

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 49 (1993)

Artikel: Die Symbolik des Judentums : nach Moses Mendelssohn, Isaac Bernays und Samson Raphael Hirsch
Autor: Krochmalnik, Daniel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960984>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE SYMBOLIK DES JUDENTUMS

Nach Moses Mendelssohn, Isaac Bernays und Samson Raphael Hirsch

von Daniel Krochmalnik*

Der Streit um die jüdische Symbolik im XIX. Jhd.

Ob es überhaupt eine jüdische Symbolik gibt, ist umstritten. Auf der einen Seite gibt es neuerdings Versuche, die Symbol-Theorien von Ernst Cassirer und Nelson Goodman auf das Judentum anzuwenden.¹ Auf der anderen Seite gibt es aber auch entschiedenen Einspruch. So hat Abraham Joshua Heschel in einem Buch über Symbolik gegen die symbolistische und zeremonialistische Kaltstellung des religiösen Gefühls scharf protestiert.² In dieser Sache sollen hier drei bahnbrechende moderne jüdische Denker aussagen, die man als Urgrossvater, Grossvater und Vater der Neoorthodoxie bezeichnen könnte.³

Wir brauchen uns hier nicht mit der Aufzählung von nationalen, tribalen und kultischen Symbolen, wie den Davidstern, den siebenarmigen Leuchter, den Löwen von Juda und dgl. mehr aufzuhalten. Einschlägiger sind die symbolischen Speisen und Handlungen des Pessachzeremoniells. Denn die Zeremonien sind für unsere Zeugen die eigentlichen jüdischen Symbole. Wobei die pädagogische Funktion der symbolischen Akte paradigmatisch an den Zeremonien des Sederabends exemplifiziert werden. Doch der Streit um die jüdische Symbolik knüpft an andere symbolische Akte an, drei Symbole höherer Ordnung, die wiederum auf symbolische Akte verweisen, den drei Denkzeichen: Zizijot, Tