung, sowohl für Aggada als auch Halacha, wird hervorgehoben; der systematisch nicht erfasste, in der mündlichen Rede formulierte Satz kennzeichnet die Entstehung beider Gattungen.

Die ursprüngliche Diskontinuität verbindet sich mit einer Semantik der Individualität. Sie wird ebenfalls auf beide Kategorien ausgeweitet. Bacher zielt auf eine »Geschichte der *Agadisten*«, die »eigentlichen Schöpfer« der Aggada werden in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt. Auch der »Antheil der einzelnen Vertreter« der Halacha »an ihrer Erhaltung, Erweiterung und Fortentwicklung«⁴³⁶ müsse noch Gegenstand der Forschung werden. Das auch in den vorangegangenen Bestimmungen der Aggada zugeordnete Attribut der »Individualität« wird nun vor dem Hintergrund ursprünglicher Kontingenz nicht von der Halacha getrennt. Dadurch integriert Bacher dieses Attribut in die dominierende Tradition, stellt es ihr nicht unter dem Vorzeichen einer einseitigen »aggadischen Unverlässlichkeit« entgegen. So wird die Semantik der Individualität über die Tradition abgesichert. Die in der Untersuchung Bachers nachfolgende Fokussierung auf die aggadische »Individualität« ist von der Halacha autorisiert.

»Zweck meiner Arbeit [...] vor Allem ist, die auf dem Gebiete der aggadischen Production aufgetretenen Individualitäten in ihrer Verschiedenheit nachzuweisen und Jedem der Agadisten das Seine zuzuerkennen«⁴³⁷. Bachers auf die »Verschiedenheit der Persönlichkeit«⁴³⁸ konzentrierte Darstellung steht innerhalb der am Ende des 19. Jahrhunderts forcierten biographischen Forschung.⁴³⁹ Die Semantiken der Aggada sind in dieses Feld integrierbar. Die »individuell verschiedenartigen Neigungen und Meinungen«⁴⁴⁰ der Autoren konnotieren den biographischen Fokus.

5.2.2. Die poetische Kraft der Aggada

Das biographische Paradigma bildet jedoch nur den Hintergrund für die zentrale Konfiguration der Aggada, denn Bacher trägt diese in das Feld der Poesie ein: Die »Tiefe und Wärme der Empfindung, solchen Schwung der Gedanken, solche Kühnheit der Einbildungskraft, solche Kraft des Ausdrucks, solche Anschaulichkeit der Bilder« der Aggada seien »Eigenschaften, welche den wahren Gehalt der Poesie ausmachen«.⁴⁴¹

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. 1, S. XII.

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Etwa die zwischen 1875 und 1912 erschienene *Allgemeine deutsche Biographie*.

⁴⁴⁰ Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. 1, S. XII.

⁴⁴¹ Ebd., S. XIVf.

Aus der vorangegangenen religiös-philosophischen Semantik wird die Aggada in das literarisch-ästhetische Feld verschoben. Dadurch werden ihre Attribute, die bei Bacher gegenüber den vorangegangenen Bestimmungen nicht wechseln, funktional umcodiert. Das »lebendige [...] Wort« hatte bei Zunz eine pädagogisch-gesellschaftliche Funktionsbestimmung – »Institutionen für Israel erzeugend«. ⁴⁴² Das Traditionsmuster war primär innovatorisch semantisiert und ausgerichtet. In den konservativ geprägten Untersuchungen wurde unter einem historisch-kritischen Wissenschaftsparadigma die kontingente Semantik der Aggada zum »bedrohlichen« Außen oder »gebannten« Innen. Sie war entweder »absurd« oder ein wissenschaftliches Objekt, das »aus dem Dunkel« ⁴⁴³ gezogen werden musste, war dabei eingefasst von dem semantischen Feld des Gesetzes.

Bei Bacher dagegen wird das »lebendige [...] Wort« ⁴⁴⁴ zum Ergebnis »dichterischen Empfindens« und »dichterischer Einbildungskraft«. ⁴⁴⁵ Die zuvor nur der Aggada zugeschriebene Kontingenz wird nun zur Ursprungssituation von Aggada und Halacha. Der signifikante Unterschied zu den vorangegangenen Semantisierungen und Funktionsbestimmungen des Dispositivs Aggada und Halacha ist, dass die Semantik der Kontingenz nun keine innovatorische bzw. bedrohliche Funktion im Rahmen eines gesellschaftlich-religiös codierten Traditionsbegriffs mehr hat. Der Schauplatz wird gewechselt. Kontingenz ist vielmehr Auslöser und Merkmal ästhetischer Produktivität. Die pejorativ negativen Zuschreibungen, die die Aggada unter dem konservativen Traditionsmuster erfuhr, sind nun innerhalb des literarästhetischen Feldes umgewertet:

»Diese, wenn man so sagen darf, immanente Poesie der Agada bestimmt oft den eigenartigen Charakter ihrer Aussprüche und nicht selten war es die Verkennung dieser Thatsache, was zu irrigem oder mangelhaftem Verständnisse der Agada geführt hat.« ⁴⁴⁶

»Unverständlichkeit« wird unter ästhetischen Kategorien zu »den anziehendsten Bestandteilen der agadischen Literatur«. ⁴⁴⁷ Die »Unkontrollierbarkeit« bleibt innerhalb der Traditionsliteratur zwar singulär, »eigenthümlich«, aber dies zeichnet die Aggada nun positiv aus: Ihre »Beweglichkeit

⁴⁴² Zunz, *Vorträge*, S. 481.

⁴⁴³ Graetz, *Hagadische Elemente bei den Kirchevätern*, MGWJ Jg. 4 (1855) Nr. 5, S. 186–192, S. 192.

⁴⁴⁴ Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, S. XI.

⁴⁴⁵ Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. 1, S. XIV.

⁴⁴⁶ Ebd., S. XV.

⁴⁴⁷ Ders., *Fremder Sagenstoff in der Agada*, MGWJ Jg. 20 (1871) Nr. 5, S. 223–227, S. 223.

und Ungefesseltheit« sind es, »welche der Agada ihren eigenthümlichen Reiz verleihen«. ⁴⁴⁸

Der Eintrag der Aggada in das Feld der Poesie ist jedoch nicht nur innerhalb ihrer hier rekonstruierten Konfigurationsgeschichte aus einer religiösen Semantik hervorgegangen. Denn Bacher verbindet die Bestimmung der Aggada als »Poesie« mit der Rückführung auf die Tora. Dies erscheint zunächst vom Gegenstand her – eine Gattung der mündlichen Tora – selbstverständlich. Bachers Abgrenzung jedoch zu den vorangegangenen Bestimmungen und die Emphase auf der neuen Spezifikation der Aggada sind bezeichnend. Bacher zielt darauf, in seiner etymologischen Rekonstruktion zu beweisen, dass die Aggada keine »autonome« Gattung gewesen sei, sondern immer in einem engen Bezug zur Tora gestanden hätte. Bacher findet keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Aggada ursprünglich »erzählen, Erzählung« ⁴⁴⁹ bedeutet habe:

»Es giebt nichts, was die supponierte Grundbedeutung der Erzählung, Sage u. dgl. mit dem vorzüglichen Inhalte der Agada, der Schrifterklärung verknüpfen könnte. Und dann, warum wäre die Benennung der Agada, die doch von jeher in Schrifterklärung bestand und in der das erzählende Element, die Weiterbildung des biblischen Erzählungsstoffes, ebenfalls auf exegetischer Grundlage beruhte, gerade diesem nebensächlichen Elemente, mit vollständiger Außerachtlassung des eigentlichen Inhaltes der Agada, entlehnt worden?« ⁴⁵⁰

Die Aggada sei in ihrer ursprünglichen Bedeutung Schriftauslegung: »Aggadah (Agada) bezeichnet: Erweiterung, Entwicklung des biblischen Inhaltes, aber auf irgend einer Eigenthümlichkeit des biblischen Textes basierend.« ⁴⁵¹

In der Verschiebung in das ästhetische Feld grenzt Bacher die Aggada von den Merkmalen und Gattungsbezeichnungen ab, die unter der Kategorie der Zäsur und der Semantik der »Willkür« figurieren. Die ästhetische Semantisierung wird abgesichert von der exegetischen, aus der Schrift herkommenden Qualität der Aggada. Die »Freiheit« (Zunz) der Aggada ist eine bedingte, vom Bezug auf die Schrift abhängige. Die »Absurdität« (Graetz) der Aggada besteht nur innerhalb einer Lesweise, die die hermeneutischen Regeln der halachischen Exegese als Konstanz verbürgendes Traditionsmuster der Aggada entgegenstellt. Die gegenüber diesen Konzepten entstehende Dominanz des Poetischen ist aber gleichzeitig als religiös legitimierte gekennzeichnet. Vermieden wird damit, dass die Einschreibung der Aggada

⁴⁴⁸ Ders., *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. 1, S. VIII.

⁴⁴⁹ Für »Bedeutungen wie ›Sagen, Gesagtes, Erzählung, Legende, Vortrag‹ bleibt absolut kein Raum« (ders., *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 1, S. 471).

⁴⁵⁰ Ebd., S. 456.

⁴⁵¹ Ebd., S. 463.

in das literarästhetische Feld als Verschärfung der negativ konnotierten Kontingenzsemantik gelesen werden könnte. Die Tradition ist noch und gerade als ästhetische von der Schrift autorisiert.

Bachers Umbesetzung der Semantik des Kontingenten mit den Begriffen der Originalität und Poesie ist wegweisend für die Darstellungen der Aggada, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehen. Eine emphatisch als jüdisch ausgewiesene Literaturtradition wird sich primär in den anthologischen Projekten kristallisieren, die die ersten Jahrzehnte des neuen Jahrhunderts durchziehen. Diese knüpfen jedoch nicht nur an die zeitnahen philologischen Untersuchungen an, sondern haben ihre spezifische Entstehungsgeschichte im Feld anthologischer Bearbeitung der Aggada seit dem frühen 19. Jahrhundert.

Ist dies Gegenstand des folgenden Kapitels, ist hier abschließend auf eine Fortschreibung des Konzepts hinzuweisen, das Bacher in seinen Studien etablierte: Die schon bei August Wünsche und in seiner Fortsetzung bei Ignaz Ziegler festgestellte Emphase auf dem jüdischen Volk als Produzent und Träger der Aggada verbindet sich in einer Untersuchung Sigmund Maybaums mit dem von Bacher etablierten Kennzeichen der Originalität als dem *Neuen*: Die aggadische Tradition ist weniger Überlieferung bestimmter Stoffe, sondern Kennzeichen einer Aktualisierungskraft, die die jüdische Tradition kennzeichne.

5.3. Der neue Midrasch: Sigmund Maybaum

Sigmund Maybaums (1844–1919) Untersuchung *Jüdische Homiletik* (1890) ist geprägt von der Spannung zwischen dem Rückblick auf die Entwicklung und das Verständnis der jüdischen Predigt im 19. Jahrhundert einerseits, andererseits dem Versuch eine Zäsur, einen Neubeginn in dem Gattungsverständnis der jüdischen Predigt zu etablieren. Der mächtige Schatten, den die *Gottesdienstlichen Vorträge* über die wissenschaftliche Beschäftigung mit der jüdischen Homiletik über das gesamte 19. Jahrhundert werfen, ist in Maybaums Untersuchung, obgleich sie in großen Teilen eine praktische Anleitung sein will, durchgängig auszumachen. Daher sind die Abweichungen Maybaums von den Ergebnissen und Konzeptualisierungen, die Zunz in seiner Studie darlegte, zu beachten.

Charakteristisch sind zwei Zäsuren, die Maybaum vornimmt. Die Betonung eines genuin jüdischen Moments, das die synagogale Predigt kennzeichne, steht zwar in der Tradition des Nachweises einer jüdischen Predigttradition innerhalb der *Gottesdienstlichen Vorträge*; dennoch unterscheidet sich die Stoßrichtung Maybaums von der Zunz'. Zwar sei die jüdische Predigt, wie man in den Predigten von Zunz nachvollziehen könne, beein-

flusst »von der deutschen Geistesbildung«, ansonsten aber »ein ureigenes Produkt jüdischen Geistes«. ⁴⁵²

Die Abgrenzung von einer assimilatorischen Tendenz der Predigt – auch vor dem Hintergrund des Einflusses, den die protestantische Homiletik im 19. Jahrhundert auf die Gestaltung jüdischer Predigt ausübte – verbindet sich mit der zweiten Zäsur, die Maybaum im Unterschied zu Zunz vornimmt. Geradezu polemisch gegen Zunz gerichtet erscheint einer der ersten Sätze der Einleitung: »Man ist nicht berechtigt, in der Geschichte der Predigt an die Reden der altisraelitischen Propheten anzuknüpfen.« ⁴⁵³ Maybaum sieht den wesentlichen Grund dafür zum einen in der Einbettung der Predigt in den Gottesdienst und das liturgische Jahr, zum anderen in der Funktion der Erbauung, die der prophetischen Rede fehle. ⁴⁵⁴ Im Gegensatz zu Zunz, der vor dem Hintergrund emanzipatorischer Ziele gerade die kritische Funktion der Predigt und des »freien Wortes« aus der prophetischen Tradition schöpfte, versteht Maybaum die Kennzeichen der Predigt als wesentlich neue, zwar genuin jüdische, aber im 19. Jahrhundert entstandene und ausgeprägte. Deutlich wird diese Grenzziehung zu einer integrativen Wirkung der Predigt gegenüber dem christlichen Umfeld in der – wenn auch eingeschränkten – Abgrenzung von der jüdischen Wissenschaft ⁴⁵⁵ – dem Feld, das für Zunz und Wohlwill eng verbunden war mit der jüdischen Predigt in der Tradition der Aggada.

Neben die Emphase auf dem jüdischen »Wesen« der Predigt tritt also die Betonung des Neuen. Nach achtzigjährigem Kampfe sei die Predigt nun unbestrittener Bestandteil des Gottesdienstes, ja die »Seele« ⁴⁵⁶ desselben. Zwar sei dieser Status, der nun erreicht sei, demjenigen entsprechend, den die Predigt »in uralter Zeit eingenommen« habe; zugleich aber dürfe erst heute »die genuine Form der jüdischen Predigt [...] als gefunden angesehen werden«. ⁴⁵⁷

Zu der Betonung der Neuheit der Predigt als jüdischem Kulturprodukt innerhalb der historischen Rekonstruktion tritt die Aufforderung an den Prediger, »Neues und Originales« hervorzubringen – zwar in steter Rückbindung an »das Alte und Überlieferte« der Schrift, das aber »durch das persönliche Denken des Predigers hindurchgegangen [...] ein eigenthümliches, neues Gepräge« ⁴⁵⁸ annehme.

⁴⁵² Siegmund Maybaum, *Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen*, Berlin 1890, S. 21.

⁴⁵³ Ebd., S. 2.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 182f.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 22.

⁴⁵⁷ Ebd.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 30.

In analoger Weise ist die Verbindung zur Aggada geknüpft; sie bildet den historischen Hintergrund der Predigt, gleichzeitig wird die konkrete Verknüpfung der Predigt mit ihr abgewiesen. Das Ergebnis der Zunzschen Untersuchungen, dass der aggadische Midrasch die »Trümmer ehemals öffentlich vorgetragener Predigten« sei, führe zu der Einsicht, dass

»die midraschischen Auslegungen der Schrift ebenso wenig Gegenstand neuer homiletischer Auslegungen sein können, wie es etwa nach fünfhundert Jahren zulässig sein wird, eine dunkle Stelle aus Plessners Predigten [...] zum Gegenstand eines gottesdienstlichen Vortrages zu machen.«⁴⁵⁹

Die Verbindung zum Midrasch bestehe nicht in seiner Aufnahme in die Predigt, sondern in seinem Vorbild, jeweils neue, eigene und zeitgemäße Auslegung der heiligen Schrift zu sein.⁴⁶⁰ Die Spannung zwischen dem zu erhaltenden Bezug auf die Tradition und der dominierenden Betonung des Neuen, das es zu schaffen gelte, wird in einer emphatischen Formulierung Maybaums deutlich: »Der midraschische Sinn und Trieb darf in uns nicht aussterben: wir müssen uns selbst einen Midrasch machen, wie und wo wir ihn gerade brauchen.«⁴⁶¹

Diese Aufforderung kann als Programm für die anthologische Tätigkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelesen werden: Die Aggada wird nicht nur als Sammelbecken jüdischer Erzählungen verstanden, also als ein fest umrissener Textkorpus, sondern auch als literarische *Methode*. Sie überliefert eine Fähigkeit und ist Aufruf zur Aktualisierung, zur Neuschaffung; diesem Anspruch werden Louis Ginzberg, Hayyim Nachmann Bialik und Micha Josef Berdyczewski folgen. Sie werden auf die Aufforderung Maybaums, einen neuen »Midrasch [zu] machen« mit einem »neuen Talmud« (Bialik), einem neuen Kanon jüdischer Erzählungen antworten.

Doch diese Projekte, die als Etablierung eines neuen Kanons jüdischer Literatur aus der Aggada kaum unterschätzt werden können, basieren auch auf einer etwa hundertjährigen Vorgeschichte, in der die rabbinischen Quellen erschlossen und dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht werden. Diese Geschichte der anthologischen Produktion gilt es im folgenden Kapitel darzustellen.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 46.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd.

⁴⁶¹ Ebd.

II. Anthologien

Neben der philologischen Beschreibung, Analyse und Interpretation der rabbinischen Literatur und ihrer genuinen Gattungen Aggada und Halacha zieht sich ein zweites Feld der Bearbeitung der Aggada durch das 19. und frühe 20. Jahrhundert, in dem es weniger um die wissenschaftliche Erklärung und Erhellung als um *Anschauung* der rabbinischen Literatur geht.

Was die philologische und anthologische Arbeit verbindet, ist zum einen die programmatische Absicht, die rabbinische Literatur aus dem Netz der Vorurteile gegen den Talmud zu lösen. Dafür wird der Beweis angetreten, dass es eine *literarische* Tradition des Judentums gibt. In den Anthologien wird vorgeführt, dass diese jüdische Literatur in keiner Weise dem in Europa privilegierten literarischen Korpus – von der Antike bis zur Weimarer Klassik – nachsteht.

Wenn jedoch die Wissenschaft des Judentums die rabbinische Literatur durch den Blick eines modernen Wissenschaftsideals und -begriffs reflexiv erschließt, ist die Strömung der Sammlungen und Übertragungen rabbinischer Texte an einer – freilich gestalteten – Unmittelbarkeit der unbekannteren, missachteten oder angefeindeten Texte des Judentums interessiert.

Die anvisierte Präsenz des Materials in den Anthologien ist Ausdruck jeweils spezifischer Wahrnehmungsweisen der Tradition: Die Art und das Ausmaß der Bearbeitung – von der textnahen Übersetzung bis zur freien Nachdichtung – und die Selektion – von der Konzentration auf einzelne rabbinische Werke bis zur Inklusion der gesamten jüdischen Literaturtradition vom Pentateuch bis zu zeitgenössischen Erzählungen – sind Realisationen bestimmter Programmatiken, die sich unter fünf Aspekten systematisieren lassen:

Zunächst stellte sich für die Anthologien die Frage nach der *Aneignungsweise der Tradition* (1). Im historischen Verlauf lässt sich – trotz des immer gegebenen Konstruktcharakters, der die Anthologien in ihrem Bezug zur Tradition kennzeichnet – der Weg nachverfolgen zwischen dem anfänglichen Versuch, die mündliche Tradition in ihrer Struktur zu erhalten, bis zu der emphatischen Neuschöpfung einer jüdischen Erzähltradition.

Darauf bezogen ist der zweite Aspekt, der als *Konstruktion von Authentizität* (2) beschrieben werden kann. Dabei ist durch den literarhistorischen Kontext, nämlich die Märchensammlungen der Brüder Grimm, ein Vorbild gegeben, das die kunstliterarische Gestaltung, mithin Inszenierung von Authentizität, von Beginn an in die deutsch-jüdischen Anthologien einträgt.

Die Authentizitätskonstruktion ist mit dem Aspekt verbunden und von diesem abhängig, die *Aggada als Literatur* auszuweisen. Auch hier – wie in den philologischen Bearbeitungsweisen der Aggada festgestellt – ist ein universalistischer Begriff von Literatur dominant. Die Aggada wird als

Weltliteratur (3a) ausgewiesen, die zugleich *Volksliteratur* (3b) ist. In der Verbindung von Kosmopolitismus und Volksliteratur wird die Aufhebung des Partikularen kraft der integrativen Funktion der Aggada deutlich.

Wie sich im Begriff des Kosmopolitismus schon andeutet, ist eine moralische Dimension mit dem Begriff einer universalen Literatur verbunden. Als eigener Aspekt wird das Konzept der *Aggada als universale Moral* (4) hier aufgenommen, da dies der historische Einstiegspunkt ist, von dem aus sich das Programm einer jüdischen Literatur entwickelt.

Schließlich ist auch im Feld der anthologischen Bearbeitung der Aggada das Grundmuster wirksam, das schon im engeren wissenschaftlichen Kontext deutlich wurde: Die Re- und Neukonstruktion der aggadischen Tradition als Literatur ist in das Spannungsfeld von *Konstanz und Kontingenz* (5) gegenüber der Tradition eingelassen. Die Konstruktionen von Authentizität, Literarizität und einer spezifischen Moralität sind immer vor die Frage gestellt, ob sie der Tradition »treu« sind oder aber sie »verfälschen«.

1. *Aneignungsweisen der Tradition*: Ein Spezifikum ist, dass die Anthologien des 19. Jahrhunderts in ein doppeltes kulturelles Feld eingelassen sind: Einerseits ist die Anthologie hochtraditionell, indem sie, worauf David Stern hinwies, als die älteste und verbreitetste Gattung der jüdischen Tradition zu bezeichnen ist – den Pentateuch als eine selektive Kompilation vorliegender Überlieferungen verstehend.⁴⁶² Andererseits ist die Modernität und »Mode« der Anthologien im 19. Jahrhundert bezeichnend, indem diese sich zunehmend von traditionsimmanenten wie philologisch-wissenschaftlichen Ansprüchen distanzieren, die Sammlungen häufig »nur« unterhalten wollen und die religiöse Lebenswelt, in der das Material angesiedelt war und seine Funktion hatte, kaum eine programmatische Rolle spielt. Die Anthologien sind Säkularisate, die die Tradition nurmehr als Steinbruch für unterschiedliche, immer aber emphatisch »neue«, »lebendige« und von den »Schlacken« der rabbinischen Tradition gereinigte Aneignungsweisen zu benutzen behaupten. Unter diesem Aspekt der Überführung der Tradition in eine aktuell bedeutsame und wahrgenommene Literatur ist die Frage nach der Übersetzungsweise, d. h. der Konstruktion dieser Tradition, virulent.

2. *Konstruktionsweisen von Authentizität*: In den Texten der Wissenschaft des Judentums, besonders in den frühen und mittleren Arbeiten bis etwa 1880 und der Zwitterstellung, die August Wünsche und Jakob Winters Werk (s. o.) zwischen philologischer Analyse und anthologischer Darbietung einnimmt, ist das Objekt der Forschung kaum zugegen. Es sind wissenschaftliche Analysen rabbinischer Texte, ohne diese literarischen

⁴⁶² Vgl. David Stern, Introduction: The Anthological Imagination in Jewish Literature, *Prooftexts* Vol. 17 (1997) H. 1, S. 1–7, S. 2 f.

Zeugnisse selbst wiederzugeben. Im Vordergrund steht ein emphatischer Wissenschaftsbegriff; die Wissenschaft *von* oder *über* die jüdische Kultur und Geschichte soll zu Gleichberechtigung und Anerkennung führen, nicht die rabbinische Literatur selbst.

Innerhalb dieser Programmatik, die zunächst den Wissenschaftsbegriff forciert und ins Recht zu setzen versucht, entsteht für den Leser nur ein indirekter, durch das starke Glas der wissenschaftlichen Perspektive gebrochener Bezug zur rabbinischen Literatur. Die neue jüdische Wissenschaft musste nicht in dem Maße gegen die überkommenen Vorurteile des »Talmudismus« und »Rabbinismus« ankämpfen, wie es für die Anthologien – wenn auch häufig nur in der Weise eines vermeintlich überwundenen Stereotyps – der Fall war. So konnten problemloser, wenn auch nicht unbehellig, wissenschaftliche Werke *über* die jüdische Literatur erscheinen statt Wiedergaben, Nacherzählungen und Sammlungen rabbinischer Texte, in denen die rabbinische Literatur »ungeschützt« von der Reflexionsstufe der Wissenschaft für sich stand.

In der größeren Direktheit des Materials ist zugleich die signifikante Einschränkung zu finden, die die Anthologien kennzeichnet. Die wissenschaftlichen Texte greifen neben der Analyse und Darstellung der aggadischen bzw. midraschischen Literatur meist auch auf die Halacha als Pendant oder Gegenspielerin der Aggada zurück – was angesichts der enzyklopädischen Programmatik der Wissenschaft des Judentums, wie etwa in Wohlwills *Begriff einer Wissenschaft des Judentums* (s.o.) formuliert, nicht verwundert. Die Anthologien aber liefern fast ausschließlich und emphatisch die aggadische Literatur. Die Halacha galt im anthologischen Feld a priori als ein Spezialdiskurs, der für ein breiteres Publikum nicht von Interesse sein könne. Eine Ausnahme bildet die *Mischna-Lese*⁴⁶³ von S. A. Wolff, die zwischen 1866 und 1868 erschien. In dieser halachischen Anthologie bietet der Verfasser 122 Mischnaiot, die übersetzt, durch Verweise auf Tanakh, Schulkhan Aruch und Raschi kommentiert sowie zum Zwecke des besseren Verständnisses diskutiert werden.

Die Frage nach der Rekonstruktionsweise der aggadischen Tradition ist im frühen 19. Jahrhundert mit einer doppelten Abgrenzungsbewegung verbunden. Die anthologische Produktion des 19. Jahrhunderts ist auf zwei Bezugspunkte gerichtet: Herders Auseinandersetzungen mit biblisch-rabbinischen Stoffen und das aggadische Material in Talmud und Midraschim, zwei Textkorpora, die selbst schon in der anthologischen Tradition stehen. Diese Vorläufer – Herder und das formative rabbinische

⁴⁶³ S. A. Wolf, *Mischna-Lese oder Talmud-Texte religiös-moralischen Inhalts. Größtentheils in vokalisirtem Urtext und deutscher Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen. Zu häuslicher Erbauung und Belehrung*, 2 Hefte, Leipzig 1866, 1868.

Schrifttum – bilden zugleich den bekannten Code ab, in dem sich die Darstellungen und Konzeptualisierungen von Aggada und Halacha auch im wissenschaftlichen Kontext bewegen: Kontingenz und Konstanz. So figuriert Herder zwar als bedeutender und »ehrbarer« Wegbereiter für die Etablierung eines positiven Interesses an dem jüdischen Erzählstoff; gleichwohl wird programmatisch wie auch in den Übertragungen und der Anlage der Anthologien Distanz deutlich. Herders Bearbeitung des aggadischen Materials bildet für die Anthologen des 19. Jahrhunderts die äußere Grenze eines freien Umgangs mit der Überlieferung: Die schöpferische Aneignung der aggadischen Sagen gehöre, wie Herder es in der zweiten Vorrede zu den *Blättern der Vorzeit* (1787) formuliert, »mir völlig zu; wenige nur [der aggadischen Erzählungen] sind, wie sie dastehen, ganz in der Tradition gegeben«. ⁴⁶⁴ In dem aggadischen Material seien »dichterische Ideen« zugegen, »die um eine bessere Ausbildung gleichsam flehten«, so dass »es mir schwer ward, sie nicht auszuzeichnen und in müßigen Stunden nach meiner Weise zu gestalten«. ⁴⁶⁵ Der aggadische Korpus als Steinbruch poetischer Um- und Überformung durch den modernen Dichter ist eine Programmatik, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts affirmiert, besonders aber abgewiesen wird.

Lediglich ein Anthologe, der österreichische Bibliothekar und Schriftsteller Gottlieb von Leon, schließt unmittelbar an Herder an, wenn unter den »Bildern« der rabbinischen Literatur

»sich fast keines [findet], das nicht in meiner Phantasie mehr oder minder sich umbildete, dem ich nicht, nach dem Muster meines unsterblichen Lehrers und Freundes, Johann Gottfried von Herder, Form und Ründung, wie zugleich auch durch eine passendere Anwendung des Schrifttextes ein neues Gepräge der Sittenlehre zu geben suchte«. ⁴⁶⁶

Die Sammlung von Leons, eine der ersten deutschsprachigen Anthologien des 19. Jahrhunderts, bildet in ihrer uneingeschränkten Übernahme der Herderschen Programmatik eine Ausnahme. Schon wenige Jahre nach ihrem Erscheinen 1820 wird die Absatzbewegung von Herder in den dann erscheinenden Anthologien deutlich (s. u.).

So bilden Herders *Blätter der Vorzeit* einen ambivalenten Bezugspunkt, da der Versuch, das rabbinische Erzählgut durch literarische Neubearbeitung zu Leben und Anerkennung zu verhelfen, das 19. Jahrhundert durchzieht, zugleich sich damit aber die Absicht verbindet, die Originalität und Unversehrtheit des Materials zu erhalten bzw. herzustellen. Ob diese Authentizität

⁴⁶⁴ Johann Gottfried Herder, *Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage (Jüdische Dichtungen und Fabeln)*, Berlin 1936, S. 9.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Gottlieb von Leon, *Rabbinische Legenden*, Darmstadt 1913 [Erstausgabe 1820], S. 6.

und »Ursprünglichkeit« der Tradition gerade in der poetischen Neubearbeitung zu erzielen sei oder aber in einer textnahen, philologisch und textkritisch vorgehenden Übertragung, ist eine offene Frage, auf die die Anthologien unterschiedliche Antworten geben. Die Unsicherheit, die diese Frage jedoch in die Bearbeitungen hineinrug, fand mit Herder eine Grenzkoordinate als Inbegriff der Überspannung poetischen Eingriffs in das Material.

Gehörte Herder zu den Ahnherren der anthologischen Bemühungen, besonders der Sammlung von unter dem Begriff des »Volksliedes« firmierenden mündlichen Liedtraditionen, so wurde der zeitlich nähere Kontext durch das Werk Achim von Arnims und Clemens Brentanos, *Des Knaben Wunderhorn*, und die Märchensammlungen der Brüder Grimm hergestellt. Die Konstruktion einer Volksliteratur, die gegenüber exklusiven literarischen Gattungen eine mündliche, im Volk verbreitete und zugleich dieses kennzeichnende literarische Tradition beerben wollte, stand auch im deutsch-christlichen Kontext vor der Frage der Authentizität: Die zu Gunsten einer emphatischen *kunstliterarischen* Konstruktion des Volkstümlichen ausfallende Antwort der Bearbeitungsweise des Märchenstoffes und der Schaffung eines neuen Genres – das Grimmsche Buchmärchen – sowie der spezifische Märchenton Wilhelm Grimms⁴⁶⁷ bilden das Pendant zu den deutsch-jüdischen Anthologien. Die gefällige, dem Geschmack und der Moral der Zeit entsprechende Erzählung war das Muster, von dem die Sammlungstätigkeit der Brüder Grimm bestimmt war.⁴⁶⁸ Die Unterhaltungs- und Erziehungsfunktion steht im Vordergrund: Es sei Absicht gewesen, »daß die Poesie selbst, die darin lebendig ist, wirke und erfreue, wen sie erfreuen kann, also auch, daß es als ein Erziehungsbuch diene«⁴⁶⁹.

Diese Verbindung von Poesie und Pädagogik, die die Brüder Grimm hier als Programm der Märchensammlung ausweisen, liefert die beiden für die jüdischen Anthologien bedeutsamsten Ziele, die ebenfalls, wie bei der Grimmschen Märchensammlung, eng miteinander verknüpft sind: Literatur und Moral.

3a. *Aggada als Weltliteratur*: Es ist zu beobachten, dass die Anthologien und Nacherzählung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwar gegen stärkere negative Stereotype angehen müssen, zugleich aber die Aggada gerade hier zu *dem* literarischen Genre des Judentums erhoben wird und eine neue, »gereinigte« und unmittelbare Existenz gewinnt. Gerade die frühen aggadischen Sammlungen verdeutlichen diese Ambivalenz zwischen allgemeinem Vorurteil gegenüber der rabbinischen Literatur und

⁴⁶⁷ Vgl. die Kommentierung von Heinz Rölleke in: ders. (Hg.), *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1873), Frankfurt am Main 1985, S. 1167.

⁴⁶⁸ Vgl. Rölleke, in: ebd., S. 1156 f.

⁴⁶⁹ Vorwort der Brüder Grimm in: ebd., S. 13.

der emphatischen Bedeutung, die dieser Literatur von den Herausgebern zugeschrieben wurde. Diese entschuldigen sich dafür, dass sie es mit ihren Textsammlungen wagen würden, dem Publikum rabbinische Literatur zu bieten, zugleich aber machen die Einleitungen und Vorworte deutlich, dass jenseits der Abwertung dieser literarischen Tradition ein Korpus von Texten warte, der sich nicht allein auf Augenhöhe mit dem Kanon der europäischen Literatur befinde, sondern »Perlen« ethischer und poetischer Überlieferungen enthalte, die den Lesern vorzuenthalten ein Fehler sei.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Zahl solcher Sammlungen aggadischer Literatur im Vergleich zu der ab etwa 1900 auszumachenden Menge aggadischer Anthologien vergleichsweise gering ist, die Wissenschaft des Judentums dagegen das genuin literarische Genre des Judentums, die Aggada, in vielen und unterschiedlichsten Studien zum privilegierten Traditionsbestandteil erklären kann, an den es anzuschließen gilt.

Diese doppelte Bearbeitungsweise – wissenschaftlich-philologisch und anthologisch –, die von zwei Seiten die Aggada zu beerben und zu übersetzen versucht, wird sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auszahlen. Ist die Aggada schon durch die *Gottesdienstlichen Vorträge* von Leopold Zunz ins Herz der Wissenschaft eingetragen und wird diese Emphase durch die Arbeiten von Gustav Karpeles, August Wünsche und Wilhelm Bacher fortgesetzt, so wird das Bewusstsein von einer zentralen literarischen Tradition in und für die europäische Kultur schließlich durch umfangreiche Sammlungen und Nachdichtungen der Aggada ergänzt und bestätigt. Mit Berdyczewskis *Sagen der Juden* und *Der Born Judas*, Louis Ginzbergs *Legends of the Jews* und mit Bialiks *Sefer Ha-Aggadah* ist die Aggada auf einem Höhepunkt ihrer literarischen Bedeutung angelangt; sie ist mehr als eine jüdische Tradition unter anderen, wird zu einem Paradigma des jüdischen Erzählens schlechthin; die Aggada wird zum Fundament, zu einem »neuen Talmud«⁴⁷⁰ für eine neue jüdische Kultur.

Damit ist die Aggada jedoch zugleich mehr als partikuläre Nationalliteratur. Was sich in Thomas Manns Rezeption der *Sagen Bin Gorions* in seiner *Josephs-Tetralogie* niederschlagen wird (s. Schluss), ist die paradigmatische literarische Bedeutung der Aggada: Die Aggada ist (wieder) Quelle der Weltliteratur im doppelten Sinne: kanonischer Werke hoher Literatur und transkultureller, weltbürgerlicher Literatur.

Letzteres ist ein weiteres Kennzeichen, das die jüdischen Anthologien programmatisch mit den Märchensammlungen der Brüder Grimm verbindet: Neben der imaginierten Natürlichkeit – »[g]edeihlich aber kann alles

⁴⁷⁰ Bialik, *Zum Einsammeln der Aggadah*, in: ders., *Essays*. Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Viktor Kellner, Berlin 1925, S. 72–81, S. 74.

werden, was natürlich ist«⁴⁷¹ –, Unmittelbarkeit – »die treue Auffassung der Überlieferung«⁴⁷² – und schließlich moralischen Integrität – »Reinheit«⁴⁷³ –, die die Sagen- und Märchensammlungen vermitteln sollten, verbindet der transnationale Aspekt die Grimmsche Sammlungstätigkeit mit den deutsch-jüdischen Anthologien: Im Gegensatz zu dezidiert als deutsch ausgewiesenen Unternehmungen, wie etwa Joseph Görres' *Die deutschen Volksbücher* (1807), ist ein spezifischer Kosmopolitismus zu beobachten: Die Brüder Grimm verzichteten auf die Bezeichnung »deutsch« im Titel ihrer Märchensammlung. Und im Vorwort zu der Ausgabe von 1837 wird der transnationale Charakter der Märchensammlung hervorgehoben: »Der wissenschaftliche Wert dieser Überlieferungen hat sich in mancher überraschender Verwandtschaft mit alten Göttersagen bewährt, und die deutsche Mythologie [...] hat in der Übereinstimmung mit nordischen Mythen einen Beweis des ursprünglichen Zusammenhangs gefunden.«⁴⁷⁴ Diesen Aspekt macht auch das Nachwort von Achim von Arnim in *Des Knaben Wunderhorn* deutlich: Die Volkslieder werden als europäische Tradition beschrieben und verstanden.⁴⁷⁵

3b. Aggada als Volksliteratur: Wie sich in dem Verständnis der Aggada als Weltliteratur zeigt, ist der universale Aspekt verschränkt mit einem spezifischen Begriff der Volksliteratur, in dem sich eine Überschreitung des Partikular-Nationalen ausmachen lässt. Auch hier ist der Zusammenhang mit nicht-jüdischen anthologischen Projekten evident. Von Arnim beschreibt die Funktion der Volksliteratur als die des Einsammelns und gibt damit das Stichwort für die deutsch-jüdischen Anthologien Ginzbergs, Bin Gorions und besonders Bialiks: Derjenige, der »Lieder, Sagen, Kunden, Sprüche, Geschichten, Prophezeiungen und Melodien« biete, »sammelt sein zerstreutes Volk«.⁴⁷⁶

Die deutsch-jüdischen Anthologien knüpfen an diesen Aspekt der Volksliteratur an: Sie ist als jüdische zugleich von der Diasporasituation geprägt, die die jüdische zu einer transkulturellen Literatur macht. Jüdische Volksliteratur ist eine hybride, im interkulturellen Verkehr entstandene und von diesem geprägte Literatur. Auch hier also ist die im Gattungsverhältnis von Aggada und Halacha festzustellende Grundstruktur von Universalität und Partikularität enthalten. Die Transgression der Halacha, des Partikularen,

⁴⁷¹ Vorwort der Brüder Grimm in: Rölleke (Hg.), *Kinder- und Hausmärchen*, S. 14.

⁴⁷² Ebd., S. 21.

⁴⁷³ Ebd., S. 14.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 22.

⁴⁷⁵ Achim von Arnim in seinem Nachwort »Von Volksliedern« in: ders., Clemens Brentano, *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder*, München 1957 (vollständige Ausgabe nach dem Text der Erstausgabe von 1806/1808), S. 884 f.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 886.

durch die Aggada, dem Universalen, das nun zugleich zur Tradition der Volksliteratur wird, findet sich in den Anthologien wieder.

Die Spannung, die sich in dem Verhältnis von Partikularität und Universalität und seiner Bedeutung für den Begriff eines jüdischen Volkes zeigt, findet seinen paradigmatischen Ausdruck in der Auseinandersetzung, die Hayyim Nachman Bialik, der Anthologe des *Sefer Ha-Aggadah* und Verfasser des Essays *Halacha und Aggada* über die Frage der Dominanz der einen oder anderen Kategorie für den Begriff einer neuen jüdischen Kultur führt (s. u.).

Zwei weitere Aspekte verbinden sich mit der Konstruktion einer Volksliteratur. Die Konfiguration des Volkstümlichen bei von Arnims und Brentanos *Des Knaben Wunderhorn* wirft ein Licht auf das Merkmal der Unmittelbarkeit und der damit verbundenen Unterscheidung von der fachwissenschaftlichen Analyse der Volksliteratur in den Anthologien. Das Volkstümliche wird als Gegenbewegung zur Spezialistenkultur der »Gelehrten« verstanden: »nur wo es ungelehrter wird, wenigstens überwiegender in besondrer Bildung der allgemeinen durch Bücher, da entsteht manches Volkslied [...]. Mit wehmütiger Freude überkömmt uns das alte reine Gefühl des Lebens«. ⁴⁷⁷ Die Abgrenzung von der Gelehrtenkultur wird mit *Des Knaben Wunderhorn* in die Entstehungsgeschichte der jüdischen Anthologien eingetragen – besonders die als Gelehrte auftretenden Anthologen, allen voran Louis Ginzberg, werden sich ab etwa 1900 deutlich und emphatisch von der Vorstellung einer rabbinischen Spezialüberlieferung in der Aggada abgrenzen.

Schließlich wird die Volksliteratur als integrative, den »Riß der Welt« ⁴⁷⁸ und die Fragmentarizität des Gesellschaftlichen überwindende Gattung vorgeführt. Dieses Muster – auch vor dem romantischen Hintergrund organischen Volkstums – wird sich in die deutsch-jüdischen Anthologien fortsetzen. Besonders die späteren, Anfang des 20. Jahrhunderts entstehenden Anthologien werden im Kontext einer neuen jüdischen Kultur diese Funktion der romantischen Anthologien aufnehmen.

4. *Aggada als universale Moral*: Das Kennzeichen der Transgression der jüdischen Volksliteratur ist in den Anthologien – in Ergänzung zu der wissenschaftlichen Bearbeitung der Aggada, in der wie bei Steinschneider die Transkulturalität im Vordergrund steht – in dem Anspruch eines moralischen Universalismus konkretisiert. Die jüdische Literatur ist Ur- und Idealbild einer moralisch allgemeingültigen Literatur.

Wie sich in der folgenden Darstellung einiger Etappen auf dem Weg zu dieser paradigmatischen Bedeutung der Aggada zeigen wird, steht nicht die

⁴⁷⁷ Ebd., S. 877.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 878.

Literarizität der Aggada als Erzählung, sondern der moralische Gehalt im Vordergrund und wird der Einsatzpunkt der anthologischen Produktion sein.

5. *Konstanz und Kontingenz*: Zu den innovatorischen Programmatiken – poetische Neuschöpfung (Herder), Weltliteratur, Transkulturalität, universale Moral – tritt der angesprochene Aspekt der Treue gegenüber der talmudischen Tradition. Diese wird kontinuierlich in einer dichotomen Bildlichkeit beschrieben, in der sich der Anthologe, Übersetzer oder Bearbeiter durch eine »Abraumhalde« verstaubter, vertrockneter, veralteter und ähnlich semantisierter »Relikte« der Tradition kämpfen müsse, um auf die seltenen »Perlen«, »Schätze«, »Kleinode« und »Schmetterlinge« der aggadischen Literatur zu treffen. Die rabbinische Tradition wird hier also als eine erstarrte Monstrosität imaginiert, der »Lebendigkeit«, »Blüte« und »Poesie« abgehe.

Zwischen diesen semantischen und das anthologische Feld strukturierenden Polen von Innovation und Erstarrung bewegen sich die Anthologien bis in das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts. Erst mit der zunehmenden Ausdifferenzierung innerhalb der Bearbeitungsweisen der Aggada, die in den Anthologien zu finden sind – zwischen wissenschaftlich-philologischer und literarischer Aneignung – verblasst dieses Muster. Die Ausformung einer spezialdiskursiven Abgrenzung der anthologischen Aneignung rabbinischer Überlieferungen ist gleichwohl als Reaktionsform auf das Spannungsfeld zwischen kontingenter Innovation und gleich bleibender Übernahme der Tradition zu verstehen.

Im Gegensatz zu der engeren philologischen Bearbeitung der Aggada innerhalb der Wissenschaft des Judentums bietet sich für die Darstellung der anthologischen Konzeptualisierungen der Aggada aus einem Grund eine linearhistorische Darstellung an. Trotz der jeweiligen Mischung der fünf Aspekte, die als zentrale Programme der Bearbeitung der Aggada in den Anthologien die konzeptuelle Struktur dieses Kapitels bilden, stellt sich der wesentliche Aspekt doch in einem historischen Nacheinander dar: die Geburt eines Konzeptes und eines spezifischen Korpus jüdischer Literatur deutscher Sprache.

Das Ziel, eine universale Moral als Kern der aggadischen Überlieferung auszuweisen, wird schon nach wenigen Jahren von dem Programm abgelöst, die Aggada als Literatur des Judentums darzustellen. Dabei ist ein Übergang von denotativ-argumentativen Darstellungsweisen (Sentenz, Aphorismus) zu literarästhetischen festzustellen. An die – Mitte des 19. Jahrhunderts mit Meir Letteris erreichte – explizite Literarizität der Aggada schließen sich dann Konzepte an, die diese Qualität elaborieren: Transkulturalität und Universalität (»Weltliteratur«) sowie die Kongruenz von Literatur

und Philologie («Philologie als Literatur») sind dabei Vorbereitungen der kanonischen und paradigmatischen Darstellung der Aggada als jüdischer Literatur bzw. Volksliteratur, in der die im 19. Jahrhundert festzustellenden Konzepte versammelt werden – Ginzberg, Berdyczewski und Bialik schaffen die autoritativen Anthologien mit weitgehenden Ansprüchen: eine neue jüdische Kultur zu schaffen auf der Basis eines literarischen Begriffs jüdischer Überlieferung.

Schließlich ermöglicht es die linearhistorische Darstellung, die Dramatik und damit die Intensität und Geschwindigkeit des Transformationsprozesses zu verdeutlichen, die sich zwischen den zaghaften und »schuldbewussten« Selektionen moralisch »akzeptabler« Bruchstücke aus dem Talmud und den selbstbewussten und umfassenden Gesamtanthologien jüdischer Literatur manifestieren.

1. *Aggada und universale Moral*

Die sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts herausbildende Emphase auf der aggadischen Erzählung als Inbegriff der *literarischen* Tradition in Talmud und Midrasch ist zu Beginn der anthologischen Produktion in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts kaum zu erkennen. Gerade nicht die Erzählungen aus Talmud und Midraschim stehen im Zentrum der Anthologien des frühen 19. Jahrhunderts, sondern die moralischen Sentenzen und Aphorismen dieses Textkorpus. Noch steht nicht die ästhetische Dimension im Vordergrund der Textauswahlen, sondern die moralische Fortschrittlichkeit der midraschisch-talmudischen Literatur und die »sittliche Vervollkommnung«⁴⁷⁹ der Leser – jüdischer wie christlicher – wird angestrebt.

1.1. Fortschreibung des Kategorienverhältnisses:

Jakob Weil, *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen*,
Heymann Hurwitz, *Sagen der Hebräer*

Vor einer der frühen deutsch-jüdischen Anthologien des 19. Jahrhunderts – Raphael Jacob Fürstenthals *Rabbinische Anthologie* (1834) – werden die *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen* (1809–1811) von Jakob Weil und die *Sagen der Hebräer* des polnischen, nach England emigrierten Wissenschaftlers und Autors Heymann Hurwitz (1779–1844) 1826 in

⁴⁷⁹ Heymann Hurwitz, *Die Sagen der Hebräer. Aus den Schriften der alten hebräischen Weisen. Nebst einer Abhandlung über den Ursprung, den Geist und Werth des Talmuds*, Leipzig 1828, S. V (zitiert wird nach dieser, durch ein »Nachwort zur zweiten Auflage« des Übersetzers ergänzten Ausgabe).

erster und schon 1828 in zweiter Auflage und deutscher Übersetzung in Leipzig veröffentlicht.⁴⁸⁰ Die wenigen Jahre, die Weils und Hurwitz' Anthologien von Fürstenthals Textsammlung trennen, sind bedeutsam, da in diese Zwischenzeit das Erscheinen der *Gottesdienstlichen Vorträge* fällt. Bewegt sich Fürstenthals Sammlung somit schon vor dem Hintergrund des Beginns einer wissenschaftlichen Anerkennung der Aggada, befinden sich die Anthologien von Weil und Hurwitz noch im Kontext einer Rezeptionsgeschichte, die, überschattet von Eisenmengers *Entdecktes Judentum* und seinen Epigonen, als weitgehend talmudfeindlich bezeichnet werden muss.

Beide Werke, die *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen* sowie die *Sagen der Hebräer*, sind so auch mit einer apologetischen Absicht verbunden. Zudem knüpfen beide Textsammlungen noch an die talmudisch-rabbinische Tradition in der Weise an, dass das Kategorienverhältnis von Halacha und Aggada eine zentrale Bedeutung hat. Wo Hurwitz jedoch mit dem Vorzeichen humanistischer Ethik die Beziehung von Gesetz und Erzählung in das Verhältnis von Moral und Exemplum transformiert, etabliert Jakob Weil ein universalistisch-organologisches Verständnis der Gattungen, das die Verhältnisbestimmung von Zunz vorwegnimmt. Bei Weil figurieren die mosaischen Gesetze als Merk- und Erinnerungszeichen der erhabenen und vernunftreligiösen Sittlichkeit, die vom Glauben an den einen Gott Israels ausgeht.⁴⁸¹ Die Gesetze der Religion – die mosaischen sowie die spätere Halacha – sind zugleich Ausdruck einer organisch-umfassenden Sicht auf den Menschen:

»[W]enn uns die Natur todte *Philosophie* ist, die wir erspähen, entdecken, analysiren, nur nicht fühlen, nur nicht bewundern, so war sie Hella's glücklichen Bewohnern eine ewig verjüngte, ewig reizende, ewig entzückende *Dichtung* [...]. Diese Einwürfe, so nichtig sie auch wider die Philosophie seyn mögen, weil diese, nur dem Gebiete der prüfenden Vernunft unterworfen, jedes Bild der Phantasie muthig zerstört, wenn es ihren strengsten Forderungen nicht Genüge leistet, scheinen jedoch, insofern sie den Kultus betreffen, nicht völlig grundlos zu seyn. Denn dieser kann sich nicht bloß mit abstracten Theorien beschäftigen, sondern bedarf der praktischen und moralischen Vorschriften für den Menschen wie er ist, muß folglich alle menschlichen Seelenkräfte in Anspruch nehmen, nicht nur den Verstand erleuchten und die Vernunft befriedigen, sondern auch der Empfindung Genüge leisten, und der Seele in lebendigen Bildern lebhaft darstellen, was sich dem kältern Verstande durch philosophische Soriten, nur langsam und stufenweise entwickelt.«⁴⁸²

⁴⁸⁰ Noch zwei Dekaden nach Hurwitz' Tod kommt es zu einer Neuauflage der *Hebrew Tales* 1863 in Edinburgh.

⁴⁸¹ Jakob Weil (Hg.), *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen, Versuch eines Beitrags zu den Actenstücken für die Beurtheilung dieser Werke*. Erster Theil, Frankfurt am Main 1809, S. 1–4 und S. 11–16 (zitiert wird nach der Ausgabe Frankfurt am Main 1831).

⁴⁸² Ebd., S. 2–7.

Der hier ausführlich zitierte Passus liefert ein frühes Beispiel für das im Verlauf des 19. Jahrhunderts dominante Muster von »Herz und Geist«⁴⁸³ als metaphorische Signatur von Aggada und Halacha. Die zentralen Begriffe »Dichtung« und »Phantasie«, die Weil in dem zitierten Abschnitt gegen eine rationalistische Halbierung der Religion anführt, sind zugleich die Begriffe, mit denen die Aggada seit Herder und im 19. Jahrhundert besetzt wurde. Doch diese hier positiv konnotierten Begriffe erscheinen in Weils Textsammlung in einer noch nicht differenzierten semantischen Verdichtung, die von einer deutlichen Ambivalenz gekennzeichnet ist. Was sich in den religiösen Strömungen und im Zuge der Literarisierung der Aggada zwischen phantastischer »Absurdität« und poetischer »Erhebung« bewegt, ist in Weils Beschreibung der Kategorien Halacha und Aggada noch unentschieden:

»Der Talmud zerfällt nämlich in 2 Theile, welche man Halacha (Lehren) und Agada (Sagen) nennt. Der erste enthält alles, was das Theologische betrifft, der zweyte aber, Gott weiß von welchem Compiler zusammengeworfen, ist ein so seltsamer Mischmasch von der größten und reinsten Philosophie, den schönsten Allegorien und der trefflichsten Moral, mit so unbegreiflichen, der menschlichen Vernunft so sehr entgegengesetzten Dingen, daß ein Rabbiner, voll Eifers gegen den, der dieses alles hinzufügt, ihm ›allen Antheil an der künftigen Welt‹ absprach, und der Talmud ähnliche Dinge selbst ›Schnurren‹ nennt, daher es den Talmudisten zur Regel ward, nie über Agada Fragen aufzuwerfen.«⁴⁸⁴

In diesem Abschnitt konzentrieren sich die positiven wie negativen Semantiken, die der Aggada im Verlauf des 19. Jahrhunderts zukamen. Die Ambivalenz, die aus den zitierten Stellen der Textsammlung Weils zu erkennen ist, löst der anthologische Teil der *Fragmente* jedoch in einer für die frühen Anthologien konventionellen Weise. In »gereinigter«, das heißt sprachlich geglätteter und modernisierter Form sowie hochselektiv, gibt der erste Teil der *Fragmente* Beispiele moralisch hochstehender Aussprüche und Erzählungen der Rabbinen wie in den Talmuden zu finden. Der zweite Teil bietet philosophische Aphorismen und Sentenzen, die aus dem *Jalkut Schimoni* und Moses ben Maimons *More Nebuchim* stammen. Ist Weils Anthologie daher von Bedeutung, da sie die Semantiken (»Herz und Verstand«) sowie das universalistische Konzept der Aggada (Dichtung als Gegengewicht zu einseitigen Rationalismen) in sich vereinigt, ist es umso auffälliger, dass das moralisch-philosophische Verständnis der Aggada dasjenige ist, das Weil in seiner Anthologie präsentiert. Hier setzt sich die oben angesprochene apologetische Grundrichtung durch, in der besonders zu Anfang des 19. Jahrhunderts der Beweis des sittlichen Niveaus des Talmuds angetreten wurde.

⁴⁸³ Weil, *Fragmente*, Erster Theil, S. 1.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 39–41.

Wie die den *Fragmenten* folgende Anthologie, die *Sagen der Hebräer*, bleibt die Halacha als ethisches Gesetz noch in der Aggada dominant: Es geht um das Sittengesetz, nicht um Literatur.

So verbinden sich auch in der Anthologie von Heyman Hurwitz moralische Prinzipien als Säkularisate der Halacha mit aggadischer Universalisierung, dem von Neusner herausgearbeiteten Blick nach Außen.

Hurwitz' Bildungsgang schlägt sich in der Programmatik, die er seinen *Hebrew Tales* (so der Titel der englischen Erstausgabe) voranstellt, nieder. Intellektuell beheimatet im traditionellen Kanon der rabbinischen Literatur, befasst er sich in England an einer christlichen Lehranstalt mit dem Studium der modernen Wissenschaften und klassischen europäischen Literatur. Diesem traditionsüberschreitenden Blick entsprechend werden dem Publikum – das Buch richtet sich an Christen und Juden – die »Agadetha«, wie Hurwitz formuliert, als Erzählungen des Talmuds vorgeführt, die sich im Kern durch eine ebensolche religionsüberschreitende Moralität auszeichnen würden: Ziel der *Sagen der Hebräer* sei es, so der Autor, »jene religiösen und sittlichen Wahrheiten zu beleben, in welchen alle Menschen, mögen sie heißen oder glauben, wie und was sie wollen, ihre gemeinschaftliche Stütze und Veste finden«. ⁴⁸⁵

Vor der Charakterisierung der Aggada durch Zunz als homiletische Gattung, als »freies Wort« des jüdischen Propheten und Darschan, scheint die Erzählung als das zentrale Genre talmudischer und midraschischer Aggada vorgestellt zu werden, denn die Einengung und Selektion, die Hurwitz innerhalb der Aggada vornimmt, ist deutlich: Unter den fünf aggadischen Aussagetypen, die Hurwitz identifiziert, »Erläuterungen des biblischen Textes«, mystischen »Anspielungen«, »philosophischen Meinungen« und »Aphorismen und moralischen Sprüchen«, ist es die »Erzählung«, die den »Hauptinhalte der folgenden Blätter« ⁴⁸⁶ ausmache. Trifft dies in Bezug auf den Raum zu, den die erzählenden Passagen im Werk von Hurwitz einnehmen, zeigt sich in der Anlage der Anthologie jedoch die Dominanz, die die begrifflich-moralische Darstellung im Kontext der »sittlichen Hebung« einnimmt.

Wie Zunz wenige Jahre später die Aggada als belehrende und moralisch erbauliche Gattung vorführen wird, ist auch in Hurwitz' *Sagen der Hebräer* die Erzählung Exemplum ethisch-sittlicher Höhe. Die Erzählung illustriert moralische Sentenzen und Sprüche, die der jeweiligen »Sage« vorangestellt werden: So werden Sentenzen wie »Wer ein tugendhaft Weib gefunden, hat einen Schatz, größer als köstliche Perlen« ⁴⁸⁷ oder »Die Armen sind unsere

⁴⁸⁵ Hurwitz, *Sagen der Hebräer*, S. VI.

⁴⁸⁶ Ebd., S. IV.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 2.

Brüder, denn Gott ist ihr Vater, wie der unsrige«⁴⁸⁸ durch Erzählungen, die aus verschiedenen rabbinischen Parallelüberlieferungen kompiliert sind, ergänzt. Die Aggada ist derart noch deutlich in ihr klassisches, d. h. rabbinisches Muster eingebettet: Ihre universalistische, den Spezialdiskurs der Halacha übersteigende Dynamik wird fortgesetzt. Sie ist freilich nicht mehr Ergänzung und Ausweitung der halachischen Jurisdiktion, aber Beispiel und Universalisierung ethischer Prinzipien.

So schaltet sich der Erzähler in die freien Nachdichtungen der rabbinischen Aggadot kontinuierlich ein, um das moralische Grundmoment, den tugendhaften »Kern«, um den es in der jeweiligen Erzählung gehe, in Erinnerung zu rufen. Unter der Sentenz »Der Gute übt gern Gerechtigkeit« ergänzt der Erzähler im Rahmen einer Parabel, in der zwei durchreisende Händler zuvorkommend aufgenommen werden: »Unter den Tugenden, welche die alten Hebräer zierten, war Gastfreundschaft keineswegs die geringste. Sie freuten sich, wenn sie Freunde bewirthen und ihnen Annehmlichkeiten verschaffen konnten.«⁴⁸⁹ Die Tugend der Gastfreundschaft wird im Anschluss von der aggadischen Erzählung nicht nur exemplifiziert, sondern über das von der Sentenz und dem Erzähler etablierte Maß hinaus weitergetrieben. Der Gastgeber verwahrt die von den beiden reisenden Händlern in seinem Hause vergessene Gerste nicht nur auf, sondern säht sie ein und vervielfacht so die Menge, um jene schließlich den nach langer Zeit zurückkehrenden Händlern wiederzugeben.⁴⁹⁰

Die Fortschreibung und zugleich Transformation des rabbinischen Kategorienverhältnisses wird erkennbar. An die Stelle des Mischnasatzes und der Halachot tritt als »Gesetz« nun die ethische Maxime. Die Aggada wird in der kompilierten und freien Nacherzählung weitergeschrieben. Das talmudische Kompositionsgefüge bleibt dabei erhalten, indem das ethische Prinzip von der Nacherzählung aufgenommen und auf eine Maximalforderung hin überschritten wird.

Mit der Transformation der Kategorien auf der Ebene des Genres – moralisch-sittliches Prinzip statt religionsgesetzlicher Weisung, freie Nacherzählung rabbinischer Stoffe statt wörtlicher Wiedergabe bzw. Übertragung einer talmudischen oder midraschischen Aggada – geht die Transgression und Integration der rabbinischen Tradition einher, indem der Bezugsrahmen, in den die *Sagen der Hebräer* eingebunden sind, ein apologetischer ist. Strukturell ist dies eine typische und traditionseigene Funktion der Aggada – Neusners »category-formation« von Israel in seinem Verhältnis zur (nicht-jüdischen) Umwelt wird hier bestätigt.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 80.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 82.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., S. 83.

In der Konkretionsform, die die Aggada in den *Sagen der Hebräer* gewinnt, zeigt sich zugleich die innere Dialektik der transgressiven Dynamik des Aggadischen. Unter dem Druck der talmudfeindlichen Schriften – das schon erwähnte *Entdeckte Judentum* ist hier das paradigmatische und vielfältig beerbte diskursive Ereignis, das auch 120 Jahre später noch zu Reaktionen aufforderte –, dem »Antirabbinismus« verbunden mit den Emanzipationsbestrebungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird die Aggada grundlegend umgeformt. Gleichwohl ist sie noch – im deutlichen Unterschied zu den umfassenden Editionen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienen – als eine lebendige Gattungstradition aufgenommen. Die aggadischen Stoff- und Erzähltraditionen werden zwar »nur noch« nacherzählt und in freier Weise kombiniert, aber ihnen eignet noch eine eigene Überzeugungskraft. Die sittlich-moralische Höhe des Talmuds und seiner aggadischen Teile kann in einer Anthologie aggadischer Stoffe präsentiert werden.

So schreiben die *Sagen der Hebräer* die Tradition fort, indem der Kontext dieser Anthologie trotz des historischen Abstandes zum rabbinischen Kanon weiterhin ein traditioneller Bezugshorizont der Aggada ist: die Apologie des Judentums. Darin figuriert die freie Nacherzählung und Kompilation der Aggadot nicht als Abbruch der Tradition, sondern als ein traditionseigenes Merkmal der Aggada.

In diese frühe Phase deutschsprachiger Anthologien, in denen die Verteidigung des Talmuds als Quelle universal-menschlicher Tugend gegenüber einer das 18. Jahrhundert durchziehenden Polemik – mit der gewichtigen Ausnahme der Herderschen Nachdichtungen rabbinischer Überlieferung – den Anlass und das programmatische Fundament liefert, gehört die *Rabbinische Anthologie* Raphael J. Fürstenthals (1781–1855).

1.2. Raphael J. Fürstenthal, *Rabbinische Anthologie*

Fürstenthal engagierte sich für die Reform des jüdischen Gottesdienstes, die er mit einer großen Zahl von Übersetzungen liturgischer Literatur vorantrieb. Neben der deutschen Übertragung des *Führers der Verwirrten* von Maimonides trat Fürstenthal zudem als hebräischer, sporadisch auch deutschsprachiger Dichter hervor.

Die sich in Fürstenthals Werk verbindende reformatorische Absicht und poetisch-ästhetische Bearbeitung der rabbinischen Literatur manifestieren sich in der *Rabbinischen Anthologie* (1834). Ist auch bei Fürstenthal eine der Aggada eigene Aktualität und persuasive Kraft auszumachen, ist der Abstand zur Tradition gleichwohl größer als in Hurwitz' *Sagen*. Die Wissenschaft des Judentums hat mit ihrem Eröffnungswerk, den *Gottesdienst-*

lichen Vorträgen, eine begriffliche Aneignungsweise eingeläutet, in der auch die *Rabbinische Anthologie* steht.

1834, zwei Jahre nach den *Vorträgen* von Leopold Zunz, umreißt Fürstenthal den Hintergrund und die daraus resultierende Absicht seiner Sammlung scharf. Der Titel des Buches habe »etwas Abstoßendes, dem Zeitgeiste Fremdartiges«⁴⁹¹. Nicht nur die Klassiker der antijüdischen Literatur – die Werke Pfefferkorns und Eisenmengers, besonders aber Chiarinis 1830 veröffentlichte *Théorie de Judaïsme* (s. o.) sind hier die Bezugspunkte des allgemeinen Bewusstseins von der Amoralität, ja Gefährlichkeit der Juden, wie sie sich besonders im Talmud niederschläge –, auch die Werke der frühen jüdischen Wissenschaftler, wie es an den Texten des *Culturvereins* deutlich wurde, sind zu dieser Zeit in scharfer Abgrenzung vom »Rabbinismus« begriffen.

Zunächst ist es unter diesem Klima des Ressentiments gegenüber dem Talmud – wobei sich dieses freilich aus unterschiedlichen Quellen speist – Fürstenthals Absicht, ein anderes Bild der rabbinischen Literatur zu liefern. Dabei jedoch ist es nicht mehr »lediglich« der theoretische Entwurf, wie er von Zunz unternommen wurde, sondern die konkrete Wiedergabe, die diese andere, missachtete Seite des Talmuds zeigen soll. Der Hintergrund der Ablehnung des »Rabbinismus« und »Talmudismus« auf der Seite der jüdischen Wissenschaftler einerseits sowie die Verzerrungen und Entstellungen, die antijüdische Agitatoren lieferten, machen den Weg, den Fürstenthal und mit ihm andere Herausgeber von Anthologien zu Beginn des 19. Jahrhunderts einschlugen, verständlich.

»Der Leser nämlich, er gehöre zu welcher Religion er wolle, wird eben durch die sonderbare Behauptung dieses Titels angeregt, dieses Werk mit Neugier [zu] öffnen, und sich [zu] überzeugen, daß wohl jene Schreier nicht ganz ehrlich zu Werke gegangen sein müssen, wenn sie Urkunden herabzuwürdigen gesucht haben, die mit der Fackel der Philosophie und der Moral beleuchtet, keinem neueren Werk der Art etwas nachgeben, manches aber bei weitem übertreffen.«⁴⁹²

Der Bezugsdiskurs, in den sich Fürstenthal stellt, ist der der »Philosophie und der Moral«. Dies ist das Feld, in dem sich der Talmud bewähren muss. Hier steht Fürstenthal in Kontinuität zu den frühen Wissenschaftlern des Judentums, die primär auf der Ebene eines philosophisch bzw. begrifflich erarbeiteten und fundierten Wissenschaftsbegriffs die Möglichkeit der Anerkennung und Emanzipation der rabbinischen Literatur sahen. Die rhetorische Ebene, die sowohl bei den frühen Anthologien als auch bei den

⁴⁹¹ Raphael J. Fürstenthal, *Rabbinische Anthologie oder Sammlung von Erzählungen, Sprichwörtern, Weisheitsregeln, Lehren und Meinungen der alten Hebräer*, Breslau 1834, S. IX.

⁴⁹² Ebd., S. X.

Wissenschaftlern des Judentums vorherrschte, war die der denotativen Aussage. Diese Lokalisierung hatte im Wesentlichen ihren Grund darin, dass die Diskussion über den Wert oder Unwert des Judentums eine begriffliche war. Nicht nur die Auseinandersetzung mit dem Judentum seitens des dominanten Diskussionsfeldes innerhalb der idealistischen Philosophie, von Kant über Fichte bis Hegel, war begrifflicher Natur, auch das Objekt des Interesses am Judentum war die nichtliterarische Tradition, die Halacha, wie es etwa an dem für die preußischen Beamten verfassten *Ritualgesetze der Juden* (1778) von Moses Mendelssohn deutlich wird. Die politischen Diskussionen um dem bürgerlichen Status der Juden machten sich am Gesetz der Juden, dem Talmud, fest – etwa die Frage nach der Gültigkeit des so genannten Judeneides. Die negativen Stereotype, gegen die Fürstenthal seine Auswahl talmudischer Sentenzen setzte, speisen sich aus der Verzerrung der Halacha, einem juristischen Aussagemodus.

Die innerjüdische Diskussion, sowohl die politische wie auch die wissenschaftliche, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts so eine begrifflich-argumentative. Zudem waren vor dem Hintergrund der Aufklärungsepoche große Teile auch der wissenschaftlichen Literatur wesentlich pädagogisch orientiert: Obwohl bei Zunz die Aggada auch als literarisches Genre figuriert, ist es doch die Homiletik als Instrument der Erziehung, die im Vordergrund seiner Studie steht. Zunz betont, wie zu Beginn dargestellt, das »belehrende Wort. Alle seine Güter hat sich das Menschengeschlecht durch die mündliche Belehrung, durch die das ganze Lebensalter hindurch währende Erziehung erobert«. ⁴⁹³

In der Übernahme von Charakterisierungen des Predigers und Propheten aus den *Gottesdienstlichen Vorträgen* wird die Verbindung der Anthologie zu der von Zunz forcierten Integration der aggadischen Tradition in den modernen moralisch-pädagogischen Diskurs deutlich: Es dürfe, so Fürstenthal, »vielleicht für den israelitischen Religions- und Volkslehrer nicht ohne Nutzen sein, aus dieser Sammlung irgend einen beliebigen Text zu wählen, um seine Vorträge darüber zu halten und seine Zuhörer zu belehren und zu erbauen«. ⁴⁹⁴

In dem skizzierten intellektuellen Vor- und Umfeld wählt Fürstenthal moralische Sentenzen aus. Dass die talmudischen Lebensregeln, die Fürstenthal selektiert, »manches« zeitgenössische Werk der Philosophie und Moral »bei weitem übertreffen«, dass es die Anthologie ermögliche, »in einem auf weit über die christliche Zeitrechnung hinaufreichende Traditionen gegründeten Werk [...] auf Grundsätze zu stoßen, welche man in unsern neuesten Zeiten mit so vielem Prunk verkündigt und geltend zu

⁴⁹³ Zunz, *Vorträge*, S. X.

⁴⁹⁴ Fürstenthal, *Anthologie*, S. XII.

machen bemüht ist«⁴⁹⁵, verdeutlicht die Absicht der Anthologie. Das Ziel der frühen Wissenschaft des Judentums, den Nachweis der Gleichrangigkeit der jüdischen Wissenschaft mit der nicht-jüdischen akademischen Welt zu erbringen, schlägt sich in Fürstenthals Anthologie nicht in der umfassenden Darstellung des talmudischen und midraschischen Erbes nieder, sondern in einer Auswahl, die eine aktuelle Bedeutung evident machen soll, indem die Vergleichbarkeit des rabbinischen Schrifttums mit zeitgenössischer Moral deutlich werden soll. Dies wird nicht nur an der Auswahl der talmudischen Textstellen selbst evident, sondern auch in den Kommentaren, die Fürstenthal liefert. Den Grundsatz seiner Erläuterungen gibt er einleitend an: Er sei »nur in sprachlicher Hinsicht dem Commentator Raschi größtentheils gefolgt [...], in der Enträthselung des oft sehr tief liegenden Hauptsinns« habe er aber seine »eigenen Ansichten aufgestellt«.⁴⁹⁶ Die Hermeneutik, die Fürstenthal in dieser Darlegung der »eigenen Ansichten« verfolgt, ist die einer vernunftreligiösen Versöhnung von Talmud und Aufklärungsphilosophie:

»Der *Orthodoxe* (insofern er Israelit ist) wird sich zwar anfangs diesem Werke mit bangem Zweifel nahen; aber nach einiger Lektüre zur Ueberzeugung gelangen, daß, anstatt der Religion Abbruch zu thun, dieses Werk sie vielmehr aufrecht erhalten, und ihre schöne Harmonie mit der Moral und der gesunden Vernunft darthun soll.«⁴⁹⁷

Obwohl Fürstenthal noch nicht das erzählerische Genre der rabbinischen Literatur in den Vordergrund rückt, steht dennoch die Aggada als nicht-gesetzliches, sondern moralisches, ja pädagogisches Instrument im Mittelpunkt der Anthologie. Die Aggada bietet die Möglichkeit, jenseits des angefeindeten halachischen, »legalistischen« Teils des Talmuds zu zeigen, dass nicht eine starre Gesetzlichkeit die jüdische Tradition kennzeichne, sondern eine schon immer und weit über die Aufklärungsepoche zurückgehende vernunftmäßige Einsicht eine moralische Tradition etabliert hat, die das Judentum als Archetyp einer aufgeklärten Religion erscheinen lässt. Pointiert formuliert ergreift im Rahmen des politischen und intellektuellen Umfelds seiner Zeit Fürstenthal die »Flucht nach vorne«, indem er nicht einer notwendigen moralischen »Verbesserung der Juden« das Wort redet, sondern vielmehr zeigt, dass das Judentum schon vor den geistigen Errungenschaften der europäischen Moderne die moralischen Standards des 19. Jahrhunderts einlöste.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Ebd., S. XI.

⁴⁹⁶ Ebd., S. XI.

⁴⁹⁷ Ebd., S. XV.

⁴⁹⁸ In dieser Programmatik ist auch die Widmung der Anthologie angesiedelt: Diese ist dem Juristen Gabriel Riesser zugeeignet, dem Vorkämpfer der Judenemanzipation, der, so wie Fürstenthal es ebenfalls andeutet, nicht von der ausgleichenden Defizienz des Judentums als Bedingung für die Gleichstellung ausging, sondern von der geschicht-

Spielt die Erzählung als Teil der nicht-halachischen Literatur bei Fürstenthal noch keine hervorgehobene Rolle, so markiert die Anthologie dennoch einen frühen Abschnitt der Aufwertung und Paradigmatisierung der Aggada. Retrospektiv ist die Konzeptualisierung der Aggada als moralisch avancierte Sentenz die Transformationsstufe, durch die die Aggada Einlass in ein Feld von Bearbeitungen findet, das das spätere Verständnis des Begriffs der Aggada als Erzählung ermöglicht. Der historische Kontext der Erscheinungszeit der Anthologie bietet nicht die konnotativ-literarische Besetzung der Aggada an, sondern die denotativ-philosophische Konzeptualisierung der Aggada ermöglichte die Konfiguration von rabbinischer Literatur mit pädagogisch-nachaufklärerischem Denken, die die weitere Karriere der Aggada vorbereitete. Auch hier ist die Verschmelzung von überkommenem Erbe mit zeitgenössischen intellektuellen Vorgaben zu einer neuen, zugleich jedoch in der Überlieferung verankerten Tradition evident.

Die Verschiebung der Konzeptualisierung der Aggada als aufgeklärt-moralische Tradition des Judentums lässt sich nach dem Erscheinen der Anthologie Fürstenthals schon sechs Jahre später beobachten.

2. Die Aggada als Literatur

2.1. Auf dem Weg zur deutsch-jüdischen Erzählung: Josef Zedner, Carl Krafft, Abraham Tendlau

Der als Bibliothekar am British Museum tätige Josef Zedner⁴⁹⁹ (1804 – 1871) stellt sich in dem Vorwort zu seiner *Auswahl historischer Stücke* von 1840 zunächst in eine Linie mit Fürstenthals *Anthologie*. Auch Zedner beschreibt die Missachtung der rabbinischen Literatur; jedoch sei dieser »Todeschlummer«, in dem sie gelegen habe, nur ein vermeintlicher gewesen: »War sie wirklich jemals in einen Schlummer verfallen, so doch gewiss nicht in einen todähnlichen«. Denn auch jenseits der von Zedner eingestanden Unbekanntheit und mangelhaften Zugänglichkeit der Quellen »dürfen wir sagen, dass die hebräische Literatur fast immer mit den Fortschritten des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft gleichen Schritt

lich bewährten Vollwertigkeit der jüdischen Kultur und Religion, die eine sofortige und uneingeschränkte Aufnahme der Juden in einen rechtlich und sozial gleichrangigen bürgerlichen Status geradezu erzwingt.

⁴⁹⁹ Zedner war u. a. Privatlehrer der Familie des Verlegers Asher in Berlin; Zedners eigene Karriere als Verleger scheiterte, so dass er 1845 die Leitung der hebräischen Abteilung des British Museum übernahm. Bekannt wurde Zedner durch seinen *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum*, London 1867.

gehalten«⁵⁰⁰ habe. Wie Fürstenthal die rabbinische Literatur als Tradition zu beschreiben und darzustellen beabsichtigte, die zumindest auf der Höhe zeitgenössischer Moral und Philosophie stehe, ist auch Zedners Begriff dieses Literaturkorpus an der »Fortschrittlichkeit« ihres Gehaltes gegenüber der Umwelt orientiert.

Doch die Vergleichspunkte Zedners deuten schon die Tendenz an, die den Begriff der jüdischen Literatur und in diesem den der Aggada kennzeichnen wird. An die Stelle der vor dem Hintergrund der Aufklärung zwar gewichtigen, dennoch eingegrenzten Felder von »Moral und Philosophie« treten nun die umfassenderen Bereiche des »öffentlichen Lebens« und der »Wissenschaft«. Diese Universalisierungstendenz, die die weitere Entwicklung der Aggada gegenüber dem Spezialdiskurs der Halacha kennzeichnen wird, schlägt sich bei Zedner auch in einem weitaus größeren Zeitrahmen nieder, dem die ausgewählten Quellen angehören. Nicht mehr die – gleichwohl auch über ein Jahrtausend sich erstreckende – talmudisch-rabbinische Periode ist zeitlicher Kern der Textauswahl, sondern der Zeitraum »vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart«,⁵⁰¹ also von der Redaktionszeit der Mischna bis zu literarischen Texten zeitgenössischer jüdischer Autoren. Letztere werden in der Anthologie durch den Schriftsteller und Wissenschaftler Meir Letteris vertreten, der 1847 mit seinen *Sagen aus dem Oriente* selbst als Anthologe rabbinischer Literatur auftritt.

Die jüdische Literatur ist nun nicht mehr begrenzt auf die klassische Periode des Judentums, die rabbinische, sondern wird als ein zeitlich und geographisch umfassendes Feld vorgeführt. Der Sprung von der rabbinischen Zeit in die neuere, d. h. neuzeitliche und zeitgenössische, wird nicht begründet – mühelos lässt sich der Zeitraum ausdehnen und »jüdische Literatur« als ein Oberbegriff für heterogene und historisch auseinandergerissene Dokumente einsetzen.

Darin wird eine doppelte Funktion des Begriffes einer jüdischen Literatur deutlich: Bezogen auf den Traditionsbegriff, der die Sammlung Zedners fundiert, wird das auf Kontinuität zielende Konzept evident. Die jüdische Literatur ist nicht mehr – wie es bei Fürstenthal, signifikanter noch im engeren philologischen Feld wie etwa bei Zunz der Fall war – allein die Literatur der rabbinischen Epoche. Jüdische Literatur umfasst die gesamten literarischen Erzeugnisse in aramäischer und hebräischer Sprache und verschiedenen Landessprachen eines Zeitraumes von mehr als 1500 Jahren.

In der Ausdehnung des Konzeptes einer jüdischen Literatur spiegelt sich auch die primär programmatische und weniger die unterscheidende, d. h.

⁵⁰⁰ Zedner, *Auswahl historische Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart*, Berlin 1840, S. III.

⁵⁰¹ So der Untertitel von Zedners *Auswahl historischer Stücke*.

philologische Funktion, die dieser Kategorie nun zufällt. Jüdische Literatur wird vorgestellt als der umfassende Ausdruck einer zur europäisch-christlichen Tradition gleichgewichtigen Kultur. In der Anlage der Anthologie wird gleichwohl die Tendenz evident, diesen holistischen Begriff durch die Breite des Materials auszuhöhlen.

Wie in den vorangegangenen Anthologien ist auch bei Zedner die Abgrenzung von der gesetzlichen Literatur, wie sie bei Zunz in seiner Gegenstandsbestimmung von Halacha und Aggada im Feld der rabbinischen Literatur noch vorgenommen wurde, nicht zu finden. Die jüdische Literatur ist die nicht-gesetzliche, der Korpus der Aggada, der problemlos auf die nach-aggadische Zeit, d. h. auf den Zeitraum nach Abschluss des *Jalkut Reubeni*, ausgeweitet werden kann.

Schließlich ist die genauere Gegenstandsbestimmung der Sammlung, auch wenn sie nur ansatzweise vorgenommen wird, signifikant im Rahmen einer Doppelbewegung, die einerseits in der Einengung der Aggada auf das Genre der Erzählung besteht, andererseits und gleichzeitig in der Ausweitung des Konzepts der Aggada zu einem Paradigma literarischen Erzählens. Um die Auffassung, dass die jüdische Literatur der kulturellen Fortschrittlichkeit der Umwelt entspreche, zu stützen, greift Zedner nicht mehr, wie Fürstenthal, auf moralische Kernsätze des Talmuds zurück, sondern bietet Erzählungen: Es »ward vorgezogen, in der hiermit dem Publikum dargebotenen *Auswahl historischer Stücke* zunächst an einem einzigen Zweige des vielästigen Stammes den Beleg für das Gesagte zu liefern«.⁵⁰² Die *Auswahl* besteht aus Erzählungen der Mischna, des babylonischen Talmuds, aus Darstellungen historischer Ereignisse und von Lebensläufen vom Frühmittelalter bis ins 19. Jahrhundert. Von dem »vielästigen Stamm« der jüdischen Literatur ist es nun, wenige Jahre nach Fürstenthal, nicht mehr die Sentenz, sondern die Erzählung, die den Beleg für die Avanciertheit des Judentums liefert.

Unter »historisch«, wie der Titel der *Auswahl* angibt, versteht diese Sammlung sowohl aggadische Erzählungen der rabbinischen Zeit als auch historiographische Texte verschiedener Epochen. Statt den phantastischen, imaginativ-fiktiven Teil der aggadischen Literatur vorzuführen, wird die aggadische Geschichtserzählung ausgewählt, die einen nicht-fiktiven Ausagemodus zumindest inszeniert. Es steht somit, wie bei Fürstenthal, noch die denotative Darstellung im Vordergrund. Gleichwohl nähert sich gegenüber Fürstenthals Sentenzensammlung Zedners *Auswahl* dem Genre der Erzählung als ästhetischer Gattung an. Noch wird zwar nicht, wie es in späteren Anthologien der Fall sein wird, die genuin literarische Seite der Aggada in der Form von Märchen, Sagen und Legenden präsentiert; doch

⁵⁰² Ebd., S. IV (Hervorhebung Zedner).

als ein »Kompromiss« erscheint im Rahmen der Gesamtentwicklung im Feld der Anthologien die Stelle, die Zedners Sammlung einnimmt. Nicht mehr der Spezialdiskurs der Moral und Philosophie, gleichwohl noch eine primär denotative, kaum literarisch-konnotative Darstellungsebene und noch kein genuin literarisches Erzählen – dies ist die Stelle, an der sich Zedners *Auswahl* befindet.

Ein Seitenstück, das die Signatur der Anthologie Zedners bestätigt, liefert der ein Jahr zuvor erschienene Band Carl Kraffts, *Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschim* (1839). Von verschiedenen Möglichkeiten bzw. vorangegangenen Realisationen von Bearbeitungen rabbinischen Materials grenzt sich Krafft ab, um den eigenen editorischen und schriftstellerischen Umgang mit dem aggadischen Textkorpus zu präzisieren und zu legitimieren. Zunächst ist die Selektion des Materials, die Krafft beschreibt, bemerkenswert: Das aggadische Material enthalte

»unter einem Gewühle oft der abenteuerlichsten und absurdesten Schriftauslegungen auch einzelne Gedanken und Erzählungen in einfacher prosaischer Rede, in denen, wie aus zerstreuten Ruinen, der poetische Sinn des jüdischen Volkes aus jener Periode noch bis zu uns herüberredet.«⁵⁰³

Die »Gedanken«, unter denen Krafft die talmudische Sentenz versteht, sind an die Erzählung herangerückt, indem beide Gattungen Prosa sind, zugleich aber schon mit dem Hinweis auf die Poesie versehen, die sich in ihnen ausspreche. Der »poetische Sinn«, der hier wie in der gesamten Bearbeitungsgeschichte der Aggada mit dem semantischen und programmatischen Feld des Schöpferisch-Ursprünglichen sowie des Ästhetisch-Literarischen verbunden wird, ist in den direkten Bezug zum Rezipienten eingestellt. Die unmittelbare Erfahrbarkeit des Poetischen in der Aggada wird nicht nur – wie hier – programmatisch behauptet, sondern in der Gattungswahl der Anthologie vorgeführt. Trotz des Gewichtes auf den »anspruchslosen [...] Geschichten« der rabbinischen Literatur, ihrem prosaischen Gepräge, dichtet Krafft das Material in lyrischer Form nach. Dem »Originale möglichst genau sich anzuschließen« heißt in der Anthologie Kraffts, der »naiven, kunstlosen Erzählung« den »einfachen Schmuck des Reimes zu verleihen.«⁵⁰⁴ Nähe zur »Ursprünglichkeit« des rabbinischen Textes – zu Einfachheit und dem »Original« – geht einher mit dem Eingriff in den Text, indem dieser in Reimform gebracht wird. Die angesprochene doppelte Signatur des Poetischen als in der jüdischen Literatur idealtypisch vorhandene und zugleich als ästhetische Qualität, die in der aktuellen künst-

⁵⁰³ Carl Krafft, *Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschim nebst einigen Makamen aus dem Divan des Alcharisi*, Ansbach 1839 [erster Band der »Proben neuhebräischer Poesie in deutschen Nachbildungen«, Ansbach 1839], S. 198.

⁵⁰⁴ Ebd.

lerischen Gestaltung »übersetzt« wird, ist in Kraffts Anthologie Konzept der Übertragung.

Eine der wenigen Stimmen, die sich zu diesem Übersetzungsprozess in den Anthologien der Dreißiger- und Vierzigerjahre des 19. Jahrhunderts äußerten, ist die des Rabbiners M. E. Stern. In dem Vorwort zu seiner lyrischen Übertragung der *Sprüche der Väter*, des aggadischen Mischna-Traktats *Pirke Abot*, macht er auf die Funktion aufmerksam, die die Veränderung des rabbinischen Dokuments durch die Nachdichtung hat:

»Indem die Uebertragung als Schatten des Originales gilt, setzt sie dieses in's gehörige Licht der Erinnerung und Beachtung und schützt es vor dem Moder und der Fäulniß der Vergessenheit. Und manchem kostbaren Schatze ist es, eben weil er ohne solchen Schatten geblieben, gleich einem geistigen Peter Schlemiehl ergangen, mit dem sich Keiner ganz verständigen wollte, noch konnte. Den Schatten hätte wohl Mancher gekauft; aber den Peter mag Keiner.«⁵⁰⁵

Auch Sterns Beurteilung des Talmuds trägt das Signum einer ambivalenten Beziehung; der Talmud, »an der Blindheit der Obscurität und an dem Asthma der Orthodoxie leidend«,⁵⁰⁶ habe »bedeutungsschweren Schiffbruch erlitten«. Durch den modernisierenden Eingriff in das Material könne jedoch »so manches Kostbare und Schätzenswerte für die Zukunft« gerettet werden. Von dem literarischen Blick auf den Talmud zeugt auch die Abtrennung des »ceremoniellen und gesetzlichen Theil[es]« von dem zu rettenden aggadischen.

Wie bei Zedner und Krafft festgestellt, ist auch die Anthologie Sterns ein typisches Werk des Übergangs von der moralischen Auswahl zur literarästhetischen Darbietung der Quellen. Denn einerseits wird der aggadische Teil durchweg als »moralischer Theil« verstanden, »zu klangvollen Münzen der Weisheit, Moral und Sitte geprägt«; andererseits sind es die »strebsamen Jünger [...] der Literatur«, die dies vollbracht hätten, und die Form, in der dieses »Gemeingut aufbehalten und übergeben«⁵⁰⁷ werden könne, sei die lyrische.

Der Grenzgang zwischen der Rettung des Originals und der literarästhetischen Umformung verweist auf den oben genannten Bezugspunkt der anthologischen Produktion, auf Herder. Was aus der Perspektive späterer Anthologien, in denen wissenschaftliche Edition und Nachdichtung auseinandertreten, als Ambivalenz erscheint, wird in Kraffts Verhältnis zu Herder deutlich. Das durch die gesamte Bearbeitungsgeschichte von Aggada und Halacha mäandernde Muster von Kontingenz und Konstanz,

⁵⁰⁵ M. E. Stern, *Perlen des Orients und Kernsprüche der Väter. Eine metrisch-gereimte Uebersetzung des talmudischen Traktates, betitelt Pirke Aboth*, Wien 1840, S. I.

⁵⁰⁶ Ebd., S. I.

⁵⁰⁷ Ebd. S. II

Willkür und Stabilität, tritt hier in den Vordergrund. Herder figuriert als diskursive Initiierung der anthologischen Präsentation traditioneller jüdischer Texte, zugleich sind seine *Blätter der Vorzeit* Beispiel – wie einleitend angeführt – eines willkürlichen Umgangs mit diesem Textkorpus: Herder habe »auf eine so freie Weise mit ihnen [den rabbinischen Texten] geschaltet, daß eben dadurch gerade das Eigenthümliche jener schlichten und einfachen Dichtungen verloren gehen mußte«. ⁵⁰⁸ Dem Verlust der Quellengebundenheit und der Unversehrtheit der Textgestalt bei Herder als Feld der Kontingenz tritt die Angabe der Quellen ⁵⁰⁹ sowie die Absicht, dem »Originale möglichst genau sich anzuschließen« ⁵¹⁰ als Feld der Stabilität entgegen. Dazwischen etabliert Krafft, in Analogie zu Zedners Kompromiss, das Konstrukt einer aktualisierenden und ästhetisierenden Repräsentation des Textes als »treuer« Wiedergabe.

Wird in Kraffts Anthologie die denotative Darstellung zunehmend durch literarische Mittel erweitert, indem das Prosaische der rabbinischen Geschichten durch lyrische Einkleidung in seinem postulierten poetischen Gehalt erfahrbar werden soll, so steht Zedners Verschiebung des aggadischen Gattungsspektrums vorangegangener Anthologien auf die historiographische Erzählung in Analogie zu jener ästhetischen Aufladung unter »kontrollierten« Bedingungen. War bei Fürstenthal der Integrationspunkt der rabbinischen Aggada die moralisch-philosophische Engführung, so ist nun die Historiographie der Modus, an den die Aggada angeschlossen werden kann.

Zu beiden Darstellungsformen liefert die Aggada analoge Textformen. Mit der Eingliederung der Aggada in die Historiographie wird gegenüber Fürstenthals Anthologie das narrative Moment der Aggada forciert; hier beginnt sich die Aggada als literarische Erzählung herauszukristallisieren. Diese Nähe von Historiographie und Erzählung bildet sich im Anschluss an das Vorbild der Zednerschen Anthologie zu einem Muster aus, dem andere Sammlungen folgen.

Zedner bildet in diesem Geschehen jedoch erst den zögerlichen Anfang: Er liefert zwar Erzählungen, diese sind jedoch literarhistorische Dokumente und werden als solche ausgewiesen. Wie bei allen vorangegangenen Textsammlungen steht in Bezug auf die Edition das wissenschaftliche Ideal im Vordergrund, das Material möglichst quellennah zu präsentieren. Das emanzipatorische und wissenschaftliche Paradigma – beides fällt in dieser Phase des 19. Jahrhunderts weitgehend zusammen – ist die Erschließung eines zwar verschütteten, aber bestehenden literarischen Korpus, der die

⁵⁰⁸ Krafft, *Jüdische Sagen*, S. 198.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., S. 199–205.

⁵¹⁰ Ebd., S. 198.

kulturelle Gleichwertigkeit des Judentums aus der Darstellung einer kontinuierlichen Produktion hochstehender literarischer Arbeiten begründen soll. Philologie als bibliographische Suche, Sammlung und quellenkritische Darstellung ist auch hier noch die Leitwissenschaft. Auf die Funde neuer, bisher unbekannter Handschriften weisen die Herausgeber mit Stolz hin – einem Stolz, der sich sowohl auf das Manuskript als Baustein in dem Bild einer wertvollen Literatur bezieht wie auch auf die bibliographische Leistung als Baustein in dem Bild wissenschaftlicher Avanciertheit.

Die aggadischen Textstücke sind so umfasst von der Normativität der Philologie. Wie es schon im engeren Feld der Wissenschaft des Judentums deutlich wurde, ist die Aggada umgeben von Ordnungsversuchen; dominant ist dabei die Philologie als Quellenkritik und -edition. Dieses Muster tritt mit Zedners Sammlung in eine Phase der Transformation, an deren Ende die Aggada ihre Attribute der freien, spontanen, phantastischen und individuellen Produktion nicht mehr nur als begriffliche Beschreibung, sondern als Kennzeichen der literarischen Praxis selbst tragen wird.

Doch zunächst deuten sich diese Verschiebungen bei Zedner nur an. Die genannte Dominanz der quellennahen Edition wird erst ansatzweise von der Intention zu erzählen überlagert. In der schon angesprochenen Zusammenstellung der Quellen, die Zedner liefert, wird eine Selbstverständlichkeit des Ineinanders von Geschichten erzählen und Geschichtsschreibung deutlich; diese Zwanglosigkeit, die besteht zwischen der Subsumierung der aggadischen Erzählung *Moses nimmt die Gebeine Josephs mit sich aus Egypten* aus dem babylonischen Talmud und Rapaports *Leben des R. Saadja Gaon* (1828) unter dem Titel *Auswahl historischer Stücke*, zeigt die Labilität der Gattungsgrenze zwischen literarischer Fiktion und historiographischer Konstruktion an. Das Ordnungsmuster der Philologie wird hier noch nicht von einer literarischen Gegenbewegung außer Kraft gesetzt; jedoch zeichnet sich unterhalb dieses Ordnungsmusters eine Dynamik von und Überlagerungstendenz zwischen Erzählung und Wissenschaft ab, die schließlich in nachfolgenden Werken gleicher Art auch die Normativität der Philologie betreffen werden.

Die *Auswahl historischer Stücke* liefert ein konkretes Beispiel für die Überschneidung der Begriffe von Aggada und Wissenschaft, wie es in der Konzeptualisierung beider Gegenstände bei Wohlwill und Zunz deutlich wurde. Die Wissenschaft des Judentums bleibt sowohl in ihrem Begriff der Philologie als Quellenentdeckung und -darstellung wie auch – auf der anderen Seite – in ihrem Wissenschaftsbegriff dominant.

In den anthologischen Werken, die Zedners *Auswahl* folgen, verschärfen und differenzieren sich zugleich die Tendenzen, die von Zunz ausgehend über Fürstenthal bis zu Carl Krafft prägnanter wurden. An die von Zunz initiierte, bei Fürstenthal und Zedner manifestierte pädagogische Benutzung

der talmudisch-midrassischen Literatur schließen in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts neben dem *Abtaljon. Erstes Lese- und Sprachbuch für die israelitische Jugend* Jacob Hirsch Jacobsohns die *Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit* Abraham Tendlaus sowie Moritz Steinschneiders und Abraham Horwitz' *Spruchbuch für jüdische Schulen* an. Setzen Steinschneider und Horwitz die primär wissenschaftlich ausgerichtete Bearbeitung der aggadischen Literatur fort, so steht dieses Werk auf einer charakteristischen Schwelle zwischen didaktischer Absicht und editorisch-philologischem Zweck, der nun nicht mehr, wie bei Zedner und seinen Vorgängern, die primäre Präsentationsform des rabbinischen Materials ist, sondern zu einem Spezialdiskurs avanciert. Nicht mehr die deutsch-jüdische sowie in vielen Fällen auch christliche Öffentlichkeit ist der Adressat, sondern – neben Schülern – ein akademisches Fachpublikum. Darin manifestieren sich die beiden Wege, die für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts für die Aufnahme, Verarbeitung und Präsentation rabbinischer Literatur kennzeichnend sein werden: die belletristisch orientierte Nacherzählung für eine breite Öffentlichkeit und die zunehmend verwissenschaftlichte Erfassung und Edierung des aggadischen Materials.

Doch vor dem Einschnitt, den das durch Interlinearübersetzung und detailliertes Glossar über den schulischen Rahmen deutlich hinausweisende *Spruchbuch* darstellt, setzen Jacobsohns *Abtaljon* und Tendlaus *Buch der Sagen und Legenden* innerhalb einer pädagogischen Programmatik den etablierten Umgang mit der rabbinischen Literatur fort. Im Vordergrund steht – wie bei Zedner festgestellt – der Versuch, unmittelbares »Erleben« der jüdischen Literatur zu erzeugen. Semantiken der Präsenz sind in Tendlaus programmatischem Vorwort in ein Muster organisch-naturhafter Lebenszyklen eingeschrieben:

»Wenn die frische Gegenwart einerseits es ist, welche immer und immer die alternde Vergangenheit zurückstößt und verdrängt [...], so ist es andererseits eben wieder das Jetzt, welches aus dem längst vergessenen Ehemals so manches Schöne und Nützliche wieder hervorruft und ihm, wenn auch in einer modernen Gestalt, neues Leben und Dasein gibt.«⁵¹¹

Dieser Programmatik entsprechend sind Tendlaus *Sagen und Legenden* – die zu einer Standardanthologie im Verlauf des 19. Jahrhunderts avancierten⁵¹² – keine in Prosaform wiedergegebene Quellenauswahl aus Talmud

⁵¹¹ Abraham M. Tendlau, *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*. Nach den Quellen bearbeitet nebst Anmerkungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main 1842 (zitiert wird nach der zweiten Ausgabe Stuttgart 1845), S. V.

⁵¹² Nach der Erstauflage 1842 kam es schon 1845 zu einer weiteren und 1873 zur dritten Auflage der *Sagen und Legenden*. Noch heute ist die Anzahl der antiquarisch erhältlichen Ausgaben beträchtlich.

und Midrasch, sondern zum überwiegenden Teil freie Nachdichtungen in wechselnden Gedichtformen. In dem angeführten Zitat wie auch in den gebotenen Texten in Tendlaus Anthologie wird die ästhetisch-literarische Polarisierung, die in Zedners und Kraffts Anthologien noch in Spannung zu dem Anspruch textnaher Wiedergabe stand, deutlich. Der Spagat zwischen dem Originalitätsanspruch in Bezug auf das Material und der ästhetischen Um- und Überformung, wie es in Kraffts Anthologie deutlich wurde, halbt bei Tendlau noch nach, indem die Spannung zwischen »alternder Vergangenheit« und »frischer Gegenwart« präsent ist; jedoch ist der Konflikt nun zugunsten des Rechts des »Jetzt« gelöst und der modernisierende Eingriff ist zum notwendigen Merkmal der Gegenwart geworden – als Garant des »Lebens« der Überlieferung.

Die Verschiebung und Differenzierung der Bearbeitungsweise hin zu einem produktiv-ästhetischen Umgang mit dem Material wird im Vergleich der Anthologie Tendlaus mit vorangegangenen Werken erkennbar. Die Emphase auf dem »Jetzt« der Aneignung und Umformung der rabbinisch-literarischen Tradition in Tendlaus Vorwort zu den *Sagen und Legenden* ist zunächst von derselben Programmatik begleitet, wie sie bei Carl Krafft deutlich wurde: Auch in der Bearbeitung des Materials in Tendlaus *Sagen* sei es für den Autor »die Hauptsache gewesen«, nicht »Grund und Ton der Sage zu verwischen oder gar abzuändern«. ⁵¹³ Diese Nähe zu vorangegangenen Anthologien, wie die Zedners und Kraffts, wird schließlich auch in der Übernahme der Reimform als ästhetisches Mittel deutlich. Zugleich zeigt sich im Zusammenhang der Gattungswahl jedoch auch die Veränderung, die stattgefunden hat. Wies Krafft noch auf die Reimform als zugefügten »Schmuck« für die Prosa der Rabbinen hin, wird dieser Eingriff in das Material bei Tendlau nicht mehr thematisiert, sondern die Prosaform in den wenigen Fällen der in der Anthologie gebotenen Geschichten begründet. Hier ist es jedoch nicht etwa eine größere Nähe zum Original, das, obwohl programmatisch anvisiert, durch die Prosaform erhalten bliebe; vielmehr habe die Wiedergabe in Prosa ihren »Grund« gehabt »in einer momentanen, subjektiven Stimmung« ⁵¹⁴ des Verfassers.

Die »subjektive Stimmung« als Grund editorischer bzw. ästhetischer Veränderung des Textes anzuführen ist Symbol für die in dieser, vom engeren philologischen Feld sich bald trennenden Bearbeitungsweise nun herrschende Perspektive auf die rabbinische Literatur. Was in der wissenschaftlichen Diskussion, wie sie am Beispiel der *Monatsschrift* nachgezeichnet wurde, als typisches Merkmal der Willkür, die der Aggada als Gattung innewohne, verstanden und pejorativ negativ besetzt wurde, geht hier in der Suche nach

⁵¹³ Tendlau, *Sagen und Legenden*, S. VI.

⁵¹⁴ Ebd., S. VII.

der poetischen Substanz der rabbinischen Literatur auf. Das »Leben« dieses Textkorpus wiederzuentdecken und zugänglich zu machen ist verschränkt mit der poetischen und zugleich individuellen Qualität, die dieser Literatur eigne. Dies ist eine Signatur, die im Weiteren an Prägnanz gewinnt.

2.2. Die Literarizität der Aggada: Meir Letteris, *Sagen aus dem Oriente*

Die *Sagen aus dem Oriente* (1847) von Meir Letteris liefern dafür ein Beispiel. Dass ein Paradigma aggadischer Literarizität nun die Anthologien dominiert, wird – dies sei hier angemerkt – auch durch die programmatische Ausrichtung anderer Werke am Poetischen der Aggada belegt. In dem *Hebräischen Lesebuch*, das ebenfalls im Jahr 1846 von einem Religionslehrer an der Schule der israelitischen Gemeinde in Breslau, Moses Abraham Levy, veröffentlicht wurde, werden biblische Erzählungen sowie in einem Anhang rabbinische Kommentare geboten. Diese Lesefibel wird von einer bezeichnenden Passage im Vorwort eingeleitet:

»In der früheren Zeit, wo man die Gebote des Judenthums nach ihrer Aeußerlichkeit auffaßte und als opus operatum vollzog, konnte das Schriftwort ›du sollst Tag und Nacht über die Lehre nachdenken‹, oder ›du sollst sie deinen Kindern einschärfen‹ der mächtigste Sporn für die Eltern der Kinder und mittelbar für diese selbst sein; in unserer Zeit, wo der nach den Gründen forschende Gedanke wohl mächtig geworden, aber nicht minder auch der Materialismus, [...] muß selbst nicht verschmäht werden, durch den Sinn für das Schöne in den Schöpfungen der unsterblichen Dichtungen der hebräischen Literatur den Eifer zum Studium derselben anzuregen, um so die warme kräftigende Liebe, bei der Gebot und freie Selbstbestimmung zusammenfließen, rege und wach zu erhalten.«⁵¹⁵

Die Tradition kann nicht mehr aus sich selbst heraus, aus ihren Geboten, den mitzwot, erhalten werden. Notwendig ist, selbst für die Schüler, eine andere Motivation geworden – eine »aggadische« im Sinne der ästhetischen und poetischen Anziehungskraft, die dieser Gattung innewohne.⁵¹⁶

Dieses Schulbuch ist Teil des veränderten Musters, in dem Letteris' *Sagen* eine prominente Position einnehmen. In der Fortsetzung der Bearbeitungsweise der rabbinischen Literatur durch Krafft und Tendlau ist die Reimform etabliertes und nicht mehr erwähnenswertes Mittel, die talmudische Aggada »erlebbar« zu machen. Im bekannten semantischen und programmatischen

⁵¹⁵ Moses Abraham Levy, *Hebräisches Lesebuch. Auswahl historischer, poetischer und prophetischer Stücke aus fast allen biblischen Büchern mit Anmerkungen und einem Wörterbuche, nebst einem Anhang unpunktierter Texte mit rabbinischen Scholien und Erläuterungen zu denselben*, Breslau 1847, S. IV.

⁵¹⁶ Dies trifft auch für die Anthologie von H. Jolowicz zu: ders., *Blüthen rabbinischer Weisheit nach den besten Bearbeitungen zu einem volksthümlichen deutschen Lesebuch für Schule und Haus gesammelt*, Thron 1845.

Feld einer vitalen Aneignung der rabbinischen Literatur ist es Wunsch des Verfassers, dass der Leser »in meiner Arbeit ein warmes, pulsierendes Leben«⁵¹⁷ finde. Die anhand vorangegangener Anthologien beschriebenen Versuche der Wiederbelebung dieser Literatur, der paradoxen Wiederherstellung ihrer Unmittelbarkeit durch die Umformung ihrer Textgestalt, die sie in den Talmuden und Midraschim haben, finden in der Anthologie Letteris' ihren expliziten Ausdruck. Die Distanz zur philologischen, textnahen Edierung der Quellentexte manifestiert sich nun in der programmatischen Abgrenzung vom akademisch-wissenschaftlichen Feld.

Die aggadischen Erzählungen, wie sie in Talmud und Midrasch überliefert sind, seien »schattenhafte [...] Gestalten, die, der Lehmform des ersten Menschen in Eden vergleichbar, erst einen belebenden Odem erwarten, um in's Leben treten zu können.«⁵¹⁸ In dieses Halbdunkel müsse ein »schaffender Lichtstrahl« erst fahren, um das »reiche Feld zur poetischen Ausbeute« zu öffnen und schließlich die »umnebelte Himmelsglut anzufachen und an den Tag zu bringen.«⁵¹⁹ Zu den Semantiken des Schöpferisch-Produktiven tritt die programmatische Distanz zur Wissenschaft. Das aggadische Gut sei »frei von den Umhüllungen des gelehrten Dunstkreises zu betrachten«; die Differenzierung zwischen wissenschaftlicher Edierung und poetischer Aneignung in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist in Letteris' Vorwort zu beobachten. Eine zuvor geplante kritische Kommentierung der Texte sei fallen gelassen worden, um die Erfahrbarkeit der aggadischen Poesie nicht zu stören:

»Die Anmerkungen und Erläuterungen sind, mit Weglassung aller gelehrten Scholien, die ich früher diesen Sagen beizufügen gedachte, nur an solchen Stellen angebracht, wo es das Verständniß der alterthümlichen Ausdrücke und archäologischen Anspielungen durchaus erforderte, und selbst diese sind in bescheidener Entfernung am Ende der Sagen selbst angebracht, um den Lauf der Dichtung nicht zu unterbrechen und den Leser nicht zu beirren.«⁵²⁰

Die historische Gesamtsignatur der Differenzierung zwischen Philologie und Poesie in ihren jeweiligen Perspektiven auf das talmudische Material kristallisiert sich in der Anlage der Anthologie aus. Neben die Nachdichtungen treten am Schluss des jeweiligen Kapitels die Quellenangaben und Erläuterungen. Signifikant ist darin zum einen die Identifizierung des Materials. Wurden in vorangegangenen Anthologien meist gar nicht, ansonsten nur stark verkürzt die Quellen genannt oder aber auf ein mündliches Überlieferungsgut verwiesen, das noch im Umlauf sei, sind nun die Fundstellen

⁵¹⁷ Meir Letteris, *Sagen aus dem Oriente und West-östliche Blätter*, Mannheim 1847 (zitiert wird nach der Ausgabe von 1852), S. XIII.

⁵¹⁸ Ebd., S. XII.

⁵¹⁹ Ebd., S. XIII f.

⁵²⁰ Ebd., S. XIII f.

in Talmud und Midraschim angeben, daneben die in den jeweiligen rabbinischen Texten aufgenommenen biblischen Verse. Die Tatsache allein der Erläuterungen zu den Nachdichtungen und ihrem Material unterscheidet diese Anthologie deutlich von vorangegangenen; dazu tritt die Detailliertheit der historischen Kontextualisierung, die sich in den Erläuterungen findet, als Zeichen eines historisch-kritischen Umgangs mit dem Material. Sichtbar wird so eine schon bei Krafft und Zedner, also in Anthologien, die in den Zeitraum einer Dekade fallen, festgestellte Überschneidung, die sich in den Sammelwerken manifestiert. Was bei Krafft und Zedner jedoch als *Mischung* von ästhetischer Umformung des Materials mit dem Anspruch der Textsicherung auftrat, ist in Letteris' Anthologie präzise geteilt – der textkritische Apparat steht in »bescheidener Entfernung« zu der poetischen »Wiederbelebung« des rabbinischen Sagenstoffes.

Die Literarisierung der Aggada sowohl in ihrem Begriff wie auch in der Bearbeitung des aggadischen Materials wirkt spätestens mit der Anthologie von Letteris genrebildend. Gut drei Jahrzehnte nach den *Sagen* erscheint die Sammlung *Morgenländische Bilder in Abendländischem Rahmen* (1879) des Frankfurter Gemeinderabbiners Leopold Stein (1810–1882). Stein, der als Prediger Berühmtheit erlangte, trat neben seiner liturgischen Tätigkeit mit lyrischen, erzählenden und dramatischen Bearbeitungen von Stoffen aus der jüdischen Geschichte hervor.⁵²¹ Brachten ihm diese Werke den Ruf des »poetischen Rabbi«⁵²² ein, so bildet die Anthologie von 1879 den Abschluss dieser literarischen Bearbeitung der jüdischen Überlieferung. Neben den 48 Gedichten, in denen talmudisch-midrassische Sagenstoffe bearbeitet sind sowie eigene Dichtungen geboten werden, liefert Stein in seinem Vorwort eine zeittypische Charakterisierung der Aggada in ihrem Verhältnis zur Halacha:

»Trocken ist das Feld der Gesetzgebung; sie bringt uns nur selten eine Blüthe, woran das Gemüth sich erfreue. Die Poesie flieht vor dem strengen Blick des talmudischen Gesetzgebers, wenn er mit ernstgefalteter Stirne sich anschickt, aus den Worten und Buchstaben der mosaïschen Vorschriften Satzung um Satzung [...] zu deuten. Anders die *Agada*. Ihre herrlichen Sittensprüche, ihre anmuthigen Parabeln, Gleichnisse und fesselnden Erzählungen ziehen sich durch den ganzen Talmud [...]. Dieselben sind durchweht vom Hauche ächter Poesie.«⁵²³

Die poetische Qualität der Aggada, mit der diese vor der Halacha »flieht«, tritt in den Vordergrund. Mit der Ausweitung der gebotenen Texte auch auf

⁵²¹ Erwähnt seien Steins Werke *Stufengesänge* (1834), *Die Hasmonäer* (1859), *Der Knabenraub zu Carpentras* (1862), *Sinai* (1868).

⁵²² Leopold Stein, *Morgenländische Bilder in Abendländischem Rahmen. Talmudische Parabeln, Gleichnisse und Erzählungen ausgewählt und metrisch wiedergegeben*, Frankfurt am Main 1885, S. XI (ED 1879).

⁵²³ Ebd., S. V.

zeitgenössische Dichtung steht Stein gleichwohl auch in dem Konzept der Aggada, das sich wesentlich durch eine Universalisierung der Aggada auf alle Phasen der literarischen Tätigkeit im Judentum erstreckt.

Diese Tendenz prägt die Anthologien in der Erscheinungszeit der *Morgenländischen Bilder* um 1880, setzt jedoch, wie es die *Sagen* von Letteris verdeutlichen, früher ein. In diesen, drei Jahrzehnte vor den *Morgenländischen Bildern* angesiedelt, sind die programmatisch anvisierte »Wiederbelebung« der aggadischen Tradition als literarische *Neuerschaffung* sowie die Bevorzugung der *Erzählung* als Gattung, die dieser Wiedererfindung der Aggada das Gesicht gibt, zwei zentrale Merkmale. Diese finden eine deutliche Fortsetzung. Die Prosasammlung *Sippurim* des Prager Buchdruckers und -verlegers Wolf Pascheles nimmt die beiden konzeptuellen Linien auf, die sich in der Anthologie Zedners sowie in der Erzählungssammlung Letteris' manifestieren.

2.3. Universalisierung der Aggada

2.3.1. Wolf und Jakob Pascheles, *Sippurim*

Im Ineinander von frühem Wissenschaftsbegriff und Historiographie mit der Aggada – ein Merkmal, das besonders Zedners *Auswahl* kennzeichnete – liegt der Keim einer Ausdifferenzierung wie auch Verschiebung der Felder von Wissenschaft und Erzählung bereit, der sich mit Blick auf die weitere anthologische Produktion entfaltet. Mit den *Sippurim* von Pascheles wird die Tendenz, das Erzählen am konzeptuellen Vorbild der Aggada auszurichten, deutlich. Signifikanter noch als bei Zedner und in Anschluss an Letteris schiebt sich die Erzählung als Darstellungsform in den Vordergrund – die philologisch fundierte Historiographie figuriert hier nicht mehr nur als Präsentation literarhistorischer Quellen, sondern primär als literarisches Erzählen.

Innerhalb des Veröffentlichungszeitraumes der ersten Auflage der fünf-bändigen *Sippurim* zwischen 1847 und 1864 engagierte Wolf Pascheles, nach dessen Tod sein Sohn Jakob, namhafte jüdische Schriftsteller wie auch Wissenschaftler, um historische Ereignisse, Volkssagen und -märchen sowie die Lebensgeschichten berühmter Juden nacherzählen zu lassen. Unter den Autoren finden sich Wissenschaftler wie der Historiograph Isaak M. Jost, der Bibliograph und Philologe Steinschneider, der Literaturwissenschaftler und einer der Gründungsväter der Wissenschaft des Judentums Samuel L. Rapoport, aber auch Schriftsteller wie Letteris und Ludwig Weisel. Sowohl Raphael Fürstenthal als auch Joseph Zedner wirkten an dieser Sammlung mit.

Zunächst scheint der Unterschied zwischen der *Auswahl* Zedners und den *Sippurim* Wolfs kaum signifikant zu sein: Beide Sammlungen bieten

Darstellungen mythologischer Überlieferung oder historischer Ereignisse, die sich zeitlich und stofflich von den biblischen Sagenkreisen bis in das 19. Jahrhundert erstrecken. Stellenweise sind die Beiträge identisch, wie etwa Rapoport's *Leben des R. Saadja Gaon*. In Wolfs Werk setzt sich somit zunächst das Konzept der Darstellung einer kontinuierlichen Reihe geschichtlicher Überlieferungen fort; zugleich ist auch das Spektrum der Auswahl, mit einem aus der Tradition der *Sippurim* begründeten Übergewicht ostjüdischen Materials, weit: Jüdisches Erzählen reicht von den Legenden um König Salomon über den Sagenkreis um den Dämonenkönig Aschmodai und die Geschehnisse um den frühneuzeitlichen falschen Messias Sabati Zwi bis zu der Lebensgeschichte Jonathan Eibenschütz' und *Napoleon und der Bal schem*. In dieser Perspektive zeigt sich die Kontinuität zwischen den Sammlungen Zedners und Pascheles': Ein Begriff kontinuierlicher und zeitlich wie räumlich umfassender Überlieferung lässt keinen Raum mehr für die bei Fürstenthal noch gegebene Konzentration auf den rabbinischen Zeitraum und dessen literarische Zeugnisse. Jüdische Literatur präsentiert sich in einer denkbar weiten, Jahrtausende umfassenden Geschichte anhand literarischer Produktionen, die bis in die Veröffentlichungszeit der Anthologien reichen.

Die Nähe, die in dieser Weise zwischen beiden Werken auszumachen ist, schlägt sich auch in einer Aufnahme des Erzählgenres nieder, die schließlich in einer deutlichen Steigerung der Bedeutung dieser Darstellungsform mündet. Hier zeigt sich die Tendenz, Erzählung und Historiographie in ein Kontinuum zu setzen, noch deutlicher als bei Zedner. Ist die »Erfahrbarkeit« des Materials eine charakteristische Intention der Anthologien schon seit den ersten Textsammlungen im 19. Jahrhundert, so spitzt sich diese Absicht in Wolfs *Sippurim* zu einer neuen Qualität zu. Nicht mehr die Präsentation der Quellen steht hier im Vordergrund; die Sammlung zeichnet sich weniger durch neu erschlossenes Material aus als durch die »Mitwirkung rühmlichst bekannter Schriftsteller«⁵²⁴, die den Stoff erzählerisch gestalten. Was die erste und zweite Generation der Wissenschaftler des Judentums, von Zunz bis Steinschneider, gerade innerhalb des Versuches, das Judentum über den Nachweis seiner literarischen Produktivität zu emanzipieren und zu Anerkennung zu verhelfen, kennzeichnete, was auch die ersten Anthologien als unermüdliche Suche nach weitgehend unbekanntem oder gar unentdecktem Material prägte, ist hier der Absicht gewichen, »lebendiges« Erzählen zu präsentieren. Der Schwerpunkt hat sich verschoben, indem der Nachweis einer weit in die Geschichte zurückreichenden literarischen

⁵²⁴ Wolf Pascheles, *Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Männer aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters*, Dritte Sammlung, Prag 1854, Titelblatt.

Produktivität nun der Darstellung zeitgenössischen literarischen Könnens gewichen ist.

Setzten die ersten Anthologien des 19. Jahrhunderts mit der Präsentation aggadischen Materials in einem weiten Quellenspektrum ein, so findet sich diese Spur nun in der literarischen Praxis wieder. Zwischen Fürstenthals *Rabbinischer Anthologie* und Pascheles' *Sippurim* – ein Zeitraum von knapp fünfzehn Jahren – wird die Veränderung des Begriffes der Aggada als literarische Praxis deutlich. Von dem Abdruck früher aggadischer Texte aus dem babylonischen Talmud, wie bei Fürstenthal zu finden, bis zu der Nacherzählung *Eine Nacht aus dem Leben Rabbi Akibas* durch einen zeitgenössischen Autor, zeichnet sich der historische Bogen ab, den Zunz zu Beginn dieses Zeitraumes nachzeichnete: von den genrebildenden Aggadot in Talmud und Midraschim bis zur zeitgenössischen Predigtpraxis, welche sich an dieser Geschichte der Aggada orientieren sollte.

Die Attribute, mit denen Zunz die Aggada ausstattete, kehren in den *Sippurim* sowohl programmatisch als auch praktisch wieder: Programmatisch werden Kennzeichen der Aggada im Vorwort aufgenommen. Der Text der *Sippurim* soll »in *anmuthiger Form* [...] *nichts* aus seinem Bereiche« ausschließen, »was das Judenthum und seine Verhältnisse betrifft, also Erzählungen, Sagen, Biographien, selbst Märchen und Legenden« liefern, »und mit *angemessener Unterhaltung auch wahre Belehrung*«⁵²⁵ verbinden.⁵²⁶ Diese Kennzeichnungen sind Paraphrasen der Attribute, die Zunz der Aggada zusprach: Sie ist das »belehrende Wort«,⁵²⁷ das ein weites Gattungsspektrum in sich einschließt, die Aggada tritt mit »dichterischem Schmucke«⁵²⁸ auf, hat ästhetische Qualität, indem sie die Geschichte erzählerisch »verschönert«⁵²⁹, sie ist »erbauend«.⁵³⁰ Praktisch tritt besonders das Hauptkennzeichen der Aggada hervor, »freies Wort« des »Einzelnen«⁵³¹ zu sein, indem die zeitgenössischen Schriftsteller nun Neuerzählungen liefern, die zwar an historische und mythologische Begebenheiten zurückgebunden sind, aber dennoch vom einzelnen Autor frei ausgestaltet werden.

Diese Verstärkung aggadischer Merkmale in einer neuen Wiedergabeform des Traditionsmaterials, d. h. in der freien Nacherzählung des Stoffes durch zeitgenössische Schriftsteller, ist eine Bewegung, die sich auch in anderen

⁵²⁵ Ders., *Sippurim*, Zweite Sammlung, Prag 1870, S. 3f., Hervorhebung JS.

⁵²⁶ Für die Verbindung von ästhetischer Form und pädagogischer Absicht beispielhaft sind auch andere, im historischen Umfeld veröffentlichte Anthologien, so etwa S. Bloggs Sammlung *Lehrreiche Erzählungen und Anekdoten gesammelt aus dem Talmud, den Medraschim und anderen jüdischen Schriften*, Hannover 1877.

⁵²⁷ Zunz, *Vorträge*, S. X.

⁵²⁸ Ebd., S. 99.

⁵²⁹ Ebd., S. 119.

⁵³⁰ Ebd., S. X.

⁵³¹ Ebd., S. 328.

Werken findet. Zeitgleich mit den *Sippurim* erschien das dreibändige Lesebuch *Abtaljon* des Rabbiners und Predigers Jacob Hirsch Jacobson (s. o.). Steht Jacobson als Homiletiker in der Tradition, die Zunz von der Aggada her bis in die zeitgenössische Predigt rekonstruierte, so ist auch sein *Abtaljon* in eine Programmatik eingestellt, die den aggadischen Hintergrund deutlich macht. Wie in den Vorreden zu den einzelnen Bänden der *Sippurim* wird auch von Jacobson die belehrende und zugleich erbauliche Funktion seines Lesebuches betont. Die Emphase, mit der Zunz die Begeisterung und Erhebung beschrieb, die die aggadischen Vorträge auszulösen im Stande gewesen seien,⁵³² findet ihre deutliche Parallele bei Jacobson: »Religiösen Sinn und Begeisterung« solle das Lesebuch erzeugen; »nächst der religiösen Erweckung und Erkräftigung« müsse das »israelitische Selbstbewußtsein« gefördert werden; das Lesebuch soll »erwärmend und anregend, belehrend und unterhaltend«⁵³³ zugleich sein – all dies sind Parallelen sowohl zu den Charakterisierungen der Aggada in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* als auch zu den einleitenden Gedanken in den *Sippurim*.

Auch die Anlage des Lesebuches zeigt deutliche Analogien zu Pascheles' Textsammlung. Wiederum in freier Nacherzählung schildern zeitgenössische Wissenschaftler und Schriftsteller jüdische Geschichte, das Leben berühmter Juden, liturgische Bräuche; daneben aber ist das Gewicht auf der genuinen Erzähltradition stärker ausgeprägt als in den *Sippurim*. Ein großer Teil des Lesebuches erzählt Aggadot aus Talmud und Midraschim nach. Schließlich widmet das Lesebuch der lyrischen Nachdichtung verschiedener Sagenstoffe ein umfangreiches Kapitel.

Mit der zunehmenden Literarisierung des Stoffes in Erzählung und Gedicht geht in den *Sippurim* die Erweiterung des Adressatenkreises einher. Wandte sich Wolf Pascheles 1854, im dritten Band, an die »Gelehrten« und »Laien«⁵³⁴, wurde darin noch die Öffnungsbewegung des anthologischen Feldes auf einen breiteren Publikumskreis deutlich. Gleichwohl blieb diese Adressierung noch recht vage; erst allmählich wird diese weitere Öffentlichkeit konkret, indem sie differenzierter wahrgenommen wird. So ist es bezeichnend, dass zehn Jahre nach dieser allgemeinen Rezipientenbestimmung Jakob W. Pascheles in derselben Reihe die Programmatik der *Sippurim* mit dem Adressatenkreis zusammenbringt: »Im Gewande der Erzählung und Sage will der Herausgeber »jene Geschichten«, »Sippurim« sammeln und damit, der jüdischen Familie, Jung und Alt, eine gute und

⁵³² Vgl. ebd., S. 328 f.

⁵³³ Jacob Hirsch Jacobson, *Abtaljon. Erstes Lese- und Sprachbuch für die israelitische Jugend zur Weckung und Hebung religiöser Gefühle. Deutscher Theil*, Breslau 1842, S. 14.

⁵³⁴ Pascheles, *Sippurim*, Dritte Sammlung, Prag 1854, S. 3.

edle Unterhaltungslectüre, die zugleich eine schätzbare Belehrung gewährt, bieten.«⁵³⁵

Ein frühes Beispiel dieses Universalisierungsmerkmals, die gesamte deutsch-jüdische Bevölkerung anzusprechen und darin besonders die Familie als Ort der Weitergabe des literarischen Erbes, ist schon Mitte der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts Ludwig August Frankls *Libanon* (1855).

2.3.2. Ludwig August Frankl, *Libanon*

Frankls *Libanon* ist im Untertitel als »poetisches Familienbuch« ausgewiesen. Dass sich die Anthologie dabei nicht nur an deutsche Juden wendet, wird nicht allein daraus ersichtlich, dass eine religiöse Zuschreibung – gegenüber Jakob Pascheles – fehlt; die folgende Publikumsbestimmung, die Frankl in seiner abschließenden »Notiz« gibt, ist eine deutliche Fortsetzung der Universalisierungstendenz auch in Bezug auf den Leserkreis: Das Buch soll sowohl eine »umfassende Chrestomathie für die Schule« – nicht nur für die jüdische – sein und sich zugleich an die »Gebildeten«⁵³⁶ wenden. Mit diesem weiten Radius, den Frankl in Bezug auf das anvisierte Publikum abschreitet, geht in deutlicher Parallele die Fortsetzung einer Verbreiterung des Begriffes jüdischer Literatur einher. Zunächst sei die Lyrik die Gattung, in der

»[h]eilige Geschichten und historische Begebenheiten, Legenden und Heldenlieder, Hymnen und Elegien, Märthum und schöne Menschlichkeit, Gleichnißreden und Sprüche, Parabeln und Fabeln [...] den ewigen Geist des Judenthums spiegeln«⁵³⁷ sollen.

Die beschriebene Tendenz, die Aggada als literarische Tradition aufzunehmen und zugleich in neue Formen zu gießen, also die freie, spontane, selbstständige Produktivität der Aggada als Schreibpraxis auch in Bezug auf die Gattungsauswahl zu beerben, findet in der Lyrik ihren Ausdruck.

Mit dieser ästhetisch akzentuierten Ausweitung der Aggada geht auch die Erweiterung des Autorenkreises einher. In *Libanon* sind es neben jüdischen Schriftstellern aller Jahrhunderte auch nichtjüdische Autoren, die in die Reihe derer eingestellt werden, die zur »Verklärung des Judenthums«⁵³⁸ beigetragen haben. Neben Gabirol, Halewi, Heine, Letteris und Philippson stehen Voltaire, Lessing, Humboldt und Herder. Die Neubelebung der jüdischen Literatur macht diese zu einer transnationalen und -religiösen sowie gattungsübergreifenden. Durch diese auf verschiedenen Ebenen angesiedel-

⁵³⁵ Jakob W. Pascheles, *Sippurim*, Fünfte Sammlung, Prag 1864, S. 4.

⁵³⁶ Ludwig August Frankl, *Libanon. Ein poetisches Familienbuch*, Wien 1855, S. 299.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Ebd.

ten Ausweitung bleibt die Aggada zwar, wie angesprochen, als Muster einer neuen Schreibpraxis und zugleich Triebfeder der beschriebenen transgressiven Dynamik der Anthologie eingeschrieben. Gleichwohl zeigt sich darin der Fluchpunkt dieser Transgression: Das traditionelle Feld des Aggada wird zunehmend verlassen.

Deutlich wird dies mit Blick auf den Stoff, der in den Gedichten verarbeitet ist. Genuin aggadische Erzählungen, Motive, Figuren werden von anderen Stoffen ergänzt: So stehen neben Verarbeitungen klassisch aggadischer Stoffe, wie den Erzähltraditionen um Mose, Elia, Salomo, Akiba, oder um liturgisch-halachische Stoffe, wie dem *Fest der Gesetzgebung*, dem *Passahfest* oder dem *Scheidebrief*, nun auch Ausschnitte aus Lessings *Nathan der Weise* und aus Shakespeares *Kaufmann von Venedig*.

Die Universalisierungsdynamik, die immer weitere Stoff- und Autorenkreise in das Feld jüdischer Literatur zieht, setzt sich durch; auch spätere Anthologien, wie die *Hebräischen Melodien* (1907) von Julius Moses, schreiten einen denkbar weiten literarischen Raum ab. Neben den schon mit *Libanon* und Pascheles' *Sippurim* etablierten Autorenkanon – Philippson, Abraham Geiger, Michael Sachs, Heinrich Heine und weitere Vertreter der Wissenschaft des Judentums – treten Wilhelm von Humboldt und Klopstock. Das Motto dieser späten Anthologie entspricht so auch der Erweiterung. Jüdische Literatur ist nicht mehr primär Literatur, die von Juden geschrieben wurde, sondern »alle Dichtungen [...], die unter dem Eindruck jüdischer Stammeseigentümlichkeiten und des unvergleichbaren Volksgeschickes entstanden sind«. ⁵³⁹ Die Universalisierung der Aggada als literarisches Feld ist nun – vor dem Hintergrund ethnologischer Wesensbestimmungen des »jüdischen Stammes«, wie sie von Adolph Jellinek vorgenommen wurden (s. o.) – mit einer anthropologischen Perspektive verschränkt, in der Grundeigenschaften der Juden und Merkmale ihrer Geschichte bestimmend sind und von nicht-jüdischen Autoren thematisiert werden können.

Die innere Dialektik des Aggadischen, wie es sich in diesem Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zeigt, ist jedoch schon in Frankls *Libanon* zu sehen. Die Aggada ist sich darin treu, dass sie ihre Grenzen ausweitet. Tatsächlich offenbart sich in einem Werk wie *Libanon* eine prekäre Position des Aggadischen in der jüdischen und zugleich europäischen Moderne: Der Aggada sind aus der Tradition Merkmale inhärent, die diese rabbinische Gattung in ein modernes Literaturkonzept überführen können. Darin liegt die kontinuierstiftende Kraft der Aggada. Sie war schon in der rabbinischen Zeit das Genre, das überschritt und zugleich Fremdes oder Neues integrierte. Folgerichtig erscheint so die vielgestaltige und intensive Rezeption der

⁵³⁹ Julius Moses (Hg.), *Hebräische Melodien*. Eine Anthologie, Berlin, Leipzig 1907, S. 7.

Aggada im 19. Jahrhundert. »Jüdische Tradition« kann durch das diskursive Muster der Aggada in bestimmten Bahnen fortgesetzt werden. Doch die Anschlussstellen der Aggada an die Moderne sind zugleich Grund für ein wiederum notwendig erscheinendes Verhalten des spezifisch jüdischen Überlieferungsgeschehens durch einen Prozess der inflationären Integration. War die Aggada in der rabbinischen Zeit und bis an die Schwelle der jüdischen Moderne im 18. Jahrhundert noch durch ihr Pendant, die autoritativ höher stehende Halacha, »dialektisch« gegen ihren Selbstverlust abgesichert, avanciert die Aggada ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem literarischen »Katalysator«, der sich aufbraucht.

Diese Tendenz zum Erreichen einer Grenze, an der die Aggada unkenntlich wird und schließlich verschwindet, ist eine Dynamik, die sich mit Frankls *Libanon* abzeichnet. Die Entfernung vom rabbinischen Gattungsgefüge erreicht hier ein Ausmaß, das selbst die Spur der ursprünglichen Konstellation mit der Halacha vergessen lässt.

Doch jenseits religiöser, theologischer oder religionsgeschichtlicher Implikationen, die diese Distanz bedeutet, bleibt auch diese Entwicklung ein Teil des Feldes, in dem die jüdische Tradition transformiert wird. Ein exterritorialer Punkt ist gleichwohl erreicht, an dem die Aggada nur noch auf der Ebene philosophischer und theologischer Reflexion erkannt werden kann.

2.3.3. Tradition und Transkulturalität: Michael Sachs, *Stimmen von Jordan und Euphrat*

Blickt man von dem Punkt, den Frankls *Libanon* erreicht hat, in die zeitgleiche anthologische Produktion, werden nicht nur die beschriebene Überschreitungssposition von *Libanon* prägnant, sondern auch die Alternativen, die sich zeigen. Denn auch Texte, die der Universalisierungstendenz der Fünfzigerjahre des 19. Jahrhunderts entsprachen und grundsätzliche Orientierungen mit Frankls *Libanon* teilten, sind gleichwohl im engeren Bezug zur Aggada geblieben. Hier ist die Gedichtssammlung *Stimmen von Jordan und Euphrat* (1853) von Michael Sachs signifikant.

Zunächst sind die Parallelen auffällig, die sich zu *Libanon* ergeben als auch zu der beschriebenen Ausweitungstendenz, die sich von den *Sippurim* über Jacobsons *Abtaljon* bis zu *Libanon* manifestierte. Schon die geographische Betitelung von *Libanon* und *Stimmen vom Jordan und Euphrat* ist ein Hinweis auf einen veränderten Blick auf die jüdische Literatur: Statt eines expliziten Bezugs auf »Jüdisches« ist nun im »Exotischen« die Unterhaltungsfunktion der imaginären »Reise« in das jüdische Literaturgebiet hervorgehoben. Die Emphase auf die emanzipatorische und aufklärende Bedeutung früherer Anthologien ist dem interessierten und zugleich entspannten Blick des reisenden Betrachters gewichen.

Das Vorwort von *Stimmen* wendet sich so auch metaphorisch an die »Reisenden oder Touristen«,⁵⁴⁰ die das gebotene Literaturgebiet durchwandern. Unterhaltung für ein breites Publikum wird auch durch den Untertitel von *Stimmen* konnotiert: Wie *Libanon* ist *Stimmen* ein »Buch für's Haus«. Der Adressatenkreis umfasst jedermann; so wendet sich das Vorwort von *Stimmen* an den deutschen Leser⁵⁴¹ schlechthin.

Die Parallelität in Bezug auf das Publikum wird von einer analogen Gestaltung des Stoffes ergänzt. Ist die Nach- und Neudichtung des Überlieferten als Wiederbelebung unmittelbaren und lebendigen Erzählens auch in *Stimmen* zu finden, stellt sich die Anthologie mit der lyrischen Gestaltung des Stoffes neben Frankls *Libanon*. Wiederum ist hier die Forcierung ästhetischer Gestaltung zu sehen.

Trotz der Vergleichbarkeit auf der Ebene des Adressatenkreises und der poetischen Gestaltung ist die Anthologie *Stimmen* jedoch deutlicher in die aggadische Tradition integriert. Sowohl programmatisch als auch in der Stoffauswahl ist der Autor an einer Kontinuität interessiert, die das Neue seiner Anthologie als Resultat der Aggada erkennen lässt. Die explizite Verknüpfung, die zwischen der rabbinischen Tradition und ihrer poetischen Nachdichtung hergestellt wird, deutet sich schon in der Personalunion von Wissenschaftler, Schriftsteller und Homiletiker an, die den Prager Rabbiner Sachs kennzeichnet. Als Experte auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur arbeitet Sachs in seiner Literaturgeschichte *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* (1845) innerhalb einer intensiven Transformationszeit der rabbinischen Tradition von der primär halachisch orientierten Gelehrsamkeit Babyloniens zu einer auf allen Gebieten der Wissenschaft, Philosophie, Spekulation und nicht zuletzt Poesie beheimateten breiten (inter-)kulturellen Tätigkeit der jüdisch-arabischen Epoche in Spanien.

Die wissenschaftliche Arbeit Sachs' im Zeitraum dieses Umschmelzungsprozesses beeinflusste auch den Blick auf seine literarische Neugestaltung des rabbinischen Erbes programmatisch und konzeptuell. Im Vorwort zu *Stimmen* zumindest beruft sich Sachs in der Rekonstruktion und konzeptuellen Bestimmung der Aggada neben Zunz' *Gottesdienstlichen Vorträgen* auf seine eigene Studie.⁵⁴²

In der Beschreibung und begrifflichen Bestimmung, die Sachs in seinem Vorwort von der aggadisch-midrassischen Literatur gibt, ist das wesentliche Strukturmerkmal, mit dem die rabbinische Tradition gekennzeichnet wird, die Verbindung von Tradition und Innovation als Integration von Vorzeit in Gegenwart:

⁵⁴⁰ Michael Sachs, *Stimmen vom Jordan und Euphrat. Ein Buch für's Haus*, Berlin, Frankfurt am Main 1891 (ED Berlin 1853), S. VII.

⁵⁴¹ Im Vorwort zur dritten, hier benutzten Auflage, vgl. ders., *Stimmen*, S. XVIII.

⁵⁴² Sachs, *Stimmen*, S. XIV.

»Die erläuterte Weisheit der Vorzeit schien allen neuen Bedürfnissen zu genügen, und doch hatten eben diese den Blick für weitere Gedanken geöffnet, diese selbst schon erzeugt und gegeben, nur daß die tiefe Innerlichkeit des Glaubens und der Verehrung nicht in dem Neugefundenen und Selbsterkannten die Weihe und Berechtigung sah, die ihm nur als einem bereits von der Vorzeit Gelehrten zu Theil werden sollte. Das Siegel des Alterthums mußte dem frisch blühenden Gedanken aufgedrückt sein, um ihm den Stempel der Giltigkeit zu verleihen, und befriedigter, wie je die eitelste Sucht nach Originalität ihre Ausgeburten als ihr unveräußerliches Eigentum und Eigengut bewachte und sicherte, gab jener willige, auf sich verzichtende Sinn die Kinder des gegenwärtigen und herrschenden Geistes dem Alterthume in Hut und Pflege, froh, wenn das Neue und Eigene als ein Altes und Dagewesenes in Geist und Zug sich darstellte.«⁵⁴³

Diese als Beschreibung der rabbinischen Literatur auftretende Kennzeichnung wird gleichfalls zur Programmatik der Nachdichtungen, die Sachs liefert. »Auslegung ist die herrschende Geistestätigkeit vieler Jahrhunderte in der Geschichte des jüdischen Lebens« – damit fasst Sachs seine Bestimmung der rabbinischen Literatur zusammen und fährt paraphrasierend fort: Den »Reichtum« der Überlieferung »immer aufs neue, wie einen kostbaren Schmuck, vor- und auszulegen vor dem eigenen Blicke«⁵⁴⁴ sei Hauptkennzeichen der rabbinischen Literatur gewesen. In Analogie formuliert Sachs die Programmatik des eigenen Umgangs mit der Überlieferung: »Das Verhältnis, in welchem die hier gebotenen Stücke zu den Originalen stehen, ist das der ausführenden Darlegung des in ihnen nur kurz Angedeuteten.«⁵⁴⁵ Sachs beschreibt sowohl die Hermeneutik der rabbinischen Tradition wie auch die seiner Nachdichtungen als die Aufhebung einer Distanz, die zum überlieferten Textkorpus bestehe:

Durch die rabbinische Exegese »wurden die Figuren der biblischen Erzählungen, in ihr oft nur schwach umrissen oder mit den harten Zügen der in gewaltigen Maßen ragenden Gestalt des Denkmals hingestellt, zu bunten, farbig ausgeführten, mit weichem Pinsel ausgemalten Bildern. Nicht mehr auf dem Piedestale in stolzer Höhe und in kalter Einsamkeit auf einem weiträumigen Platze standen sie.«⁵⁴⁶

So wird die Hermeneutik der Neudichtungen innerhalb der Sammlung *Stimmen* analog charakterisiert: »[U]nerlässlich war und bleibt es, dem in enteilernder Schnelle des Ausdrucks nur Hingeworfenen, das aber selbst nur die Abbeviatur ganzer zugestandener und verstandener Gedankenreihen ist, zu Hülfe zu kommen.«⁵⁴⁷ Es werde zur »Pflicht und Aufgabe des Dolmetschers solcher festgedrungenen Anschauungen, ihnen die volle Geltung

⁵⁴³ Ebd., S. XII f.

⁵⁴⁴ Ebd., S. VIII.

⁵⁴⁵ Ebd., S. XIV.

⁵⁴⁶ Ebd., S. X.

⁵⁴⁷ Ebd., S. XV.

und das wahre Gewicht durch Ausführung zu verschaffen«. ⁵⁴⁸ Wie *Stimmen* als »Buch für's Haus« betitelt werden, habe die Auslegungsarbeit der Rabbinen dazu geführt, dass die Figuren der biblischen Erzählungen »das Innere [...] in gegenwärtiger Nähe wohnlich und freundlich zierten«. ⁵⁴⁹

Sachs stellt sich mit seinen Nachdichtungen des tradierten rabbinischen Gutes in die Tradition ein. Die Kongruenz, die zwischen dem Wissenschaftsbegriff der frühen Wissenschaft des Judentums mit der Aggada gezeigt werden konnte, schlägt sich nun auch im Bereich der Literatur nieder. Die Nachdichtungen der rabbinischen Erzähltradition weisen sich selbst als aggadisch aus, wenn sie den Merkmalen, die Sachs in seiner Darstellung der rabbinischen Auslegungspraxis ausführt, entsprechen. Die Innerlichkeit und Nähe, die durch die Aggada zwischen biblischen Figuren der Vorzeit und Gegenwart hergestellt wurde, das »psychologisch-poetische Verhalten«, mit dem »die Geschichte der Vergangenheit umgedichtet« ⁵⁵⁰ worden sei, entspricht der Gattung des Gedichts, die Sachs wählt.

Zugleich markiert *Stimmen* die Verbindung zweier Bearbeitungsfelder. Die Gleichzeitigkeit von lyrischer Nachdichtung als Aufnahme aggadischer Praxis mit der kommentierenden und auslegenden Funktion, die die Gedichte gegenüber der Überlieferung haben sollen, deutet die Verschmelzung des aggadischen Musters auf literarischer und wissenschaftlicher Ebene an. Einerseits stellt sich Sachs mit der Beerbung der aggadischen Freiheit und Individualität des Produzenten im Gedicht sowie der Funktion der Exegese in die aggadische Tradition; zugleich gewinnt darin die wissenschaftliche Perspektive Bedeutung, indem die Einleitung erläutert und die Quellengrundlage und -geschichte der Gedichte in Kommentaren ausgeführt wird. Die historisch-kritische Bewusstmachung und Aufdeckung der Tradition, wie sie von den Gründungsvätern und Folgegenerationen der Wissenschaft des Judentums gerade im Anschluss an die Aggada als Objekt und zugleich Muster der Forschung angezielt wurde, verbindet sich hier mit der literarischen Aufnahme der Aggada. Diese – wiederum innerhalb der Tendenz der zunehmenden Ausweitung der Aggada stehenden – »synergistische« Kombination von Wissenschaft und Literatur wird in folgenden Anthologien fortgesetzt.

⁵⁴⁸ Ebd.

⁵⁴⁹ Ebd., S. X.

⁵⁵⁰ Ebd., S. XII.

2.4. Philologie und Literatur

2.4.1. Giuseppe Levi, *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch*, Daniel Ehrmann, *Aus Palästina und Babylon*

Die Überschneidung von Philologie und Literatur im Feld der anthologischen Produktion zeichnet sich in Giuseppe Levis Sammlung *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch* (1863), übersetzt von Ludwig Seligmann, zunächst in der Ausweitung der Aggada innerhalb des Traditionsbegriffs ab.

So unterscheidet das Vorwort zwar zwischen dem halachischen und aggadischen Teil der Überlieferung, indem eine »nicht casuistische oder gesetzliche, sondern lediglich moralische und literarische Blumenlese«⁵⁵¹ angekündigt wird; doch deutlicher noch als bei Sachs wird das Ganze der Tradition mit der aggadischen Auslegungspraxis identifiziert:

»Die Tradition band und verpflichtete den Willen und den Geist. Aber von da an begann die weiteste Freiheit der Prüfung, die freieste Entwicklung und Uebung des Denkens und Forschens. Es blieb daher dem individuellen Gedanken ein unbegrenzt weites und freies Feld; es blieb das unermessliche Feld der Sichtung, Beleuchtung, Auslegung, Anwendung, der Vergleiche, der neuen Anordnungen, ein Feld, auf welches sich alle Denker Israels mit Begier warfen.«⁵⁵²

Sichtbar wird in diesem Zitat die stillschweigende Ausweitung der Attribute, die die Aggada nicht erst durch Zunz erhielt, sondern schon aus dem traditionellen Verständnis der aggadischen Exegese gegenüber der Halacha mitbrachte. Die im dominierenden Feld der halachischen Diskussion streng geregelte Hermeneutik, wie sie in den Registern der Middot festgehalten wurde, ist der individuell-freien Spontaneität der Aggada gewichen.

Die Ausweitung des Aggadischen als Grundtendenz der Anthologien dieses Zeitraumes findet an dem bei Sachs deutlich gewordenen Bereich, der Integration des Wissenschaftsbegriffs, ihre Zuspitzung. Bezeichnend ist hier der Oberbegriff, den das Vorwort für die rabbinische Tätigkeit einführt: »Ein großer Theil der religiösen Wissenschaft des Judentums bestand in der Tradition«.⁵⁵³ Diese Ineinssetzung der Wissenschaft des Judentums mit der Tradition – hier noch eingegrenzt als »religiöse« und auf einen »großen Theil« dieser – forciert die in Sachs' *Stimmen* sich andeutende Konfiguration des Aggadischen mit der Wissenschaft des Judentums im Forum der Literatur. Es handelt sich dabei um einen komplexen Vorgang von Traditi-

⁵⁵¹ Giuseppe Levi, *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch*, gesammelt und geordnet von Professor G. L., aus dem Urtext in's Deutsche übertragen von Ludwig Seligmann, Leipzig 1863, S. V.

⁵⁵² Ebd., S. VII.

⁵⁵³ Ebd., S. VI.

onsrekonstruktion und gleichzeitiger -integration: Zwei Bearbeitungsfelder haben die Aggada als Muster zeitgenössischer Projekte integriert und damit eine Kontinuität zwischen Tradition und Gegenwart hergestellt – zum einen geschah dies über den Wissenschaftsbegriff der frühen Wissenschaft des Judentums, zum anderen über die Programmatik der modernen Anthologien rabbinischer Literatur. Nun fließen beide Felder nicht nur zusammen, sondern schreiben ihre vor dem Hintergrund der Aggada konstruierten Konzepte in die Tradition zurück. Die Tradition wird darin neu entworfen, indem in ihr die Begriffe »gefunden« werden, die vor dem Hintergrund der Tradition allererst entstanden. Anders formuliert: Sowohl die frühe Wissenschaft des Judentums als auch die anthologische Produktion entwarf sich aus bestimmten Merkmalen der Tradition heraus, insbesondere der Aggada. Nachdem nun diese Projekte etabliert sind, wird die Tradition aus diesen heraus entworfen. Freilich wurde auch im Gründungszeitraum beider Aneignungsweisen der Aggada die Tradition projektiv gelesen; dennoch handelt es sich um eine signifikante Veränderung der Perspektive, wenn nun nicht mehr die Anthologien des 19. Jahrhunderts überlieferte Merkmale der Aggada als Kontinuitätserweis vorbringen, sondern die Tradition mit dem zentralen und genuin modernen Projekt der Wissenschaft des Judentums beschrieben wird.

So lässt sich die allgemeine Universalisierungstendenz der Aggada bzw. des Aggadischen als Feld der beschriebenen Programmatiken und Schreibpraxen mit Levis *Parabeln* präzisieren: Dass die moderne Wissenschaft des Judentums mit der rabbinischen »Wissenschaft« kongruiert, wird in den *Parabeln* als selbstverständlicher Zusammenhang dargestellt; die anthologische Sammlung von Neudichtungen rabbinischer Literatur greift so nicht mehr nur auf die Aggada als Muster eigener Schreibpraxis zurück, sondern bezieht sich auf eine Tradition, die mit dem aggadisch konfigurierten Wissenschaftsbegriff identifiziert wird. So integrieren die Anthologien über das Muster der Aggada auch den Wissenschaftsbegriff der Wissenschaft des Judentums.

Dieser Implementierungsweg ist signifikant und für weitere Bearbeitungen bezeichnend, da es nicht nur zu der naheliegenden Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis und anthologischen Editionen kommt. Der Wissenschaftsbegriff, wie er sich nun in den Anthologien etabliert, wird über eine Tradition bezogen, die als fast ausschließlich aggadische rekonstruiert wird. Durch diesen Weg von Traditionsrekonstruktion und -integration bleibt die Aggada das integrierende und zentrale Moment. Sie ist nicht nur das aus der Überlieferung kommende Bindeglied zwischen Tradition und literarischen bzw. wissenschaftlichen Feldern des 19. Jahrhunderts; sie ist auch zwischen diesen zwei gleichzeitigen Bereichen die Schaltstelle, über die beide – über den Umweg der beschriebenen Traditionsrekonstruktion – in Verbindung treten.

Die Implementierung der Aggada als Schlüsselkategorie und Verbindungsmoment zwischen modernen jüdischen Wissenschaften und der literarischen Darstellung der rabbinischen Literatur zeigt sich auch in weiteren Texten. Mit Daniel Ehrmanns 1880 unter dem Titel *Aus Palästina und Babylon* publizierte Anthologie liegt nicht nur eine weitere Aggada-Sammlung vor, die sich in die bisher dargestellte Entwicklung eingliedert, sondern darüber hinaus als Resümee der bis 1880 stattgefundenen Bearbeitung der Aggada auf wissenschaftlicher wie auch anthologischer Ebene auftritt. Vor der Frage jedoch, was die metareflexive Position der Aussagen dieser Anthologie für die Konzeptualisierung der Aggada bedeutet, sind zunächst die Bestimmungen, die sich in Ehrmanns Textsammlung wiederfinden, aufzugreifen.

Neben der nun zum Topos geronnenen Adressierung eines umfassenden Publikumskreises – der erhofften Lektüre durch »Gebildete aller Konfessionen« und den »gelehrten Fachmann im Allgemeinen«⁵⁵⁴ wünscht das Vorwort dem Buch den »Eintritt in's Haus, die Aufnahme in die Familie«⁵⁵⁵ – setzt sich die Universalisierungstendenz zum einen auf der Ebene der inhaltlichen Gattungsbestimmung der Aggada fort: »Das Reich der Agada ist die ganze Welt und in ihr sitzt die Phantasie als Herrscherin auf dem Throne.«⁵⁵⁶ Doch bedeutsam ist weniger dieses – wenn auch zugespitzte – Bild des vielfältigen Gegenstandsbereiches der aggadischen Tradition. Innerhalb der transgressiven Dynamik der Aggada ist die deutliche Integration des Wissenschaftsbegriffs das zentrale Merkmal der Konzeptualisierung des Aggadischen wie auch der Traditionsrekonstruktion, die in der Einleitung zu *Aus Palästina und Babylon* vorgenommen wird.

Die Aggada figuriert bei Ehrmann als Resultat eines unbeschränkten und »unbändigen« wissenschaftlichen Geistes. Dabei ist zunächst zu beachten, dass Ehrmann – wie schon zuvor Levi (s. o.) – die rabbinische Tradition mit dem Begriff der »jüdischen Wissenschaft«⁵⁵⁷ belegt. Die »Wissenschaft« wird sowohl für die Tradition als auch für die Gegenwart das Fundament, von dem aus die Aggada erfasst wird. Dabei ist festzustellen, dass die Einleitung zu *Aus Palästina und Babylon* keinen Bruch zwischen rabbinischer und zeitgenössischer Wissenschaft erkennen lässt. Die Passagen, die sich mit

⁵⁵⁴ Daniel Ehrmann, *Aus Palästina und Babylon*, Wien 1880, S. III f. Der gesamte Titel verdeutlicht das universalistische Muster: *Aus Palästina und Babylon. Eine Sammlung von Sagen, Legenden, Allegorien, Fabeln, moralischen und sinnreichen Erzählungen, Gleichnissen und geistvollen Bibel-Auslegungen, Dichtungen und Sprüchen, Morallehren, Maximen und Lebensregeln, Sprüchwörtern, Redensarten und anderweitigen Sentenzen aus Talmud und Midrasch mit sachlichen und sprachlichen Anmerkungen nebst einer allgemeinen Einleitung über Geist und Form der Agada.*

⁵⁵⁵ Ebd., S. VII.

⁵⁵⁶ Ebd., S. XII.

⁵⁵⁷ Ebd., S. Xf.

zeitgenössischer Forschung zur Aggada auseinandersetzen, wechseln umstandslos mit Abschnitten, die das »wissenschaftliche Streben«⁵⁵⁸ innerhalb der Tradition beschreiben. Allein eine Veränderung des zentralen Gegenstands der Forschung wird attestiert; doch abgesehen von diesem Wechsel des Untersuchungsobjekts bleibt die Wissenschaft ein ununterbrochenes Band.⁵⁵⁹

Zu beachten ist, dass im Unterschied zu Sachs' »aggadischer« Lesart der Tradition, aus der der Wissenschaftsbegriff gewonnen wurde, von Ehrmann zunächst die Halacha als das Feld wissenschaftlicher Arbeit innerhalb der rabbinischen Tradition ausgewiesen wird: »Die Halacha machte den Gelehrten, den Forscher.«⁵⁶⁰ Zugleich jedoch weist Ehrmann auch der Aggada ihren Ort zu, indem er die Redaktionsgeschichte der rabbinischen Schriften seit Abschluss des biblischen Kanons über die Mischna, die beiden Talmude bis hin zu späteren midraschischen Werken skizziert. Der Aggada komme ein zunehmend breiter Raum zu, obgleich die Halacha durch das gesamte rabbinische Zeitalter das Hauptgewicht beibehalte: »Die Agada war kein Studium, sie war Konversation, mitunter Kauserie.«⁵⁶¹

Ehrmanns Anspruch, auf der Höhe der zeitgenössischen Forschung ein neues Kapitel aggadischer Textsammlungen vorzulegen, geht einher mit der Abgrenzung von den vorangegangenen Anthologien. Die »Vorarbeiten« im Feld aggadischer Forschung und Textausgaben hätten »weder der Wissenschaft noch der Verbreitung der agadischen Schätze genügen können«, es habe den bisherigen Werken an »Wissenschaftlichkeit und Kritik« gemangelt. Die Einbettung der Aggada in Programmatiken, die ihr nicht primär aus ihrer tatsächlichen Vorgeschichte zugekommen seien, sondern aus emanzipatorischen, anti-rabbinischen, ästhetischen Zielsetzungen entsprungen seien, spitzt Ehrmann kritisch zu: »Es wurde in die Agada mehr eingelegt als ausgelegt. Gar häufig wurde der reichhaltige, kernige Inhalt der Agada verwässert oder gar entstellt.«⁵⁶²

Ehrmann beabsichtigt vor diesem Hintergrund eine »objektive Behandlung, welche jede Stelle in ihrer Heimat, in ihrem Zusammenhang, in ihrer

⁵⁵⁸ Ebd., S. 13 f.

⁵⁵⁹ »Durch mehrere Jahrhunderte bewegte sich bei den Israeliten das wissenschaftliche Streben ebenso rührig als das religiöse Leben nur in der Atmosphäre der Halacha [...]. Was nicht in dieses Fach einschlug, hatte sich selten der Beachtung zu erfreuen. – Der Umschwung der Zeiten hat sich besonders auf diesem Gebiet geltend gemacht. [...] Die beiden Hauptbestandteile des Talmud haben in unserer Zeit ihre Rollen gewechselt. Die Halacha findet wenig Pflege, während sich seit einem halben Säkulum viele denkende Köpfe der Erforschung der Agada zuwenden« (ebd., S. 14).

⁵⁶⁰ Ebd., S. 18.

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Ebd., S. 15.

Verbindung mit anderen Stellen der Agada zu erforschen sucht«⁵⁶³ – ein Anspruch, dem der Apparat der Anthologie nicht gerecht wird bzw. der nicht die quellenkritischen Kommentare vorangegangener Textausgaben übersteigt. Gleichwohl erwächst aus dieser Absicht der Anthologie der Blick auf das Ganze der rabbinische Tradition, in dem der Aggada in Bezug auf ihre Autorität und ihr religiöses Gewicht ein geringerer Status zukomme. Ehrmann befestigt die Halacha als Zentrum der rabbinischen Tradition.

Gleichwohl ist das Festhalten an der Aggada als »Vorform« des modernen Wissenschaftsbegriffs deutlich. Um die Aggada trotz der faktischen Priorität der Halacha innerhalb der Tradition als Gattung der Wissenschaft zu positionieren, geht Ehrmann einen Umweg. Die Halacha sei zwar Ausdruck rabbinischer Forschung, gleichwohl sei sie nicht integriert in den Wissenschaftsbegriff, den Ehrmann favorisiert:

»Begünstigt und befördert wurde diese Geistesrichtung [die Aggada] durch die traurige politische Lage, in der sich mit ihrem Volke die Jünger der jüdischen Wissenschaft befanden. Das Weh der Zeiten hemmte den frischen Aufschwung des Geistes, der in der schönen Natur, in der stärkenden Bewegung des freien gesellschaftlichen Lebens sich erhält, der den Formsinn veredelt und den ästhetischen Geschmack läutert.«⁵⁶⁴

Ehrmann zeichnet hier den privilegierten Wissenschaftsbegriff, der dem jüdischen Volk über weite Strecken seiner Geschichte versagt geblieben sei. Dies ist jedoch nicht der Wissenschaftsbegriff, der mit der Halacha einhergeht. Es ist das Wissenschaftsverständnis, wie es im 19. Jahrhundert innerhalb der jüdischen Wissenschaft ausgeprägt wurde. Die Halacha ist Zeichen der Beschränkung, die diesem Wissenschaftsbegriff entgegensteht: »Der jüdische Geist, nach außen eng umzäunt, erhielt seine Triebkraft nach innen, um sich immer mehr in sein enges Gehäuse einzuspinnen«.⁵⁶⁵ Das Bild der Umzäunung ist hier zum einen auf die politisch-gesellschaftliche Situation bezogen, konnotiert aber deutlich den rabbinischen Topos des »Zaunes um die Tora«, der den Ausbau des halachischen Korpus als »Schutzwall« gegen mögliche Übertritte mosaischer Ge- und Verbote bezeichnet.

Statt der Halacha rückt die Aggada als Ausdruck des wissenschaftlichen Geistes in den Vordergrund. Ehrmann fährt fort:

»[U]nd was« der jüdische Geist »in dieser Richtung zutage förderte, gab für Jahrhunderte allen seinen Produkten das leicht erkenntliche Gepräge. Der Kulturhistoriker darf an dieser eigentümlichen Geistesarbeit nicht gleichgültig vorübergehen; in der eingehenden kritischen Würdigung derselben findet er das Verständnis für die Agada. Der Geist, einmal in Bewegung gesetzt und der Forschung zugewendet, kennt keinen Stillstand, keine Ruhe, keinen Müßiggang, und wo er nicht rüstig arbeiten kann,

⁵⁶³ Ebd., S. 20.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 20f.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 21.

da spielt er, spielt mit Gedanken, spielt mit Worten, und so ist naturgemäß in der geistigen Werkstätte der Agada als ein Haupthebel tätig – das Wortspiel«. ⁵⁶⁶

Die Aggada wird als die »Überwinterungsform« der Wissenschaftspraxis gekennzeichnet, die sich schließlich in der modernen jüdischen Wissenschaft entfalten konnte.

Ehrmanns *Aus Palästina und Babylon* bildet eine Variante der Kongruenz von Wissenschaft und Aggada, wie sie sich in den vorangegangenen Anthologien manifestierte. Die Abweichung Ehrmanns von seinen Vorläufern besteht darin, dass er in der Rekonstruktion der Tradition den Status beider Gattungen als Ausgangspunkt seiner Darstellung wählt. Dadurch wird die Verknüpfung der Aggada mit dem modernen Wissenschaftsbegriff komplexer, da die Dominanz der Halacha als das Feld rabbinischer Forschung nicht bestritten wird. In der dennoch von Ehrmann dargestellten Priorität der Aggada für den Wissenschaftsbegriff zeigt sich der hohe Stellenwert des Interesses, die Kontinuität der Tradition über die Aggada zu konstruieren. Darin wird der Wissenschaftsbegriff umso deutlicher: Nicht etwa strenge methodologische Vorstellungen stehen im Vordergrund des Selbstverständnisses der modernen jüdischen Wissenschaft – hier wäre eine Ableitung von der Halacha wesentlich naheliegender (und wurde, wie es die konservativ geprägte Diskussion in der *Monatsschrift* zeigte, auch vorgenommen). Der Wissenschaftsbegriff wird primär aus einem Vorstellungsinventar bestückt, das sich aus Semantiken speist, die nach wie vor aus emanzipatorischen und dynamischen Schlüsselbegriffen bestehen: Freiheit, Grenzenlosigkeit, Unbeschränktheit.

Für die Verschränkung der Diskussionsfelder, wie sie sich zum einen in den Studien zur Aggada innerhalb der Wissenschaft des Judentums manifestieren, zum anderen im Umgang mit der Aggada innerhalb der Anthologien, sind Ehrmanns *Sagen* charakteristisch. Das in weiten Teilen der wissenschaftlichen Bearbeitung bestehende Muster von kontingenter Semantisierung der Aggada und gleichzeitigen Bewältigungsversuchen ist von Ehrmann aufgenommen. Wurde in den vorangegangenen Anthologien die Aggada durchweg als nachahmenswertes Muster literarisch-konnotativer Schreibpraxen bewertet, herrscht bei Ehrmann die aus der wissenschaftlichen Diskussion stammende kontingent-defizitär semantisierte Lesart der Aggada vor. Der »agadische Geist« sei sowohl gespeist von »mitunter mutwilliger und ausschweifender Phantasie« als auch von »verzerrter Scholastik« ⁵⁶⁷. Zugleich schließt sich Ehrmann den Bewertungen der Aggada an, wie sie primär aus den anthologischen Bearbeitungen herrühren: »Die Agada [...] ist für die Kulturgeschichte der Menschheit von höchster Bedeu-

⁵⁶⁶ Ebd.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 20.

tung«. ⁵⁶⁸ Sie »hat soviel moralische und geistige Schätze in so edler Form, dass ihr wohl der Eintritt ins Haus, die Aufnahme in die Familie gegönnt werde«. ⁵⁶⁹

Die Engführung des wissenschaftlichen und anthologischen Feldes entspricht der Entwicklung, die sich auf der Seite der in der Wissenschaft des Judentums angesiedelten Arbeiten der Zeit um und ab 1880 abzeichnet. Hier ist, parallel zu der ebenfalls in den achtziger Jahren erscheinenden Literaturgeschichte von Gustav Karpeles, ein Knotenpunkt erreicht, der auf dem Scheitel einer neuen Aufteilung der Bearbeitungsfelder der Aggada steht: Ab 1880 erscheinen die besprochenen Übersetzungen rabbinischer Literatur von August Wünsche, wenige Jahre später die Literaturgeschichte von Wünsche und Jakob Winter, die nicht nur in der Tradition der Literaturgeschichten seit Zunz rabbinische Literatur historisch beschreibt, sondern zugleich ein reiches Quellenmaterial liefert. Dies kann als die Linie bezeichnet werden, in die auch die Anthologie Ehrmanns – zumindest von ihrer Programmatik her – einmündet.

Zugleich entfalten sich zwei davon zu unterscheidende Bearbeitungsweisen. Die engere wissenschaftliche wird von Wilhelm Bachers Studien zur Aggada markiert; hier löst sich die Forschung von den vorangegangenen emanzipatorischen Programmatiken der Wissenschaft des Judentums ab und wird zu einem hochdifferenzierten und vom Ideal der Objektivität geleiteten Spezialdiskurs. Auf der Seite der anthologischen Produktion kommt es, signifikant ab der Jahrhundertwende, zu einem umfassenden Nacherzählen des aggadischen Stoffes, das auf Kanonizität zielt.

2.5. Die Aggada als Paradigma jüdischer Literatur

Zwei Textsammlungen, die beide zwischen dem zweiten und vierten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts etwa zeitgleich erschienen, stellen nicht nur für die gesamte Geschichte jüdischer Erzählsammlungen einen Höhepunkt mit Blick auf den Umfang, die Menge der erfassten Quellen und Systematik der Textanordnung wie auch der Quellenkombination dar, sondern sind von besonderer Bedeutung für die veränderte Perspektive, mit der ab 1900 die Aggada präsentiert wird. Diese beiden monumentalen Werke, Louis Ginzbergs *Legends of the Jews* und Micha Josef Berdyczewskis (Bin Gorions) *Sagen der Juden*, beanspruchen, einen großen und umfassenden Teil des aggadischen Erzählstoffes zu bieten. Dabei sind es keine Übersetzungen der Midraschim, wie Wünsches *Bibliotheca Rabbinica*, sondern Nacherzählungen, die sich auf neues, aktualisierendes Erzählen konzentrieren

⁵⁶⁸ Ebd., S. 13.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 15.

und eine homogene, an der legendarischen wie tatsächlichen Geschichte des Judentums orientierte Zusammenfassung der verschiedenen überlieferten Legendenvarianten zu bieten versuchen.

2.5.1. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*

Louis Ginzberg, der aus Kovno stammte und in Frankfurt am Main das Gymnasium besuchte, wurde sowohl in jüdischen Lehranstalten in Litauen (Yeshivot in Telz und Slobodka) als auch in säkularen Wissenschaften – Mathematik und Orientalistik – im deutschsprachigen Raum ausgebildet, so in Berlin, Straßburg (bei Theodor Noeldecke) und Heidelberg. An der Universität Heidelberg wurde er 1898 mit der Arbeit *Die Haggadah bei den Kirchenvätern* von Kuno Fischer promoviert. Ginzberg zielte auf eine universitäre Laufbahn, die ihm als Jude in Deutschland jedoch versperrt war. Verlockend erschienen dagegen die Möglichkeiten in den USA, so dass er 1899 nach New York emigrierte. Dort übernahm er, nach mehrjähriger Mitarbeit an der *Jewish Encyclopedia*, einen Lehrauftrag am *Jewish Theological Seminary of America (JTS)*.

Die *Legends of the Jews* waren ein Nebenprodukt der Tätigkeit Ginzbergs. Um die Zeit zwischen der Mitarbeit an der *Jewish Encyclopedia* und der Professur am JTS finanziell zu überbrücken, wurde Ginzberg von der *Jewish Publication Society* vorgeschlagen, »a small popular volume of Jewish legends«⁵⁷⁰ zu schreiben. Das zunächst auf einen Band und 100.000 Zeichen festgelegte Projekt wuchs sich aufgrund der enzyklopädischen Quellenkenntnis Ginzbergs zu dem monumentalen siebenbändigen Werk aus, das ab 1909 erschien.

Dass seine *Legends* hier als Teil der deutsch-jüdischen Anthologienproduktion betrachtet werden, ist zum einen auf Ginzbergs Ausbildung in Deutschland zurückzuführen, wodurch er innerhalb der deutsch-jüdischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur intellektuell sozialisiert wurde. Auf die Verankerung im deutsch-jüdischen Kontext deutet jedoch besonders das Manuskript der *Legends* hin, das in Deutsch verfasst und für die Erstausgabe von Henriette Szold, der Sekretärin der *Jewish Publication Society* in Philadelphia und engen Vertrauten Ginzbergs, und dem späteren Anthropologen Paul Radin ins Englische übertragen wurde.⁵⁷¹ Zum anderen ist Ginzbergs Sammlung schnell zum Standardwerk auf dem Gebiet der midraschischen Sagenforschung avanciert. Schließlich ist die angesprochene Parallelität der Erscheinungszeit der zwei bis heute

⁵⁷⁰ Eli Ginzberg, *Keeper of the Law: Louis Ginzberg*, Philadelphia 1966, S. 73.

⁵⁷¹ Manuskript im Besitz des JTS, New York.

unüberholten Sammelwerke jüdischen Erzählgutes ein Ereignis, das transnationalen Stellenwert hat.⁵⁷²

Der Wechsel des konzeptuellen Musters ist die Abkehr von der Verknüpfung, die zwischen der Aggada und dem Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts hergestellt wurde. Was etwa bei Ehrmann noch evident war, die jüdische Literatur in das Feld rabbinischer Forschung einzutragen, die Aggada als Residuum wissenschaftlichen Geistes zu beschreiben, ist nun obsolet. Ehrmanns *Sagen* können im Vergleich mit Ginzbergs *Legends* als Beispiel für die Auffassung der Aggada angeführt werden, die für Ginzberg einer verzerrten Wahrnehmung der jüdischen Literatur entspricht: Für Ehrmann ist die Aggada als »Wortspiel« der Raum, der dem forschenden Geist der Rabbinen unter den politischen wie auch religionsgesetzlichen Bedingungen zu Gebote stand. Damit wird die Aggada einerseits zwar als Gattung begriffen, die dem wissenschaftlichen Geist Raum bot, andererseits aber auch zum defizitären, verzerrten Ausdruck einer »wahren« Wissenschaft degradiert. Ginzberg dagegen wendet sich scharf von dieser Auffassung ab: Es sei falsch, die »fairy tales« der jüdischen Literatur als »nugae rabbinorum«⁵⁷³ – rabbinische Possen – zu begreifen. Grund dieser Ablehnung ist nicht nur die Deklassierung der Aggada zu einem Nebenprodukt rabbinischer Gelehrsamkeit, sondern eine fundamental andere Auffassung der Hervorbringung der Aggada. Dies deutet sich schon in dem Titel an – *Legends of the Jews* betont die Autorschaft des gesamten jüdischen Volkes, nicht mehr einer intellektuellen Elite.⁵⁷⁴ Darin ist die neue Perspektive auf jüdische Literatur enthalten, die nun nicht mehr über die Rabbinen definiert wird, sondern über das Volk, das auch nach dem Verlust der nationalen Selbstständigkeit wesentlicher Produzent der kulturellen Merkmale und Ausdrucksformen war.

Im 19. Jahrhundert war die konzeptuelle und semantische Engführung des Wissenschaftsbegriffs der Wissenschaft des Judentums mit dem Begriff der Aggada, wie er sich von Zunz aus entwickelte, zentral. Die Kontinuität der Tradition wurde konstruiert, indem emanzipatorisch-dynamische Schlüsselsemantiken eine zentrale Schnittmenge zwischen Aggada

⁵⁷² »The work opened the vast world of Jewish scholarship and tradition that had accumulated over 2500 years to the wider world and played a huge role in the spiritual and intellectual renaissance of Jewish life and thought« (Martin Sieff, *A Compendium of Biblical Proportions*, *The Washington Times*, 13. September 1998, S. 7).

⁵⁷³ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 Bde, Philadelphia 1909–1938, Bd. I: *Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*, Philadelphia 1909, S. VII.

⁵⁷⁴ Wobei anzumerken ist, dass Ginzberg laut seines Sohnes Eli unzufrieden war mit diesem Titel, da die Verbindung der gebotenen Legenden zur Bibel nicht ausgedrückt werde. Tatsächlich wurde dann die veränderte und gekürzte Ausgabe von 1953 unter dem Titel *The Legends of the Bible* herausgegeben; vgl. Eli Ginzberg, *Keeper*, S. 75.

und Wissenschaftsbegriff bildeten. In dieser Verquickung beider Begriffe spiegelt sich das ebenfalls von Zunz an tradierte Konzept, die Anerkennung und damit anvisierte Emanzipation des Judentums über die Integration des Begriffs jüdischer kultureller Produkte in die intellektuell-wissenschaftliche Elite und Hochkultur Europas zu erzielen. Als gleichberechtigtes Kulturgut im wissenschaftlich-akademischen Feld Europas wahrgenommen zu werden hieß, die Aggada bzw. das midraschische Schrifttum in Abgrenzung von der Halacha als »starre Gesetzmäßigkeit« und Exklusivität auf einer Produktionsebene anzusiedeln, die dem akademischen Verständnis des Literaturkanons entsprach. So wurde die Aggada im Wesentlichen als Produkt einzelner Autoren der intellektuellen Elite beschrieben, der Rabbinen. Wenn Emanzipation die Anerkennung des Judentums (auch) als wissenschaftliche Elite bedeutete, konnte nicht erst die moderne jüdische Wissenschaft dies belegen, sondern musste diese Elite Teil der Kulturgeschichte des Judentums sein: die Aggada als Ausfluss einer hochstehenden, über die Tradition legitimierten Wissenschaft.

Dieses Konzept steht in einem Spiegelverhältnis zwischen Selbstverständnis und Geschichtsrekonstruktion, zwischen Wissenschaft des Judentums und vormoderner jüdischer Wissenschaft, zugespitzt auf die Gattung der Aggada. Die Rabbinen bzw. die *Rabbanan d'Aggada*, die Lehrer der Aggada, wurden zu genialen Schöpfern und zugleich wissenschaftlichen Koryphäen stilisiert, wie es etwa bei Wilhelm Bacher evident wurde. Innerhalb dieses Verständnisses war der Blick in die rabbinische Tradition auf individuelle, intellektuelle Deutungsexperten begrenzt, auf die Rabbinen als Homiletiker und Exegeten, als Nachfahren der Propheten und Wegbereiter der modernen Wissenschaftler und Prediger.

Mit Ginzbergs *Legends* ist dieses Hintergrundmuster aufgegeben und ersetzt. Um die Wende zum 20. Jahrhundert entstehen mehrere Publikationen zu jüdischen Sprichwörtern, Witzen, Redensarten: Aussageformen, die weniger die Rabbinen als »Autoren« betonen, sondern eine Gruppe, in denen dieses Gut kursiert.⁵⁷⁵ Ginzberg spitzt diese Tendenz zu, indem nicht nur alltagssprachliche Redestereotypen als Produkte des jüdischen Volkes dargestellt werden, sondern genau die Gattung, die durch das gesamte 19. Jahrhundert eine überwiegend exklusive Bewertung erfuhr: »To speak of the Haggadah of the Tannaim and Amoraim is as far from fact as to speak of the legends of Shakespeare and Scott. The ancient authors and their modern brethren alike elaborate legendary material which they

⁵⁷⁵ Vgl. etwa Ignaz Bernstein, Benjamin W. Segel, *Jüdische Sprichwörter und Redensarten: gesammelt und erklärt*, Frankfurt am Main 1908; Max Weinberg, *Aus dem Spruchborn der Weisen. Spruchpoesie des Talmud und der rabbinischen Literatur nebst Fabeln, Parabeln und Sagen*. Poetisch übertragen, Berlin 1920.

have found at hand.«⁵⁷⁶ Die Aggada geht aus dem jüdischen Volk hervor; die Rabbinen nehmen den aggadischen Stoff lediglich auf und unterziehen ihn einer selektierenden Redaktion, die ihn zum Teil des talmudischen und midraschischen Schrifttums macht. Zudem betont Ginzberg auch auf dem Feld der Halacha die Bedeutung des Volkes, wie es schon in seinem Artikel über die Kodifizierung der Halacha für die *Jewish Encyclopedia* von 1904 deutlich wird: »The true sentiment of the people was expressed in the minagh; and thus must therefore be respected as a decisive factor in expounding the existing law and its development.«⁵⁷⁷ Auch wenn diese Perspektive Ginzbergs dem Forschungsstand seiner Zeit entsprach – unstrittig war schon vor Ginzberg, dass die Aggada in Talmud und Midraschim aus populären Stoffen besteht sowie mit Überlieferungen unterschiedlichster geographischer und kultureller Herkunft verwoben ist – ist sie dennoch eine Akzentverschiebung. Ginzberg nimmt mit dieser Perspektivenverschiebung eine grundsätzliche Revision der rabbinischen Tradition vor. Denn nicht das jüdische Volk steht nun als Autorengruppe einer akademischen Elite gegenüber, die als Redaktoren den volkstümlichen Sagenstoff aus dem populären Kontext herauslösen und von diesem abheben; das Bild des Rabbinen selbst ändert sich.⁵⁷⁸ Ginzberg grenzt sich von dem Verständnis des Rabbinats, wie es das 19. Jahrhundert beherrschte, ab:

»The school and the home are not mutually opposed to each other in the conception of the Jews. They study in their homes, and they live in their schools. Likewise there is no distinct class of scholars among them, a class that withdraws itself from participation in the affairs of practical life. Even in the domain of the Halakah, the Rabbis were not so much occupied with theoretic principles of law as with the concrete phenomena of daily existence. These they thought to grasp and shape. And what is true of the Halakah is true with greater emphasis of the Haggadah, which is popular in the double sense of appealing to the people and being produced in the main by the people.«⁵⁷⁹

Ginzberg weicht nicht nur die im 19. Jahrhundert gängige Grenzziehung zwischen den Rabbinen als gelehrte Elite gegenüber dem Volk auf, er setzt zugleich mehrere Oppositionen aus. »Volkstümlich« und »akademisch« sind keine Gegensätze, sondern die Rabbinen sind nun vielmehr Inbegriff eines Volkes, das als ganzes als gelehrtes verstanden wird. Der wissenschaft-

⁵⁷⁶ Ginzberg, *Legends*, Bd. I, S. VIII.

⁵⁷⁷ Ders., Solomon Schechter, Art. »Law, Codification of«, in: Isidore Singer (Hg.), *The Jewish Encyclopedia*, Vol. 7, New York 1904, S. 646.

⁵⁷⁸ Die stärkere Integration der Rabbinen in das Volk wird auch an der so genannten »Ginzberg-Finkelstein-Hypothese« ersichtlich, die davon ausgeht, dass in den Schulen Schammais und Hillels die »scriptural exegesis is secondary and derives from the different needs and attitudes of two different social classes« (Louis Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, S. 241).

⁵⁷⁹ Ginzberg, *Legends*, Bd. 1, S. VIII.

liche und akademische »Glanz«, mit dem das Bild der Rabbinen durch die Forschung innerhalb der Studien zur Aggada im Verlauf der 19. Jahrhunderts ausgestattet wurde, wird nicht etwa zerstört, sondern auf das Volk übertragen. Zwei Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Legends* präzisiert Ginzberg diese Auffassung:

»The talmudic scholar is the normal type of Jew by which Rabbinic Judaism is to be judged, though, it is true, the normal Jew must not be confounded with the average one. The average Jew was not a talmudic scholar, but the normal one was. The development, however, of the average to the normal is one of the most interesting features of the history of the Jews. By the seventeenth century the average Jew, at least in Eastern Europe, was a talmudic scholar.«⁵⁸⁰

Damit wird, zweitens, der Traditionsbegriff aus seiner klassischen zeitlichen Einteilung und darin aus der Opposition Nationalität – Diaspora herausgenommen. Das Volk als Träger der literarischen Erzeugnisse, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Ebenbürtigkeit mit dem literarischen Kanon des christlichen Europas bezeugen sollten, ist nicht mehr in die Geschichtsgliederung nationaler Selbständigkeit, Zerstörung und Ablösung der Priesterschaft durch die Rabbinen einzufassen:

»The term Rabbinic was applied to the Jewish Literature of post-Biblical times by those who conceived the Judaism of the later epoch to be something different from the Judaism of the Bible, something actually opposed to it. Such observers held that Judaism ceased to exist with the moment when its political independence was destroyed.«⁵⁸¹

Dass die Aggada auf die rabbinische Zeit festzulegen sei, um die Ansicht zu stützen, es handele sich um eine Literatur, die auf die Rabbinen als einzige und individuelle Produzenten festgelegt sei, werde durch die wesentlich ältere pseudoepigraphische Literatur widerlegt.⁵⁸²

Die Kontinuitätskonstruktion über den Perspektivenwechsel von den jüdischen Eliten auf das Volk als Literaturproduzent wirkt sich auch für das Kontinuitätsverständnis in Bezug auf die Gegenwart aus. Dies deutet Ginzberg in seiner späteren Aufsatzsammlung *Students, Scholars and Saints* (1928) an, wenn er schreibt:

»The title ›Students, Scholars and Saints‹ which I have chosen for the volume, is indicative of the message it attempts to convey. It is a plea for the better appreciation of Talmudic Judaism and a closer connection between the past and the present.«⁵⁸³

⁵⁸⁰ Ders., *Students, Scholars and Saints*, New York 1958, S. VIIIf (ED New York 1928).

⁵⁸¹ Ders., *Legends*, Bd. 1, S. VII.

⁵⁸² The »inner relation between them [midraschische und pseudoepigraphische Erzählungen] is of the closest kind. The only essential difference is that the Midrashic form prevails in the Haggadah, and the parenetic or apocalyptic form in the pseudoepigrapha« (ebd., S. IX).

⁵⁸³ Ders., *Students*, S. Xf.

Der programmatische Entwurf einer kontinuierlichen Geschichte aus der Perspektive des Volkes als Kulturproduzenten wird verbunden mit Attributen der Aggada. Die jüdische Literatur sei »product of practical, pulsating life«. Die Aggada »is spontaneously brought forth by the people«. ⁵⁸⁴ An dieses bekannte semantische Feld der Aggada schließt Ginzberg die Engführung der Aggada mit der Erzählung an: Die Aggada »is thereby characterized first as being derived from the Holy Scriptures, and then as being of the nature of a story«. ⁵⁸⁵ Dies ist signifikant nicht nur mit Blick auf die weitere Entwicklung der Bearbeitung, in denen die Gleichsetzung von Aggada und Erzählung zum Topos wird, sondern auch mit Blick auf den Gattungsbegriff, der das 19. Jahrhundert beherrschte. Aggada blieb in der Opposition zu Halacha alles das, was nichtgesetzlich innerhalb des rabbinischen Schrifttums war. Wie die Anthologien als auch die wissenschaftlichen Arbeiten des 19. Jahrhunderts zeigen, wird die Aggada darüber hinaus in ihrem Formenkonglomerat wahrgenommen, unter dem die Erzählung eine Form der Exegese oder Ausschmückung biblischen Stoffes ist. Die Semantiken, mit denen die Aggada ausgestattet wurde, erhielten ihre dynamisch-vitalen Bedeutungen aus der ambivalenten Beurteilung gerader dieser heterogenen Form der Aggada.

Bei Ginzberg ist diese Bedeutungsgenese nicht mehr zu erkennen; die überkommenen Semantiken werden zwar aufgenommen, nun aber von ihrer ursprünglichen Verbindung zur »Kontingenz« der Aggada abgelöst und eigenständig, indem sie mit dem Begriff des Volkes als vitaler Kulturproduzent verbunden werden. In dieser Konfiguration spielt der Begriff des Erzählens eine wesentliche Rolle; die Vitalität des Volkes ist geprägt und ermöglicht durch die memorative Funktion des Erzählens:

»The sadder the life of the Jewish people, the more it felt the need of taking refuge in its past. [...] Men craved entertainment in later times as well as in the earlier, only instead of resorting for its subject-matter to what happened under their eyes, they drew from the fountain-head of the past.« ⁵⁸⁶

Die Erzählung als Wiederaneignung und anamnetische Integration einer Lebendigkeit in eine als negativ erfahrene Gegenwart wird zum zentralen Moment der Aggada. Die überkommenen Konnotationen der Aggada als vitales Genre gegenüber der Halacha sind in den Begriff des Erzählens als Lebenspraxis integriert. So ist die Zielbestimmung, die Ginzberg seinem monumentalen Werk gibt, in eine Linie mit dieser grundsätzlichen und zugleich eingegrenzten Funktionsbestimmung der Aggada gesetzt: »In the arranging and setting of the material in order, however, my main effort was

⁵⁸⁴ Ders., *Legends*, Bd. 1, S. X.

⁵⁸⁵ Ebd., S. IX.

⁵⁸⁶ Ebd.

to offer a readable story and narrate an interesting tale.«⁵⁸⁷ Evident wird hier die schon Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Tendenz der Zusammenführung des wissenschaftlichen und anthologischen Feldes. Ginzberg gelingt es jedoch über eine neue, von den Argumentationsmustern des 19. Jahrhunderts abweichende Perspektive beide Bereiche einander zuzuordnen.

Wenn im 19. Jahrhundert die Kongruenz des Wissenschaftsbegriffs mit der Attribuierung der Aggada die Schaltstelle war, über die beide miteinander verknüpft wurden, so liefern die wissenschaftliche Argumentation und Rekonstruktion der Literaturgeschichte wie auch die editionsphilologischen Kriterien nun die Begründung für eine Anthologie, die »interesting tale[s]« bieten will. Wissenschaftsbegriff und Aggada werden nicht mehr semantisch oder programmatisch miteinander verbunden; dieses Muster ist bei Ginzberg nicht mehr anzutreffen. Allerdings ist die jüdische Wissenschaft nun das Instrument, die überlieferten Schriften des aggadischen Korpus auf ihre ursprüngliche Schicht zu reduzieren:

»One of the most important tasks of the modern investigation of the Haggadah is to make a clean separation between the original elements and the later learned additions. Hardly a beginning has been made in this direction. But as long as the task of distinguishing them has not been accomplished, it is impossible to write out the Biblical legends of the Jews without including the supplement of scholars in the products of popular fancy.«⁵⁸⁸

Der Wissenschaftsbegriff hat seinen hervorgehobenen Status des 19. Jahrhunderts verloren. Vielmehr vertauschen sich die Rollen und darin auch der Begriff der Wissenschaft. Wissenschaft ist nun Instrument, die ursprünglichen Erzählungen wieder herzustellen. Die Anthologie ist hier das Ziel wissenschaftlicher Arbeit. Die unmittelbare Les- und Erfahrbarkeit der Aggada, eine Absicht, mit der schon die ersten Anthologien auftraten, löst nun die Wissenschaft ab als Schlüsselkonzept zur Anerkennung des Judentums.

Die Akzentuierung des jüdischen Volkes als lebendiger und eigenständiger Kulturproduzent jenseits einer akademischen Elite wie auch die Abkehr von wissenschaftlichen Spezialdiskursen als vermeintlicher »Emanzipationsmotor« sind evident. Diese Verschiebungen der Perspektive auf die Aggada sind Vorboten wie auch Wegbereiter einer geradezu revolutionären Neubewertung der Aggada in den wenige Jahre später erscheinenden Werken Micha Josef Berdyczewskis.

⁵⁸⁷ Ders., *Legends*, Bd. V: *Notes to vol. 1 and 2*, Philadelphia 1925, S. VII.

⁵⁸⁸ Ginzberg, *Legends*, Bd. 1, S. XI.

2.5.2. Micha Josef Berdyczewski, *Die Sagen der Juden* und *Born Judas*

Die inzwischen zum Topos geronnene Bezeichnung des russischen Juden Micha Josef Berdyczewski (1865–1921) als »homo anthologicus«⁵⁸⁹ charakterisiert prägnant zwei Aspekte am Werk des unter dem Pseudonym Bin Gorion bekannten Essayisten, Schriftstellers, Bibelkritikers und Sagenforschers: zum einen die zur Lebensaufgabe Bin Gorions gewordene Sammlung und Herausgabe vielbändiger und voluminöser Anthologien jüdischen Erzählgutes, zum anderen die anthropologisch-mythologische Dimension, die Berdyczewski seinen Anthologien verlieh als Wiedergewinnung eines vorbiblischen und -halachischen Naturzustandes des »Hebräertums«. Doch zugleich ist bei der Bezeichnung »homo anthologicus« zu bedenken, dass Berdyczewski sich von der Gattung der Anthologie abgrenzte, besonders aber, dass es sich nicht in erster Linie um neue – vom Umfang her freilich beeindruckende – Anthologien in der Fortsetzung früherer Projekte handelt, sondern um eine signifikant neue Qualität und Programmatik.

Bin Gorions vielbändige Sammlungen jüdischen Erzählgutes stellen einen Höhepunkt auf dem Gebiet der Sichtung, Bearbeitung und Systematisierung aggadischer Stoffe dar. Weniger mit Blick auf die Quantität des verarbeiteten Materials als unter der Perspektive der Kanonizität, die Bin Gorions Erzählsammlungen beanspruchten und erhielten, markieren diese Anthologien einen ähnlich bedeutsamen Einschnitt wie etwa neunzig Jahre zuvor Leopold Zunz' *Gottesdienstliche Vorträge*.

Über diesen großen Zeitraum sind die beiden Kulminationspunkte in der Geschichte der Aneignung der Aggada in zentralen Aspekten miteinander verbunden. Zunz, der mit seinem opus magnum eine neue Tradition begründete, die Wissenschaft des Judentums, aufgeladen mit Programmatiken und Semantiken des Neubeginns und Aufbruchs nicht nur in Bezug auf die Wissenschaft, sondern für das gesamte europäische Judentum, hob die Aggada in ihrer Bedeutung weit über den Status einer rabbinischen Spezialliteratur hinaus. In scharfer Abgrenzung zum »Rabbinismus« entwarf Zunz das Bild einer dynamischen, progressiven, emanzipatorischen Tradition, die sich in der Aggada erhalten habe und bis in das frühe Judentum, den Prophetismus, zurückreiche.

Diese enorme Überhöhung der Aggada und Inanspruchnahme für einen (nun revolutionär verschärften) Neubeginn kennzeichnet auch – in verändertem Umfeld – die Anthologien Berdyczewskis. Wenn Zunz jedoch ein unbearbeitetes Feld eröffnete, geht Berdyczewski darüber hinaus, indem

⁵⁸⁹ Zipora Kagan, *Homo Anthologicus: Micha Josef Berdyczewski and the Anthological Genre*, *Prooftexts* 19 (1999) Heft 1, S. 41–57, S. 41; in Bezug auf Kagan dann Barbara Schäfer in ihrem Artikel »Micha Josef Berdyczewski«, in: Kilcher, Fraisse (Hgg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*, S. 301–304, S. 304.

die überkommenen Maßstäbe, in denen sich die Bewertung der Aggada wie auch ihre Positionsbestimmung innerhalb der Tradition bewegten, ausgesetzt werden. Ohne den ahistorischen Vergleich mit Zunz überspannen zu wollen, ist anzumerken, dass sich das progressiv-emanzipatorische Moment der Aggada bei Zunz nur noch als zaghaftes Vorspiel einer »dionysischen« Dynamik der Aggada in den Schriften Berdyczewskis ausnimmt, unter der die gesamte Tradition bis hinab in die Genesiserzählungen umgewälzt zu werden scheint.

In den fünf Anthologie-Bänden der *Sagen*, von denen drei in hebräischer, zwei in deutscher Sprache publiziert wurden und die bis heute in vielzähligen Neuauflagen und Auszügen erschienen sind, sammelte Berdyczewski aggadische Stoffe; wie bei Ginzberg steht auch in dieser Anthologie das Genre der Erzählung im Vordergrund. Doch im Unterschied zu der Sammlung *Legends*, die für den Talmudprofessor Ginzberg eine Ausnahme seines wissenschaftlichen Arbeitens bedeuteten, ist die Zusammenstellung anthologischer Werke jüdischen Erzählgutes der Mittelpunkt der Tätigkeit Berdyczewskis. Schon vor die Veröffentlichungszeit von Ginzbergs *Legends* fallen Berdyczewskis Entwürfe und Publikationen aggadischer Textsammlungen.⁵⁹⁰ Doch im deutschen Sprachraum wurde Berdyczewski mit seinen beiden Erzählensammlungen *Die Sagen der Juden* (1913–1927) und *Der Born Judas* (1916–1922) bekannt.

In seiner Geburtsstadt, Miedzyborz in der Ukraine, der »Wiege und Burg des Chassidismus«, führte Berdyczewski, wie es Rahel bin Gorion formulierte, ein »Leben im Ghetto«⁵⁹¹. Dieses Umfeld ließ Berdyczewski hinter sich, als er 1890 nach Deutschland auswanderte, um in Breslau, dann in Berlin zu studieren. Abgeschlossen hat er sein Studium mit einer Dissertation, deren Titel mit Blick auf die sich im Lebenswerk durchsetzende Transformation der rabbinischen Tradition in eine Textur aggadischer Mythologeme bezeichnend ist: *Über den Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik*⁵⁹².

Neben der Tatsache einer materiellen, nicht-geistigen Konzeption des Zionismus vor dem Hintergrund Nietzscheanischer Denkfiguren⁵⁹³ ist die konzeptuelle Linie zu beachten, in der seine deutschsprachigen Anthologien mit Ginzbergs *Legends* stehen. Die anti-akademische Rekonstruktion und »Umwertung« des jüdischen Erzählgutes, die bei Ginzberg zu finden

⁵⁹⁰ Vgl. Kagan, *Homo Anthologicus*, *Prooftexts* 19 (1999) Heft 1, S. 44.

⁵⁹¹ Rahel bin Gorion, *Werdegang und Persönlichkeit*, in: dieselb., *Emanuel bin Gorion* (Hgg.), *Gedächtnisschrift zum zehnten Todestage von Micha Josef bin Gorion*, 18. November 1931, Berlin 1931, S. 20–27, S. 21.

⁵⁹² Erschienen in Bern 1897.

⁵⁹³ Vgl. den Artikel »Micha Josef Berdyczewski« von Barbara Schäfer in: Kilcher, *Fraisse* (Hgg.), *Lexikon jüdischer Philosophen*, S. 301–304, S. 302 (s. o.).

war, kulminiert in Berdyczewskis Werken. Die Kontinuitätskonstruktion jedoch, die Ginzberg aus der Perspektive des jüdischen Volkes als Kulturproduzenten entwickeln konnte, wird von Berdyczewski nicht fortgesetzt. Im Gegenteil befindet sich Berdyczewskis anthologisches Werk vor dem programmatischen Hintergrund eines klaren Bruches mit der Tradition und der Auffassung einer kulturellen Krise, in der sich das zunehmend säkularisierte Judentum befindet. In einem Brief vom 10. Juni 1898 formuliert Berdyczewski diesen Hintergrund seiner redaktionellen und schriftstellerischen Arbeit:

»Wir können nicht weiter dem Pfad folgen, den wir bisher gegangen sind, und können nicht fortfahren zu leben wie bisher. Unsere alte Kultur hat uns ins Exil geschickt. Wir brauchen eine radikale Erneuerung, eine völlige Verschmelzung unserer Menschlichkeit und unseres Judentums. Das ist nur möglich wenn wir die Möglichkeit einer neuen Literatur schaffen, die eher menschlich als religiös sein wird. Mit dem, was wir jetzt besitzen, können wir nur sterben, nicht leben.«⁵⁹⁴

Diese »neue Literatur« ist eine revolutionär neue, da sie die »alte Kultur« der rabbinischen Tradition ersetzen soll; zugleich ist diese Literatur neu, da sie nicht mehr primär religiös, sondern »menschlich« sein soll. Beide Aspekte sind an Berdyczewskis Werk im Weiteren zu präzisieren, um die Tragweite der Funktion, die die Aggada erhält, zu erschließen.

Berdyczewski beabsichtigte nicht, »lediglich« eine Anthologie zusammenzustellen. Ziel war die Schaffung eines kanonischen Werkes:

»Es soll der Versuch gemacht werden, den bekannten großen Märchen- und Legendensammlungen, wie ›Der Weise und der Tor‹, ›Tausendundeine Nacht‹, ›Gesta Romanorum‹, eine neue Sammlung, die ihr eigenes Bild hat und die anderen ergänzen dürfte, anzugliedern.«⁵⁹⁵

Die Kennzeichnung des Werkes als Anthologie wird abgelehnt; es sollte ein Text im Status der Heiligkeit und Grundsätzlichkeit entstehen – als Fundament für ein erneuertes Judentum:

»Bei bloßen Anthologien kommt es nur auf die Herbeischaffung des Materials an; die Anordnung ist mehr Sache des Zufalls. Anders gestaltet sich die Aufgabe, wo es gilt, die Fäden zu suchen, die sich durch die verschiedenen Geschichten ziehen, und verlorengegangene Zusammenhänge wieder herauszufinden. Es handelt sich in unserm Falle darum, getrennte Teile organisch zu verbinden, Volksbücher im Sinne der Alten zu konstruieren.«⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Berdyczewski, *Brief vom 10. Juni 1898*, Genazim 1, Tel Aviv 1961, S. 179f. Übersetzt aus: Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882–1904)*, Philadelphia 1988, S. 164.

⁵⁹⁵ Bin Gorion, *Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen*, 6 Bde, Leipzig 1916–1922, Bd. 1: *Von Liebe und Treue*, Leipzig 1916, S. 11.

⁵⁹⁶ Ders., *Born Judas*, Bd. 2: *Vom rechten Weg*, Leipzig 1916, S. 9.

»Volksbücher im Sinne der Alten« sollen »konstruiert« werden; an anderer Stelle bezeichnet Berdyczewski seine Anthologien auch als »neuen Sagen-Midrasch«⁵⁹⁷. Die Spannung zwischen Altem und Neuem, zwischen Tradition und Innovation wird in den Beschreibungen des Vorhabens deutlich. Diese Spannung wird jedoch nicht in der Weise gelöst, wie es innerhalb des 19. Jahrhunderts deutlich wurde; Berdyczewski geht nicht den Weg des Reformers, sondern den des Revolutionärs. Dies deutet sich zunächst in dem Status an, der der aggadischen Tradition neben der halachischen zugemessen wird:

»Es sollen hier nicht bloß literarische Dokumente gegeben werden, sondern Volksgeschichten, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt haben, in allen Fährnissen des Lebens erzählt wurden und zur Erhaltung des Volkstums in gleichem Maße beigetragen haben wie Lehre und Gesetz, Synagoge und Kultus.«⁵⁹⁸

Die hier skizzierte parallele Tradition des Volkes, der das gleiche Gewicht wie der halachischen zugemessen wird, will mehr sein als eine Komplementierung der Wahrnehmung der Tradition, wie es bis dahin etwa bei Zunz und Ginzberg zu finden war. Berdyczewski entwirft eine andere Tradition als widerständige kulturelle Spur:

»Das Volk, das sein Innenleben auf einer Offenbarungsreligion aufgebaut hat, dessen Tun und Lassen nach strengen Normen geregelt ist, das das Alte bewahrt und sich als den Hüter der einzigen wahren Lehre ansieht, hat dabei doch immer nach anderen und kürzeren Wegen gesucht, die zu Tugend und Glückseligkeit führen [...]. Trotz der Ausschließlichkeit des Judentums sind dem Volke die Schriften vom »Prinzen und Derwisch«, vom »Rechtsstreit zwischen Menschen und Tier« und dergl. fromme Bücher geworden.«⁵⁹⁹

Die heteronome aggadische Tradition ist die »stille Post« aus einer imaginierten Urzeit vorzivilisatorischer Natürlichkeit:

»Die Bibel hat den Juden die Natur ersetzt [...]. Dennoch enthalten ihre späteren Schriften bei aller Gebundenheit und Unfreiheit ein erhebliches Maß von bildender Kraft. Ja, noch mehr, manches Urheidnische, das vom biblischen Kanon verdrängt war, fand in nachbiblischer Zeit wieder Eingang. Neben der strengen Grenze zwischen Gut und Böse, zwischen Tunlich und Untunlich, die vom Gesetz auf das Genaueste bestimmt ist, sucht die Seele die alten Heimlichkeiten auf. Neben dem einzigen Gott, der die Welt regiert und der dem Mensch befohlen hat, ihm allein zu dienen, wird wieder die ganze Schar von Dämonen, Engeln und Geistern hervorgezaubert; auch leibliche Vermittler zwischen Jahve und Israel finden sich ein.«⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Ders., *Sagen der Juden*, 5 Bde., Frankfurt am Main 1913–1927, Bd. 1: *Von der Urzeit*, Frankfurt am Main, 1913, S. XIII.

⁵⁹⁸ Ders., *Born Judas*, Bd. 1, S. 12.

⁵⁹⁹ Ders., *Born Judas*, Bd. 4: *Weisheit und Torheit*, Leipzig 1919, S. 9f.

⁶⁰⁰ Ders., *Die Sagen der Juden*, Bd. 1: *Von der Urzeit*, S. XII.

Die »Schar« mythologischer Figuren fasst den Volks- sowie Traditionsbegriff Berdyczewskis ins Bild – eine dem Polytheismus analog konstruierte innere Pluralität der Kultur, die Ehud Luz prägnant beschreibt: »It is a multiplicity of streams, beliefs, and opinions, with no restrictions. Whatever a Jew does and thinks – this constitutes Jewishness.«⁶⁰¹ In einer aus dem Nachlass herausgegeben Schrift wird das synkretistische Verständnis, mit dem Berdyczewski die Tradition belegt, deutlich:

»Religionsgeschichtlich lassen sich im Judentum viele heidnische Elemente nachweisen, die einst von den Männern Gottes heftig bekämpft wurden, jetzt aber Bestandteil der jüdischen Frömmigkeit sind – und wehe dem, der daran zu rütteln wagt! Rudimente primitiven Naturdienstes, Bräuche, die an die Zeiten der Anbetung des Mondes erinnern, sind von der Offenbarungsreligion sanktioniert worden.«⁶⁰²

Der Vergleich mit einem polytheistischen Weltbild bezeichnet jedoch einen weiteren Aspekt des Urzustandes, von dem die aggadische Tradition ein Echo darstellt. Die mythologischen Gestalten, die den Kosmos der Volkssage bevölkern, sind Ausdruck eines vitalistischen Volks- und Geschichtsbegriffs. Dies wird zunächst in den Kosmologien deutlich, die Berdyczewski heranzieht, um den primordialen Zustand zu kennzeichnen. Zwei Phasen der jüdischen Geschichte sind dabei Beispiel und zugleich Vorbild. Bezeichnenderweise sind dies die vorsinaitische Zeit und die Tradition der jüdischen Mystik – beide Zeitabschnitte markieren einen vor- und – in Teilen – gegengesetzlichen Strang der jüdischen Geschichte.

Mit »Abraham als de[r] Erkennende« entstehe »[n]eben der Natur [...] der Geist, mit dem Erkennen des göttlichen Waltens in der Natur beginnt ein neues Werden. Damit aber das große Ziel dieses Werdens erreicht würde, mußten die Völker und Urstämme verschiedentlich geschoben werden, mußten sich kreuzen und trennen, ähnlich wie der Erschaffung der Menschen das Ringen der Naturelemente voranging«.⁶⁰³

Das Bild kämpfender Naturkräfte wird ergänzt durch mythologisierende Lesweisen. So werden die Stammväter Israels, Abraham, Isaak und Jakob, als »Heroen«⁶⁰⁴ bezeichnet und der Empfänger und Übermittler der Tora charakterisiert: »Alle Merkmale der Helden-Biographie sind in dieser [Moses'] Lebensbeschreibung enthalten.«⁶⁰⁵ Von einer archaischen Kraft, die den Hebräer trage, anstatt einer Lehre, die das Judentum gründe, sei die aggadische Tradition gekennzeichnet:

⁶⁰¹ Luz, *Parallels Meet*, S. 165.

⁶⁰² Bin Gorion, *Über die jüdische Volksreligion*, in: Rahel bin Gorion, Emmanuel bin Gorion, *Gedächtnisschrift*, S. 37–42, S. 39.

⁶⁰³ Ders., *Sagen*, Bd. 2: *Die Erzväter*, Frankfurt am Main 1914, S. XIII.

⁶⁰⁴ Ders., *Sagen*, Bd. 1, S. XIV, vgl. ders., *Born Judas*, Bd. 1, 1916, S. 11.

⁶⁰⁵ Ders., *Sagen*, Bd. 4: *Mose*, Frankfurt am Main 1926, S. X.

»Der Sinai- und Horebbund, das ganze Werk der Offenbarung und das Werk der Propheten haben nur eine Läuterung Israels herbeigeführt; *geschaffen* wurde das Volk Gottes in der Zeit der Stammväter und von ihrer Kraft, von der Kraft Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht allein zuletzt von der des Moses wird es getragen bis auf heute.«⁶⁰⁶

In analoger Bildlichkeit zu der vitalistisch konnotierten Imagination des ursprünglichen Naturzustandes wird die jüdische Mystik charakterisiert:

»Mit der Mystik tritt eine neue Symbolik zutage, die an die alten Mythen und Vorstellungen anknüpft und ihnen neue Gestalt und Leben gibt [...]. Neben der gewöhnlichen Auffassung vom Werdegang der Welt und der Erschaffung des Menschen entstehen neue Vorstellungen vom Urmenschen und vom Ringen der unteren Regionen mit den oberen.«⁶⁰⁷

Mit der Einbeziehung der Mystik in das mythologisch-vitalistische Geschichtsdenken Berdyczewskis wird die Funktion der Aggada, mit der die jüdische Mystik als nichtgesetzliche Tradition verwoben ist, deutlich. Sie ist nicht nur Residuum und Nachhall des Ursprungs, sondern bietet auch die Möglichkeit der Reaktualisierung des Primordialen. Als dieses Potenzial revolutionären Neubeginns gewinnt die aggadische Tradition einen grundsätzlichen, neuen und bedeutenderen Status als in vorangegangenen Konzeptualisierungen der Aggada.

Die Aggada berichtet von und ist zugleich Zeugnis einer Geschichte permanenter Umwälzung. Semantiken des Bruchs durchziehen die Einleitungen der Anthologien: »Man kann nun sagen, dass mit dem Buch Exodus, dem zweiten Buche der Schrift, die Geschichte des jüdischen Volkes gleichsam von neuem beginnt.«⁶⁰⁸ Deutlicher noch wird die Verknüpfung des mythischen Ursprungs mit der Vorstellung der Zäsur in der Einleitung zu dem zweiten Band der *Sagen*:

»Äußerlich genommen bilden die Erzvätersagen, wie die von den ersten Völkern, die Fortsetzung derer, die uns von der Erschaffung der Welt bis auf Noah und seinen Söhnen erzählen, näher betrachtet sind sie wie ein neuer Anfang. Aus dem Chaos läßt Gott seine Welt entstehen, und ebenso läßt er nach der Sintflut, wo alles vernichtet daniederliegt, eine neue Welt anheben.«⁶⁰⁹

Signifikant ist am Begriff der aggadischen Tradition, wie er bei Berdyczewski zu finden ist, dass die Semantiken, mit denen die Aggada in vorangegangenen Bearbeitungen und Untersuchungen verbunden wurde, auf inhaltlicher wie formaler Seite in ein Spiegelverhältnis treten. Aus der Perspektive früherer Darstellungen der Aggada erscheint das Geschichts-

⁶⁰⁶ Ders., *Sagen*, Bd. 2, S. XIVf.

⁶⁰⁷ Ders., *Sagen*, Bd. 1, S. XIIIff.

⁶⁰⁸ Ders., *Sagen*, Bd. 4, S. IX.

⁶⁰⁹ Ders., *Sagen*, Bd. 2, S. XIIff.

bild Berdyczewskis, wie er es in seinen Anthologien skizziert, als Resultat der Aufnahme aggadischer Gattungskennzeichen. Die von Berdyczewski entworfene Geschichte wird nicht nur in der aggadischen Tradition überliefert, sondern ist in einer mimetischen Weise aggadisch.

Deutlich wird dies, wenn die oben zitierte Passage mit einer Aussage zu der Arbeit an den Anthologien verglichen wird. Das mythologische Muster vom chaotischen Kampf der Elemente und der daraus entstehenden Schöpfung des Neuen findet seine Parallele in der beschriebenen Entstehung der Anthologien. Wie innerhalb des Geschichtsbildes der Schöpfung des Menschen das »Ringeln der Naturelemente« voranging, so »handelt« es sich »in unserm Falle [der Zusammenstellung der *Sagen der Juden*] darum, getrennte Teile organisch zu verbinden.« Deutlicher noch wird dieses Spiegelverhältnis zwischen Geschichtskonstruktion und Aggada-Kompilation im Vorwort: »Es musste aus dem Sagenchaos eine Art neuer Sagen-Midrasch geschaffen werden.«⁶¹⁰ Die altbekannte Semantik der Kontingenz ist hier zitiert, im Kontext des Geschichtsdenkens Berdyczewskis jedoch mythologisch und geschichtsphilosophisch gewendet: Die Aggada tradiert nicht nur inhaltlich das revolutionär-vitalistische Geschichtskonzept; die aggadische Tradition setzt dies performativ fort, indem sie der geschichtlichen Schwingung zwischen Chaos und Schöpfung, Krise und Neubeginn folgt.

In der von Berdyczewski variantenreich gebrauchten Vorstellung des Organischen als Resultat von Schöpfungsprozessen – wie die des ersten Menschen, der aus dem Chaos hervorgeht, oder auch das von Berdyczewski betonte »Ganze und Zusammenhängende«, das er anstatt einer anthologischen Aneinanderreihung aus den verschiedenen »Fäden«⁶¹¹ des aggadischen Stoffes erschaffen will – wird an die im Beginn der Bearbeitung der Aggada angesiedelten Organismusmetapher angeknüpft. Die »neue Literatur«, von der Berdyczewski programmatisch spricht, wird explizit mit der Programmschrift von Leopold Zunz, *Die jüdische Literatur*, in Verbindung gebracht. Signifikant ist der Ausschnitt aus dieser Schrift, den Berdyczewski – frei zitierend – wählt:

»Eine von der Weltgeschichte anerkannte historische Besonderheit sind die Juden, nach Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen, mit ihren Wurzeln in das tiefste Altertum hineinragenden Gesetzen gelenkt werden

⁶¹⁰ Ders., *Sagen*, Bd. 1, S. XIII.

⁶¹¹ Ders., *Sagen*, Bd. 2, S. XII., vgl. auch: »Einen noch viel wesentlicheren Schritt taten die späteren Midraschim und aggadischen Erzähler: sie ließen die Namen der einzelnen Autoren weg und bauten aus verschiedenen Erzeugnissen ganze Sagen und Geschichten auf. Denselben Weg glaubte auch der Sammler der *Sagen der Juden* betreten zu müssen. Um etwas Ganzes und Zusammenhängendes darzubieten, mußte von dem genetischen Prinzip abgesehen werden, denn hier sollten die Sagen als solche nach Gegenständen geordnet werden, ohne Rücksicht darauf, wie sie sich zusammensetzen und aus welchen Quellen die herkommen« (ebd.).

[...] und indem [die jüdische Literatur] in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden teilt, wird sie zugleich eine Ergänzung der allgemeinen Literatur, aber mit eigenem Organismus, der, nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft.«⁶¹²

In das dargestellte Geschichtsbild einmontiert erhält das Zitat neue Bedeutung. Dabei ist zunächst erstaunlich, dass die von Zunz formulierte zentrale Programmatik, mit der die Erschließung und der Begriff einer jüdischen Literatur verbunden ist, im veränderten Kontext wie eine Vorwegnahme des Literatur- und Geschichtskonzeptes Berdyczewskis klingt. Das idealistisch konnotierte Denkmodell, über das die jüdische Literatur als notwendiger Beitrag zur Erkenntnis der allgemeinen Geschichte legitimiert wurde, findet mit Berdyczewskis Begriff der jüdischen Literatur eine neue Lesart. Die bis in »das tiefste Altertum hineinreichenden Gesetze«, nach denen das »Ganze« des jüdischen Volkes gelenkt werde, sowie die »allgemeinen Gesetze«, durch die das »Allgemeine« erkannt werden könne, stehen nun in Verbindung mit dem in einer primordialen Zeit verankerten mythologischen Geschichtsbild, innerhalb dessen ein vitalistisches Gesetz von Zerstörung und Schöpfung herrschte. Die von Zunz postulierte politische Bedeutung der jüdischen Literatur, die »in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden teilt«, erscheint nun als zusammenfassende Paraphrase der revolutionären Aufgabe, die der Aggada als Fortleiterin eines gegenzivilisatorischen und mythologisch grundierten Dynamismus zukommt. Schließlich ist auch die Organismus-Metapher in den Vitalismus eingetragen: Nicht mehr die Vorstellung eines harmonischen Zusammenspiels unterschiedlicher kultureller Bestandteile innerhalb einer allgemeinen Geschichte des Fortschritts, sondern der gegenseitige Kampf der Kräfte als Prozess neuer und revolutionärer Schöpfung bildet den Hintergrund der Organismusvorstellung in Berdyczewskis Anthologien.

Mit den *Sagen der Juden* und dem *Born Judas* erfährt der Begriff der Aggada eine Zuspitzung, indem die aus dem 19. Jahrhunderts bekannten Semantiken der Innovation wie die der Kontingenz nicht nur – wenn auch programmatisch einsetzbare – Spezifika einer bestimmten Gattung bleiben, sondern in eine grundlegende, geschichtsphilosophische wie traditionsbestimmende Bedeutungsebene verschoben werden. Die Aggada hat sich von der Grundkonstellation mit dem gesetzlichen Strang der rabbinischen Literatur vollständig emanzipiert, wodurch die ihr eigenen semantischen und konzeptuellen Aufladungen dynamisiert werden. Es handelt sich mit den *Sagen* und dem *Born Judas* auf der Ebene der Programmatik nicht mehr um Anthologien, die wie in vorangegangenen Sammlungen

⁶¹² Ders., *Born Judas*, Bd. 1, S. 13f. Frei wiedergegeben aus: Zunz, *Die jüdische Literatur*, GS, 1. Bd., S. 42.

die Halacha weitgehend ausblenden und so zu Sammlungen »unterhalt-samer«, »erbaulicher« Erzählungen oder »interesting tales« werden; Berdyczewskis Anthologien verschieben mit ihrer Konzeptualisierung der Aggada literarische Merkmale in ein vitalistisch-mythologisches Sprachfeld wie Geschichtsbild. Die Aggada avanciert zu mehr als einer literarischen Gattung der jüdischen Tradition. Sie ist exklusives gründendes Moment für eine neue jüdische Kultur.

Trotz der Unterschiede, die zwischen Berdyczewskis archaisch-mythologischer Neuerfindung der jüdischen Sagentradition und dem Werk des zeitgenössischen neuhebräischen Dichters, Essayisten, Redakteurs und Herausgebers Hayyim Nachman Bialik (1873–1934) bestehen, verbindet beide Anthologen das Ziel, durch eine Neuaneignung und Wiederbelebung der aggadischen Tradition das Fundament für eine neue jüdische nationale Kultur zu legen. Wenn Berdyczewski jedoch, wie Anthologen vor ihm, durch den modernisierenden, mit säkularen Philosophemen versetzten Eingriff in die aggadische Tradition diese Revitalisierung anzielt, geht Bialik den Weg einer höchstmöglichen Ursprünglichkeit des Materials und seiner Präsentation. Bialik arbeitete an der Wiedereinsetzung der Aggada in ihr traditionelles Recht: eine kanonische Aggada-Sammlung zu erschaffen nach dem Vorbild der klassischen midraschischen Kompilationen, die im jüdischen und für das jüdische Volk lebt. Mit Bialiks Anthologie kehrt die Aggada – freilich mit der Einschränkung, dass Bialiks »Midrasch« eine neue Kompilation ist – an ihren Ursprung zurück.

2.5.3. Der »neue Talmud« – Hayyim Nachman Bialiks *Sefer Ha-Aggadah*

Für die Frage nach der Neubestimmung der Kategorien Aggada und Halacha sind drei Schriften Bialiks zu beachten: Seine programmatische Schrift *Das hebräische Buch* (*Ha-Sefer ha-Ivri*, 1913), der wirkmächtige Aufsatz *Halacha und Aggada* (*Halacha ve-Aggadah*, 1916) sowie die Anthologie *Sefer Ha-Aggadah* (1908–1911). Ist Letzteres – der Programmatik Bialiks von einer hebräischen Literatur entsprechend – bis zur englischen Übersetzung 1992 ausschließlich auf Hebräisch (in achtzehn Auflagen) erschienen, sind die mit diesem umfangreichen Projekt verbundenen Aufsätze Bialiks gleichwohl früh ins Deutsche übertragen worden.

1925, wenige Jahre nach Abschluss der Anthologien Berdyczewskis, wird im deutschen Sprachraum mit der Übersetzung des Aufsatzes *Das hebräische Buch* eine Stimme laut, in der sich das Unternehmen der Wissenschaft des Judentums sowie die Neuorientierung der Anthologien hin auf eine genuin nationale jüdische Literatur vereinigen. In diesem Aufsatz konzipiert Bialik eine abschließende Anthologie bzw. Bibliothek des Judentums, in der

die zentralen Schriften der jüdischen Geschichte vom biblischen Kanon bis in die neueste Zeit zusammengestellt werden sollen.

Erklärt Bialik das Projekt der Wissenschaft des Judentums für gescheitert, indem es mit der richtigen Absicht, der Anerkennung der jüdischen Literatur, das Gegenteil erreicht habe,⁶¹³ ihre Auflösung in der Assimilation und Übernahme durch andere Nationen, ist das Konzept eines »neue[n] Talmud[s]«⁶¹⁴, einer kanonischen Anthologie, gleichwohl den Anfängen der Wissenschaft des Judentums geschuldet. Wie Zunz und Steinschneider eine umfassende, alle Bereiche der jüdischen Geschichte und Kultur umfassende Sichtung, Sammlung und wissenschaftliche Durchdringung der jüdischen Kulturprodukte anzielten, umreißt auch Bialik den Plan seiner Anthologie: »Heilige Schrift, Apokryphen, Pseudoepigraphen, Talmud in seinen zwei Hauptformen, der Halacha und Aggadah, Philosophie, Kabbala, Poesie, Ethik, Homilie, Chassidismus, volkstümliche Literatur«⁶¹⁵ sollen erfasst werden ebenso wie Texte der »Gedanken- und Liederdichtung« des Mittelalters, Werke der »Moral«, und die »neue Literatur«⁶¹⁶ des 18. und 19. Jahrhunderts, wozu die Wissenschaft des Judentums gezählt wird. Im Prozess der Selektion soll ein Werk entstehen, das das Fundament der Weiterentwicklung jüdischer Literatur bildet.

Bialik wählt die aus der rabbinischen Tradition stammenden Begriffe der Chatima und der Genisa, der Aufnahme von Schriften in einen bzw. die Ausscheidung von Schriften aus einem Kanon,⁶¹⁷ um den Entstehungsprozess eines solchen Werkes zu kennzeichnen. Diese Begriffswahl, in der die Entstehung der Talmude erinnert wird, verdeutlicht den epochalen Stellenwert, den Bialik seinem Projekt zumisst. Dennoch setzt Bialik mit diesem Unternehmen eine Tendenz fort, die bei Berdyczewski zu beobachten war. Wie dieser in der Nachdichtung des aggadischen Stoffes einen primordialen Gründungsmythos des Judentums inszenierte, zielt Bialik ebenfalls auf ein neues Fundament für eine nationale Kultur und Literatur: »die Wiederbelebung des Geistes der ganzen Nation«.⁶¹⁸ Aus den im 19. Jahrhundert entstandenen »Blumenlesen«, die erbaulich und moralisch den Wert des Judentums nicht nur den jüdischen Lesern, sondern ebenso den christlichen vor Augen führen wollten, ist von Bialik der Weg zurück auf die Anthologie als spezifisch jüdischer Fundamentalgattung genommen. Die Anthologie ist nicht mehr eine temporärer Kompromiss, um die jüdische Literatur zu-

⁶¹³ Vgl. Bialik, *Das hebräische Buch*, in: *Essays*, S. 60f.

⁶¹⁴ Ders., *Zum Einsammeln der Aggadah*, in: ders., *Essays*, S. 74.

⁶¹⁵ Ebd., S. 37.

⁶¹⁶ Ebd., S. 58f.

⁶¹⁷ Vgl. ebd., S. 40.

⁶¹⁸ Ebd., S. 55.

mindest in Auszügen einer breiteren Leserschaft vorzuführen, sondern wird zum Grundstein einer neuen jüdischen Literatur.⁶¹⁹

Von diesem Projekt realisierte Bialik einen Teil, indem er zusammen mit Yehoshua Hana Ravnitzky die Sammlung *Sefer Ha-Aggadah* kompilierte. Diese Sammlung, die zwischen 1908 und 1911 zuerst in Odessa erschien, umfasst eine bis dahin und seitdem nicht erreichte Masse an Aggadot, die aus der gesamten rabbinischen Literatur stammt. Das Vorgehen der Herausgeber war, aus Talmud und Midraschim die Aggadot herauszulösen, sie mit parallelen oder ergänzenden aggadischen Überlieferungen zu verbinden und so eine vollständige aggadische Parabel, Erzählung oder Homilie herzustellen. Geordnet wurde das Material in sechs Abteilungen. Präsentieren die ersten beiden Teile die Geschichte Israels entlang der biblischen Erzählung bis zu den Rabbinen der Antike, sind die folgenden vier Teile Aggada-Sammlungen, die um zentrale Themen gruppiert sind: von Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern (Teil III, Land, Sprache, Leben im Exil, die Frage nach den Tagen des Messias und die Bedeutung der Tora) über die Beziehung zwischen Mensch und Gott (Teil IV), das soziale, rechtliche, wirtschaftliche und psychisch-physische Leben des Menschen (Teil V) bis zu einer Kosmologie der Welt, ihres Aufbaus, ihrer Elemente, ihrer Lebewesen (Teil VI).⁶²⁰

Im einleitenden Aufsatz zu der Aggada-Sammlung, in deutscher Übersetzung ebenfalls 1925 in den *Essays* veröffentlicht, präzisiert Bialik die Bedeutung der Aggada als eine genuin jüdische Volksliteratur. Die Aggada als »die klassische Schöpfung unseres Volksgeistes«⁶²¹ wird als Kern und Inbegriff der jüdischen Literatur vorgestellt: »Durch die Aggadah tritt der Mensch in das Haus des wahren Lebens der jüdischen Nation ein und lebt im Anschauen ihres Allerheiligsten.«⁶²² Die im zionistischen und speziell kulturzionistischen Kontext zu beobachtende Verschiebung der Aggada von einer individuellen, einzelnen Autoren zugeschriebenen Gattung zu einer kollektiven, volkstümlichen, verbindet Bialiks Anthologie mit Ginzbergs *Legends of the Jews*: »Denn die Aggadah ist in ihrer Gesamtheit nicht Besitztum Einzelner, sondern gemeinsames Gebilde des ganzen Volkes und alle sind an der Erschaffung ihrer Welt beteiligt.«⁶²³

Die Umwertung, die sich hier zwischen den Gattungen vollzogen hat, ist zu beachten – und mit Blick auf den Aufsatz *Halacha und Aggada*

⁶¹⁹ Vgl. zur Bedeutung des *Sefer Ha-Aggadah* für eine neue jüdische Literatur: Michael Fishbane, *The Aggadah: Fragments of Delight, Prooftexts 2* (1993) Vol. 13, S. 181–190.

⁶²⁰ Zum *Sefer Ha-Aggadah* vgl. Ernst Simon, Chajjim Nachman Bialik. Eine Einführung in sein Leben und Werk, Berlin 1935, S. 98–101.

⁶²¹ Bialik, *Zum Einsammeln der Aggadah*, in: *Essays*, S. 72.

⁶²² Ebd., S. 74.

⁶²³ Ebd.

besonders zu erwähnen. Nicht mehr die Halacha ist unterscheidendes und abgrenzendes Merkmal des Judentums, sondern die Erzähltradition: »*Aggadah*, in other words, was the key to Jewish uniqueness, and this anthology a means for revealing that uniqueness once again.«⁶²⁴

Doch in der kulturbestimmenden und -schöpfenden Funktion, die Bialik der Aggada für das Judentum als Nation zuschreibt, trennt sich der Weg von Berdyczewski und Ginzberg. Die freie Nachdichtung, so Bialik, ebenso wie die fremdsprachliche Wiedergabe der Aggada verhindere die spezifische nationale Qualität der Aggada. In der scharfen Kritik, die Bialik an der anthologischen Produktion und wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Aggada übt, wird die Zäsur deutlich, die seine Anthologie von vorangegangenen trennt:

»Statt der Dinge selbst und statt der Quellen der Aggadah tauchten daher Bücher auf *über* jene Dinge und *über* die Quellen; und statt der eigentlichen Schöpfungen der Aggadah in ihrer Form und Sprache erschienen verschiedene Arten von Bearbeitungen in veränderter Form und Sprache, »Schöpfungen« voll Neuerungen, so gut es ging, jenen Aggadoth nachgeahmt. Die Folge davon ist, dass die Aggadah in ihrem wahren Sein immer mehr einem verborgenen Licht gleich geworden ist für begnadete Einzelne allein, während das Volk in seiner Gesamtheit nur weniger Lichtreflexe teilhaftig wird, die durch verschiedene gekrümmte Röhren zu ihm gelangen.«⁶²⁵

Gegen diesen »Aufputz«, bei dem nur sicher sei, dass »er verdirbt«, bindet Bialik sein Projekt nicht allein durch die originalgetreue Wiedergabe der Aggadot aus den Talmuden und Midraschim an die Tradition zurück, sondern auch durch die Verortung der anthologischen Arbeit in dieser Tradition. In der Kennzeichnung des traditionellen rabbinischen Anthologen beschreibt Bialik zugleich sein Vorgehen. »Diese Arbeit« der rabbinischen Kompilatoren »war hauptsächlich eine Arbeit des Sammelns aus dem Alten heraus zugleich mit einer Ordnung der Gegenstände und ihrer Verknüpfung in einer Weise, die den Bedürfnissen ihrer Zeit entsprach.«⁶²⁶

Ogleich Bialik und Ravnitzky an einer Wiederherstellung interessiert waren, sind auch in ihrer Anthologie die Bearbeitungen mehr als marginale Glättungen des Textes. Durch das Zusammenführen verstreuter Aggadot ergeben sich neue Erzählungen. Und im Aufbau der Anthologie entsteht ein großes, ebenfalls neues Narrativ – auch hier verlangen die angezielte Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, in denen sich der jüdische nationale Geist und Ethos dem Publikum bieten soll, die Neukonstruktion der Tradi-

⁶²⁴ David Stern, Introduction, in: Hayyim Nachman Bialik, Yehoshua Hana Ravnitzky (Hgg.), *The Book of Legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*, translated by William G. Braude, New York 1992, S. XVII–XXII, S. XIX.

⁶²⁵ Bialik, *Zum Einsammeln der Aggadah*, in: *Essays*, S. 77 f.

⁶²⁶ Ebd., S. 76.

tion. Doch dies wird in Bialiks Programmatik, wie sie in vorangegangenem Zitat deutlich wurde, als Prozess der Tradition selbst erkennbar.⁶²⁷

Trotz der Abgrenzung Bialiks von früheren Anthologien wird gerade bei ihm ein Merkmal deutlich, das ihn in die Geschichte der Anthologien einbindet. Bialiks Anthologie ist der Abschluss des Versuches, Unmittelbarkeit zu dem midraschischen und talmudischen Material herzustellen. Die Zielbestimmung, die er seinem *Sefer Ha-Aggadah* gibt, liest sich so als Zusammenfassung des anthologischen Bemühens des 19. und frühen 20. Jahrhunderts:

»Ein Buch der Aggadah fürs ganze Volk« – das heißt: ein Buch das jedem Juden, der liest, die Möglichkeit gibt, auf geradem, wohlgebautem Wege zur Aggadah zu gehen, auf einem Wege, auf welchem man das Wesentliche der Sache gründlich von allen ihren wichtigen Seiten her erkennen kann, [...] und zwar aus ihr selbst, aus erster Quelle, ohne daß dabei Zeit und Mühe umsonst vergeudet werden.«⁶²⁸

Die Aggada avanciert nicht nur zu *dem* literarischen Genre des Judentums, sondern zum Bild des Judentums selbst. Das Einsammeln der Aggadot mit dem Ziel, einen »Palast« zu errichten, in dem sich die in Verstreuung befindenden Bruchstücke zu einem alten und zugleich neuen Ganzen verbinden, ist unschwer zu erkennendes Symbol für die Überwindung der Diaspora und die Wiederherstellung des Judentums als nationaler und kultureller Einheit.⁶²⁹

Schon wenige Jahre nach der emphatischen Aneignung der Aggada als der jüdischen Literatur greift Bialik jedoch auf das Gattungspaar zurück. Nun geht es um das Ganze der Tradition, und darin wird die Aggada zu einem Ort des Übergangs, nicht mehr zu einem Fundament der Kultur. Auch wenn dem Bialik-Biographen Ernst Simon nicht uneingeschränkt zu-

⁶²⁷ Vgl. dazu auch Stern, Introduction, in: Bialik, Ravnitzky (Hgg.), *Sefer Ha-Aggadah*, S. XXII.

⁶²⁸ Bialik, *Zum Einsammeln der Aggada*, in: *Essays*, S. 78.

⁶²⁹ Vgl. Stern, Introduction, in: Bialik, Ravnitzky (Hgg.), *Sefer Ha-Aggadah*, S. XIX. Aufgrund der programmatischen Nähe ist hier ein weiteres Großprojekt zur rabbinischen Literatur zu erwähnen, das nicht in das engere Feld der anthologischen Produktion fällt, gleichwohl aber die Linie, die Bialik in dem Versuch, einen »neuen Talmud« für das jüdische Volk zu etablieren, fortsetzt: Ab 1929 erscheint die erste unzensurierte deutsche Talmudübertragung von Lazarus Goldschmidt. Im Vorwort zum ersten Band wird die Funktion des »Einsammelns« des Talmuds für das versprengte jüdische Volk betont: »Nicht die Tora Moses war es, die das jisraelitische Volk trotz politischer Zersetzung zusammengehalten, die »mündliche Lehre« vielmehr war es, die ihm Lebenselixier in die Adern gefloßt« (Goldschmidt im Vorwort zu: *Der Babylonische Talmud*, Bd. 1, Berlin 1929, S. VIII). Auf der vitalistischen Bildlichkeit aufbauend wird das Programm einer »lebendigen«, unmittelbaren Wiedergabe skizziert: »Vollständig ist diese Übertragung ganz und gar [...]; der ersten Niederschrift wohl am nächsten. Gemieden ist jeder Gelehrtenkram, kein Raum für Scholien über Text und Sprache« (ebd., S. XIII).

zustimmen ist, dass es Bialik in seinem Aufsatz *Halacha und Aggada*⁶³⁰ nun um die »Rückkehr zum Prinzip der Gesetzlichkeit, zum Prinzip ›Pflicht‹ statt dem der unverpflichtenden ›Liebe‹, zu dem der Halacha statt dem der Aggada«⁶³¹ gehe, ist die Aufwertung der Halacha bemerkenswert.

Signifikant an dem 1919 in deutscher Übersetzung in der Zeitschrift *Der Jude* erschienenen Aufsatz *Halacha und Aggada* ist die Explizierung und Spezifikation der Verhältnisbestimmung von Halacha und Aggada, die Bacher zwanzig Jahre zuvor skizzierte. In Form eines intertextuellen »Prismas« nimmt Bialik die semantischen Felder der antagonistischen Zuordnung von Halacha und Aggada polemisch auf, um sich davon abzugrenzen:

»Das Antlitz der Halacha – grämlich, das der Aggada, lachend. Jene pedantisch, erschwerend, hart wie Stahl – die Ordnung der Strenge; diese freimütig, erleichternd, weicher als Öl – die Ordnung des Erbarmens. Jene ordnet an und weicht nicht um Haaresbreite davon ab; ihr Ja ist Ja und ihr Nein ist Nein; diese gibt einen Rat und bedenkt die menschliche Kraft und Einsicht: Ja und Nein werden schlaff in ihrer Hand. Jene – Schale, Körper, Handlung; diese – Gehalt, Seele, Intention. Dort versteinertes Beharren, Zwang, Fron; hier dauernde Erneuerung, Freiheit, Willkür. So heißt es von Halacha und Aggada in ihrer Beziehung auf das Leben, und über ihre Beziehung auf das Schrifttum pflegt man hinzuzusetzen: dort dürre Prosa, eine präziser und feststehender Stil, graue eintönige Sprache – Vorherrschaft des Intellekts; hier die Frische der Dichtung, ein fließender und abwechslungsreicher Stil, buntfarbene Sprache – Vorherrschaft des Gefühls. Diese Antithesen zwischen Halacha und Aggadah kann man noch unbegrenzt fortsetzen, und an allen ist in gewisser Weise ein Stäubchen Wahrheit, aber darf man hieraus etwa (wie viele meinen) schließen, Halacha und Aggada seien beide einander feind, seien Gegensätze?«⁶³²

Die Merkmale der dichotomen Verhältnisbestimmung werden unter der Kategorie des »Akzidentiellen« marginalisiert und von einem »Wesen« abgehoben: »So sind auch Halacha und Aggada in Wahrheit zwei Dinge, die eines sind, zwei Gesichter *eines* Wesens.«⁶³³ Das »Wesen« wird von Bialik mit dem Traditionsmuster verbunden: »Die Halacha ist die Kristallisation, das letzte und notwendige Ergebnis der Aggadah, die Aggadah ist wieder flüssig gewordene Halacha.« Das »Fluidum« (Graetz) der Aggada verteilt sich nun nicht mehr in die »Nischen« der Tradition, sondern ist eine andere Zustandsform der Halacha, analog der Metapher Bialiks, »Eis und Wasser in einem Strom«⁶³⁴.

Deutlich wird in diesem Bild und dem zugrunde liegenden Muster besonders eine Beziehung, die sich weit in das 19. Jahrhundert zurück ver-

⁶³⁰ Bialik, *Halacha und Aggada*, aus dem Hebräischen übersetzt von Gershom Scholem, *Der Jude* Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 61–77.

⁶³¹ Simon, *Chajjim Nachman Bialik*, S. 112 f.

⁶³² Bialik, *Halacha und Aggada*, *Der Jude* Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 61 f.

⁶³³ Ebd., S. 62.

⁶³⁴ Ebd.

folgen lässt, an den Beginn einer substanzialistisch geprägten Diskussion um das Gattungspaar bei Adolph Jellinek. In seiner Predigt zum Laubhüttenfest 1864 (s. o.) untersuchte Jellinek das »Wesen des Talmuds«⁶³⁵ als »persönlich geknüpft«⁶³⁶ an den jüdischen Stamm. Dieses Wesen manifestierte sich in den Gattungen Aggada und Halacha, die dem Talmud und darin dem Judentum eine bestimmte Dynamik einschreiben. Nach seiner ersten Rede des Vortragszyklus über den Talmud, in der er die beiden Gattungen vorstellt, setzt er in der zweiten Rede mit der Funktionsbestimmung von Aggada und Halacha im Judentum ein:

»Beides aber, das Vorwärtstreiben und das Hemmen, den Fortschritt und das starre Festhalten, verbanden sie [die Weisen des Talmuds] miteinander, weil dadurch allein, durch die weise Vereinigung und Vertheilung von Bewegung und Stillstand, das Judentum und die Religion überhaupt durch alle Zeiten hindurchgeführt werden kann.«⁶³⁷

Im näheren zeitlichen Kontext stellt das Traditionsmuster, das Bialik entwirft, eine Analogie zu der Rekonstruktion Bachers dar. Dieser stellte Aggada und Halacha ebenfalls in einen gemeinsamen Traditionszusammenhang, der durch dieselbe Ursprungssituation und Funktion – Exegese – von Halacha und Aggada bedingt war. Beide gingen aus der kontingenten Rede in eine festere Überlieferungsform über. Bialik überträgt dieses Muster:

»Anfang und Ende beider sind miteinander verflochten. Und was sind alle 613 Gebote in der Thora anderes als das letzte Resultat, Synthese auf Synthese mythischer Worte, Aggada und uralter Gebräuche [...] die seit Urzeiten Jahrtausende hindurch gleichsam im Äther schwebten, bis die Zeit kam, wo sie sich in der Gestalt von Sätzen kristallisierten, die in Stein gehauen oder auf Pergament niedergeschrieben wurden?«⁶³⁸

Das von Bialik programmatisch anvisierte synergistisch-ungleichzeitige Traditionsmuster von Halacha und Aggada hat die argumentative Funktion, die »Ästhetisierung« der Tradition an eine »Ordnung« rückzubinden: Bacher verband die Attribute der Aggada, wie sie bei Zunz zu finden waren, mit einer ästhetischen Semantisierung. Die »Individualität« der Aggada konnte dem Topos ästhetischer Schöpfung in der »Dichtung« eingeschrieben werden. Über das synergistische Verhältnis werden bei Bialik nun die ästhetisch konfigurierten Attribute der Aggada auf die Halacha ausgeweitet: »Die Halacha ist also nicht weniger als die Aggada schöpferisch.«⁶³⁹ Die »Inspiration«, mit der die Aggada von Zunz innerhalb eines innovatorisch-

⁶³⁵ Adolph Jellinek, *Der Talmud*, S. 13.

⁶³⁶ Ebd., S. 12.

⁶³⁷ Ebd., S. 20.

⁶³⁸ Bialik, *Halacha und Aggada*, *Der Jude* Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 62.

⁶³⁹ Ebd., S. 63.

emanzipatorischen Traditionsmusters versehen wurde,⁶⁴⁰ gilt nun auch für die Halacha. »Unmöglich konnte« die »gewaltige Geistesarbeit« der tannaitischen und amoräischen Halachisten »ohne Inspiration entstehen«⁶⁴¹. Sie werden mit dem Attribut des »Künstlers« versehen, für den »jeder Zaun und jede Umzäunung« – die Halachot – »nur ein neues malerisches Ornament«⁶⁴² gewesen seien.

Im gemeinsamen Eintrag von Aggada und Halacha in eine ästhetische Semantik wird das ästhetische Feld mit einer Semantik der Ordnung rekonfiguriert. Bei Bacher war das ästhetische Bedeutungsfeld, in das die Aggada eingetragen wurde, durch eine Umwertung der Kontingenzsemantik codiert. »Willkür« und »Unverlässlichkeit« wurden zu Produktivität umgemünzt innerhalb der Vorstellung poetischer Schöpfung der Aggadisten. Legitimiert war diese von dem Bezug der Aggada zu ihrer ursprünglichen Funktion, Schriftauslegung zu sein. Bei Bialik ist das ästhetische Feld selbst nun codiert von einer »Ordnung der Schönheit«⁶⁴³ und nicht mehr determiniert von den kontingenten Attributen der Aggada. Autorisiert ist die Tradition nicht mehr von ihrem ursprünglichen Bezug zur Offenbarung, sondern von einer ästhetischen »Gesetzlichkeit«⁶⁴⁴:

»Während die Künstler der andern Völker in ihren Werkstätten saßen [...], saßen die Weisen Israels in ihren Lehrhäusern, und auch sie suchten in Inspiration und reinstem Gefühl harmonische Maße und innere Gestalt [...]; in beiden findet die Ordnung der Schönheit ihren Ort und entfaltet sich in ihrer ganzen Erstrahlung«.⁶⁴⁵

Das semantische Feld des Gesetzes, wie es die Halacha codierte, wird in das ästhetische integriert. Es kommt zu Interferenzen, indem ästhetische Attribute – etwa das Ideal eines harmonisch strukturierten Werkes – als Ordnungsmuster auch der halachischen Semantik entsprechen. So ist die »Ordnung« eine ästhetische, zugleich jedoch wird die traditionelle Funktion der halachischen Ordnung – eine das Leben strukturierende Gesetzespraxis – konnotiert. Die Halachisten sind »Künstler des Lebens«⁶⁴⁶; »Leben« wird als traditioneller Gegenstand der Halacha zugleich als ästhetisch geformter beschrieben: Die Halacha sei eine »sinnliche und geschlossene Gestaltung konkreten Lebens, eines Lebens«, das nicht »im Dunst schöner Gefühle und Worte allein hängt, sondern das auch einen schönen Körper«⁶⁴⁷

⁶⁴⁰ Vgl. Zunz, *Vorträge*, S. 328 f.

⁶⁴¹ Bialik, *Halacha und Aggada*, *Der Jude* Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 64.

⁶⁴² Ebd.

⁶⁴³ Ebd., S. 65.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 74.

⁶⁴⁵ Ebd., S. 64 f.

⁶⁴⁶ Ebd., S. 64.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 74.

besitze. Das ästhetische Feld wird mit dem der Praxis verbunden: »Die Halacha ist eine didaktische Kunst, die Kunst der Erziehung«. ⁶⁴⁸

Diese Konfiguration von ästhetischer mit halachischer Gesetzlichkeit liegt in der Fluchlinie des Begriffes einer jüdischen Kultur bei Bialik. Die Betonung einer genuinen jüdischen Kultur, in der die von der Umwelt unterscheidenden Merkmale hervortreten und nicht in der universalistischen und integrativen Perspektive der Aggada verschwinden, wird in Bialiks Ansprache auf der Gründungsversammlung der Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität vom 2.4.1933 deutlich. Bialik blickt – nach der Machtergreifung Hitlers – auf die Haskala und die jüdische Wissenschaft als Assimilationsbewegung zurück:

»Vielleicht war es die größte Demütigung, die das Judentum je erlebte, als dieses Volk nach mehr als 4000jähriger Kultur plötzlich falsches Zeugnis gegen sich selbst ablegte und verkündete, es besitze keine eigene Kultur und müsse noch einmal bei Fremden in die Schule gehen. [...] Wir alle hier wissen um die merkwürdige Erscheinung, daß Kenntnis der jüdischen Kulturwerte überhaupt nicht zur Bildung zählte.« ⁶⁴⁹

Direkt gegen die modernen jüdischen Wissenschaftler gewendet wird Bialiks Kritik prägnanter:

»Aber auch in dieser leidvollen Stunde müssen wir fragen, ob man diese Gelehrten mit recht jüdische Wissenschaftler nennen darf. Gehört ihr Wissensgut zur unserer Kultur?« ⁶⁵⁰

Abschließend ist zusammenzufassen, dass durch Bialiks Aufsatz *Halacha und Aggada* das ästhetische Feld eingetragen wird in eine Semantik lebensweltlicher Wirksamkeit. Eine Abgrenzung findet so gegenüber einer autonomieästhetischen Bedeutungszuweisung statt. ⁶⁵¹ Mit der Negierung eines autonomen Status der Kunst geht die ironische Abgrenzung von einer Vereinseitigung der ästhetischen Lesweise der Tradition unter der Kategorie und den traditionellen Attributen der Aggada einher:

»Halacha und Literatur – unmöglich! Gibt es denn größere Gegensätze? Welches Kind weiß heute nicht, dass zur Literatur schlechthin nur die Aggadah gehört, die Aggadah nach all ihren Bedeutungen und Zweigen und ohne zeitliche Ein-

⁶⁴⁸ Ebd., S. 63.

⁶⁴⁹ Bialik, *Ansprache auf der Gründungsversammlung der Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität*, in: ders., *Die hebräische Universität. Reden und Ansprachen*, Jerusalem 1935, S. 13–27, S. 14.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 18.

⁶⁵¹ »Freilich, da unter unseren heutigen »Meistern der Aggadah« die Neigung besteht, der Literatur »Autonomie« zu verleihen (l'art pour l'art) und manche sie »über das Leben«, das heißt: außerhalb davon stellen, kann man, was sie angeht, keinerlei Vertrauen hegen, dass die obigen Ausführungen« über das synergistische und lebensweltlich gebundene Traditionsmuster von Aggada und Halacha »sie belehren werden« (ders., *Halacha und Aggada*, *Der Jude* Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 71).

schränkung: von den Erzählungen, Visionen, Dichtungen der Bibel bis zur schönen Literatur unserer Tage.«⁶⁵²

Das ästhetische Feld, in das Bacher die Aggada eintrug, wird »halachisch« rekonfiguriert. Dabei ist die Halacha in das Spannungsfeld von Allgemeinem und Besonderen eingetragen, sie ist allgemeine »Gesetzlichkeit« und lebenspraktische »Konkretion«. Im Rahmen einer Semantik allgemeiner ästhetischer Ordnung sind Halacha und Aggada zwei Zustandsformen eines dynamischen Traditionsprozesses, der sich aus Fixierung und Umschreibung zusammensetzt und so von einem ungleichzeitigen und synergistischen Muster determiniert ist.

Aus der Verhältnisbestimmung und Semantisierung von Aggada und Halacha, wie sie Bialik vornimmt, werden in den nachfolgenden Studien und Diskussionen besonders zwei Aspekte aufgenommen: der Eintrag von Halacha und Aggada in eine Semantik des Prinzipiellen und das synergistische Traditionsmuster, das meist in direktem Bezug auf Bialik verhandelt wird.

3. Die Autorität der Aggada: Der Diskurs nach Bialik

Die Bearbeitungen, in denen Aggada und Halacha als Fundamentalkategorien gebraucht bzw. spezifiziert werden, entfalten sich unter der Streitfrage: »Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?«⁶⁵³ Auslöser für diese Debatte war die zweite, überarbeitete Auflage von Leo Baecks Werk *Das Wesen des Judentums* von 1922. Gegenstand der Diskussion war die an Baecks These von einer Dogmenfreiheit des Judentums angeschlossene Frage, ob das Judentum jenseits religiöser Gesetze auch verbindliche Glaubenswahrheiten besäße. Diese Auseinandersetzung macht den Traditionsbegriff unter dem semantischen und strukturellen Begriffspaar explizit, das Halacha und Aggada zugeordnet wurde: Konstanz und Kontingenz bzw. Autorität und Abweichung.

Felix Goldmann formuliert in seinem Artikel *Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion* (1926) die Frage der Debatte:

»Und in neuerer Zeit ist ganz besonders eindringlich gefragt und untersucht worden, ob das »Gesetzlichkeitsprinzip«, wie man es nennen mag, ein integrierender Bestandteil des religiösen Gutes der Juden ist oder ob sein Fehlen die religiöse Entwicklung nicht weiter berühren, vielleicht sogar fördern würde.«⁶⁵⁴

⁶⁵² Ebd.

⁶⁵³ So der Titel des Aufsatzes von Leo Baeck, *Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen*, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 4, S. 225–236.

⁶⁵⁴ Felix Goldmann, *Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion*, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 6, S. 440–457, S. 441.

In Auseinandersetzung mit dem christlichen Dogma wird die Frage gestellt, ob die Gesetzespraxis analog dem paulinischen Modell durch Glaubenssätze ersetzt werden könne. Die Diskussion wird vor dem Hintergrund geführt, ob es eine autoritative Tradition auch jenseits der »konkreten Gesetzesbefolgung«, also der Halacha, geben könne, die vom »jüdischen reformerischen Rationalismus«⁶⁵⁵ schon verworfen worden sei, angesichts einer zunehmenden Säkularisierung keine Rolle mehr spiele. Dieser Diskurs steht in Analogie zu der Modifikation des Traditionsmusters, wie sie Bialik vornahm. Bialik rekonfigurierte das Feld der Ästhetik, in das die Aggada eingetragen war, über die Attribute der Halacha zu einer »Ordnung der Schönheit«. Nun wird der Versuch unternommen, das Feld des religionsphilosophischen Denkens, das ebenfalls der traditionellen Funktion und Semantik der Aggada nahesteht, in eine »Ordnung des Glaubens« zu überführen. Dabei werden Semantiken und Konzepte der Autorität durchgespielt.

Der semantische und konzeptuelle Konflikt ergibt sich aus der Überlagerung des christlichen Traditionsmusters des Dogmas und des jüdischen der Aggada: »An den Platz, der anderwärts die Dogmatik einnimmt, ist im Judentum die Aggada – jene vermeintlich dogmatischen Sätze der Mischna sind in Wirklichkeit haggadische Sätze – und dann die Religionsphilosophie getreten.«⁶⁵⁶ Die Aggada wird als das in der Tradition verankerte Genre angeführt, in dem sich Glaubenssätze artikulieren; zugleich tritt die Aggada aber unter der Kategorie der Autorität in einen Gegensatz zum Dogmenbegriff:

»Auch diejenigen Glaubenslehren, die als allgemeinverbindlich gelten, sind größtenteils in ihrem Sinn nicht so eindeutig festgelegt, daß ihre einheitliche Auffassung gesichert wäre. Das Fehlen eines fixierten Wortlautes ist gerade in dieser Beziehung von größter Wichtigkeit. Da die jüdischen Glaubenslehren niemals autoritativ formuliert worden sind, war im Judentum eine außerordentlich viel größere Freiheit der Auffassung und Entwicklung des Glaubensinhaltes möglich als in der christlichen Kirche. Schon in der talmudischen Hagada läßt sich dieser Sachverhalt leicht belegen.«⁶⁵⁷

Die Aggada ist ihrer Semantik und traditionellen Funktion nach das Kontingente, aus dem sich keine Autorität ableiten lässt: Den »Aeußerungen des Talmuds, die oft sehr weit auseinandergehen, und in denen ernste Behauptung und agadisches Spiel manchmal ununterscheidbar ineinandergewoben

⁶⁵⁵ Max Wiener, *Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma*, MGWJ Jg. 68 (1924) Nr. 1, S. 27–47, S. 27.

⁶⁵⁶ Baeck, *Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?*, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 4, S. 236.

⁶⁵⁷ Julius Guttmann, *Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum*, MGWJ Jg. 71 (1927) Nr. 5, S. 241–255, S. 244.

sind«, lasse sich »schwer etwas Bestimmtes entnehmen«. ⁶⁵⁸ Gleichzeitig stellt die Aggada aber die Gattung der Glaubenssätze dar und repräsentiert damit das Pendant zum christlichen Dogma.

In einem kurzen Aufsatz von 1913 beschreibt Leo Baeck den aus der talmudischen Überlieferung stammenden ambivalenten Hintergrund, vor dem die Aggada betrachtet wurde:

Die Aggada »war in der Tat ganz ebenso christlich wie jüdisch; in der Methode ist zwischen hier und dort kein Unterschied. In den paulinischen Briefen oder etwa in den Homilien des Origenes begegnen wir demselben Midrasch wie in der damaligen jüdischen Predigt. Haggadisch war das Christentum entscheidend nicht zu widerlegen. Sprach man der haggadischen Beweisführung, durch die sich die einen Glaubenssätze ganz ebenso darlegen ließen wie die anderen, den bestimmten Wert zu, so hieß dies, sich dem Christentum gegenüber entwaffnen oder zum mindesten den Kampf unentschieden lassen«. ⁶⁵⁹

Baeck, der hier die Auseinandersetzung mit dem Christentum beschreibt, weist darin zugleich auf die Kehrseite der integrativen und universalistischen Kraft der Aggada hin. Ihre von konservativer Seite angeführte »unkontrollierbare Ausdehnung« wird hier historisch bestätigt. Sie darf nicht den Status des Dogmas erhalten, da das Judentum sonst in die Ununterscheidbarkeit zur Tochterreligion gerät: »Man mußte darauf bedacht sein, die Grenzen zu wahren. In der Haggadah war den Angriffen ein Boden gegeben, der der Kirche ebenso sehr eigen war wie der Synagoge und von dem also viele Wege ausgingen.« Die historische Gegenbewegung, auf die Baeck aufmerksam macht, ist zugleich ein Kennzeichen der Arbeiten, in denen ab 1900 die Frage nach einem »Wesen des Judentums« gestellt wurde – der Versuch, die liberalen und reformatorischen Kräfte des Judentums zugleich auf Distanz zu einem rein spirituell bestimmten Judentum zu halten:

»So zogen manche Lehrer sich von ihm [dem Bereich der Aggada] mehr und mehr zur Halacha zurück. Sie erschien als das Eigenste des Judentums, sie war das Gesetz, von dem die Kirche meinte, daß es durch sie aufgehört hätte. Mit umso größerer Energie baute man es aus, um zu zeigen, daß es weiter bestehe als der Bund zwischen Gott und Israel.« ⁶⁶⁰

Baeck führt die Auseinanderentwicklung von Christentum und Judentum auf den Antagonismus zwischen Aggada und Halacha zurück. Dies ist bemerkenswert, da Baeck zugleich an einer nicht-halachischen Begründung des Judentums interessiert war. Die Semantik der Auflösung und Kontingenz, wie sie die Aggada markiert, muss unter dem Ziel, sie als autoritative

⁶⁵⁸ Ebd., S. 246.

⁶⁵⁹ Baeck, *Der alte Widerspruch gegen die Haggadah* (1913), Konvolut in der Bibliothek des jüdischen Museums Prag, S. 164–172, S. 165f., vgl. auch ders., *Werke*, Bd. 4, Gütersloh 2000, S. 182–190.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 172.

Tradition auszuweisen, in die Semantik der Konstanz eingetragen werden. Das autoritative Muster der Halacha, die Normierung der Gesetzesvorschriften, fällt jedoch für die Aggada weg; sie ist gerade das Andere zur Normierung. Über ein Argumentationsmuster der Letztbegründung werden sowohl die aggadische »Kontingenz« als auch das Legitimationsmuster der Halacha zu sekundären Momenten:

»Daß im überlieferten Judentum der Glaube an die Göttlichkeit der Thora und im weiteren Sinne der heiligen Schrift überhaupt [...] verpflichtende Kraft besitzt, ergibt sich, sofern es überhaupt eines Beweises bedarf, ohne weiteres daraus, daß er die Voraussetzung für die Geltung des Religionsgesetzes ist, dessen Verbindlichkeit allein auf seinem göttlichen Ursprung beruht. Die praktische Autorität der Halacha ist ohne diese theoretische Voraussetzung unmöglich. Der Satz, daß nur auf dem Gebiet der Halacha eine allgemeingültige Norm, auf dem der Hagada aber völlige Freiheit herrscht, scheint freilich für dieses Prinzip keinen Platz übrig zu lassen. Allein das zeigt nur, daß dieser Satz nicht in uneingeschränkter Allgemeinheit gelten kann. Der Begriff der Hagada, der rein negativ bestimmt ist und den ganzen nichtgesetzlichen Teil der Lehre umfasst, schließt offenbar Elemente von durchaus verschiedener religiöser Geltung in sich. Ordnet man ihm auch die letzten Glaubenswahrheiten unter, welche die Geltung der Halacha erst möglich machen, so kann sich auf sie das Prinzip der hagadischen Freiheit offenbar nicht beziehen.«⁶⁶¹

Die Aggada erhält unhintergehbare Autorität, die Halacha wird ihr untergeordnet. Durch die religionsphilosophische Transformation und die Integration einer Vorstellung von Allgemeingültigkeit kann die Aggada anstelle der Halacha die funktionale Stelle der Autorität besetzen. Unter einem semantischen und philosophischen Feld des »Wesens« und des »Allgemeinen« wird die Halacha in den Bereich des »Spezifischen«, »Konkreten« verwiesen.⁶⁶²

Auch hier ist das antagonistisch-gleichzeitige Traditionsmuster ausgesetzt. Vielmehr wird die religionsphilosophische Konzeptualisierung von Aggada

⁶⁶¹ Guttman, *Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum*, MGWJ Jg. 71 (1927) Nr. 5, S. 245.

⁶⁶² Vgl. die entgegengesetzte Argumentation Jakob Fromers: »Am treffendsten wird das Verhältnis von Dogmatik und der Gottesspekulation zum Gesetze durch folgenden Ausspruch gekennzeichnet: ›Und mich haben sie verlassen und meine Gebote nicht beobachtet (Jeremia 16,11). Ich wünschte, sie hätten mich aus dem Spiele gelassen und nur meine Gebote beobachtet‹ (Midrasch Eka, Einleitung, 1).‹ Aus dieser Betrachtung geht hervor, daß das Wesen des Judentums in erster Linie im Kultus, Zeremonial und in der Lebensweise der Juden zu sichern ist; daß die Dogmen nur eine sekundäre Bedeutung haben und nur insofern für die Ermittlung des jüdischen Wesens in Betracht kommen, als sie einen Rückschluss auf die Quellen, aus denen sie geflossen sind, auf die Lebens- und Denkweise des Volkes, zu geben vermögen« (ders., *Das Wesen des Judentums*, Berlin u. a. 1905, S. 62). Fromers Fazit zu dem Kapitel »Wesen des Judentums« lautet: »Die Grundidee oder das Wesen des Judentums besteht in dem Streben, die Alleinherrschaft der Ethik zu begründen und die Logik und die Ästhetik, sofern sie nicht ethischen Zwecken dienen, rücksichtslos zu bekämpfen« (ebd., S. 69).

und Halacha zu einem performativen Beispiel für das synergistisch-ungleichzeitige Modell, wie es Bialik metaphorisch beschrieb: »Die alte Halacha, die unbrauchbar geworden ist, steigt dann wieder in den Schmelztiegel [...] und wird zu einer Aggadah umgeschmolzen«⁶⁶³, die »Aggadah« sei »die wieder flüssig gewordene Halacha«⁶⁶⁴. Begrifflich stellte Leo Baeck die Debatte als religionsphilosophische in die Tradition der Aggada.⁶⁶⁵ Aggada und Halacha werden zu Chiffren für religionsphilosophische Begründungsmuster.

Eine intertextuelle Schnittstelle des Verständnisses der mündlichen Tradition, wie sie Bialik vorstellte, ist der 1927 erschienene Artikel *Aggadah* von Hugo Fuchs im *Jüdischen Lexikon*. Dieser Text kann als Kommentar zu der Diskussion um Aggada und Halacha gelesen werden, wie sie seit Wilhelm Bachers Werken zur Aggada geführt wurde.

Die Umwertung von Aggada und Halacha, wie sie in den angesprochenen religionsphilosophischen Diskussion kulminierte, wird aufgenommen und in eine metatextuelle Reflexion und Zusammenfassung von Fuchs eingebunden:

»Sicher kann deshalb die Aggadah als Religionsprinzip ohne Halacha nicht auskommen: sie ist zu vieldeutig für das Leben, artet leicht in Allgemeinheiten aus und hat allein nicht genug erzieherische Kraft. Halacha muss Aggadah verfestigen. Das paulinische Christentum und der populäre jüdische Liberalismus des 19. Jahrhunderts wollten Aggadah ohne Halacha sein, und das war einer ihrer Hauptmängel. Aber andererseits erhält die Halacha ihre Grundlage und Würde stets erst von der Aggadah: ohne Glaubenslehre, Geschichte und ethische Prinzipien könnte das Gesetz nicht entstehen und sich nicht halten. Die Aggadah repräsentiert den Sinn des Judentums. Sie schafft ihn immer neu und erhält ihn, indem sie ihn jeder Zeitströmung anpasst.«⁶⁶⁶

Auch hier hat sich die Hierarchisierung von Aggada und Halacha verkehrt. In der kritischen Reflexion ist die »Aggadah als Religionsprinzip« akzeptiert. Aus der religionsphilosophischen Diskussion um den Begriff des Dogmas, in der detailliert verschiedene Muster der Autoritätssicherung erörtert wurden, ist nun die aggadische Grundlage der Tradition verallgemeinernd extrahiert: Die »Halacha« erhalte »ihre Grundlage und Würde stets erst von der Aggadah«.

Die religionsphilosophische Auseinandersetzung abstrahiert von der geschichtlichen Entwicklung beider Gattungen und formuliert unter philosophischen Kriterien eine privilegierte Position der Aggada als Konkretisie-

⁶⁶³ Bialik, *Halacha und Aggada*, Der Jude 1919, S. 63.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 62.

⁶⁶⁵ Vgl. Baeck, *Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?*, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 4, S. 236.

⁶⁶⁶ Hugo Fuchs, *Art. Aggadah, Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Berlin 1927, Bd. II, S. 1335.

rung einer unhintergehbaren Offenbarung. Fuchs pointiert dieses Konzept modifizierend, indem er diesem einen geschichtlichen und »wesenhaften« Tatsachencharakter verleiht: »ohne Glaubenslehre, Geschichte und ethische Prinzipien«, wie sie die Aggada repräsentiere, »könnte das Gesetz nicht entstehen und sich nicht halten«. ⁶⁶⁷ Die Semantik und das Konzept des »Prinzipiellen« ist übernommen und zugespitzt.

Im indirekten Zitat wird Baecks These, die Religionsphilosophie stehe in einer geschichtlichen Linie mit der Aggada, aufgenommen: »Denn das ›Wesen des Judentums‹ wird von der Aggadā am unmittelbarsten dargestellt.« ⁶⁶⁸ Die Verbindung der Aggada mit der zeitgenössischen Diskussion um ein »Wesen« des Judentums wie auch das Attribut der Aggada, »Grundlage« zu sein, verleihen der Aggada einen Aktualitäts- und zugleich überzeitlichen Allgemeinheitswert. Die Semantik der Innovation wird in diese Bedeutungszuweisung eingestellt. In der Aggada »spricht« die »ewige Jugendkraft der Religion«, sie erzeugt den »Sinn des Judentums [...] *immer neu und erhält ihn*« ⁶⁶⁹.

Die innovatorische Semantik ist modifiziert, indem sie in eine Semantik der »Ewigkeit« eingetragen wird. Die Innovation ist umfassend, die vormalige Kontingenz zur Konstanz aufgrund der Aktualisierungskraft der Aggada geworden. Dies spiegelt sich auch in der Konfiguration des Traditionsbegriffs wieder. Unter »Tradition« wurde primär die halachische verstanden, da in ihr die Verlässlichkeit der Weitergabe verankert war. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wird auch die Aggada als Teil der überlieferten Schriftzeugnisse einem wissenschaftlich transformierten Traditionsbegriff zugeordnet. In der *Encyclopedia Judaica* von 1928 wird nun eine »agadische Tradition« ⁶⁷⁰ beschrieben; mit dem Hinweis auf verschiedene aggadische Quellen wird verallgemeinert: »In diesem Sinne kann auch von ›Tradition‹ schlechthin gesprochen werden.« ⁶⁷¹

Sowohl die Semantik der Innovation als auch der Traditionsbegriff sind durch die religionsphilosophische Transformation des Themas Halacha und Aggada neu bestimmt. Die in den religionsphilosophischen Texten gegebene Atemporalität, in die Halacha und Aggada als »Prinzipien« eingetragen und verallgemeinert wurden, wandert nun als geschichtlicher Basisbegriff – Tradition – in die Semantik der Aggada ein.

Dieser fundamentale Status, den die Aggada nun gewonnen hat, wird auch dort deutlich, wo sich von orthodoxer Seite dem Kategorienpaar

⁶⁶⁷ Ebd., S. 1335.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 1336.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 1335 f., Hervorhebungen JS.

⁶⁷⁰ Artikel *Agada*, *Encyclopedia Judaica*. *Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1928, Bd. 1, Sp. 951–979, Sp. 956.

⁶⁷¹ Ebd., Sp. 957.

angenähert wird. In seiner Anthologie *Die Agada. Neue Sammlung* (1936) des orthodoxen Rabbiners Meir Feuerwergers wird die Verschiebung der Perspektive auf das Kategorienpaar prägnant formuliert:

»Dadurch, daß sich der Mensch den schweren Forderungen der Halacha unterstellt, dokumentiert er sein Bekenntnis zur aggadischen Weltanschauung und zum Weltenschöpfer. Somit ist klar: Wer in das Reich der Halacha gelangen will, muss das Reich der Agada durchschreiten, und der Aufenthalt in der Halacha beweist die Herkunft aus dem Reiche der Agada.«⁶⁷²

In dieser Verhältnisbestimmung schwingt die Konzeptualisierung der Aggada nach, wie sie in der Diskussion um eine »Dogmatik« des Judentums besonders von Julius Guttman vorgenommen wurde. Die Aggada ist nicht mehr die »kleine Schwester« der Halacha, noch poetischer »Schatz« des Talmuds, noch eine Ethik, die sich der Halacha hinzustellen. Sie figuriert als Grundlage des Religionsgesetzes.

In diesem Begriff der Aggada ist zugleich die Verbindung, die zwischen Feuerwergers *Neuer Sammlung* und Samson Raphael Hirschs *Neunzehn Briefen* besteht, deutlich. Feuerwergers Einleitung zu der Sammlung aggadischer Erzählungen ist eine Zuspitzung und Explizierung des Verfahrens, das Hirsch in den *Neunzehn Briefen* und *Horeb* vorführte. Hirschs Argumentationsweg war von der Spannung gekennzeichnet, an der Unhintergebarkeit der Halacha als göttlich offenbarer und damit an der Unterordnung der Aggada festzuhalten, zugleich aber im Rahmen der Programmatik eines »begriffenen Judentums« an die spekulativ-argumentative Qualität der Aggada anschließen zu müssen. Auf der einen Seite stand so die Auffassung, dass »[a]lles« der Aggada »angehörige [...] keine Verpflichtung« bringe, »weil es nur reine Ansicht einzelner ist, und kann nur so weit Anerkennung fordern, als es dem im ersten Kreise [d. i. Halacha] Enthaltene sich unterordnend entspricht.«⁶⁷³ Auf der anderen Seite habe der Jude seine »Aufgabe nur halb erfüllt, wenn [s]einen Kindern Haschems Gebot nur – wie der Prophet spricht – angewöhntes Menschengebot würde. – Den Geist der Lehre schöpfe, und damit tränke deiner Kinder Gemüt.«⁶⁷⁴ Diese Forderung ist verbunden mit Hirschs Versuch, das gesetzestreue Leben – wie dargestellt – über eine »Symbolik« der Halacha zu begründen und sich darin den Merkmalen und argumentativen Möglichkeiten der Aggada zu bedienen.

Feuerwerger spitzt seine zu Hirschs *Horeb* und *Neunzehn Briefen* analoge Argumentation auf diesen Aspekt zu: Die Aggada ist explizite Voraussetzung der Halacha – eine Verhältnisbestimmung, die einleuchtend und naheliegend erscheint, zugleich jedoch, wie der Unterschied zwischen

⁶⁷² Meir Feuerwerger, *Die Agada. Neue Sammlung*, Frankfurt am Main 1936, S. 6.

⁶⁷³ Hirsch, *Horeb*, S. 123.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 106.

Hirsch und Feuerwerger zeigt, erst nach 1900 und einer philosophischen »Fundamentalisierung« der Gattungsbestimmungen formuliert wurde.

Mit der Prominenz der Aggada als Gattung und Tradition, die das »Wesen des Judentums« enthalte und bestimme, geht ein weiteres und zeittypisches Diskussionsfeld einher, das Feuerwerger in seiner *Neuen Sammlung* aufnimmt: die Neuschöpfung der aggadischen Tradition. Vor dem Hintergrund der Anthologien Ginzbergs und Berdyczewskis zielt Feuerwerger auf eine schöpferische Umgestaltung des aggadischen Stoffes. Wie die Anthologien Berdyczewskis in der Nachdichtung der aggadischen Erzähltraditionen als Grundlage eines erneuerten Judentums dienen sollen, so löst auch Feuerwerger »die Kerngedanken heraus«, damit »die Gewinnung der jüdischen Seele für das Judentum und für die Tora der größte Lohn meiner Arbeit«⁶⁷⁵ sei. Damit verbunden ist, ebenfalls in Anlehnung an Ginzberg und Berdyczewski, das Ziel, umfassend und vollständig das Material aufzunehmen. Nur auf der Basis des Ganzen der aggadischen Tradition könne sich der »jüdische Mensch von Allem, was nicht jüdisch ist, loslösen[n] und wieder den Weg zur Tora und zu sich selbst zurückfinden«.⁶⁷⁶

In Feuerwergers Programmatik wird die Wieder- und Neuaneignung der aggadischen Tradition zur Bedingung, zu einem gesetzestreuen, halachischen Leben zurückzufinden. Die Aggada ist der Traditionsbestandteil, an den noch angeschlossen werden kann, der noch Einlass in das zeitgenössische Bewusstsein zu finden vermag, um die Halacha wiederzugewinnen. Darin wird die Aggada zu einem didaktischen Instrument, das auf die Halacha als Komplement zielt.

Zeitgleich zu dieser Verhältnisbestimmung nahm Walter Benjamin eine analoge Konstruktion vor. Gleichwohl sind Aggada und Halacha von der bei Feuerwerger und den vorhergehend beschriebenen Darstellungen noch weitgehend expliziten rabbinischen Tradition als Kontext beider Kategorien getrennt. Die seit 1900 festzustellende Abstraktion von den rabbinischen Gattungsbegriffen und ihrem genuinen Umfeld – das talmudische und midraschische Schrifttum – hin zu religionsphilosophischen Kategorien findet bei Benjamin einen Höhepunkt. Die Aggada ist nicht mehr als didaktischer Weg zu einer Wiedergewinnung dieser Tradition aufgeboden, sondern ist als modernes Erzählverfahren ästhetisch transformierter »Nachhall« der Tradition.

⁶⁷⁵ Feuerwerger, *Die Agada*, S. 15.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 9.

III. Nachhall: Die Überführung der Aggada in erzähltheoretische und religionsphilosophische Konzepte

1. Walter Benjamin: Das aggadische Erzählen Kafkas

Systematisch erscheinen die beiden Genrebestimmungen der mündlichen Überlieferung in Benjamins Werk als Signaturen der erzähl-, sprach- und – als umfassender Aspekt – geschichtstheoretischen Überlegungen. Sie werden darin zu spezifischen Bestimmungen von Begriffsfeldern: »Aggada« konturiert den bei Benjamin weiten Begriff der »Erzählung« und die Ausführungen Benjamins, die sich um diesen Begriff gruppieren. »Halacha« figuriert dabei als Gegenstück und spezifiziert das begriffliche und konzeptuelle Feld des Rechts, weitergehend der »Wahrheit« und schließt an sprachtheoretische Gedanken einer Autorität des »richtenden Wortes«⁶⁷⁷ an, wie Benjamin sie im Sprachaufsatz von 1916 schon entwickelte. Fundstelle der Kategorie Aggada bildet ein Aufsatz zu Johann Peter Hebel,⁶⁷⁸ für die Halacha das Kraus-Fragment.⁶⁷⁹ Zusammengeschlossen werden beide Begriffe jedoch nur in Benjamins Essays, Briefen, Vorarbeiten und Anmerkungen zu Franz Kafka.⁶⁸⁰ Im Kontext der Beschäftigung mit Kafka also gewinnt das Begriffspaar seine prägnante Bestimmung.

Wesentlich für eine erste Spezifikation ist, dass Benjamin in seinen Texten zu Kafka die erzähltheoretischen Überlegungen durch die Einführung des Begriffspaares Aggada und Halacha mit einem geschichtlichen bzw. zeitlichen Index versieht. Dass »Erzählen« in der Perspektive Benjamins durch ein »Bewusstsein von Zeitlichkeit«⁶⁸¹ charakterisiert sei, wurde in der Forschung beschrieben. Indem Benjamin jedoch die Kategorien Aggada und Halacha einführt, wird das Erzählen aus seiner unmittelbaren naturgeschichtlichen oder normativen Verfasstheit herausgehoben und in eine Gattungsbeziehung eingetragen, die das Erzählen auf andere Weise temporalisiert.

⁶⁷⁷ Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 17 Bde., Frankfurt am Main 1972–1987, Bd. II/1, Frankfurt am Main 1977, S. 153 (im Folgenden GS).

⁶⁷⁸ Vgl. ders., *Hebel gegen einen neuen Bewunderer verteidigt*, GS, Bd. III, Frankfurt am Main 1972, S. 206.

⁶⁷⁹ Vgl. ders., *Karl Kraus*, GS, Bd. II/2, Frankfurt am Main 1977, S. 624–625.

⁶⁸⁰ Vgl. ders., *Franz Kafka. Beim Bau der Chinesischen Mauer*, GS, Bd. II/2, S. 676–683, dazu der Brief an Scholem vom 12. Juni 1938, in: ders., Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933–1940*, hg. von G. S., Frankfurt am Main 1980, S. 272 f. und die Anmerkungen in: GS, Bd. II/3, Frankfurt am Main 1977, S. 1153–1154, 1165, 1192, 1203–1205.

⁶⁸¹ Vgl. die Überblicksdarstellung von Alexander Honold, *Erzählen*, in: Michael Opitz, Erdmut Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a. M. 2000, Bd. 1, S. 363–398, S. 364.

Im Benjamins Essay *Franz Kafka. Beim Bau der Chinesischen Mauer* und in seinem Brief an Scholem vom 12. Juni 1938 gewinnt die Aggada die Funktion, ein überlieferndes und aufschiebendes Erzählen zu sein. Sie markiert eine Ungleichzeitigkeit, indem sie ihrer Form und ihrer historischen Herkunft nach auf ein »Gesetz« verwiesen bleibt oder dieses antizipiert, ihrem aktuellen Zustand nach jedoch ihr Komplement verloren hat. Durch die Parallelisierung von Halacha mit »Wahrheit« und Aggada mit der »epischen Seite der Wahrheit«, nämlich »Weisheit« im Genre der Erzählung, kann die Aggada dann unter säkularen Bedingungen als die reine Tradierbarkeit ohne ihr anderes, ihren »Wahrheitsgehalt«, beschrieben werden. Mit dieser These einer reinen Aggada führt Benjamin ein Modell von Ungleichzeitigkeit ein, das sich vor dem Hintergrund erzähltheoretischer Annahmen Benjamins beschreiben und schließlich von diesen abheben lässt.

Dass es »mit der Kunst des Erzählens zu Ende geht«⁶⁸² hängt nach Benjamin auf phänomenaler Ebene zwar mit dem Verlust bestimmter Sozialformen zusammen – vormodernen Produktionsweisen, die sich durch Kontinuität (»Übung«)⁶⁸³ und Kollektivität (»Handwerk«)⁶⁸⁴ auszeichnen –, mit neuen medialen Bedingungen (»Information«)⁶⁸⁵, dem damit einhergehenden Wechsel von »Erfahrung« zu »Erlebnis«⁶⁸⁶ sowie der Verdrängung des Sterbens, der »Autorität«⁶⁸⁷ des Erzählens, aus dem Wahrnehmungsbereich einer modernen Gesellschaft. Gleichzeitig jedoch geht es bei diesen Verlustbeschreibungen um eine zeitliche Dimension, die sich im Postulat umfassender Erinnerung bzw. universalem Gedächtnisses im theologischen Horizont bewegt und auf die Möglichkeit der Repräsentation der gesamten Vergangenheit als Bedingung umfassender Erlösung (»Apokatastasis« und die Figur des »Gerechten« bei Lesskow⁶⁸⁸) zielt.

Von dieser normativ-theologischen Zielbestimmung her lässt sich eine bestimmte Zeitekstatik ausmachen, unter der sich zwei Aspekte der Funktion der Aggada bei Benjamin unterscheiden lassen: Auf inhaltlicher Seite erfährt das Aggadische eine Spezifikation, indem die Paradoxie einer reinen Aggada attestiert und zugleich transformiert wird. Die Halacha wird dem Aggadischen eingeschrieben, indem die Aggada den Verlust einer Komplementarität zwar markiert, so aber das »Gesetz« tradiert. Diese Funktion des Aggadischen wird im Bereich des Textverfahrens verdoppelt und verkompliziert, indem die Aggada als Begriff der Tradition zitiert wird. Das

⁶⁸² Benjamin, GS, Bd. II/2, S. 439.

⁶⁸³ Ders., GS, Bd. I/2, Frankfurt am Main 1974, S. 631 f.

⁶⁸⁴ Ders., GS, Bd. II/2, S. 447 f.

⁶⁸⁵ Ders., GS, Bd. IV/1, Frankfurt am Main 1972, S. 436 ff.

⁶⁸⁶ Ders., GS, Bd. I/2, S. 615–618.

⁶⁸⁷ Ders., GS, Bd. VII/2, Frankfurt am Main 1989, S. 802.

⁶⁸⁸ Ders., GS, Bd. II/2, S. 458–460.

Aggadische wird so nicht nur als Erinnerungsform per se gekennzeichnet, sondern selbst in ein Erinnerungsverfahren, als Zitat, eingebaut. Damit hebt Benjamin das Aggadische aus einer »unmittelbaren« Betrachtung heraus auf eine neue reflexive Ebene. Entscheidendes Merkmal der Benjaminschen Neubestimmung des Aggadischen ist, dass die Aggada in der Konstellation mit den erzähltheoretischen Überlegungen als Repräsentationsweise des Gesetzes qua Abwesenheit desselben bestimmt wird und damit aus einer dichotomen und synchronen Stellung herausgenommen ist.

Dem »Erzählen« als Tradierung in seiner aggadischen Lesweise eignet so nicht mehr der quasi anthropologische und wesenhafte Rekurs auf Erinnerung, Erfahrung und Weisheit, die unter modernen Bedingungen laut Benjamin abhanden gekommen seien, sondern das Erzählen wird durch die Gattungsbeziehung von Aggada und Halacha als immer schon medial und damit indirekt gekennzeichnet. Zugleich wird durch das Spannungsverhältnis von Halacha und Aggada das Verfallsschema einer »ursprünglichen« Integrität des Erzählens und einer aktuellen »Defizienz« ausgesetzt. Stattdessen eignet dem Erzählen als Aggada selbst eine dialektisch-temporale Spannung zwischen Autorität und Abweichung. Damit wird dem »Verfall des Erzählens« ein dynamisches und produktives Moment entgegengesetzt, das statt einer negativ konnotierten Krisengeschichte einen komplexeren Begriff von Tradition als dialektischen und ungleichzeitig gespannten Umschreibungsprozess anzielt. Dies erscheint umso signifikanter, da Benjamin durch die Verbindung von Aggada und »Tradierbarkeit« eine Umwertung gegenüber dem klassischen bzw. traditionellen Verständnis vornimmt, in dem Tradierbarkeit mit der Halacha verbunden war.

Benjamins Texte beschreiben einen zentralen Punkt innerhalb der Ausweitung des Dispositivs Halacha und Aggada auf das ästhetische und philosophische Feld. Die Gattungsbezeichnungen sind nun zu konzeptuellen bzw. literaturkritischen Begriffen geronnen. Die Semantik der Halacha ist abstrahiert zu den Begriffen der »Order und Formel«⁶⁸⁹; die etymologische Bezeichnung der Aggada als »Erzählung« ist nun eingetragen in die Prosa des 20. Jahrhunderts und in einen erzähltheoretischen Kontext.

Signifikant ist die Aufnahme der Temporalisierung, wie sie die vorangegangenen Konzeptualisierungen von Halacha und Aggada kennzeichnete. Dabei kommt es zu einer doppelten Verzeitlichung der Begriffe. Das ungleichzeitig-synergistische Überlieferungsmodell, wie es besonders Bialik entwarf, wird nun einerseits »katastrophisch« rekonfiguriert. Benjamin lässt den synergistischen Aspekt fallen, das Verhältnis von Halacha und Aggada ist nicht mehr das von jeweils antizipierender Verfestigung und Verflüssigung. Die Ungleichzeitigkeit des Verhältnisses ist nun eine des Ver-

⁶⁸⁹ Ders., GS, Bd. II/2, S. 679.

lustes. Die »Erkrankung der Tradition« zeigt sich in der übriggebliebenen aggadischen »Tradierbarkeit«⁶⁹⁰. Andererseits erscheint die Möglichkeit der Tradition, die in dem Begriff der »Tradierbarkeit« enthalten ist, als Antizipation einer neuen, anderen Überlieferungsweise. Die »Verzögerung ist der eigentliche Sinn«⁶⁹¹ Kafkas »aggadischer« Erzählungen.

Die Aggada als die Gattung der rabbinischen Tradition, die als nichtgesetzlicher Strang ambivalentes Relikt der rabbinischen Tradition ist, indem es vom Gesetz befreit zugleich den Verlust einer Ordnung oder »Wahrheit« markiert, ist eine Lesart, die Benjamin mit Gershom Scholems Rekonstruktion der Tradition verbindet. Was bei Benjamin jedoch im Rahmen einer modernen Verlustgeschichte der Überlieferung beschrieben wird, ist bei Scholem vitales Zentrum der Tradition. Auch Scholem legt mit seiner Beschreibung der Kabbala einen Fokus auf die Aggada; damit ist zugleich, wie in Benjamins Interpretation der Aggada, ein ambivalentes Verhältnis zum Gesetz verbunden. Doch nicht mehr der Verlust der Halacha und die Dominanz des aggadischen Teiles der Tradition stehen im Vordergrund, sondern in der Kabbala findet eine Forcierung des Spannungsverhältnisses zwischen Halacha und Aggada statt. In der Aufhebung des Gattungsverhältnisses in die Kabbala findet zugleich die Geschichte der Verhältnisbestimmungen beider Gattungen einen – freilich vorläufigen – Abschluss: Der Eintrag des Gattungspaares in ein substanzialistisches Muster von Partikularismus und Universalismus (Jellinek) und Gesetz und Freiheit (Zunz und Bialik) wird in die Dynamik der Kabbala hineingenommen. Nun ist die Kabbala als die geheime, ja unterdrückte Tradition des Judentums das Zentrum eines Überlieferungsprozesses zwischen Konservierung und Revolution, die zuvor mit dem Kategorienpaar Halacha und Aggada verbunden war.⁶⁹²

2. Gershom Scholem: Die Aufhebung von Aggada und Halacha

Mit der Frage, wie sich Scholems Werk der Kategorien Halacha und Aggada annimmt und diese transformiert werden, wird hier ein Blick verbunden, der nicht primär auf die nahe liegenden Kontexte schaut – Bialik, Berdyczewski, Benjamin – sondern zurück auf den Anfang der hier verfolgten Geschichte, auf Leopold Zunz schaut. Mit Scholems Konzeptualisierung der jüdischen Mystik schließt sich ein Kreis innerhalb der philologischen

⁶⁹⁰ Ders., Gershom Scholem, *Briefwechsel*, S. 272.

⁶⁹¹ Ders., GS, Bd. II/2, S. 679.

⁶⁹² Vgl. zu dem Eintrag der Aggada in die Prosa Kafkas durch Benjamin und Scholem: Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Weimar 1998, S. 342–344; vgl. auch Stéphan Moses, *Gershom Scholem's Reading of Kafka. Literary Criticism and Kabbalah*, *New German Critique* 77 (1999), S. 149–167, besonders S. 164–165.

Bearbeitung von Halacha und Aggada. Was Zunz projektierte und in seinem opus magnum verfolgte – das jüdische Schrifttum als einen Organismus zu betrachten, der nach allen seinen Seiten hin ausgeleuchtet werden muss –, kehrt bei Scholem in veränderter Gestalt wieder, die in der spezifischen Aufnahme der Kategorien Halacha und Aggada in den Begriff der Kabbala ihre Zuspitzung erfährt.

Zugleich figuriert Scholems Lesart der Beziehung von rabbinischer Tradition und kabbalistischer Relektüre der Tradition als Kommentar zu dem Muster, das am Beginn dieser Arbeit in der rabbinischen Literatur nachgezeichnet wurde und die diskursiven Strukturen im 19. Jahrhundert kennzeichnete. Innerhalb der Tradition

»wird der ursprüngliche Sinn der Offenbarung als eines einmaligen, positiv gegebenen und fest umzirkelten Aussagebereiches in Frage gestellt, und es beginnt eine ebenso fruchtbare wie unabsehbare Entwicklung, die für die religiöse Problematik des Begriffs Tradition höchst aufschlußreich ist.«⁶⁹³

Ein starker Leser Scholems, Norman Finkelstein, kommentiert jenes Zitat: »Commentary is seen as a dualistic practice that is simulataneously reverential and presumptuous in its relation to the canon, eternally authoritative and historically contingent, measured and spontaneous.«⁶⁹⁴

Der Rückbezug auf den *historischen* Beginn der Auseinandersetzung mit dem Gattungspaar ist nicht erstaunlich, misst Scholem bekanntermaßen Zunz neben Moritz Steinschneider eine der wenigen positiv von ihm beurteilten Rollen innerhalb der Entwicklung der Wissenschaft des Judentums zu. In Zunz trifft Scholem – zumindest in seiner frühen Programmschrift, *Etwas über rabbinische Litteratur* – auf einen Vorläufer im Begriff eines lebendigen Judentums: »Zunz hat am Anfang (1825) [falsch datiert], am direkten Ursprung der Wissenschaft des Judentums, ein ungeheuer großartiges, jugendliches Programm für eine wahre Volkskunde der Juden entworfen, die in seinem Sinne alles umfaßte, was ein lebendiger Organismus darstellt.«⁶⁹⁵ Einen Nachfolger habe er in seinem Jahrhundert nicht mehr gefunden, erst »in den letzten zwei Generationen«⁶⁹⁶ sei seinem Unterfangen ernsthaft nachgegangen worden.

In Scholems Werk sind Konzeptualisierungen von Aggada und Halacha aus der Gründungszeit der Wissenschaft des Judentums aufgenommen, die in zwei begriffliche Felder verschoben sind: zum einen in das duale Paar

⁶⁹³ Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970, S. 90–120, S. 95. Vgl. dazu Norman Finkelstein, *The Ritual of New Creation. Jewish Tradition and Contemporary Literature*, Albany 1992, S. 53–56.

⁶⁹⁴ Finkelstein, *The Ritual of New Creation*, S. 54.

⁶⁹⁵ Scholem, *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt*, *Judaica* 1, S. 151.

⁶⁹⁶ Ebd.

institutionalisierte Religion – Kabbala. Besonders in den frühen Tagebuchaufzeichnungen macht sich eine zu Vertretern des *Culturvereins* analoge pejorative Auffassung der Halacha bemerkbar; in den Tagebüchern wird die Orthodoxie als »zu frühe Stufe« der Konkretisierungen des Gesetzes – wie unscharf letzterer Begriff zunächst auch bleibt – verstanden. Scholem wiederholt die Ablehnung des Verständnisses von Talmud als »Gesetzesbuch«⁶⁹⁷ und Tora als »Gesetz«⁶⁹⁸: »Die Halacha ist keine Arena, sondern ein Leichenfeld. Die Leichen aber spuken, als ob sie lebendig wären.«⁶⁹⁹ Die Nähe zum Schreckbild des »Rabbinismus«, wie es im *Culturverein* kursierte, ist deutlich. Zum anderen wird der Kabbala eine schöpferische, erneuernde, innovative Kraft zugemessen, die eine signifikante Parallele zu der erneuernden und transformierenden Dynamik der Homiletik als Erbin der Aggada bei Zunz zeigt.⁷⁰⁰

Diese Signatur ist, neben einer Wendung der emanzipatorischen Semantiken und Konzeptualisierung der Aggada bei Zunz in revolutionäre Lesarten, eine durchgängige Analogie:

»Man müßte [...] die Frage aufwerfen, was eigentlich das Judentum als lebendige Kraft am Leben gehalten hat. Mich hat die Frage sehr beschäftigt, ob eine reine halachische, eine rein gesetzesmäßige Auffassung des Judentums aus sich selbst imstande gewesen wäre, genügend Vitalität herzugeben [...] was hat die Juden am Leben erhalten in den Stürmen der Geschichte? Ich meine, da hat die Kabbala eine bedeutende Rolle gespielt.«⁷⁰¹

Innerhalb dieser Aufnahme der Semantiken von Halacha und Aggada ist auf die Verzahnung des Kategorienpaares mit der Kabbala zu achten. Hier liefert Scholem, wenn auch in einem sehr begrenzten Umfang, eine Begründung für die zu beobachtende Übernahme der Signaturen von Halacha und Aggada in den Begriff der Kabbala. Signifikant ist in diesem Prozess der Übernahme und Transformation die gleichzeitige Beerbung *beider* rabbinischer Gattungen und *beider* semantischer Felder der vorangegangenen Studien durch Scholems Begriff der Kabbala.

Eine weitere Parallele zur Gründungszeit der Wissenschaft des Judentums wird deutlich, blickt man auf das Verhältnis, in dem der Begriff der Wissenschaft bzw. der Philologie zur jüdischen Tradition steht. Es wurde

⁶⁹⁷ Ders., *Briefe I. 1914–1947*, hg. von Itta Shedletzky, München 1994, S. 89.

⁶⁹⁸ Ders., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen*, 1. Halbband 1913–1917, hg. von Karlfried Günter u. a., Frankfurt am Main 1995, S. 433.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 281.

⁷⁰⁰ Zugleich manifestiert sich im Werk Scholems eine Zuspitzung der Beziehung von Halacha und Aggada gegenüber vorangegangenen Verhältnisbestimmungen. Dies kommt wesentlich in seiner Lesart des Sabbatianismus als antinomistischer Mystik zum Ausdruck.

⁷⁰¹ Ders., ... *und alles ist Kabbala*. Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews, München 1980, S. 7.

schon festgestellt und geht aus den Texten Scholems hervor, dass er die Philologie in eine Kontinuität zum Begriff der jüdischen Mystik setzt: »Der Philologe ist der Mystiker *kat exochen* [...]. Der Kommentar ist die legitime Gestalt des philologischen Schrifttums. Hierin offenbart sich seine Beziehung zur Mystik.«⁷⁰² In den *Zehn unhistorischen Sätzen über Kabbala* konstruiert Scholem eine Analogie des Bezuges von Kabbalist und Philologen auf das Wesentliche ihres Gegenstandes.⁷⁰³ Das ist ein Selbstverständnis, das seinen Vorläufer in den Wurzeln der Wissenschaft des Judentums findet. Auch dort wird, wie gezeigt wurde, der Begriff einer jüdischen Wissenschaft nicht nur in einer semantische Nähe zur Aggada konzipiert, sondern auch programmatisch ist das aufklärende und »begeisterte«, spiritualisierende Potenzial der Aggada in ihrer Wurzel beim Prophetismus ein Analogon zur emanzipatorischen Aufgabe der Wissenschaft.

Der Umgang Scholems mit den Kategorien Halacha und Aggada gibt einen Hinweis auf ihre Übernahme in den Begriff der Kabbala: Angesichts der im 19. Jahrhundert und mit Bialik und Benjamin dann in nächster Nähe in einem erneuten Anlauf geführten Diskussion um das Kategorienpaar Halacha und Aggada erscheint die Bedeutung dieser Kategorien und besonders ihres Verhältnisses für Scholem unverhältnismäßig gering. Es gibt nur wenige Betrachtungen dieser Kernbegriffe der mündlichen Tradition, eine genauere Verhältnisbestimmung fehlt. Besonders die Aggada, die nicht nur durch die Anthologien Bialiks und Berdyczewskis große Popularität im zeitlichen Umfeld Scholems erlangte, sondern aufgrund ihrer Nähe zu, teilweisen Identität mit der Kabbala, eine Auseinandersetzung geradezu erzwingt, gerät nur als Marginalie in den Fokus Scholems.

Unmittelbar nach dem Tode Scholems verfasste Eliezer Schweid eine Darstellung und Kritik des Werkes Scholems, in der diese geringe Auseinandersetzung mit den Basiselementen der rabbinischen Tradition nicht nur als ein dem Forschungsschwerpunkt Scholems geschuldetes Absehen von diesen Kategorien erscheint. Vielmehr sei dieses Fehlen ein systematischer Mangel, der sowohl Scholems Auffassung der institutionalisierten Religion als der mit der halachisch-rabbinischen Tradition identifizierten verzerre wie auch das Verständnis der Kabbala als der zentralen Erneuerungskraft innerhalb des Judentums.⁷⁰⁴ Ohne diese Kritik in religionsgeschichtlicher Perspektive hier diskutieren zu können, bestätigt sie die Annahme, dass die

⁷⁰² Ders., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband 1917–1923, hg. von Karlfried Gründer u. a., Frankfurt am Main 2000, S. 329.

⁷⁰³ Ders., *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, Judaica 3, Frankfurt am Main 1973, Satz 1, S. 264, vgl. David Biale, Gershom Scholem's ten unhistorical aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary, *Modern Judaism* 1 (1985) Vol. 5, S. 67–93, S. 71 f.

⁷⁰⁴ Eliezer Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, with an Introduction by David Avraham Weiner, Atlanta 1985, S. 38–41, 87–93; vgl. dazu auch die Kritik an Scholems Konzept von

kaum geführte Diskussion um Halacha und Aggada bei Scholem von einer argumentativen, d. h. dem Unterfangen Scholems immanenten Notwendigkeit zeugt. Durch die weitgehende Marginalisierung des Kategorienpaares als expliziter Gegenstand der Darstellung werden zentrale systematische Plätze im Verständnis der jüdischen Religionsgeschichte frei, die mit dem semantisch und programmatisch spezifischen Begriff der Kabbala neu besetzt werden können. In dieser Umbesetzung zeigt sich, dass die Kategorien Halacha und Aggada trotz ihres untergeordneten thematischen Ortes im Werk Scholems in einer Weise mit dem Begriff der Kabbala kongruieren, die sie als bedeutungsgenerierende Prinzipien in das Werk Scholems einfließen lässt.

Mit Blick auf die beiden rabbinischen Kategorien wird auch deutlich, dass die in der Forschungsliteratur zum Topos avancierte dialektische Spannung zwischen verschiedenen Polen – Tradition und Innovation, Autorität und Revolution, Religion und Nihilismus, etc. –, die Scholems Werk kennzeichnen würden,⁷⁰⁵ einer wesentlich harmonischeren und systematischeren Kohärenz weichen.

2.1. Aggada

In den weit überwiegenden Fällen, in denen Scholem auf die Aggada rekurriert, ist sie in philologischer Perspektive als Quelle bzw. Material kabbalistisch-symbolischer Transformation identifiziert. Besonders in der Studie *Kabbalah* (1974) wird eine Vielzahl motivisch-stofflicher Verwandtschaften zwischen aggadischen Midraschim sowie Talmudpassagen und kabbalistischen Texten erwähnt.⁷⁰⁶ Die Aggada wird zum »Echo mystischer Ideen«⁷⁰⁷, sie wird einer »kabbalization«⁷⁰⁸ unterzogen. Diese Nähe, die Scholem zwischen Kabbala und Aggada andeutet, wird jedoch lediglich in einer kurzen Passage erläutert:

Rabbinismus und Kabbala bei Moshe Idel, *Rabbinism versus Kabbalah*. On G. Scholem's Phenomenology of Judaism, *Modern Judaism* 11 (1991), S. 281–296.

⁷⁰⁵ Vgl. beispielsweise die Einleitung von Avraham Shapira »The Dialectics of Continuity and Revolt«, in: Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other essays*, hg. von Avraham Shapira, Philadelphia, Jerusalem 1997, S. XI–XIX.

⁷⁰⁶ Aggadische Präformationen des himmlischen Thronwagens (Merkaba-Mystik; Scholem, *Kabbalah*, New York 1974, S. 13), Angeologien, die aggadische Texte der gaonäischen Epoche durchziehen (ebd., S. 35), die Transformation des aggadischen Motivs der Shekina als Einwohnung Gottes zum letzten und femininen Attribut Gottes im Buch Bahir (ebd., S. 112), die Übernahme der Gestalt des Adam Kadmon in den Zohar (ebd., S. 116, 159) und die Hermeneutik der Gematria als ursprünglich aggadische Auslegungsregel (ebd., 337 f.) sind die wesentlichen Bezüge, die hergestellt werden.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 17, vgl. auch S. 19.

⁷⁰⁸ Ebd., S. 193.

»In the realm of *aggadah*, the Kabbalah was unrestricted, and many kabbalists made use of this opportunity not only to compose far-reaching interpretations of the early *aggadot* of the Midrash, in which they saw the key to many of their mystic doctrines, but also to create a rich new body of aggadic legend bearing a strongly mythic character.«⁷⁰⁹

Die Aggada figuriert hier einerseits als ein »Bereich«, in dem die kabbalistische Hermeneutik in der Transformation aggadischen Stoffes in mystische Symbolik und mythische Schöpfungserzählung sich entfalten konnte, andererseits als ein spezifisches literarisches Genre, aggadische Legende, wie sie im *Yalkut Reubeni* als wichtiger kabbalistischer Aggada-Anthologie gesammelt wurde. Neben der letzten Verwendung im Sinne eines Gattungsbegriffs ist die Bezeichnung eines »aggadischen Bereiches« die aufschlussreichere, da sie zumindest implizit den Gegenbegriff der Halacha als dem juristischen Feld rabbinischer Tradition bezeichnet.

Innerhalb der Forschungsliteratur zu Scholem und Benjamin wurden Lektüren angestellt, in denen die Kategorien Halacha und Aggada in eine Kontinuität zum antinomistischen Verständnis des Sabbatianismus bei Scholem gestellt wurden, indem sie in der Scholemschen Lektüre Kafkas im Austausch mit Benjamin in ein subversives Verhältnis treten würden. Die Aggada sei die anarchische Unterwanderung der Halacha.⁷¹⁰ Tatsächlich legen dies Formulierungen Scholems nahe; die der Halacha gegenläufige »Häresie« bzw. »Heterodoxie« der Aggada figuriert an einem zentralen Punkt der Scholemschen Interpretation des Sabbatianismus als die Tradition, die in Latenz das antinomistische Moment der sabbatianischen Bewegung nach der Apostasie Sabbatai Zevis überliefere. Scholem verbindet den häretischen Sabbatianismus mit den »offensiven Aggadot«.⁷¹¹ Mit der sabbatianischen Kabbala würden die in diesen Aggadot angelegten mystischen Bedeutungen über die »neue Thora«, die in der messianischen Zeit gegeben werde, erst lesbar.

In dem Aufsatz *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien des Judentums* deutet Scholem den latenten Konflikt, der zwischen halachischer Autorität und nicht nur »offensiven Aggadot« bestehe, sondern auch der Aggada als hermeneutischer Gegenströmung zur Halacha, an: Da bei der Aggada eine »viel größere Freiheit in der Exegese statthabe«, sei »die Anerkennung der aggadischen Elemente der rabbinischen Tradition

⁷⁰⁹ Ebd.

⁷¹⁰ Vgl. Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, Indianapolis 1991, S. 52–61.

⁷¹¹ Scholem, *Erlösung durch Sünde*. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von M. Brocke. Frankfurt am Main 1992, S. 3.

keineswegs ohne Schwierigkeiten vor sich gegangen«. ⁷¹² Auf der Basis solcher Stellen lässt sich die Spur einer Konfliktkonstellation zwischen Aggada und Halacha im Werk Scholems konstruieren, die in einer Linie mit dem antinomistischen Verständnis der Kabbala als Forcierung aggadischer Tendenzen bei Scholem steht: In den Schriften des Sabbatianers Abraham Cardozos erkennt Scholem die prägnanteste Darstellung der Abhängigkeit antinomistischer Kabbala von ihren aggadischen Vorläufern: »Stellen haggadischen Inhalts« in Talmud und Midrasch, »die für die jüdische Theologie des Mittelalters höchst anstößig waren, und die man mit einem talmudischen Ausdruck *aggadoth schel dophi*, blasphemische Aggadot nennt«, deuteten nach Cardozo »auf das wahre Mysterium hin«. ⁷¹³

Mit diesem Strang ist jedoch nur ein Ausschnitt aus der Aufnahme der Aggada in den Begriff der Kabbala bei Scholem erfasst. Tatsächlich zeigt sich außerhalb des Blicks auf die Darstellung des Sabbatianismus im Werk Scholems eine andere Transformation, die beide Kategorien erfährt.

2.2. Halacha und Kabbala

Scholem betont, dass der Bereich der Halacha nur im Fall der sabbatianischen Bewegung in Spannung zur Kabbala getreten sei. ⁷¹⁴ Vielmehr sei neben der häufigen Personalunion von Kabbalisten und Halachisten – prominentester Vertreter ist hier Joseph Caro, der Verfasser des halachischen Standardwerkes für das ashkenasische Judentum in der Neuzeit, des *Shulchan Aruch* – und der strikten halachischen Observanz vieler Kabbalisten eine genuine Affinität zwischen kabbalistischer Praxis und den mitzwot festzustellen: Für die Kabbala »bildete die Halacha nicht eine fremde Provinz. [...] Von vornherein ist es ihr auf eine Ideologie der Halacha mit abgesehen.« Diese Ideologie habe darin bestanden, dass »jede einzelne Handlung [...] als ein kosmischer Vollzug angesehen« worden sei:

»Eine solche Auffassung nun, die jede religiös Handlung als ein Mysterium sogar da ansah, wo ihre Gründe offensichtlich auf der Hand liegen oder in der schriftlichen oder mündlichen Tora ausdrücklich angegeben sind, musste die Kabbala ganz von innen her mit der Halacha verbinden. Ich habe keinen Zweifel, daß sie zum Sieg der Kabbala im Bewusstsein langer Jahrhunderte nicht wenig beigetragen hat.« ⁷¹⁵

⁷¹² Ders., *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: ders., *Grundbegriffe*, S. 97.

⁷¹³ Ders., *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, *Judaica* 1, Frankfurt am Main 1968, S. 119–146, S. 134.

⁷¹⁴ Vgl. Ders., *Kabbalah*, S. 191 ff., vgl. auch ders., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1957, S. 319, 328–343.

⁷¹⁵ Ders., *Hauptströmungen*, S. 32 f.

Das in dieser Passage der *Hauptströmungen* entworfene Bild einer inneren Verbindung der Kabbala zur Halacha wird von der vorangegangenen Signatur, die die Kabbala innerhalb des »aggadischen Bereiches« erhält, jedoch konterkariert. In der Studie *Kabbalah* schließt sich ebenfalls wie in den *Hauptströmungen* die Ausführung zur Aggada der der Halacha an. Die Kategorien werden so zumindest vom Aufbau her in ein Verhältnis gesetzt.

Im Werk *Kabbalah* zeigt sich jedoch eine deutliche Spannung zwischen Aggada und Halacha. Die Passage zur Aggada ist durchzogen von Abgrenzungsbegriffen, die zwar nicht explizit auf die Halacha bezogen werden, jedoch durch die direkte Folge beider Beschreibungen und im Vergleich mit der Parallelstelle in den *Hauptströmungen* ein anderes Verhältnis verdeutlichen. Die Kabbala, wie es in der Studie heißt, sei im Bereich der Aggada »unrestricted«, die Kabbalisten »were more at home in aggadic expression than in systematic exposition«. ⁷¹⁶

Aufschluss über den Hintergrund der Art, wie die Halacha in den Begriff der Kabbala aufgenommen wird, geben die Tagebücher. Hier manifestiert sich ein ambivalentes Ringen des Mathematikstudenten Scholem mit der Frage nach dem »Gesetz«. Dieser Begriff erscheint in den Aufzeichnungen in verschiedenen Konfigurationen, unter denen die mathematische Gesetzmäßigkeit und das Gesetz im Judentum – in Beziehung zu Tora und Halacha – hervorstechen. Von zwei Seiten nähert sich der junge Scholem einem Kernbegriff des Gesetzes, der später in den Begriff der Kabbala als Synthese zunächst konfliktgeladener Elemente einfließen wird.

Bekannt ist, dass Scholem sich nach kurzen Erfahrungen innerhalb der orthodoxen Vereinigung *Agudat Israel* von der Orthodoxie entfernte. Diese war in den Augen Scholems eine »Konkretisierung der Thora auf einer falschen, zu frühen Sphäre«. ⁷¹⁷ Weder Tora noch Talmud waren ihm »Gesetze«, denen man sich »unterwerfen solle« ⁷¹⁸, wie er in einem frühen Brief an Gerda Goldberg schrieb. Diese persönliche Abstandnahme von der Orthodoxie geht einher mit der Verlagerung des Begriff des »Gesetzes« in das noch unscharfe Bild einer kosmischen, mathematischen und zugleich religiösen Ordnung. Schon in dieser frühen Phase der Beschäftigung mit dem Begriff des Gesetzes macht sich auf struktureller Ebene eine transzendierende und universalisierende Dynamik bemerkbar, die sich in der symbolischen Aneignung des Halacha durch die Kabbalisten später konkretisierte:

»Wie das Gesetz der großen Zahlen erst seinen Sinn hat für sehr große Dimensionen und Größen im Zahlengebiet, so haben alle unsere armseligen Gesetze von Welt-

⁷¹⁶ Ders., *Kabbalah*, S. 193.

⁷¹⁷ Ders., *Tagebücher*, 2. Halbband 1917–1923, S. 140.

⁷¹⁸ Ders., *Briefe I*, 1914–1917, S. 90.

notwendigkeit einen Sinn erst, wenn man sie auf die Dimensionen der Welt überträgt. [...] Also Grundgedanke: *Ein Gesetz wird richtiger, in je größeren Dimensionen man es betrachtet und anwendet.*«⁷¹⁹

Unter dieser Größenordnung des Gesetzes, das Scholem beschreibt, »kann es [...] kein wirkliches ›Gesetz‹ geben, das nicht [...] nur Auswahl und Ordnung einer Anzahl von Tatsachen und Beobachtungen wäre, also nur Annäherungsformeln.«⁷²⁰ Mit dieser mathematischen Verlagerung des Gesetzes in eine »Unendlichkeit« geht die Verinnerlichung des Gesetzes innerhalb Scholems Überlegungen zum Judentum einher. Scholem widerspricht der Auffassung, dass die Tora ein Gesetz sei, spricht aber gleichzeitig von dem »inneren Gesetz der Thora.«⁷²¹

»In der Thora gibt es weder Fragen noch Antworten, sondern nur die Sprachform der göttlichen Lehre: das Kanonische, das schlechthin Gesetzte (der Doppelsinn des Wortes gesetzt ist höchst wahr, und deutet auf den tiefen, noch unergründeten Begriff der Thora vom Gesetz [...]).«⁷²²

Im Prozess einer Verlagerung des Begriffs des Gesetzes in verschiedene Arten der Abwesenheit – »Thora kann nicht angewandt werden. Sie ist *Prinzip*, sie ist das Recht Gottes, das zur Gerechtigkeit erst in der Aufschub-Idee der Tradition wird«⁷²³ – wird auch der Talmud einer anderen Lektüre unterzogen:

»Ich weiß jetzt, dass auch die trockenste ›juristische‹ Diskussion des Talmuds eine religiöse Angelegenheit ist – flach geredet: Weil das Judentum die Gerechtigkeit will und der Talmud keine Lehre vom Recht, sondern eine der Gerechtigkeit ist.«

Über diesen Austausch des Begriffs des Rechts gegen den der Gerechtigkeit wird auch der Talmud transzendiert: »Gerechtigkeit ist nicht *Strenge*. Gerechtigkeit ist eine metaphysische Kategorie, Recht nicht.«⁷²⁴ Mit der Überhöhung des Talmuds in das Prinzip der Gerechtigkeit geht Scholems Betonung des messianischen Kerns des Talmuds einher: »Jede Halacha – so lautet das Prinzip – ist als [...] *halakhab li-meschicha* [Halacha für die messianische Zeit] aufzufassen. Diese Idee ist als eine der konstitutiven und tiefsten Ideen des Talmuds zu begreifen.«⁷²⁵

Die zentrale Stelle im Werk Scholems, die die Konfiguration der Kabbala mit dem Begriff eines metaphysischen Gesetzes als eine räumliche und zeitliche Verschiebung dann formuliert, findet sich in den *Zehn unhistorischen*

⁷¹⁹ Ders., *Tagebücher*, 1. Halbband 1913–1917, S. 125.

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Ebd., S. 405.

⁷²² Ders., *Tagebücher*, 2. Halbband 1917–1923, S. 311.

⁷²³ Ebd., S. 358 f.

⁷²⁴ Ders., *Tagebücher*, 1. Halbband 1913–1917, S. 416.

⁷²⁵ Ders., *Tagebücher*, 2. Halbband 1917–1923, S. 441.

Sätzen über die Kabbala: Die »steinerne Mauer des Gesetzes wird in der Kabbala allmählich transparent, ein Schimmer der von ihm umschlossenen und indizierten Wirklichkeit bricht hindurch.« In der »Alchimie des Gesetzes« gehe eine »Transmutation« des Gesetzes »ins Durchsichtige«⁷²⁶ vor sich.

Die transzendierende Dynamik, die sich im semantischen Feld um den Begriff des Gesetzes abzeichnet – Auflösung, Transzendierung, Verschiebung – mündet in Scholems Begriff des Symbols: In der »mystischen Zersetzung« des Gesetzes manifestiere sich die »Aura des Symbolischen.«⁷²⁷ Diese Überformung der Halacha im Symbolischen wird von Scholem als der Grund betrachtet, warum die Kabbalisten die halachische Autorität nicht verwarfen: »Jede einzelne Handlung wurde [...] als ein kosmischer Vollzug angesehen, das heißt als eine Handlung, die unmittelbar mit dem inneren Weltgeschehen zusammenhängt, in es eingreift.«⁷²⁸ Das Symbol ist so wesentlich von der Überschreitungsfunktion gekennzeichnet, die nun zum Merkmal der kabbalistischen Aneignung der Halacha wird.

2.3. Aggada und Halacha in der Kabbala

Auch wenn Scholem, wie oben angesprochen, die Dynamisierung der Halacha in seiner Rekonstruktion der Kabbala nicht mit dem Verhältnis von Aggada und Halacha in Beziehung setzt, so wird doch ein Aufsatz Scholems zu einer präzisen Darstellung der strukturellen Beziehung, die sich in dem Kategorienpaar Halacha und Aggada in der rabbinischen Tradition sowie innerhalb des 19. Jahrhunderts manifestierte. Hier arbeitet Scholem mit dem strukturellen Dispositiv von Tradition und Innovation, das er als grundlegendes Spannungsmoment innerhalb der Beziehung von Kabbala einerseits, Zeremonialgesetz und Ritus andererseits beschreibt. Die Mystik in ihrem Verhältnis zur jeweils autoritativen Tradition, so Scholem in seinem Eranos-Vortrag *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten* (1950), bestehe in einem

»charakteristischen Zwiespalt: ihr neues Gottesbewußtsein, ja oft genug ihr neues Weltgefühl, tritt im Gewand bewußt konservativer Haltung auf, der nichts ferner liegt als die Tradition anzutasten oder sie gar umzustürzen [...]. Zugleich aber läßt sich eben das Neue an den hier Ausdruck findenden Impulsen nicht gut verleugnen, das in einer trotz aller pietätvollen Reverenzen doch oft genug kühnen, ja verwegenen Transformation der religiösen Gehalte der Tradition sich dem Betrachter darstellt.«⁷²⁹

⁷²⁶ Ders., *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, S. 269.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ Ders., *Hauptströmungen*, S. 32.

⁷²⁹ Ders., *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, *Eranos-Jahrbuch 1950*, Bd. XIX, S. 121–180, S. 121 f.

Die Halacha wird im kabbalistischen Ritus an den Begriff der Aggada zurückgebunden, indem das Zeremonialgesetz in der Wiederaneignung mythischer Erzählung umgedeutet, symbolisch verstanden werden kann. Diese mythologische Transformation des Gesetzes ist zugleich eine Rückbindung an das »ekstatische, ja orgiastische Element«⁷³⁰. Hier verbindet Scholem mit dem mythischen »Intertext«, der der Halacha bzw. den mitzwot im Ritus unterlegt wird, das für den Begriff der Aggada charakteristische semantische Feld der Entgrenzung, Transgression. Auch wird eine Nähe zu Berdyczewskis Remythologisierung der Aggada deutlich. In Analogie zu Berdyczewski wirke im Naturmythos, der in den Ritus einfließe, eine primordiale »Kraft«.⁷³¹ Die nicht mythischen, sondern historischen Erinnerungen, die den Ritus im rabbinischen Judentum der Diaspora begleiteten, »unternehmen etwas« im Menschen »zu bändigen, was dem Betrachter unter historischen Maßstäben an die Welt des Mythischen nahe genug herangerückt erscheint«.⁷³² Die rabbinische Halacha trägt hier in der Lesart Scholems das Merkmal der Begrenzung, das durch die kabbalistische Umbesetzung zurückgedrängt wird und die Dynamik der Transgression des traditionellen halachischen Spezialdiskurses wie auch die Integration des Entfernten – des mythischen Naturzustandes wie der mystischen Ordnung der »oberen Welt« – ermöglicht. Die Universalisierungstendenz, die in den frühen Überlegungen Scholems zum Gesetz deutlich wurden, treten hier in der zeitlichen Integrationskraft der »aggadisierten« Halacha wieder hervor. Dies ist die »Spannung zwischen konservativer und erneuernder, ja geradezu revolutionärer Haltung«,⁷³³ die Scholem in der kabbalistischen Transformation der Halacha erkennt.

Die Halacha wird durch diese Neubesetzung symbolische Manifestation einer Struktur, von der sie in der rabbinischen Tradition wie auch im 19. Jahrhundert abgegrenzt war: die Aggada. Die Halacha wird als Symbol Instrument einer Welt, in der alles »miteinander verbunden« ist. »Nichts ist ohne unendliche Tiefe«.⁷³⁴ Die halachischen Handlungen sind durch das »Gesetz des Symbolischen« und den Aspekt des Magischen gekennzeichnet als Inbegriff der Überschreitung und Integration: Zum »symbolischen Aspekt«, der »alles in allem erscheinen« lässt, trete der »magische«, der »alles auf alles wirken lässt«.⁷³⁵

⁷³⁰ Ebd., S. 126.

⁷³¹ Vgl. zu Scholems ambivalenter Nähe zu Berdyczewskis anarchistisch-vitalistischen »counter-history« Biale, Gershom Scholem, Cambridge 1979, S. 39–43.

⁷³² Scholem, *Tradition und Neuschöpfung*, S. 127.

⁷³³ Ebd., S. 122.

⁷³⁴ Ebd., S. 127.

⁷³⁵ Ebd., S. 129.

Diese Umwertung der Halacha, die im Scholemschen Begriff der Kabbala statthat, wird von einem der ersten Kabbalisten, Isaak dem Blinden, präzise formuliert: »Dein Gebot, obwohl es am Anfang endlich scheint, erweitert sich immer mehr bis ins Unendliche.«⁷³⁶ Im Anschluss an den Kabbalisten Menachem Rekanati verdeutlicht Scholem ein kabbalistisches Verständnis der Halacha, das zugleich ein Bild der Dynamik enthält, das bisher primär mit der Aggada verbunden war: »[D]as Ritual« sei »ein Hineinnehmen Gottes in die menschliche Handlung [...], die in solcher Bezogenheit auf die dynamische Welt der Sefiroth ihre mystische Würde erhält«. Prägnanter noch wird die Beziehung zur Dynamik der göttlichen Emanationen von Scholem mit Rekanati beschrieben: Die Gebote bilden »alle zusammen eine Dynamis.«⁷³⁷ Diese Kraft und Bewegung, die sich in den Geboten symbolisch manifestiere, sei Resultat der Integration, indem das »göttlichen Geschehens selber« »exzitiert«, sein »vielfältiges Leben«⁷³⁸ in die Handlung integriert werde.

So übernimmt die Halacha in Scholems Lektüre des Kommentars Menachem Rekanatis nicht nur die integrative und transgressive Dynamik der Aggada, sondern avanciert im magischen Verständnis der Kabbalisten zu mehr als einem Symbol: »Wer die *Mizwah* vollzieht, tut immer etwas doppeltes. Er stellt ihr transzendentes Wesen [...] in einem sinnlichen Symbol vor. Zugleich aber leitet er jenem transzendenten Wesen [...] einen Influxus von Kraft zu.«⁷³⁹ Mit dem Begriff der *kawwannah*, der mystischen »Intention«, die bei der Ausübung eines Rituals zu walten habe, ist das Mittel, das Instrument benannt, mit dem diese Überschreitung der »unteren Welt« auf die »obere Welt« der Sefiroth vollzogen wird.⁷⁴⁰ Durch die *kawwannah* sei »jede kultische Handlung in ein Mysterium [...] transformiert«⁷⁴¹ worden. Die Welt der mitzwot ist in Scholems Verständnis in die kabbalistische Symbolik und ihre grundlegenden Narrative als Fluchtlinien der aggadischen Überhöhung der Halacha eingebaut.

Scholem hebt so die Kategorien Aggada und Halacha im Begriff der Kabbala auf. Dabei synthetisiert er zugleich die Signaturen, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts etablierten. Die innovatorische, schöpferische, erneuernde Dynamik der Aggada wird mit der ordnenden und performativen Funktion der Halacha verschmolzen, indem in der symbolischen Welt der Kabbala beides zugleich möglich wird.

⁷³⁶ Dieses Zitat aus dem Kommentar Isaak des Blinden zum Buch Jezirah führt Scholem an in: ebd.

⁷³⁷ Scholem zitiert hier aus Menachem Rekanatis Buch *ta'ame ha-mitzwot* (Basel 1581), ebd., S. 131.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Ebd., S. 131 f.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd., S. 133.

⁷⁴¹ Ebd., S. 134.

C. Schluss

Mit Scholems Aufnahme der Gattungen Aggada und Halacha in den Begriff der Kabbala wird die Grundkonstellation, auf der die Entstehung einer jüdischen Literatur fußt und von der sie sich in den beschriebenen Hauptfeldern nicht löst, deutlich. Sowohl der Begriff einer jüdischen Literatur, wie er innerhalb der Wissenschaft des Judentums entwickelt wurde, als auch die literarische Bearbeitung und Präsentation jüdischer Literatur in anthologischen Werken bleibt auf das rabbinische Gattungsgefüge angewiesen. Ein Spezifikum jüdischer Literatur in der hier beschriebenen geschichtlichen Phase ist somit darin zu sehen, dass sie auf ihren rabbinischen Ursprung hin bezogen bleibt: Das ab der Mitte des 19. Jahrhunderts sich herauskristallisierende Konzept einer literarischen Aggada als jüdische Literatur ist die begriffliche Fortführung einer Literarizität, die sich als Transgression der Halacha im rabbinischen Kontext etablierte.

Selbst Aneignungsweisen der Aggada, die sich von dem Gattungsgefüge entfernt haben, schreiben Funktionen der Aggada fort: Berdyczewskis mythologische Reinterpretation des Midrasch knüpft an die begründende Funktion der Aggada an. Erst vor dem Hintergrund der theologischen Grundaussagen, die sich in der aggadischen Tradition artikulieren, ist die Halacha als göttlich verbürgte anzunehmen und zu praktizieren. Dies spiegelt die Berdyczewskis Projekt begleitende Diskussion über eine Dogmatik des Judentums aus der Aggada.

Auch die Konfiguration, die die Aggada mit den Begriffen der Philologie und der Wissenschaft des Judentums als enzyklopädische und emanzipatorische Programme erfährt sowie mit den Begriffen der Welt- und Volksliteratur als universalistisch-transgressiven Konzepten, knüpfen an strukturelle Merkmale an, die der Aggada im formativen Schrifttum eigen sind.

Sind dies die Kontinuitäten, die Traditionen nach *der* Tradition, die sich auf der Basis eines strukturellen Paradigmas der Aggada als Pendant zur Halacha zeigen, weisen die Transformationen der Aggada in säkulare Wissenschafts- und Literaturprogramme zugleich auf das inhärente Paradoxon einer Geburt der jüdischen Literatur aus der Aggada hin: Eine säkulare Aggada hat ihren strukturellen und inhaltlichen Haltepunkt, die Halacha, verloren; der Selbstverlust ist darin eine Konsequenz, die der Dynamik der Aggada entspricht.

Dieser ambivalente Status einer säkularisierten und »ortlosen«, zugleich aber literarischen Aggada wird schließlich in ihrer Überführung in die deutsche Romanliteratur durch Thomas Mann deutlich. U. a. basierend auf den *Sagen der Juden* Berdyczewskis – 55 Exzerptseiten aus den *Sagen* verzeichnet das Thomas-Mann-Archiv¹ – wird die Aggada in Form meist kurzer Nacherzählungen oder Zitate aus den *Sagen der Juden* in den Roman eingebunden.² In der Vergegenwärtigung der biblischen Josephserzählung sowie durch die epische Breite und Detailfülle des Romans wird die Rolle der Aggada, das lebendige Element der Tradition zu sein, hervorgehoben. Sie ist hier, im Josephsroman Manns, zurückgekehrt zu ihrer vergegenwärtigenden und verlebendigenden Qualität. In einem Höhepunkt literarischer Funktionalisierung ist sie das, worauf Louis Ginzberg und Micha J. Berdyczewski zielten: direktes, unmittelbares Erzählen.

Doch durch die erzählerischen Mittel des Humors und der Ironie wird Distanz geschaffen. Die Aggada ist nun Teil eines Erzählens, das die vormals von ihr transportierten Mytheme in Distanz rückt. Damit ist eine neue Stufe säkular-literarischer Aneignung erreicht. So wird auf einer zweiten Ebene wieder das möglich, was die Aggada in ihrem rabbinischem Kontext war: Der Erzählgestus im Josephsroman ließe es uns »manchmal so vorkommen [...], als sei der ganze Joseph-Roman nichts anderes als ein weiterer Kommentar der Überlieferung«.³

¹ Vgl. das Nachwort von Albert von Schirnding in: Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder I. Die Geschichte Jaakobs*. Roman, Gesammelte Werke in Einzelbänden, Frankfurter Ausgabe, hg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main 1983, S. 408.

² Bernd-Jürgen Fischer weist alle Stellen aus Manns Josephsroman, die in Zusammenhang mit Bin Gorions *Sagen* stehen, nach: ders., Handbuch zu Thomas Manns »Josephsromanen«, Tübingen 2002.

³ Käte Hamburger, Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«. Eine Einführung, Stockholm 1945, S. 39.

D. Anhang

Exkurs: Poststrukturalistische Perspektiven – David Stern und Daniel Boyarin

Ein zentrales Merkmal, das für die Aggada herausgearbeitet wurde, nämlich ihre Überschreitungsdynamik, war und ist ein signifikanter Knotenpunkt zwischen Midrasch und der Diskussionen der hauptsächlich US-amerikanischen Judaisten und Literaturwissenschaftler: »[T]he transgressive character of midrash – the nonchalance with which it consistently violates the boundaries between text [hier auch im Sinne von »Literatur«] und commentary – was certainly one source of the powerful fascination that midrash commanded among poststructuralist theorists.«¹ Diese transgressive Eigenschaft des aggadischen Midrasch wurde wesentlich im Rahmen der Intertextualität aufgenommen, in der der Begriff der Unbestimmtheit, »indeterminacy«, durch die dem Midrasch entsprechendere Charakterisierung »Polysemie« ersetzt wurde – mit weitreichenden Konsequenzen.

Besonders in intertextuell geprägten Zugängen zum rabbinischen Schrifttum ist ein Dilemma reflektiert und bis zu bestimmten Grenzen gelöst, das jeder Arbeit, die sich heute mit der Geschichte und den Quellen des rabbinischen wie auch modernen wissenschaftlichen Judentums beschäftigt, bewusst sein muss: Seit den Neunzigerjahren prägt eine Sensibilität für die Spezifität – das poststrukturalistisch-kulturwissenschaftliche Interesse an der »Andersheit« des anderen scheint hier durch – der rabbinischen Literatur die theoretischen Perspektiven auf diese: »How does one cast the meaning of midrash in the contemporary terms of, say, literary theory without distorting its integrity? [...] how are we to secularize our understanding of this inherently religious literature, as we must, without profaning it?«² In diesen beiden Fragen wird deutlich, dass es um den Versuch geht, den religiösen, sakralen Ursprung und Sitz im Leben des Midrasch wenn nicht zu retten, so zumindest in einer Weise zu übersetzen, die ein Bewusstsein der zutiefst religiösen Dimension dieser Literatur erhält. Das Interesse, das heute formuliert wird, ist kein instrumentelles in dem Sinne,

¹ Stern, *Midrash and Theory*, S. 4.

² Ebd., S. 1 f.

dass der Midrasch als Beispiel und Lehrhaus für eine »gute« poststrukturalistische Hermeneutik »gebraucht« werden könnte – wie es zu Beginn des »hot topic«³ Midrasch in der poststrukturalistischen Diskussion der Fall war.

Diese neue Sensibilität ist Konsequenz des Dilemmas, mit dem die moderne jüdische Wissenschaft seit ihrem Entstehen im frühen 19. Jahrhundert kämpfte. Der innere Konflikt lag, wie seit der kritischen Auseinandersetzung mit der Wissenschaft des Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts häufig konstatiert, in dem Handlungswiderspruch, die jüdische Tradition zwar für die Moderne retten zu wollen, dies aber in der Form der modernen Geschichtsschreibung zu tun, die, wie es das mittlerweile überbeanspruchte Diktum Moritz Steinschneiders und Gershom Scholems sagt, die Wissenschaft des Judentums zu einem ehrenvollen Begräbnis der jüdischen Tradition gerinnen ließe. Indem sich seit der Gründung der Wissenschaft des Judentums die jüdischen Forscher mit dem Instrumentarium des Historismus den jüdischen Quellen widmeten, wurde jüdische Identität zwar erzeugt, aber als eine säkulare, die bestimmten Absichten folgte: Emanzipation, Modernisierung, Assimilation oder Akkulturation. Die Aneignungsart des jüdischen Erbes widersprach dabei den Modi der Erinnerung, die die jüdische Geschichte bis an die Schwelle der Moderne, d. h. bis an das Ende des 18. Jahrhunderts, prägten, also die liturgischen, rituellen und im klassischen Talmudstudium praktizierten Arten des Erinnerns.⁴

Die neue Verbindung von Midrasch und aktueller Literaturtheorie nun wollte diesem Dilemma, dem Substitut »Geschichtsschreibung« als »faith of fallen Jews« entkommen. Es ging damit um ein Ziel, das innerhalb der modernen jüdischen Wissenschaftsgeschichte nicht neu ist bzw. an seinen Wurzeln zu finden ist (und immer wieder aufflammte): Die jüdische Tradition in einer vitalen, verlebendigen Weise anzueignen und fortzuschreiben: »[T]o find [...] a mode of creativity that is more than just historical knowledge, that is still able to evoke real excitement among contemporary Jews.«⁵

Welche Hermeneutiken und Perspektiven des heutigen Judaisten und Literaturwissenschaftlers können geeignet sein, dieses Ziel zu erreichen? Für diese Hermeneutiken gibt es einen Vorläufer, den Gründer der modernen Midraschforschung, Isaak Heinemann. In der epochalen Studie Isaak Heinemanns, *Darkhe-ha-Aggadah*, »Der Weg der Aggadah«, geht es um eine Einfühlung in und Identifikation mit dem jeweiligen »Autor«,

³ Ebd., S. 1.

⁴ Vgl. dazu die einschlägige Studie von Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.

⁵ Stern, *Midrash and Theory*, S. 10.

wodurch die Brüche und Fissuren der Schrift nicht als Defizite oder Resultate unvollkommener Redaktion unterschiedlicher Dokumente erscheinen, sondern als Teil einer schöpferischen Kreativität. Heinemann, nach seiner Interpretation der »subjektiven Aktivität des Historikers«, der statt der Anhäufung unendlicher Details sich in den »typischen Kampf« des zu beschreibenden Individuums einfühlt, schließt mit einem aufschlussreichen Satz, der seine von dem Historiker des George-Kreises Friedrich Gundolf inspirierten Historiographie ins Bild setzt: »Es wird keinen Zweifel geben, dass das Drama ›Faust‹ von höherer philosophischer Bedeutung ist als die Biographie des Magiers Johann Faust, der im 16. Jahrhundert lebte, als seine Reisen und seine Ansichten.«⁶

Bei aller Kritik, die ein einführendes Vorgehen des Historikers heute auf sich ziehen würde, schuf Heinemann mit seinem Konzept der »kreativen Geschichtsschreibung« ein Fundament für eine Sicht auf den Midrasch, die diesen als Text und nicht als missglückten redaktionellen Kompromiss oder als determiniertes Resultat der historischen Umstände betrachtet.

Von dieser Gründungsfigur der Midraschforschung im 20. Jahrhundert und seinem Konzept ausgehend ist der Weg zu einer Hermeneutik, die der genuinen Verfasstheit der rabbinischen Texte gerecht wird, vorgezeichnet. Statt der quellenkritischen Fragmentierung des Textes oder seiner soziohistorischen Determiniertheit wird mit der Intertextualität das Verfahren der rabbinischen Hermeneutik erkennbar, indem der Midrasch als Kommentar und zugleich kreativer Akt der Textfortschreibung, als Literatur, verstanden wird.

Zugleich ist vor dem Hintergrund der Intertextualität jedoch anzumerken, dass diese Arbeit keinen im engeren Sinne dekonstruktiven Weg in der Lektüre der rabbinischen wie auch modernen Quellen einschlägt. Dies auch daher, weil sich im Rahmen eines Klärungsprozesses innerhalb des Zusammenhangs von Poststrukturalismus und rabbinischer Hermeneutik zeigte, dass die Analogie zwischen »Rabbinics« und aktuellen Konzepten der Indeterminität kaum aufrecht zu erhalten ist.⁷ Die Entwicklung innerhalb der Diskussion um Poststrukturalismus und rabbinische Literatur ist hier aufschlussreich: In der ausführlichen Besprechung des innerhalb dieses Feldes als signifikanten Einschnitt einzuschätzenden Tagungsbandes *Midrash and Literature* (1986) ist die Nähe zwischen aktueller Literaturtheorie und Midrasch noch eine enthusiastisch begrüßte Entdeckung. Steven Fraade spitzte diese Nähe zu:

⁶ Isaak Heinemann, *Darkhe-ha-Aggadah*, Jerusalem 1953, S. 30.

⁷ Vgl. Stern, *Midrash and Theory*, S. 22; vgl. dazu die Diskussion Daniel Boyarins in ders., *Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmbarkeit des Textsinns im Midrasch*, Berlin, Wien 2002, S. 10–19.

»Midrash in its multiple readings of Scripture recognizes the ›undecidability‹ or ›indeterminacy‹ of textual meaning. This midrashic assertion of the ›infinities of Torah‹ accords with certain poststructuralist literary theories which view textual meaning as residing principally in the endless activity of interpretation.«⁸

Etwa zehn Jahre später macht einer der damaligen Tagungsteilnehmer, David Stern, deutlich, dass das Konzept der »indeterminacy«, wie es in poststrukturalistischen Theorien verfolgt werde, mit derjenigen Unbestimmtheit, die der Midrasch kenne, nämlich Polysemie, nur wenig zu tun habe. Der Zusammenhang zwischen Poststrukturalismus und Midrasch, so Stern, werde erst in der Herausarbeitung der Differenz beider Denk- und Verstehensweisen gewinnbringend.⁹ Daneben trug besonders die Auseinandersetzung Sterns mit den Lektüren Susan Handelsmans zu einer genaueren Grenzziehung zwischen beiden Hermeneutiken bei.¹⁰

Heute ist weniger nach einer »Protodekonstruktion« in den rabbinischen Texten zu fragen als nach der – dann erkenntnisfördernden – Differenzqualität zwischen einem poststrukturalistischen Konzept der Unbestimmtheit des Textsinns und der rabbinischen Polysemantik der schriftlichen Tora.

Die polysemantische Lektürepraxis der Rabbinen teilt nicht, wie es Stern prägnant beschrieb, die entscheidende Voraussetzung, die die Unbestimmtheit bedingt, wie sie im Feld dekonstruktiver Lektüren verstanden wird.¹¹ Die Polysemantik ist – in paradoxer Weise, mit Blick auf den hegemonialen Deutungsanspruch der Rabbinen auf die Tora jedoch aus nachvollziehbaren Gründen – ein Zeichen textueller Stabilität, wie Stern es darstellte.¹² Dass unterschiedliche Bedeutungen eines Schriftwortes als legitime Teile der rabbinischen Exegese gelten und zugleich als primordial verankertes Resultat der göttlichen Tora ausgewiesen sind, ist zunächst der politische Versuch, die Deutungshoheit über die Überlieferung und den Erbanspruch an diese Tradition zu befestigen. Die polysemantische Lesart ist daneben auch ein Verfahren, den Text permanent zu aktualisieren, ihn immer wieder lesen und interpretieren zu müssen, da es noch nicht erkannte und versprachlichte Bedeutungen der Sinai-Offenbarung gibt, die in dieser angelegt waren und so auch Israel mitgegeben wurden. Der überlieferte Text bleibt in dieser ununterbrochenen Relektüre nicht nur präsent, sondern auch stabil: Der Kommentar verweist ständig auf ein und denselben Primärtext, bestätigt diesen immer wieder.

⁸ Fraade, *Interpreting Midrash 2, Prooftexts 3* (1987) Vol. 3, S. 291.

⁹ Vgl. Stern, *Moses-side: Midrash and Contemporary Literary Criticism, Prooftexts 2* (1984) Vol. 4, S. 193–204.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Stern, *Midrash and Theory*, S. 15–38.

¹² Ebd., S. 33.

Neben der Indeterminität bzw. der Polysemie ist Intertextualität das zweite Konzept, das poststrukturalistische Lektüren mit der rabbinischen Hermeneutik verbindet. Daniel Boyarin stellte in seiner einschlägigen Untersuchung *Intertextuality and the Reading of Midrash* im Detail die intertextuelle rabbinische Hermeneutik dar.¹³

Vor dem Hintergrund der Eingangsthese des ersten Kapitels, dass das Kategorienpaar Halacha und Aggada nicht in dem Kommentarbegriff Foucaults aufgeht, sondern eine doppelte Bewegung verfolgt, ist der intertextuelle Zugang zum Midrasch aufschlussreich. Einem bis in die Achtzigerjahre dominanten hermeneutischen Blick sowohl auf die Tora als auch auf den aggadischen Midrasch wird von Boyarin in evidenter Weise widersprochen. Neben der typologischen Lesart christlicherseits, wie sie besonders bei den Kirchenvätern, aber auch heute noch zu finden ist, sind auch auf jüdischer Seite deutlich reduktive Exegesen zu erkennen: Die historischen Umstände als Determinanten einer »unverständlichen« Schriftstelle oder die Quellenkritik als Lösung für die »Bruchstellen« innerhalb einer Torapassage waren lange Zeit die vorherrschenden Methoden der Kritik. Aus diesen textextern fundierten Perspektiven konnte die Spezifität der innerbiblischen Exegese wie auch der außerbiblischen, rabbinischen nicht in das Feld des Erkennbaren rücken. Der Nachhall einer über Jahrhunderte proklamierten »Absurdität« oder »Unverständlichkeit« rabbinischer Texte zeigt sich in dem blinden Fleck, die genuin intertextuell verfahrenende Hermeneutik der Rabbinen nicht wahrnehmen zu können. Dies ist besonders für die verschiedenen Spielarten historistischer Annäherung an den Midrasch der Fall, in denen die »rabbinic readings to a greater or lesser degree [as] deficient, arbitrary or, worse, merely charming«¹⁴ beurteilt werden.

In der Perspektive Boyarins zeigt sich das dichte Netz intertextueller Bezüge, in denen die Schrift mit der Schrift kommentiert wird und der Midrasch dieses Kommentierungsverhältnis zur selbstverständlichen Grundlage seiner Exegesen macht. Da sich daraus wichtige Konsequenzen für das Konzept der Aggada ergeben, soll an einem Fall einer solchen Exegese im Midrasch – der Mekhilta, die Rabbi Ishmael zugeschrieben wird – das Vorgehen der Rabbinen deutlich gemacht werden.¹⁵

¹³ Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, Indianapolis 1990. Anzumerken ist, dass Boyarin keinen ausgearbeiteten Begriff von Intertextualität innerhalb seiner Studie entwickelt, sondern eher eklektizistisch verschiedene Elemente der Intertextualitätstheorie benutzt, um die rabbinischen Texte zu beschreiben. Einen prägnanten Überblick über die Intertextualitätstheorien und ihre Konzepte liefert Heinrich Plett (Hg.), *Intertextuality*, Berlin, New York 1991, S. 3–27.

¹⁴ Martin S. Jaffee, *The Hermeneutical Model of Midrashic Studies: What it Reveals and What It Conceals*, *Prooftexts 1* (1991) Vol. 11, S. 67–76, S. 68.

¹⁵ Vgl. zu der folgenden Analyse: Boyarin, *Intertextuality*, S. 57–70.

Um die hermeneutische Technik, die sich in der Mekhilta findet, nachvollziehen zu können, muss zunächst von dem Bezugstext ausgegangen werden, auf den sich der Midrasch bezieht. Im Buch Exodus wird die Geschichte von den Wassern Maras erzählt. Diese Erzählung ist Teil der Überlieferung, die von dem vierzigjährigen Wüstenaufenthalt Israels nach der Flucht aus Ägypten berichtet. In Exodus 15,22–26 heißt es:

»22 Und Mose führte Israel vom roten Meer weg, und sie gingen hinaus in die Wüste Shur, und sie gingen drei Tage in der Einöde, und sie fanden kein Wasser. 23 Und sie kamen nach Mara, und sie konnten von dort kein Wasser trinken, weil es bitter war [marim]; daher wurde dieser Ort Mara genannt. 24 Und das Volk begehrte gegen Mose auf und sagte: ›Was sollen wir trinken?‹ 25 Und er rief zu Gott, und Er zeigte [wayyorehu] ihm einen Baum, und er warf den Baum in das Wasser, und das Wasser wurde süß; da gab Er ihm [Israel] ein Statut und eine Anweisung, und da prüfte Er es [nissahu]. 26 Und Er sagte: wenn du hören kannst, sollst du die Stimme deines Herrn hören, deines Gottes, und das tun, was richtig ist in Seinen Augen, und auf seine Befehle hören, und seine Gesetze befolgen, alle Seuchen, die ich Ägypten zugefügt habe, werde ich dir nicht zufügen, weil ich, der Herr, bin dein Arzt.«

Diese Geschichte von dem Weg Israels durch die Wüste ist, der Auslegung Boyarins folgend, ein Beispiel für die Generierung zweier verschiedener Geschichten über ein zweifach lesbares Zeichen, durch das verschiedene Intertexte aufgerufen werden.¹⁶

Für die Rabbinen der Mekhilta sind in dieser Passage verschiedene biblische Stellen durch Allusionen und Bruchstellen, »gaps«, angesprochen, die zu dem führen, was als ein dichtes Netz intertextueller Bedeutungserzeugung bezeichnet werden kann. Hier soll jedoch nur einem Zeichen nachgegangen werden – dem Wort »wayyorehu«: Dieses Wort kann sowohl »zeigen« als auch »lehren« bedeuten. Der Kontext der Geschichte verlangt nun zunächst nach der Lesart »zeigen«. Es heißt dann, wie im Buch Exodus übersetzt: »Und Er zeigte ihm einen Baum, und er warf den Baum in das Wasser und das Wasser wurde süß«.

Die Diskussion in der Mekhilta dreht sich zu Beginn um diesen Satz. Verschiedene Rabbiner überlegen, welche Art Baum gemeint sein könnte, denn der Verwandlungsvorgang als solcher ist schon erstaunlich genug und zieht die hermeneutische Aufmerksamkeit auf sich: Als erstes wird die Bachweide genannt – der übliche Baum an Oasengewässern. Dann jedoch wird der Olivenbaum genannt, der als sehr bitter ausgewiesen wird, und dann der Oleander, der bekanntermaßen giftig ist. Warum werden nun Bäume mit genau diesen Eigenschaften angeführt? Dies ist in dem intertextuellen Verstehen der Rabbiner begründet. Der Intertext für die Interpretation des Baumes als Olivenbaum und Oleander bildet ein Vers aus dem 2. Buch der

¹⁶ Vgl. zu dieser Exoduspassage auch die Interpretation von James L. Kugel, *The Bible as it was*, London 1997, S. 355–362.

Könige: »Und er ging zu der [versalzenen] Wasserquelle und schmiß Salz hinein, und sagte: So spricht er [...]« (2 Könige 2,21). Rabbi Shim'on ben Gamaliel erklärt dann im Rahmen der Exegese der anderen Rabbiner die intertextuelle Aussage, die aus der Stelle des 2. Buch Könige resultiert und den Hintergrund für die ungenießbaren Bäume bildet: »Er [JHWH] benutzt das Bittere um das Bittere zu heilen. Wie macht er das? Er legt etwas, das versalzt, in etwas, das versalzen ist, um so ein Wunder zu bewirken.« Die paradoxe Heilung, wie sie in 2 Könige expliziert wird, ist also die Schlüsselstelle, vor deren Hintergrund die Rabbiner den Baum interpretierten: Als Bitterer ist er ein Heilmittel für das bittere Wasser.

Dies war bisher der Ausschnitt aus der intertextuellen Diskussion, die sich um den »Baum« entspannt und von der kontextuell nahe liegenden Bedeutung des Wortes »wayyorehu« als »zeigen« ausging. Die erste Geschichte, die in der Exodusstelle erzählt wird, entspricht so dem wörtlichen Sinn: Israel zieht durch die Wüste, findet kein Wasser, Moses bittet Gott um Hilfe, der ihm den Weg zeigt, das bittere Wasser trinkbar zu machen. Moses folgt dem Ratschlag Gottes, und das Wasser verwandelt sich in wunderbarer Weise.

Doch die zweite Seite des Zeichens, die Bedeutung »lehren«, ist zumindest ebenso wichtig. Denn diese Bedeutung ist die weitaus häufigere des Wortes »wayyorehu«. Die Mekhilta fährt nun mit dieser Bedeutung in der Auslegung fort:

»Er lehrte ihm ein Wort von der Torah, denn es heißt: ›Und er lehrte ihn [yorehu]; ›Und er zeigte ihm [yar'ehu]‹ ist hier nicht [geschrieben], sondern ›Er lehrte ihn‹, wie es geschrieben steht; ›Und er lehrte mich und sagte zu mir‹ [Spr 4,4]. R. Natan sagte, es war eine Zeder, und einige sagten die Wurzel eines Feigenbaumes und die Wurzel eines Granatapfel[baums]. Die *dorshe reshumot* sagten: ›Er zeigte ihm Worte der Torah, die von einem Baum symbolisiert werden‹, denn es heißt: ›Es ist ein Baum des Lebens für die, die es verstehen‹ [Spr 3,18]« (Mekilta zu Ex 15,22–26).¹⁷

Die Mekhilta liefert für das Verständnis von »wayyorehu« den intertextuellen Bezug aus den Sprüchen Salomos: »Und er lehrte mich und er sagte zu mir« (Spr 4,4). Zugleich wird »Baum« nun mit »Worte der Torah« gleichgesetzt: Dabei stammen alle intertextuellen Bezüge aus genau einem Vorlagentext, den Sprüchen Salomos: Die zitierte Stelle »Es ist ein Baum des Lebens für die, die es verstehen« (Spr 3,18) ist nur Teil aus dem gesamten intertextuellen Bezug, der über diese Passage in den Sprüchen hergestellt wird. Denn es heißt in den Sprüchen auch: »Sie [die Worte der Tora] sind Leben für die, die sie finden, und für ihr ganzes Fleisch ist eine Heilung. Es [die Tora] wird eine Heilung für euer Fleisch sein« (Spr 4,21 und 3,8). Hier

¹⁷ Zitiert wird die Übersetzung von Boyarin in: ders., Intertextuality, S. 62. Übersetzung aus dem Englischen JS.

wird in den Sprüchen neben der Bedeutung »Baum« – »Tora« also auch die in der Exodus-Geschichte gebrauchte Bedeutung »Arzt« als »Heilendem« eingeführt.

Es ließe sich angesichts dieses Vorgehens Boyarins einwenden: Die altbekannte Tatsache, dass der Midrasch einen Vers mit einem anderen in Beziehung setze und erläutere, werde hier unter dem Namen einer »neuen« Theorie verkauft. Boyarin erfindet die Methode midraschischer Hermeneutik tatsächlich nicht neu; was diesen Ansatz aber von vorangegangenen Lektüren unterscheidet, ist die These Boyarins, dass das intertextuelle Verstehen, wie er es exemplifiziert, die *genuine* Art rabbinischer Hermeneutik ist. Es wird in dieser These über die Grundlage des rabbinischen Verstehens auch deutlich, dass zwischen biblischer und nachbiblischer Exegese dasselbe hermeneutische Modell besteht, es keinen Bruch zwischen Tanakh und rabbinischem Midrasch gibt. Beides sind Exegesen und zugleich Fortschreibungen des Kanons mit der Methode der Intertextualität.¹⁸

Spitzt man die hermeneutischen Merkmale der Aggada auf die Fragestellung dieser Arbeit zu, so bestätigt ein Kennzeichen den bisher gewonnenen Begriff der Aggada: Die midraschische Auslegung ist Resultat einer sowohl impliziten als auch expliziten Integrationsbewegung, durch die unterschiedlichste, z. T. disparate Schriftstellen miteinander in Beziehung gesetzt werden. In der Intertextualität als Basismethode der rabbinischen aggadischen Hermeneutik zeigt sich so wiederum die transgressive Dynamik, die die Aggada kennzeichnet. Die zur Debatte stehende Aussage – ein Wort, ein Satz, ein Abschnitt – ist immer auch, freilich im Rahmen der Tora, ein unbegrenzter Text. Er wird in der Überschreitung erst lesbar.

Hier mag auffallend sein, dass sowohl Jakob Neusners (s. A.II.3) als auch Daniel Boyarins Lesart der Aggada und des Midrasch für eine einheitliche Charakterisierung des Begriffs der Aggada herangezogen werden. Aufgrund der Vehemenz, mit der der Streit zwischen Neusner und der Prooftext-Gruppe um David Stern, Daniel Boyarin, James Kugel u. a. geführt wurde, ist hier eine kurze Anmerkung zu der Vereinbarkeit beider Richtungen unter der Perspektive dieser Arbeit erforderlich. Der virulente Punkt zwischen Neusners Verständnis der rabbinischen Schriften und einem poststrukturalistischen Zugang, wie er in der einschlägigen Zeitschrift *Prooftexts* von den genannten Wissenschaftlern verfolgt wird, ist die Frage, ob die einzelnen rabbinischen Schriften – Mischna, Talmud, Midraschim, etc. – als geschlossene und in einzelnen Fällen singuläre Werke begriffen werden oder ob in einer intertextuellen Auffassung der einzelne Text als Teil eines umfassenden rabbinischen Gesamttextes und Verweisungsnexus ver-

¹⁸ Vgl. dazu Jaffee, *The Hermeneutical Model of Midrashic Studies*, *Prooftexts* 1 (1991) Vol. 11, S. 70.

standen wird. Aus diesen verschiedenen Basisperspektiven auf den rabbinischen Korpus erwächst ein signifikant unterschiedliches Verständnis der rabbinischen Hermeneutik.

Unter dem Werkbegriff Neusners wird jeweils die einzelne Bedeutung eines Verses oder Wortes in einem organischen Verständnis auf das Ganze des *Werkes* bezogen, in dem die einzelne Beobachtung zum Mosaikstein im homogenen Gesamtsinn des Werkes wird. Durch dieses organische Wechselspiel kommt Neusner zur Identifikation umfassender Muster, die das Werk wie den einzelnen Vers bestimmen. Dagegen wird bei der Intertextualität die einzelne Beobachtung zunächst als spezifische Exegese bestimmter Schriftstellen verstanden, ohne diesen intertextuellen Komplex dann in der »Idee« eines Gesamtwerkes aufgehen zu lassen. So entsteht ein Gewebe »lokaler«¹⁹ Beziehungen und Kommentierungsverhältnisse. Das Werk wird zu einem durchlässigen und über Einzelbeobachtungen mit anderen Werken verwobenen Textnexus. James Kugel fasst dieses Verständnis prägnant zusammen:

»[T]here simply is no boundary encountered beyond that of the verse until one comes to the borders of the canon itself – a situation analogous to certain political organizations in which there are no separate states, provinces, or the like but only the village and the Empire.«²⁰

Im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit kann der Unterschied zwischen Neusners Ansatz und einem intertextuellen wie der Boyarins nicht weiter verfolgt werden.²¹ Festzuhalten ist jedoch für den Fokus dieser Arbeit, dass es zwar unterschiedliche Beobachtungsperspektiven gibt – Werkbegriff auf der einen, intertextueller Nexus auf der anderen Seite –, sich die Ergebnisse beider Blickwinkel jedoch auf der Beobachtungsebene dieser Arbeit ergänzen. Die intertextuelle, über das Werk hinausgreifende Dynamik der Aggada steht in keinem Widerspruch zu der diskursübergreifenden Dynamik, die die Aggada bei Neusner gegenüber der Halacha auszeichnet.

¹⁹ Steven D. Fraade in seinem Aufsatz: *Interpreting Midrash 1: Midrash and the History of Judaism*, *Prooftexts 2* (1987) Vol. 7, S. 179–194, S. 186.

²⁰ James Kugel, *Two Introductions to Midrash*, *Prooftexts 2* (1983) Vol. 3, S. 131–155, S. 145.

²¹ Die zwar ältere, aber weiterhin pointierte Darstellung der Unterschiede zwischen Neusners »kanonisch-historischer Methode« und dem intertextuellen Vorgehen liefert Fraade in dem oben zitierten Aufsatz: *Interpreting Midrash 1*, *Prooftexts 2* (1987) Vol. 7, S. 179–194.

Literaturverzeichnis

Quellen

Einzelschriften und Lexikonartikel

- Abeles, Armin, Das volkstümliche Vortragswesen im Judentum. Vortrag gehalten am 13. Jänner 1910 im Festsale des Ingenieur- und Architektenvereins, Separatdruck der »Wahrheit«, Wien 1910.
- Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet und herausgegeben von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber, Zweite Section H–N. Hg. von A. G. Hoffmann, siebenundzwanzigster Theil, Leipzig 1850.
- Arnim, Achim von, Clemens Brentano, Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, gesammelt von A. v. A., C. B., München 1957 (vollständige Ausgabe nach dem Text der Erstausgabe von 1806/1808).
- Art. »Agada«, Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Berlin 1928, Sp. 951–979.
- Ascher, Saul, Leviathan oder Ueber die Religion in Rücksicht des Judenthums, Berlin 1792.
- Aschkenaze, M., Tempus Loquendi. Ueber die Agada der palästinensischen Amoräer nach der neuesten Darstellung, Straßburg i. E. 1897.
- Auerbach, Berthold, Das Judentum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch, Stuttgart 1836.
- Augustinus, Aurelius, Bekenntnisse. De doctrina christiana, Frankfurt am Main 2004.
- , Die christliche Bildung. Ditzingen 2002.
- Bacher, Wilhelm, Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud. Mit Ergänzungen und Berichtigungen, Straßburg 1878.
- , Die Agada der palästinensischen Amoräer, Bd. 1: Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans. 220 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung, Straßburg 1892; Bd. 2: Die Schüler Jochanans. Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts, Straßburg 1896; Bd. 3: Die letzten Amoräer des heiligen Landes. Vom Anfang des 4. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts, Straßburg 1899.
- , Die Agada der Tannaiten, Bd. 1: Von Hillel bis Akiba. Von 20 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung, Straßburg 1884; Bd. 2: Von Akiba's Tod bis zum Schluss der Mischna. 135 bis 220 nach der gew. Zeitrechnung, Straßburg 1890.
- Baek, Leo, Der alte Widerspruch gegen die Haggadah, Konvolut in der Bibliothek des jüdischen Museums Prag und Werke, Bd. 4, Gütersloh 2000, S. 182–190.

- Bamberger, Fritz (Hg.), Das Buch Zuz. Künftigen ehrlichen Leuten gewidmet. Eine Probe, Berlin 1931.
- Beer, Peter, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah, Bd. 1: Brünn 1822, Bd. 2: Brünn 1823.
- , Skizze einer Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten, von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart, Prag 1832.
- Benjamin, Walter, Gershom Scholem, Briefwechsel 1933–1940, hg. von G. S., Frankfurt am Main 1980.
- , Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972–1989.
- Berdyczewski, Micha Josef (Bin Gorion), Sagen der Juden, 5 Bde., Frankfurt am Main 1913–1927.
- , Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen, 6 Bde., Leipzig 1916–1922.
- Bialik, Hayyim Nachman, Das hebräische Buch, in: Essays. Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Viktor Kellner, Berlin 1925, S. 59–72.
- , Yehoshua Hana Rawnitzky (Hgg.), The Book of Legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash, translated by William G. Braude, New York 1992.
- Blogg, S., Lehrreiche Erzählungen und Anekdoten gesammelt aus dem Talmud, den Medraschim und anderen jüdischen Schriften, Hannover 1877.
- Böckh, August, Encyclopädie und Methodenlehre der Philologischen Wissenschaften, hg. von Ernst Bratuschek, Stuttgart 1966.
- Cholewa Pawlikowski, Konstantin Ritter de, Der Talmud in Theorie und Praxis. Eine literar-historische Zusammenstellung, Regensburg 1881.
- Chwolson, Daniel Abramowich, Die Semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik, Berlin 1872.
- Delitzsch, Franz, Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion, Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig, Nr. 18/19, Leipzig 1890.
- , Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden? Vortrag, gehalten zu Berlin, am 28. April 1870 in der Konferenz der in Deutschland an der Verbreitung des Christenthums unter den Juden arbeitenden Gesellschaften, Berlin 1870.
- , Wissenschaft, Kunst, Judenthum. Schilderungen und Kritiken von F. D., Verfasser der jüngsterschienenen »Zur Geschichte der jüdischen Poesie«, Grimma 1838.
- , Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit, Leipzig 1836.
- Deutsch, Emanuel, Der Talmud, Berlin 1880 (ED Berlin 1869).
- Duschak, Moritz, Die biblisch-talmudische Glaubenslehre. Nebst einer dazu gehörigen Beilage über Staat und Kirche. Historisch vorgestellt, Wien 1873.
- Ehrmann, Daniel, Aus Palästina und Babylon, Wien 1880.
- Feuerwerker, Meir, Die Agada. Neue Sammlung, Frankfurt am Main 1936.
- Frankl, Ludwig August, Libanon. Ein poetisches Familienbuch, Wien 1855.
- Fromer, Jakob, Das Wesen des Judentums, Berlin, Leipzig, Paris 1905.
- Fuchs, Hugo, Art. Aggadah, Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Berlin 1927, Bd. 2, S. 1330–1336.

- Fürstenthal, Raphael J., Rabbinische Anthologie oder Sammlung von Erzählungen, Sprichwörtern, Weisheitsregeln, Lehren und Meinungen der alten Hebräer, Breslau 1834.
- Geiger, Abraham, A. G.'s Nachgelassene Schriften, hg. von Ludwig Geiger, Erster Band, Breslau 1885.
- , Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums, hg. von Ludwig Geiger, Berlin 1875.
- , Das Judentum und seine Geschichte. Zum 100. Todestag des Verfassers, der ursprünglichen Ausgabe entsprechend, hg. von Ludwig Geiger, Berlin 1910.
- , Die Aufnahme Israel's in den Bürgerverband, Breslau 1840.
- , Nothwendigkeit und Maass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes. Ein Wort zur Verständigung, Nachgelassene Schriften, Bd. 1, S. 203–229.
- , Urschrift und Uebersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums, Breslau 1857.
- Ginzberg, Louis, Students, Scholars and Saints, New York 1958 (ED New York 1928).
- , The Legends of the Jews, 7 Bände, Philadelphia 1909–1938.
- , Solomon Schechter, Art. »Law, Codification of«, in: Isidore Singer (Hg.), The Jewish Encyclopedia, Vol. 7, New York 1904.
- Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt, Berlin 1929–1936.
- Grimm, Wilhelm und Jakob, Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1873), hg. von Heinz Rölleke, Frankfurt am Main 1985.
- Grünwald, Seligmann, Glaubens- und Sittenlehre des Talmuds, nebst Erklärungen der heiligen Schrift u. in Auszügen zusammengestellt und ins Deutsche übertragen, Heilbronn, Leipzig 1854.
- Herder, Johann Gottfried, Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage (Jüdische Dichtungen und Fabeln), Berlin 1936.
- , Vom Geist der Ebräischen Poesie, Schriften zum Alten Testament, hg. von Rudolf Smend, Werke, Bd. 5, Frankfurt am Main 1993.
- Hirsch, Samson Raphael, Der Pentateuch. Erster Teil: Die Genesis, Frankfurt am Main 1903 (ED Frankfurt am Main 1867–1878).
- , Horeb. Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung, zunächst für Jissroels denkende Jünglinge und Jungfrauen, Frankfurt am Main 1899 (ED Altona 1837),
- , Igot tsafon. Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von »Versuchen« desselben Verfassers »über Israel und seine Pflichten«, hg. von Ben Uziel (Rabbiner S. R. H.), Zürich 1987 (ED Altona 1836).
- Hirschfeld, Hirsch S., Der Geist der ersten Schriftauslegung oder: Die hagadische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Midrasch, verlegt von M. Simion in Berlin 1847.
- Hurwitz, Heimann, Sagen der Hebräer. Aus den Schriften der alten hebräischen Weisen. Nebst einer Abhandlung über den Ursprung, den Geist und Werth des Talmuds. Aus dem Englischen des ... von *r, Leipzig 1828.
- Jacobsohn, Jacob Hirsch, Abtaljon. Erstes Lese- und Sprachbuch für die israelitische Jugend zur Weckung und Hebung religiöser Gefühle. Deutscher Theil, Breslau 1842.

- Jellinek, Adolf, Aus der Meister- und Musterrede zur Feier des 100. Geburtstages seligen I. N. Mannheimer am 17. October 1893.
- , Beth ha-Midrasch. Sammlung kleinerer Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, Leipzig 1853–1857, Wien 1873–1878.
- , Das Gesetz Gottes aus der Thora. Fünf Reden nebst einer Rede über die Cholera, Wien 1867.
- , Der jüdische Stamm. Ethnographische Studie, Wien 1869.
- , Der Talmud. Zwei Reden am Hüttenfest 5625 (am 16. und 22. Oktober 1864), Wien 1865.
- , Der Talmudjude. 4 Reden, Wien 1882–1883.
- , Einleitung in die Thora. Fünf Reden, Wien 1866.
- , Predigten. Dritter Theil, Wien 1866.
- Joel, M., Zur Orientierung in Cultusfragen, Breslau 1869.
- Jolowicz, H., Blüthen rabbinischer Weisheit nach den besten Bearbeitungen zu einem volksthümlichen deutschen Lesebuch für Schule und Haus, israelit. Prediger, Thron 1845.
- Karpeles, Gustav, Allgemeine Geschichte der Litteratur von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart. Mit Illustrationen und Portraits, Bd. 1, Berlin 1891.
- , Geschichte der jüdischen Literatur, Berlin 1886.
- Kaufmann, David, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1908.
- Klein, Solomon, Judenthum oder die Wahrheit über den Talmud. Uebersetzt von S. Mannheimer, Basel 1860.
- Krafft, Carl, Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschim nebst einigen Makamen aus dem Divan des Alcharisi, Ansbach 1839.
- Leon, Gottlieb von, Rabbinische Legenden, Darmstadt 1913 (ED 1820).
- Letteris, Meir, Sagen aus dem Oriente und West-östliche Blätter, Mannheim 1852.
- Levi, Guiseppe, Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch, aus dem Urtext in's Deutsche übertragen von Ludwig Seligmann, Bezirks-Rabbiner zur Kirchheim-Bolanden, Leipzig 1863.
- Levy, Moses Abraham, Hebräisches Lesebuch. Auswahl historischer, poetischer und prophetischer Stücke aus fast allen biblischen Büchern mit Anmerkungen und einem Wörterbuche, nebst einem Anhang unpunktierter Texte mit rabbinischen Scholien und Erläuterungen zu denselben, Breslau 1847.
- Löwy, D., Die letzten Reden des verklärten Predigers Dr. Adolf Jellinek, gehalten an den Freitagabenden des abgelaufenen Winters im Tempel der Seitenstettengasse in Wien, Wien 1894.
- Maimon, Mose ben, Führer der Verwirrten, Jerusalem 1987.
- Martin, Konrad, Blicke ins talmudische Judentum. Nach den Forschungen von K. M., Bischof von Paderborn, dem christlichen Volke enthüllt von Prof. Dr. Joseph Rebbert. Nebst einer Beleuchtung der neuesten Judenvertheidigung, Paderborn 1876.
- Maybaum, Siegmund, Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen [...], Berlin 1890.
- Meisel, Wolf Aloyes, Homilien über die Sprüche der Väter zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht der Jisraeliten, 1. Heft, Breslau 1889.
- Mendelssohn, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Mit allergnädigsten Freyheiten, Gesammelte Schriften, Schriften zum Judentum II. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart 1983 (ED 1783).

- Moses, Julius, Hebräische Melodien. Eine Anthologie, Berlin, Leipzig 1907.
- Pascheles, Jakob W., Sippurim. Fünfte Sammlung, Prag 1864.
- Pascheles, Wolf, Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Männer aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters. Zweite und dritte Sammlung, Prag 1854, 1870.
- Rosenmann, Moses, Dr. Adolf Jellinek. Sein Leben und Schaffen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Kultusgemeinde Wien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Wien 1931.
- Sachs, Michael, Stimmen vom Jordan und Euphrat. Ein Buch für's Haus, Berlin, Frankfurt am Main 1891 (ED Berlin 1853).
- Schieferl, Franz Xaver, Joh. Andr. Eisenmenger's, weiland Professor der Orient. Sprachen an der Universität Heidelberg, Entdecktes Judentum [...]. Zeitgemäß überarbeitet und herausgegeben von Dr. F. X. S., Dresden 1893.
- Scholem, Gershom, ... und alles ist Kabbala. Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews, München 1980.
- , Briefe I, 1914–1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994.
 - , Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1957.
 - , Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos, Judaica 1, Frankfurt am Main 1968.
 - , Kabbalah, New York 1974.
 - , Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970, S. 90–120.
 - , On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other essays, hg. von Avraham Shapira, Philadelphia, Jerusalem 1997.
 - , Erlösung durch Sünde. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von M. Brocke. Frankfurt am Main 1992.
 - , Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 1. Halbband 1913–1917, hg. von Karlfried Günter u. a., Frankfurt am Main 1995.
 - , Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2. Halbband 1917–1923, hg. von Karlfried Gründer u. a., Frankfurt am Main 2000.
 - , Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970.
 - , Zehn unhistorische Sätze über Kabbala, Judaica 3, Frankfurt am Main 1973.
- Schreiber, Emanuel, Abraham Geiger als Reformator des Judentums, Loebau 1879.
- Stein, Leopold, Morgenländische Bilder in Abendländischem Rahmen. Talmudische Parabeln, Gleichnisse und Erzählungen ausgewählt und metrisch wiedergegeben, Frankfurt am Main 1885, S. XI (EA 1879).
- Steinschneider, Moritz, Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters (JQR XV–XVII, 1903–1905), Ausgabe Jerusalem 1938.
- , Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossentheils aus handschriftlichen Quellen, Frankfurt am Main 1902.
 - , Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen, Berlin 1893.
 - , Gesammelten Schriften von Moritz Steinschneider. Herausgegeben von Dr. Heinrich Malter und Dr. Alexander Marx, Bd. 1: Gelehrten-Geschichte, Berlin 1925.
- Stern, Ludwig, Über den Talmud. Populär-wissenschaftlicher Vortrag gesprochen am 9. December 1874 im Saale des Bürgervereins zu Würzburg, Würzburg 1875.

- Stern, M. E., Perlen des Orients und Kernsprüche der Väter. Eine metrisch-gereimte Uebersetzung des talmudischen Traktates, betitelt Pirke Aboth, Wien 1840.
- Tendlau, Abraham M., Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit. Nach den Quellen bearbeitet nebst Anmerkungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main 1842.
- Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. von Martin Hengel u. a., Bd. IV/8: Horayot. Entscheidungen, übersetzt von Gerd A. Wewers, Tübingen 1984.
- Weil, Jakob, Fragmente aus dem Talmud. Versuch eines Beitrages zu den Aktenstuecken fuer die Beurtheilung dieses Werkes. Enth. außerdem: Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen, Versuch eines Beitrags zu den Actenstuecken für die Beurtheilung dieser Werke, Frankfurt am Main 1809.
- Weinberg, Max, Aus dem Spruchborn der Weisen. Spruchpoesie des Talmud und der rabbinischen Literatur nebst Fabeln, Parabeln und Sagen. Poetisch übertragen, Berlin 1920.
- Wolf, Friedrich August, Darstellung der Alterthums-Wissenschaft, Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache, hg. von G. Bernhardt, Bd. 2: Deutsche Aufsätze, Halle 1869.
- Wolf, S. A., Mischna-Lese oder Talmud-Texte religiös-moralischen Inhalts. Größtentheils in vokalisirtem Urtext und deutscher Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen. Zu häuslicher Erbauung und Belehrung, 2 Hefte, Leipzig 1866, 1868.
- Wünsche, August, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen. Wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert, Berlin 1894 (ED 1886).
- , Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1881.
- , Jakob Winter (Hgg.), Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litteraturgeschichtlichen Einleitungen, Bd. 1: Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Litteratur, zugleich eine Anthologie für die Schule und Haus, Trier 1894.
- , Midrasch Tehillim, oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen, Trier 1892–1893.
- , Der Midrasch Kohelet. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1880.
- , Der Midrasch zum Buch Esther. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Eingeleitet und mit Noten versehen von Rabb. Dr. Jul. Fürst, Leipzig 1881.
- Zedner, Josef, Auswahl historische Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart, Berlin 1840.
- Ziegler, Ignaz Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz, Berlin 1912.
- , Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Rabbiner in Karlsbad, Breslau 1903.
- Zunz, Leopold, Damaskus, ein Wort zur Abwehr, Berlin 1859.
- , Die geistige Gesundheit. Vortrag des Herrn Dr. Z. gehalten am 17. März 1864 im Verein junger Kaufleute in Berlin, Gesammelte Schriften, hg. vom Curatorium der »Zunzstiftung«, 3 Bde., Berlin 1875–76.
- , Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Berlin 1832.
- , Die jüdische Literatur (1845), Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1875.

- , Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt, Berlin 1859.
- , Etwas über die rabbinische Literatur (1818), Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1875.
- , Festrede zur Jubelfeier des Herrn L. Lewandowski, Königl. Musik-Direktor, am 13. Dezember 1865, Berlin 1866.
- , Gutachten über die Beschneidung, Frankfurt am Main 1844.
- , Israel's gottesdienstliche Poesie. Vortrag gehalten am 11. Januar 1870, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1875.
- , Predigten, gehalten in der neuen Israelitischen Synagoge in Berlin, Berlin 1846.
- , Rede, gehalten bei der Feier von Moses Mendelssohns hundertjährigem Geburtstag, Berlin 1829.

Aufsätze

- Bacher, Wilhelm, Fremder Sagenstoff in der Agada, MGWJ Jg. 20 (1871) Nr. 5, S. 223–227.
- Baek, Leo, Besitz das überlieferte Judentum Dogmen, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 4, S. 225–236.
- Berdyczewski, Micha Josef (Bin Gorion), Über die jüdische Volksreligion, in: Rahel bin Gorion, Emmanuel bin Gorion, Gedächtnisschrift, S. 37–42.
- Bialik, Hayyim Nachman., Halacha und Aggada, aus dem Hebräischen übersetzt von Gershom Scholem, Der Jude Jg. 4 (1919) Nr. 1, S. 61–77.
- , Zum Einsammeln der Aggadah, in: ders., Essays. Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Viktor Kellner, Berlin 1925, S. 72–81.
- , Ansprache auf der Gründungsversammlung der Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität, in: ders., Die hebräische Universität. Reden und Ansprachen, Jerusalem 1935, S. 13–27.
- Buchholz, Peter, Historischer Ueberblick über die mannigfache Codifikation des Halachastoffes, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem letzten Abschlusse, MGWJ Jg. 13 (1864) Nr. 7, S. 241–259.
- Frankel, Zacharias, Das Talmudstudium, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 8, S. 347–357.
- Geiger, Abraham, Karäische Litteratur, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Jg. 2 (1836) Nr. 1, S. 93–125.
- , Neunzehn Briefe über Judentum, von Ben Uziel: eine Recension, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Jg. 2 (1936) Nr. 2, S. 351–359.
- , Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Jg. 1 (1835) Nr. 3, S. 340–357.
- , Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben Jg. 7 (1869) Nr. 1, S. 4–59.
- Goldmann, Felix, Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion, MGWJ Jg. 70 (1926) Nr. 6, S. 440–457.
- Graetz, Heinrich, Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern. Schluss, MGWJ Jg. 4 (1855) Nr. 5, S. 186–192.
- Guttman, Julius, Die moderne Cultur und das Judentum, MGWJ Jg. 19 (1870) Nr. 8, S. 364–375.
- Guttman, Julius, Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum, MGWJ Jg. 71 (1927) Nr. 5, S. 241–255.

- Hess, Moses, Die Einheit des Judenthums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 1, S. 33–37.
- Hirsch, Samson Raphael, Grundlinien einer jüdischen Symbolik, Jeschurun (alte Folge) Jg. 3 (1857) Nr. 12, S. 615–630; Jg. 4 (1857) Nr. 1, S. 19–32; Jg. 4 (1858) Nr. 4, S. 184–200; Jg. 4 (1858) Nr. 7, S. 352–387; Jg. 4 (1858) Nr. 9, S. 456–479; Jg. 4 (1858) Nr. 12, S. 621–633; Jg. 5 (1858) Nr. 1, S. 13–31; Jg. 5 (1859) Nr. 4, S. 181–197; Jg. 5 (1859) Nr. 6, S. 297–314; Jg. 5 (1859) Nr. 9, S. 456–479; Jg. 5 (1859) Nr. 10, S. 518–529; Jg. 5 (1859) Nr. 12, S. 632–642; Jg. 6 (1859) Nr. 2, S. 80–87; Jg. 6 (1860) Nr. 5, S. 237–254; Jg. 6 (1860) Nr. 9, S. 483–492; Jg. 7 (1861) Nr. 10, S. 521–538; Jg. 7 (1861) Nr. 11, S. 571–583.
- Rippner, Benjamin, Zacharias Frankel, MGWJ Jg. 24 (1875) Nr. 4, S. 145–148.
- , Herder's Bibleexegese, MGWJ Jg. 21 (1872) Nr. 1, S. 16–37.
- Salomon, Gotthold, Vertrautes Schreiben an einen Rabbi, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Jg. 2 (1836) Nr. 3, S. 417–435.
- Treuenfels, A., Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum, MGWJ Jg. 18 (1869) Nr. 4, S. 156–168.
- Wiener, Max, Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma, MGWJ Jg. 68 (1924) Nr. 1, S. 27–47.
- Wolf, Immanuel, Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (1823), S. 1–24.
- Zuckermantel, Moses Samuel, Lexikalisches und Archäologisches im Talmud, zugleich vierter Artikel zur Halachakritik, MGWJ Jg. 22 (1873) Nr. 9, S. 421–430.

Forschungsliteratur

Monographien

- Altmann, Alexander, Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge 1964.
- , Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte, Tübingen 1987.
- Awerbusch, Marianne, Stefi Jersch-Wenzel (Hgg.), Bild und Selbstbild der Juden Berlins. Zwischen Aufklärung und Romantik. Beiträge zu einer Tagung, Berlin 1992.
- Baron, Salo W., History and Jewish Historians. Essays and Addresses. Compiled with a Foreword by Arthur Hertzberg and Leon A. Feldman, Philadelphia 1964.
- Barthes, Roland, Critical Essays, translated from the French by Richard Howard, Evanston 1972.
- , Where to Begin?, in: ders., New Critical Essays, S. 79–89.
- Biale, David, Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge 1979.
- Bloome, David, u. a., Discourse Analysis & the Study of Classroom Language & Literacy Events: A Microethnographic Perspective, Mahwah 2005.
- Blumenberg, Hans, Die Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 1996.
- Boehmer, Julius, Das Geheimnis um die Geburt von Franz Delitzsch, Kassel 1934.
- Boyarin, Daniel, Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmbarkeit des Textsinns im Midrasch. Aus dem Engl. von Dirk Westerkamp, Berlin, Wien 2002.

- , *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, Indianapolis 1990.
- Brenner, Michael, Stefan Rohrbacher (Hgg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000.
- , Stefi Hersch-Wenzel, Michael Meyer (Hgg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. II: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*, München 2000.
- Brocke, Michael, u. a. (Hgg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Duisburg 2001.
- Bruce, Donald, *De l'intertextualité à l'interdiscursivité: histoire d'une double émergence*, Toronto 1995.
- Carlebach, Julius, (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Deutschland*, Darmstadt 1992.
- Cheyette, Bryan, Laura Marcus (Hgg.), *Modernity Culture and ›the Jew‹*, Cambridge 1998.
- Culler, Jonathan, Introduction: ›The Linguistic Foundation‹, in: Julie Rivkin and Michael Ryan (Hgg.), *Literary Theory: An Anthology*, Malden 1998, S. 73–75.
- Elbogen, Ismar, Moritz Steinschneider. *Der Vater der hebräischen Bibliographie*, Leipzig 1926.
- Finkelstein, Norman, *The Ritual of New Creation. Jewish Tradition and Contemporary Literature*, Albany 1992.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1990.
- , *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 2002.
- , *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1993.
- Gilman, Sander L., Jack Zipes (Hgg.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*, New Haven, London 1997.
- Ginzberg, Eli, *Keeper of the Law: Louis Ginzberg*, Philadelphia 1966.
- Ginzler, Günther B., *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld 1991.
- Glatzer, Nahum N. (Hg.), *Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrtschicksal im 19. Jahrhundert in Briefen an Freunde*, Tübingen 1964.
- Gorion, Rahel bin, Emanuel bin Gorion (Hgg.), *Gedächtnisschrift zum zehnten Todestage von Micha Josef bin Gorion, 18. November 1931*, Berlin 1931.
- Gotzmann, Andreas, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997.
- Graupe, Heinz Mosche, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*, Hamburg 1969.
- Grunfeld, J., *Introduction to the Choreb*, London 1962.
- Handelman, Susan, *The Slayers of Moses. The emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*, Albany 1982.
- , *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, Indianapolis 1991.
- Hartman, Geoffrey H., Sanford Budick (Hg.), *Midrash and Literature*, New York 1986.
- Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Berkeley, Los Angeles 1977.
- Heinemann, Isaak, *Darkhe-ha-Aggadah*, Jerusalem 1953.
- Jacobs, Louis, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995.
- Kadushin, Max, *The Rabbinic Mind*, New York 1972 (ED 1952).

- Kasher, Menahem M. u. a. (Hgg.), *The Leo Jung Jubilee Volume. Essays in his honour on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1962.
- Katz, Jacob (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, Cambridge 1975.
- Kilcher, Andreas B., *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Weimar 1998.
- , *mathesis und poesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600 bis 2000*, München 2003.
- , (Hg.), *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Weimar 2000.
- , Otfried Fraisse (Hg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Weimar 2003.
- Konkel, Michal, u. a. (Hgg.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn u. a. 2003.
- Kugel, James L., *The Bible as it was*, London 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main 1998.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1973.
- , *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1967.
- Liebermann, Saul (Hg.), *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950.
- Link, Jürgen, *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse (mit einem Beitrag von Jochen Hörisch und Hans Georg Pott)*, München 1983.
- Luz, Ehud, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882–1904)*, Philadelphia 1988.
- Markner, Reinhard, Guiseppe Veltri (Hgg.), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999.
- Marx, Alexander, *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947.
- Meyer, Michael A., *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824*, Detroit 1967.
- Miller, Ron, Jim Kennedy (Hg.), *Fireball and the Lotus*, Santa Fe 1987.
- Neusner, Jakob, *Dual Discourse, Single Judaism. The Category-Formations of the Halakhah and of the Aggadah Defined, Compared, and Contrasted*, Lanham 2001.
- , *The Aggadic Role in Halakhic Discourse. Vol. 1: An Initial Probe: Three Tractates Moed Quatan, Nazir, and Horayot. The Mishnah and the Tosefta: The Division of Purities. The Mishnah, the Tosefta, and the Yerushalmi: The Division of Agriculture*, Lanham 2001.
- , *The Halakhah and the Aggadah. Theological Perspectives*, Lanham 2001.
- , *The Native Category-Formation of the Aggadah, Vol. 1: The Later Midrash-Compilations*, Lanham 2001.
- , *The Unity of Rabbinic Discourse, Vol. 2: Halakhah in the Aggadah*, Lanham 2001.
- , *The Unity of the Rabbinic Discourse. Vol. 1: Aggadah in the Halakhah*, Lanham 2001.
- Opitz, Michael, Erdmut Wizisla (Hgg.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt am Main 2000.
- Orr, Marry, *Intertextuality. Debates and Contexts*, Cambridge 2003.

- Paucker, Arnold (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1900–1950. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977.
- Petuchowski, Jakob J., *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, Cincinnati 1975.
- Plett, Heinrich (Hg.), *Intertextuality*, Berlin, New York 1991.
- Poliakov, Léon, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 4: *Emanzipation und Rassenwahn*, Worms 1987.
- Rengstorf, Karl Heinrich, Siegfried von Kortzfleisch (Hgg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Bd. 2, Stuttgart 1970.
- Saussure, Ferdinand de, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften*, hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, Berlin, New York 2001.
- Schorsch, Ismar, Moritz Steinschneider on Liturgical Reform, reprint aus dem *Hebrew Union College Annual*, Vol. LIII (1982), Cincinnati 1983, S. 241–264.
- Schulte, Christoph (Hg.), *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*, Hildesheim u. a. 2003.
- Schwab, Shimon, *Selected Speeches*, New York 1991.
- Schweid, Elizier, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, by E. S., translated from the Hebrew, with an Introduction by David Avraham Weiner, Atlanta 1985.
- Simon, Ernst, Chajjim Nachman Bialik. *Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einigen Übersetzungsproben und Gedichtanalysen von E. S.*, Berlin 1935.
- Soussan, Henri, *The science of Judaism. From Leopold Zunz to Leopold Lucas*, Brighton 1999.
- Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992.
- Stern, David, *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1996.
- , *Parables in Midrash. Narrative and exegesis in rabbinic literature*, Cambridge 1991.
- Strich, Fritz, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern 1946.
- Verein für Cultur und Wissenschaft des Juden, *Sitzungsprotokoll vom 29. April 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2.
- , *Protokoll der außerordentlichen Sitzung am 22. November 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2.
- , *Sitzungsprotokoll vom 22. Dezember 1821*, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B2.
- , *Entwurf von Statuten des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, Berlin 1822, LBINY Archiv, Mikrofilmnummer B11.
- Wagner, Siegfried, *Franz Delitzsch, Leben und Werk*, Gießen 1991.
- Wiese, Christian, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999.
- Wilhelm, Kurt (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 1, Tübingen 1967.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zachor: Erinnere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.

Aufsätze

- Altmann, Alexander, The New Style of Preaching in Nineteenth-Century Germany Jewry, in: ders., Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge 1964, S. 65–116.
- , Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger, in: ders., Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte, Tübingen 1987, S. 249–299.
- Angel, Marc D., Authority and Dissent: A Discussion of Boundaries, Tradition Vol. 25 (1990) No. 2, S. 18–24.
- Baron, Salo W., Moritz Steinschneider's Contribution to Jewish Historiography, in: ders., History and Jewish Historians. Essays and Addresses. Compiled with a Foreword by Arthur Hertzberg and Leon A. Feldman, Philadelphia 1964, S. 276–321.
- Barthes, Roland, The Structuralist Activity, in: ders., Critical Essays, translated from the French by Richard Howard, Evanston 1972, S. 213–220.
- Baumann, Zygmunt, Allo-Semitism: Premodern, Modern, Postmodern, in: Bryan Cheyette, Laura Marcus (Hgg.), Modernity Culture and ›the Jew‹, Cambridge 1998, S. 143–156.
- Bertrams, Oliver, Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819–1824). Zur ersten Konzeption einer »Wissenschaft des Judentums« und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext autoemanzipatorischer Apologetik, in: Michal Konkel u. a. (Hgg.), Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart, Paderborn u. a. 2003, S. 29–47.
- Biale, David, Gershom Scholem's ten unhistorical aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary, Modern Judaism 1 (1985) Vol. 5, S. 67–93.
- Camhy, Ovadia, Introduction to the Aggadah, Judaism Vol. 8 (1959) Nr. 1, S. 68–101.
- Danton, Aron, Wilhelm Bacher's place in the history of Hebrew linguistics, Historiographia Linguistica IV (1977) 2, S. 135–177.
- Feiner, Shmuel, Nineteenth-Century Jewish Historiography. The Second Track, Studies in contemporary Jewry annual X (1994), S. 17–44.
- Fishbane, Michael, The Aggadah: Fragments of Delight, Prooftexts 2 (1993) Vol. 13, S. 181–190.
- Fox, Marvin, Nahmanides and the Status of Aggadat: Perspectives on the Disputation at Barcelona 1263, Journal of Jewish Studies XL (1989), S. 95–109.
- Fraade, Steven D., Interpreting Midrash 1: Midrash and the History of Judaism, Prooftexts 2 (1987) Vol. 7, S. 179–194.
- , Interpreting Midrash 2: Midrash and Its Literary Context, Prooftexts 3 (1987) Vol. 7, S. 284–300.
- Gellman, Marc A., Law and Story in Judaism and Christianity, in: Fireball and the Lotus, ed. by Ron Miller, Jim Kenney, Santa Fe 1987, S. 65–72.
- Goldin, Judah, From Text to Interpretation and from Experience to the Interpreted Text, Prooftexts 2 (1983) Vol. 3, S. 157–167.
- , The Freedom and Restraint of Aggadah, in: Hartman, Budick, Midrash and Literature, New York 1986, S. 57–76.
- Gorion, Rahel bin, Werdegang und Persönlichkeit, in: dies., Emanuel bin Gorion (Hgg.), Gedächtnisschrift zum zehnten Todestage von Micha Josef bin Gorion, 18. November 1931, Berlin 1931, S. 20–27.

- Graetz, Michael, Renaissance des Judentums im 19. Jahrhundert: »Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« 1819 bis 1824, in: Marianne Awerbusch, Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), Bild und Selbstbild der Juden Berlins. Zwischen Aufklärung und Romantik. Beiträge zu einer Tagung, Berlin 1992, S. 211–227.
- Greive, Hermann, Der Talmud. Ausgangspunkt und Zielscheibe antisemitischer Polemik, in: Günther B. Ginzler, Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Bielefeld 1991, S. 304–310.
- Idel, Moshe, Rabbinism versus Kabbalah. On G. Scholem's Phenomenology of Judaism, *Modern Judaism* 11 (1991), S. 281–296.
- Jaffee, Martin S., The Hermeneutical Model of Midrashic Studies: What it Reveals and What It Conceals, *Prooftexts* 1 (1991) Vol. 11, S. 67–76.
- Kagan, Zipora, Homo Anthologicus, *Prooftexts* 1 (1999) Vol. 19, S. 41–57.
- Kalmin, Richard, The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature: Yonah Fraenkel's *Darkhei ha'Aggadah vehamidrasch*, *Prooftexts* 2 (1994) Vol. 14, S. 189–204.
- Karff, Samuel E., Aggadah – The Language of Jewish »God-talk«, *Judaism* Vol. 19 (1970) Nr. 2, S. 158–173.
- Kilcher, Andreas, »Jewish Literature« and »World Literatur«: Wissenschaft des Judentums and its Concept of Literature, in: *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, ed. by Andreas Gotzmann and Christian Wiese, Leiden 2007, S. 294–320.
- Klemper, Klaus, Adolf Jellinek und die jüdische Emanzipation. Der Prediger der Leipziger jüdischen Gemeinde in der Revolution 1848/49, *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 8 (1998) H. 1, S. 179–191.
- Koltun-Fromm, Ken, Public Religion in Samson Raphael Hirsch and Samuel Hirsch's Interpretation of Religious Symbolism, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 9 (1999) H. 1, S. 69–105.
- Krochmalnik, Daniel, Die Symbolik des Judentums. Nach Moses Mendelssohn, Isaac Bernays und Samson Raphael Hirsch, *Judaica* 49 (1993) H. 4, S. 206–219.
- Kugel, James, Two Introductions to Midrash, *Prooftexts* 2 (1983) Vol. 3, S. 131–155.
- Lamm, Norman, Two Versions of »Synthesis«, in: Menahem M. Kasher u. a. (Hgg.), *The Leo Jung Jubilee Volume. Essays in his honour on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1962, S. 145–154.
- Lapidus, Rina, Halakhah and Aggadah, *Journal of Jewish Studies* Vol. 44 (Spring 1993) Nr. 1, S. 100–113.
- Levenson, Alan Todd, »Delitzsch as Philosemite and Antisemite« in seinem Aufsatz »Missionary Protestants as defenders and protectors of Judaism: Franz Delitzsch and Hermann Strack«, *JQR* 92, 3–4, S. 283–420.
- Liberles, Robert, Samson Raphael Hirsch. On the Centennial of His Death, in: Jacob Kabakoff, *Jewish Book Annual* 46 (1988–1989), S. 195–205.
- Link, Jürgen, Kulturwissenschaft, Interdiskurs, Kulturrevolution, *kultuRRevolution* 45/46 (2003), S. 10–23.
- , Noch einmal. Diskurs. Interdiskurs. Macht, *kultuRRevolution* 11 (1986), S. 4–7.
- , Texte, Netze, Fluten, Charaktere, Rhizome. Noch sieht die Kollektivsymbolik des 21. Jahrhunderts ziemlich alt aus, *kultuRRevolution* 41/42 (2001), S. 8–16.
- , Ursula Link-Heer, Nicht möglich! Die Interdiskurs-Theorie macht Karriere, *kultuRRevolution* 44 (2002), S. 9–11.
- Marx, Alexander, Moritz Steinschneider, in: ders., *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, S. 112–184.

- Meyer, Michael A., Abraham Geiger's Historical Judaism, in: Jakob J. Petuchowski, *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, Cincinnati 1975, S. 3–16.
- , Jewish religious reform and Wissenschaft des Judentums. The positions of Zunz, Geiger and Frankel, *LBIYB* 16 (1971), S. 19–41.
- , Universalism and Jewish Unity in the Thought of Abraham Geiger, in: Jacob Katz (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, Cambridge 1975, S. 91–102.
- Morgenstern, Matthias, Jüdisch-orthodoxe Wege zur Bibelkritik, *Judaica* 56 (2000) H. 3, S. 178–192.
- Moses, Stéphan, Gershom Scholem's Reading of Kafka. Literary Criticism and Kabbalah, *New German Critique* 77 (1999), S. 149–167.
- Moyn, Samuel, Emmanuel Lévinas' Talmudic Readings: Between Tradition and Invention, *Prooftexts* 3 (2003) Vol. 23, S. 338–364.
- Niehoff, Maren R., Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality, *LBIYB* 63 (1998), S. 3–24.
- Dies., Jakob Weil's contribution to a modern concept of Aggadah, *LBIYB* 41 (1996), S. 21–49.
- Paucker, Arnold, The Letters of Moritz Steinschneider to the Reverend Bandinel, *LBIYB* XI (1966), S. 242–246.
- Rahe, Thomas, Leopold Zunz und die Wissenschaft des Judentums. Zum hundertsten Todestag von Leopold Zunz, *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 42 (1986) Nr. 3, S. 188–199.
- Rosenblüth, Pinchas E., Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in: Hans Liebeschütz, Arnold Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1900–1950. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977, S. 293–324.
- Rozenblit, Marsha L., Jewish Identity and the Modern Rabbi: The Case of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna, *LBIYB* 35 (1990), S. 103–131.
- Samet, Moshe, The Beginnings of Orthodoxy, *Modern Judaism* 8 (Oktober 1988) H. 3, S. 249–269.
- Schaeffler, Richard, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zu allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Carlebach, *Wissenschaft des Judentums*, Darmstadt 1992, S. 113–131.
- Schmelzer, Hermann, Zur »Wissenschaft des Judentums«, *Judaica* 49 (1993) 2, S. 65–67.
- Schorsch, Ismar, From Wolfenbüttel to Wissenschaft – the divergent paths of Isaak Markus Jost and Leopold Zunz, *LBIYB* 22 (1977), S. 109–128.
- , The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism, *LBIYB* 27 (1983), S. 409–420.
- Schulte, Christoph, Religion in der Wissenschaft des Judentums. Ein historischer Abriss in methodologischer Absicht, *Revue des études juives* 3–4 (2002) 161, S. 411–429.
- , Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums, *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7. Jg. (1997) H. 2, S. 277–301.
- Shapira, Avraham, »The Dialectics of Continuity and Revolt«, in: Gershom Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other essays*, hg. von A. S., Philadelphia, Jerusalem 1997, S. XI–XIX.

- Simon, Solomon, Stringent Aggadah – Lenient Halachah, *Judaism* Vol. 12 (1963) Nr. 3, S. 296–306.
- Stern, David, Introduction: The Anthological Imagination in Jewish Literature, *Prooftexts* 1 (1997) Vol. 17, S. 1–7.
- , Moses-cide: Midrash and Contemporary Literary Criticism, *Prooftexts* 2 (1984) Vol. 4, S. 193–213.
- Ucko, Siegfried, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819, in: Kurt Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 1, Tübingen 1967, S. 315–352.
- Veltri, Giuseppe, Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums. Leopold Zunz und seine Lehrer F. A. Wolf und A. Böckh, in: Reinhard Markner, Giuseppe Veltri (Hgg.), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999, S. 33–47.
- , Implizite Rezeption: Johann Gottfried Herder and Leopold Zunz, in: Christoph Schulte (Hg.), *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*, Hildesheim u. a. 2003, S. 153–166.
- Völker, Heinz-Hermann, Franz Delitzsch als Förderer eine Wissenschaft vom Judentum. Zur Vorgeschichte des Institutum Judaicum zu Leipzig und zur Debatte um die Errichtung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literaturen einer deutschen Universität, *Judaica* 49 (1993) 2, S. 90–100.
- Volkov, Shulamit, Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung der modernen Judentum in Deutschland, *Historische Zeitschrift* Bd. 253 (1991), S. 603–628.
- Wallach, Luitpold, The Scientific and Philosophical Background of ›Science of Judaism‹, *Historia Judaica* 4 (1952), S. 51–70.
- Waxman, Chaim I., Dilemmas of Modern Orthodoxy: Sociological and Philosophical, *Judaism* 1 (1993) Vol. 42, S. 59–70.
- Wiese, Christian, »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, als bis das Ghetto der Wissenschaft fällt.« Die Wissenschaft des Judentums in Kampf um akademische Anerkennung vor 1933, in: Michael Brocke u. a. (Hgg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Duisburg 2001, S. 143–159.
- Wilhelm, Kurt, Moritz Steinschneider. Versuch einer Würdigung zu seinem 50. Todestag, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* Nr. 1–4 (1957/58), S. 35–42.

Sach- und Personenregister

- Abeles, Armin 112, 113
Abraham (bibl.) 140, 226f.
Adressaten, Adressatenkreis 4, 84, 110, 132, 138, 201, 205
Agudat Israel 257
Altmann, Alexander 35, 38, 50, 56, 91
Antisemitismus 77, 81, 92, 103
Antitalmudismus 101 ff., 105 ff., 109
Apokalypse, apokalyptisch 22
Apokatastasis 248
Arier 93
Arnim, Achim von 4, 172, 174
Ascher, Saul 132
Aschmodai (bibl.) 199
Auerbach, Berthold 51
Aufklärung 5, 14, 38, 48, 50, 56, 134, 138, 184 f., 187
Authentizität 168 f., 171 f.
- Babel, Turmbau zu 140
Bacher, Wilhelm 10, 98, 112, 150, 158–165, 173, 214, 217, 235 ff., 239, 243
Baeck, Leo 82, 106, 108, 124, 239, 240, 241, 243 f.
Bakhtin, Micha 33
Bamberger, Seligmann Baer 122
Beer, Peter 6, 53
Benjamin, Walter 3, 8, 246–250, 253, 255
Berdyczewski, Micha Josef (Bin Gorion) 4, 56, 90, 100, 167, 173 f., 177, 214, 221–231, 233, 246, 250, 253, 260, 263 f.
Bernays, Isaac 38, 130, 142
Beschneidung, s. auch Mila 37, 56, 146 f.
Bialik, Hayyim Nachman 4, 8, 71, 90, 99, 110, 137, 167, 173 ff., 177, 230–240, 243, 249 f., 253
- Bibel, s. auch Tanakh 65, 71, 81, 85, 88, 97, 116–119, 122, 124, 138, 149, 210, 216, 222, 225, 239
Bleichroeder, Samuel 37
Blumenberg, Hans 14
Bocaccio, Giovanni 86
Böckh, August 2, 39, 42 ff., 48
Boyarin, Daniel 265, 267, 269–273
Brentano, Clemens 4, 172, 174, 175
Buber, Salomon 99
Buchholz, Peter 155 f., 157
Buxtorf, Johann (der Ältere) 104
- Camhy, Ovadia 26
Cardozo, Abraham 256
Carlebach, Julius 37, 48
Carlyle, Thomas 66
Caro, Joseph 256
Cervantes, Miguel de 86
Chatima 231
Chiarini, Luigi Aloisi 104, 183
Christentum, christlich 1, 5, 11, 17, 49, 69, 75–78, 80 f., 85, 101 f., 103, 106, 115, 130, 160, 166, 172, 177, 180, 184, 188, 193, 219, 231, 240 f., 243, 269
Christiani, Pablo 58, 107
Chwolson, Daniel Abramowich 92 f.
Culturverein, s. Verein für Geschichte und Wissenschaft der Juden
- Damaskusaffäre 58
Dante Alighieri 86
Darschan 110, 180
Delitzsch, Franz 67, 75–83, 90, 98
Derasch, s. auch Schriftsinn 22, 37, 144
Dernburg, Joseph (D'érenbourg) 116
Deutsch, Emanuel Oskar M. 108
Diaspora 3, 113, 174, 219, 234, 260

- Dogma, dogmatisch 82, 85, 102, 107f., 124, 239ff., 242, 243, 245, 263
 Duschak, Moritz 106f., 109
- Ehrmann, Daniel 208, 210–214, 216
 Eibenschütz, Jonathan 199
 Eisenmenger, Johannes 77, 102–104, 107, 178, 183
 Elbogen, Ismar 68
 Elia (bibl.) 203
 Emanation 261
 Emanzipation, emanzipatorisch 2, 6, 14, 35, 38, 40f., 45, 49, 54, 55, 57, 64f., 65, 77, 89, 91, 102, 113, 126, 130, 133, 138, 151f., 166, 182f., 185, 191, 199, 204, 211, 213f., 216f., 221ff., 229, 237, 252f., 263, 266
 Eschelbacher, Moritz 108
 Ethik, ethisch 4, 54, 57, 86, 88f., 133, 135, 173, 178, 180f., 223, 231, 242, 243ff.
 Ethnologie 34, 90, 92, 94, 96, 203
 Exegese, exegetisch 5, 11, 12, 22, 26, 32, 37f., 73, 74, 106, 114, 123, 135, 144, 149ff., 164, 206ff., 217, 220, 236, 255, 265f., 271ff.
 Exemplum 178, 277
 Exil 56, 79, 140, 141, 224, 232
 Enzyklopädie, enzyklopädisch 39, 43f., 67, 69f., 72f., 88, 159, 170, 215, 218, 243, 244, 263
- Feiner, Shmuel 38
 Feuerwerker, Meir 245f.
 Finkelstein, Norman 251
 Fleischer, Heinrich Leberecht 70
 Fortschritt 69, 115, 125, 155, 157f., 177, 186ff., 229, 236
 Foucault, Michel 41–44
 Fraade, Steven 21, 267, 268, 273
 Frankel, Zacharias 62f., 154ff., 157
 Frankl, Ludwig August 202–205
 Fromer, Jakob 242
 Fuchs, Hugo 243
 Fürst, Julius 76, 99
 Fürstenthal, Raphael Jakob 177, 182–188, 191f., 198ff.
- Gans, Eduard 39, 45f.
 Geiger, Abraham 2, 5, 37, 39, 41, 50, 68, 82, 114–129, 133, 135, 137, 145, 149, 203
 Geiger, Ludwig 84
 Gemara, s. auch Talmud 21–23, 25, 102, 111, 157
 Genisa 231
 Gesetz 9, 11f., 15, 16–20, 22, 24, 31, 35–37, 47, 49–51, 55–66, 70–73, 75, 80, 82, 87, 89, 92f., 96f., 104, 107, 108, 110, 112, 114, 120ff., 127, 132, 134f., 138–141, 143–148, 150f., 155–158, 160, 163, 178, 180f., 184f., 188, 190, 197, 203, 208, 216f., 220, 225–229, 235, 237–246, 248ff., 252, 257–260, 270
 Ginzberg, Louis 4, 90, 99, 167, 173ff., 177, 214–221, 223ff., 232f., 246, 264
 Goethe, Johann Wolfgang von 3, 66
 Goldberg, Gerda 257
 Goldmann, Felix 239
 Goldschmidt, Lazarus 15, 234
 Görres, Joseph 174
 Gott, göttlich, s. auch JHWH 11, 18, 22–25, 26, 27–29, 32, 35, 53, 56, 60f., 63, 65, 71–74, 79, 81f., 96f., 99f., 101, 103, 112, 120, 131, 134, 137, 139ff., 143–148, 174, 178f., 181, 225ff., 227, 232, 241f., 245, 254, 258f., 261, 263, 268, 270f.
 Gottesdienst, s. auch Liturgie 7, 36f., 40ff., 46, 51ff., 55, 57, 59, 63ff., 72, 78f., 91, 93, 112, 121ff., 128, 133, 145f., 151, 159, 165ff., 173, 178, 182, 184, 201, 205, 222
 Gotzmann, Andreas 3, 9
 Graetz, Heinrich 151ff., 154, 159, 163, 164, 235
 Grimm, Wilhelm und Jakob 5, 163, 172ff.
 Grünbaum, Elias 123
 Grünbaum, Max 2
 Grünwald, Seligmann 107f.
 Güdemann, Moritz 94
 Gundolf, Friedrich 267
 Guttmann, Julius 108, 157, 240, 242, 245

- Halewi, Jehudah ben Shmuel 2, 202
 Handelman, Susan 255, 268
 Häresie, häretisch 131, 255
 Haskala, s. auch Aufklärung 6, 138, 238
 Hebel, Johann Peter 247
 Heiligkeit, heilig 103, 107, 148, 156, 159, 160, 167, 224, 231 f., 242
 Heine, Heinrich 1, 2, 40, 84, 93, 202
 Heinemann, Isaak 135, 266 f.
 Heinemann, Joseph 15, 19, 26
 Herder, Johann Gottfried 4, 60–63, 66, 79, 85, 105, 120, 148–151, 170 ff., 176, 179, 182, 190 f., 202
 Hermeneutik, hermeneutisch, s. auch Schriftsinn 5, 11 f., 31, 33, 39, 44, 55, 60, 85, 104, 114, 129, 135, 142, 144–148, 164, 185, 206, 208, 254, 255, 266–270, 272 f.
 Herz 36, 56, 60, 63, 65, 87, 90, 92 ff., 96, 100, 121, 131, 142, 145, 173, 179
 Heterodoxie 255
 Heuer, Renate 68, 84
 Hirsch, Samson Raphael 5, 37, 49, 57, 72, 96, 114, 128, 128–149, 245 f.
 Hirschfeld, Hirsch 72–75
 Historiographie, historiographisch, Geschichtsschreibung 38, 40, 67 f., 159, 188, 191 f., 198 f., 266 f.
 Historismus 153, 266
 Holdheim, Samuel 9
 Homberg, Herz 35
 Humanismus, humanistisch 3, 43, 130, 133, 178
 Humboldt, Wilhelm von 202 f.
 Hurwitz, Heymann 177 f., 180, 182

 Ibn Gabirol, Solomon ben Jehudah 202
 Idealismus, idealistisch 60, 116, 155, 158, 184, 229
 Ikkarim 122
 Indeterminiertheit 30 f., 267 ff.
 Interdiskurs 10, 12, 27, 31–34, 100, 146
 Intertextualität 31, 33, 117, 235, 243, 260, 265, 267, 269–273
 Isaak (bibl.) 226 f.
 Isaak der Blinde 261
 Islam 88, 117

 Israel, Israelit, israelitisch 12, 23, 26, 28 f., 35, 46 f., 53, 57, 58, 65, 91, 102, 121 f., 124, 132, 140 f., 163, 166, 178, 181, 184 f., 193, 195, 201, 208, 211, 225 ff., 232, 234, 237 f., 241, 157, 268, 270 f.
 Jacobsohn, Jacob Hirsch 193
 Jakob (bibl.) 114 f., 226 f.
 JHWH, s. auch Gott 144, 271
 Joel, Manuel 124
 Jost, Isaak Markus 36, 198
 Judeneid 184

 Kabbala 231, 250–259, 261, 263
 Kafka, Franz 3, 247 f., 250, 255
 Karäer 6, 76, 115
 Karpeles, Gustav 2, 67, 83–90, 98 ff., 173, 214
 Kaufmann, David 77
 kawwannah 261
 Kilcher, Andreas B. 3, 44, 114, 222 f., 250
 Kirchenväter 152 ff., 215, 269,
 Klein, Solomon 103 ff.
 Klopstock, Frierich Gottlieb 86, 203
 Kollektivsymbol, s. auch Symbol 32 ff., 146
 Kommentar 10–15, 16, 23, 33, 98 f., 130, 170, 172, 185, 195 f., 207, 212, 243, 251, 253, 261, 264, 267 ff., 273
 Kontingenz 5, 14, 19, 21, 39, 57 ff., 72 f., 82, 86 f., 100, 110, 123, 128, 143, 149 ff., 153–158, 161 ff., 165, 169, 171, 176, 190 f., 213, 220, 228 f., 236 f., 239 ff., 244
 Krafft, Carl 186, 189–192, 194 f., 197
 Kraus, Karl 247
 Kugel, James 270, 271 f.

 Legende 13, 88, 165, 171, 188, 193 f., 199 f., 202, 208, 210, 215, 216, 224, 255
 Leon, Gottlieb von 171
 Lessing, Gotthold Ephraim 202 f.
 Letteris, Meir 176, 187, 195–198, 202
 Levi, Giuseppe 208 ff.
 Lévinas, Emmanuel 7, 16, 23 ff.

- Levy, Moses Abraham 195
 Lewandowski, Louis 64
 Lewy, Hirsch 76
 Link, Jürgen 10, 31–34
 Liturgie, liturgisch, s. auch Gottesdienst
 40 f., 64 f., 68, 78 f., 91, 122, 126 f.,
 166, 182, 197, 201, 203, 266
 Lyrik 78, 189 ff., 197, 201 f., 205, 207
- Magie 260 f., 267
 Maimon, Moses ben (Maimonides) 14,
 19, 122, 142, 179, 182
 Malter, Heinrich 68 f.
 Mann, Thomas 173, 264
 Mannheimer, Isak Noa 91, 94
 Mannheimer, Sigmund 103, 104
 Martin, Konrad 102
 Marx, Alexander 67 ff.
 Mashal 31
 Maybaum, Sigmund 165 ff.
 Mekhilta 27, 269 ff.
 Mendelssohn, Moses 6, 35 ff., 53, 70,
 142, 184
 Meyer, Michael A. 6, 35, 39, 116, 118
 Midrasch 1, 4 f., 16, 21, 27, 37, 38,
 51, 71, 73, 75, 88–91, 98–101, 106,
 110 ff., 122, 124, 130, 148–151, 153,
 160, 165, 167, 170, 177, 179 ff., 185,
 189, 193 f., 196 f., 200 f., 205, 208,
 210, 211, 214 f., 217 f., 219, 225, 228,
 230, 232 ff., 241, 242, 246, 254, 256,
 263, 265–270, 272
 Mila, s. auch Beschneidung 146 f.
 Milton, John 86
 Mischna, s. auch Talmud 7, 12, 18, 21 f.,
 24 f., 27 ff., 62, 118, 153, 155, 157,
 159, 170, 181, 187 ff., 211, 240, 272
 Moral, moralisch 24, 37, 50, 57, 80, 92,
 101, 107, 112, 169, 170, 172, 174–191,
 208, 210, 214, 231
 Moser, Moses 40
 Moses, Julius 203
 Mystik, mystisch 12, 14, 104 f., 144,
 180, 226 f., 250, 252, 253–256,
 259–261
 Mythologie, Mythos, mythisch 79, 100,
 174, 199 f., 222 f., 226–231, 236, 255,
 260, 263 f.
- Nachman, Moses ben (Nachmanides)
 14, 58, 107,
 Nationalliteratur 4, 79, 149, 173
 Neuorthodoxie, Neoorthodoxie, neo-
 orthodox 37, 72, 83, 128 ff., 132, 149
 Neusner, Jacob 10, 17, 27–30, 180 f.,
 272 f.
 nietzeanisch 223
- Offenbarung 61, 71, 73, 98, 100, 134,
 139, 144 f., 225 ff., 237, 244, 251, 255,
 256, 268
 Opfer 22, 53, 119, 146
 Orient, Orientalismus, Orientalistik,
 orientalisch 32, 43, 61, 67, 68, 76, 87,
 91 f., 102, 106, 147 ff., 187, 190, 195,
 196, 215
 Orthodoxie, orthodox 37, 76, 81, 108,
 115, 122, 124, 128, 129, 130, 132, 136,
 138, 141, 157, 185, 190, 244 f., 252,
 257
- Partikularismus, partikular 3 f., 6, 39,
 65 f., 87, 90, 92 f., 97, 169, 173 ff.,
 250
 Pascheles, Jakob 198, 201 ff.
 Pascheles, Wolf 289 f., 201, 203
 Paucker, Arnold 67 f., 130, 133, 135
 Pawlikowski, Konstantin Ritter de
 Cholewa 103
 Pentateuch 119, 134 f., 140, 168 f.
 Peschat, s. auch Schriftsinn 12, 145
 Pessach 2, 56, 132
 Pfefferkorn, Johannes Josef 183
 Phantasie, phantastisch 85, 96, 103,
 147 ff., 171, 178 f., 188, 192, 210, 213
 Pharisäer 6, 119
 Philippson, Ludwig 84, 202 f.
 Philologie, philologisch 1–5, 13 f., 39,
 42–45, 63, 65, 67, 71, 76, 82, 94, 98,
 112, 114, 116 f., 135, 150 ff., 165,
 168 f., 172 f., 176 f., 187 f., 192 ff., 196,
 198, 208, 221, 250, 252 ff., 263
 Philosophie, philosophisch 3, 14, 39 f.,
 60, 62, 69, 89, 112, 114, 122, 129,
 135, 138, 144, 163, 178 ff., 183–187,
 189, 191, 204 f., 222 f., 228–231, 240,
 242 ff., 246 f., 249, 267

- Pijut 64, 74 f., 78, 126
 Poesie, poetisch 2, 4, 39, 52, 54, 60–65,
 74–82, 85–89, 93, 100, 109, 120,
 126 ff., 146–151, 162–165, 171 ff.,
 176, 179, 182, 189, 191, 195 ff., 202,
 205, 207, 217, 231, 237, 245
 Polysemie 11, 31, 142, 265, 268 f.
 Poststrukturalismus, poststruk-
 turalistisch 8, 31, 265–269, 272
 Prophetismus, Prophet, prophetisch
 27, 52, 54, 58, 61, 63 ff., 70, 73 f., 78,
 87, 92, 120 ff., 127, 132, 145, 166,
 174, 180, 184, 195, 217, 222, 227,
 245, 253
 Psalm 53, 85, 99, 120, 147 f.

 Rabbinerkonferenz 133
 Rabbinismus 14, 37, 54, 55, 115, 170,
 183, 222, 252, 254
 Rapoport, Salomo Jehuda 88, 198 f.
 Raschi 170, 185
 Rasse 92, 102
 Rationalität, rationalistisch 23 ff., 28,
 61, 75, 131, 134 f., 148, 179, 240
 Ravnitzky, Yehoshua Hana 232 f., 234
 Rebbert, Joseph 102
 Recht, rechtlich 9, 23, 57, 71, 73, 75,
 81, 88, 91, 101, 135, 139, 154, 170,
 186, 225, 232, 247, 258
 Reform, reformiert 9, 37, 40, 47, 52,
 56, 65, 68, 70, 72, 132 ff., 143, 149,
 151 f., 182, 225, 240 f.,
 Reformjudentum, reformjüdisch 50,
 76, 78, 80, 82 f.
 Rekanati, Menachem 261
 Religionsgespräch 14, 58, 107
 Remez, s. auch Schriftsinn 144
 Renan, Ernest 92
 Revolution, revolutionär 8, 16, 32,
 38, 58 f., 91, 116, 123, 221 f., 224 f.,
 227 ff., 250, 252, 254, 260
 Riesser, Gabriel 185
 Rippner, Benjamin 149, 157
 Rohling, August 77, 102
 Romantik, romantisch 4, 14, 40, 48,
 60, 116, 127, 155, 158, 175
 Rosenblüth, Pinchas 130, 133, 135
 Rothschild, Amschel Meyer 36

 Sabbatai Zwi, Sabbatianismus 14, 252,
 255 f.
 Sachs, Michael 2, 37, 203–208, 211
 Sadduzäer 6, 119
 Sage 2, 4, 65, 79, 82, 86, 88 f., 100, 111,
 163 f., 171, 173 f., 177–182, 187 ff.,
 191, 193–201, 210, 213–216, 217,
 218, 222 f., 225–230, 264
 Säkularisierung 138, 240
 Salomon (bibl.) 199
 Samaritaner 6, 114
 Schieferl, Franz Xaver 102
 Schiller, Friedrich 66
 Scholem, Gershom 8, 46, 153, 235,
 247, 248, 250–261, 266
 Schöpfung 32, 61 f., 97, 126, 138,
 140 f., 195, 228 f., 232 f., 236 f., 255
 Schriftsinn, s. auch Hermeneutik 5,
 11, 22, 37, 104 ff., 114, 142, 144
 Schulchan Aruch 5, 170
 Schulte, Christoph 37, 40, 42, 47, 54,
 60, 63, 132
 Schwab, Shimon 137
 Schweid, Elizier 253
 Sefira, Sefiroth 261
 Seligmann, Ludwig 208
 Semiten 92 f.
 Shakespeare, William 203, 217
 Simchat Tora 55, 60, 61, 64
 Sintflut 140, 227
 Sod, s. auch Schriftsinn 12, 104, 144
 Spezialdiskurs, s. auch Interdiskurs
 10, 23, 27, 31–34, 71, 100, 126, 142,
 170, 181, 187, 189, 193, 214, 221,
 260
 Stein, Leopold 197 f.
 Steinschneider, Marie Louise 68
 Steinschneider, Moritz 2, 3, 67–76, 84,
 91, 94, 97, 153, 158, 175, 193, 198 f.,
 231, 251, 266
 Stern, David 11, 13, 32, 135, 169,
 233 f., 265–268, 272
 Stern, Ludwig 105 f., 109
 Stern, M. E. 190
 Strack, Hermann 76
 Symbol, symbolisch, symbolisieren
 4 f., 7, 32 ff., 39, 71, 96, 109, 113 f.,
 120, 126, 128 f., 132, 135, 138,

- 140–149, 194, 227, 234, 245, 254 f.,
257, 259 ff., 271
- Synagoge, synagogal, s. auch Liturgie
40, 46, 64, 74, 78, 80 ff., 91, 102, 122,
124, 165, 225, 241
- Talmud, talmudisch, Talmudismus,
s. auch Mischna, Gemara 1 f., 4 f.,
9 f., 12, 14–18, 20 f., 23, 27, 28, 29,
41, 58, 62, 73, 77, 79, 81, 82 f., 85,
87 f., 90, 91, 95 f., 98, 100–109, 110 f.,
115 f., 130, 132, 134 f., 138, 141, 149,
153–159, 167 f., 170, 173, 176–185,
187–190, 192 f., 195 ff., 201, 210, 211,
217, 218 f., 223, 230–234, 236, 240 f.,
245 f., 252, 254, 256 ff., 266, 272
- Tanakh 18, 85, 145, 170, 272
- Tendlau, Abraham 186, 193 ff.
- Theodizee 23 ff.
- Theologie, theologisch 22–26, 28 f., 32,
36, 38, 55, 75, 81, 83 ff., 102 f., 115,
131, 133, 135, 158, 178, 204, 215, 248,
256, 263
- Tiktin, Solomon A. 114
- Tora 5, 10, 12 f., 14, 16, 21, 26, 31, 55,
56, 60, 61, 64, 96, 97, 99, 113, 115 f.,
119, 122, 130, 134 ff., 139 ff., 144, 164,
212, 226, 232, 234, 236, 242, 246, 252,
255–258, 268 f., 271 f.
- Transgression, transgressiv 1, 3, 23–26,
29 ff., 33, 39, 41, 44, 48, 50, 55, 66, 80,
88, 90, 95, 100, 113, 146, 174 f., 181 f.,
203, 210, 260 f., 263, 265, 272
- Transkulturalität, transkulturell 3, 67,
90, 173–176, 204
- Typologie (exegetisch) 269
- Ucko, Siegfried (Sinai) 35, 40
- Universalismus, universalistisch 1, 3 f.,
17, 29, 39, 41–45, 47, 50, 65 f., 70, 74,
78 ff., 84–90, 92–97, 100, 111 ff., 116,
118, 133, 158 f., 168 f., 174–182, 187,
198, 202 ff., 209 f., 238, 241, 248, 250,
257, 260, 263
- Verein für Cultur und Wissenschaft der
Juden, Culturverein 10, 35 ff., 39–42,
45 f., 47, 51, 55, 65, 72, 85, 113, 133,
183, 252
- Vitalismus, vitalistisch 56, 61 ff., 114,
119 ff., 127, 155, 226–230, 234, 260
- Völker, Heinz-Hermann 76
- Volkov, Shulamit 7
- Volkslied 4, 172, 174 f.
- Volksliteratur 3 f., 39, 80, 90, 99, 111–
114, 169, 172, 174 f., 177, 232, 263
- Voltaire 202
- Weil, Jakob 177 ff.
- Weisel, Ludwig 198
- Weltliteratur 3 f., 39, 65 f., 75, 83, 86 f.,
89 f., 113, 169, 172 ff., 176
- Wiese, Christian 3, 38
- Winter, Jakob 98, 100, 111, 169, 214
- Wissenschaft des Judentums 1 ff., 8, 10,
13 f., 33–42, 44 f., 46, 47, 48 ff., 52, 54,
55, 56, 61 ff., 65, 67, 68, 72, 76, 78, 80,
84 f., 91, 120, 132, 134, 136, 149 ff.,
153, 155, 158 f., 168 ff., 170, 173, 176,
182, 185, 192, 198, 203, 207 ff., 213 f.,
216 f., 222, 230 f., 251 ff., 263, 266
- Wolf, Friedrich August 2, 39, 42 ff.,
- Wolff, S. A. 170
- Wünsche, August 83, 90, 98–103, 106,
108–112, 165, 169, 173, 214
- Zedner, Josef 186–194, 197 ff.
- Ziegler, Ignaz 111 f., 131, 165
- Zionismus, zionistisch 94, 116, 223,
224, 232
- Zuckerman, Moses Samuel 153 f.
- Zunz, Leopold 7 f., 10, 36–68, 70 ff.,
74 f., 77–82, 84, 86–89, 91, 94, 104,
107, 112 f., 118, 120–123, 125–128,
133 f., 136 f., 142 f., 145 f., 149, 151 ff.,
155 f., 158–161, 163–167, 173, 178,
180, 183 f., 187 f., 192, 199 ff., 205,
208, 214, 216 f., 222 f., 225, 228 f., 231,
236 f., 250 ff.

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts
Alphabetische Übersicht

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Band 29*.
- Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Band 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Band 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Band 46*.
- Belke, I.* (Hrsg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band I. 1971. *Band 21*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/1. 1983. *Band 40*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/2. 1986. *Band 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Hrsg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Band 57*.
- Birkenbauer, Anne*: siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Band 38*.
- Brenner, Michael, Rainer Liedtke und David Rechter* (Hrsg.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Band 60*.
- Brenner, Michael, Vicki Caron und Uri R. Kaufmann* (Hrsg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. 2003. *Band 66*.
- Bucholtz, Erika*: Henri Hinrichsen und der Musikverlag C.F. Peters. 2001. *Band 65*.
- Caron, V.*: siehe *Brenner, M*.
- Charpa, Ulrich und Ute Deichmann* (Hrsg.): Jews and Sciences in German Contexts. 2007. *Band 72*.
- Deichmann, Ute*: siehe *Charpa, Ulrich Feilchenfeld, Werner, Wolf Michaelis und Ludwig Pinner*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Band 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Band 20*.
- Gilbert, F.* (Hrsg.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Band 31*.
- Gilchrist, S.*: siehe *Paucker, A*.
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Band 55*.
- Gotzmann, Andreas, Rainer Liedtke und Till van Rahden* (Hrsg.): Juden, Bürger, Deutsche. 2001. *Band 63*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Band 34*.
- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Band 47*.
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Band 19*.
- Heid, L., und A. Paucker* (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Band 49*.
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Band 50*.
- siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Hoffmann, Christhard* (Hrsg.): Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955–2005. 2005. *Band 70*.

- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. ²1966. *Band 10*.
- Kaufmann, U. R.*: siehe *Brenner, M. Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Band 18–1*.
- Kisch, Guido* und *Kurt Roepke*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Band 4*.
- Kreutzberger, M.* (Hrsg.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog Band 1. 1970. *Band 22*.
– siehe *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov* mit *Anne Birkenhauer* und *Esriel Hildesheimer* (Hrsg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Band 54*.
- Lappin, Eleonore*: Der Jude. 2000. *Band 62*.
- Leo Baeck Institute* (Hrsg.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Band 59*.
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Band 27*.
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Band 17*.
– Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Band 23*.
- Liebeschütz, H.*, und *Paucker, A.* (Hrsg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Band 35*.
- Liedtke, Rainer* und *David Rechter* (Ed.): Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry. 2003. *Band 68*.
- Liedtke, R.*: siehe *Brenner, M.*
– siehe *Gotzmann, Andreas*.
- Liepach, Martin*: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Band 53*.
- Lübe, Barbara von der*: Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Band 58*.
- Michael, R.*: siehe *Graetz, Heinrich*.
- Michaelis, Wolf*: siehe *Feilchenfeld, Werner*
- Morgenstern, Matthias*: Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Band 52*.
- Mosse, W.E.* (Ed.): Second Chance. 1991. *Band 48*.
- Mosse, W.E.* und *A. Paucker* (Hrsg.): Ent-scheidungs-jahr 1932. ²1966. *Band 13*.
– Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. 1971. *Band 25*.
– Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. 2., durchgesehene Auflage 1998. *Band 33*.
- Mosse, W.E.*, *A. Paucker* und *R. Rürup* (Hrsg.): Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History. 1981. *Band 39*.
- Paucker, A.*, mit *S. Gilchrist* und *B. Suchy* (Hrsg.): Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. 1986. *Band 45*.
– siehe *Benz, W.*
– siehe *Heid, L.*
– siehe *Liebeschütz, H.*
– siehe *Mosse, W. E.*
- Pinner, Ludwig*: siehe *Feilchenfeld, Werner*.
- Prinz, Arthur*: Juden im deutschen Wirtschaftsleben. 1984. *Band 43*.
- Pulzer, Peter*: siehe *Benz, W.*
- Rahden, Till van*: siehe *Gotzmann, Andreas*.
- Rechter, D.*: siehe *Brenner, M.*
– siehe *Liedtke, R.*
- Reinharz, J.* (Hrsg.): Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus. 1981. *Band 37*.
- Reissner, Hanns G.*: Eduard Gans. 1965. *Band 14*.
- Richarz, Monika*: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. 1974. *Band 28*.
– und *R. Rürup* (Hrsg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. 1997. *Band 56*.

- Roepke, Kurt:* siehe *Kisch, Guido*.
- Rürup, R.:* siehe *Mosse, W. E.*
– siehe *Richarz, M.*
- Sabel, Johannes:* Die Geburt der Literatur aus der Aggada. 2009. *Band 74.*
- Sassenberg, Marina:* Selma Stern (1890 – 1981). Das Eigene in der Geschichte. Selbstentwürfe und Geschichtsentwürfe einer Historikerin. 2004. *Band 69.*
- Schmelz, Usiel O.:* Die jüdische Bevölkerung Hessens. 1996. *Band 51.*
- Shedletzky, Itta:* siehe *Wolzogen, H.D. v.*
- Simon, Ernst:* Aufbau im Untergang. 1959. *Band 2.*
- Stern, Selma:* Der Preußische Staat und die Juden. *Band 1/1.–2.Abt.:* Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. *Band 2/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1962. *Band 7–8.*
– Der Preußische Staat und die Juden. *Band 3/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrichs des Großen. 1971. *Band 24.*
– Der Preußische Staat und die Juden. *Band 4:* Gesamtregister zu den sieben Teilen *Band 1–3.* Hrsg. von M. Kreutzberger. 1975. *Band 32.*
– Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. 2001. *Band 64.*
- Suchy, B.:* siehe *Paucker, A.*
- Susman, Margarete:* Die geistige Gestalt Georg Simmels. 1959. *Band 3.*
- Täubler, Eugen:* Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950. 1977. *Band 36.*
- Toury, Jacob:* Die Jüdische Presse im Öster-reichischen Kaiserreich. 1983. *Band 41.*
– Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938. 1984. *Band 42.*
– Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. 1966. *Band 15.*
- Turnowski-Pinner, Margarete:* Die zweite Generation mitteleuropäischer Siedler in Israel. 1962. *Band 5.*
- Wildmann, Daniel:* Der veränderbare Körper. Jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900. 2009. *Band 73.*
- Wiese, Christian:* Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. 1999. *Band 61.*
- Wilhelm, K. (Hrsg.):* Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich I/II. 1967. *Band 16.*
- Wolzogen, Hanna D. von und Itta Shedletzky (Hrsg.):* Theodor Fontane und Wilhelm Wolfsohn – eine interkulturelle Beziehung. 2006. *Band 71.*
- Wyrwa, Ulrich:* Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. 2003. *Band 67.*

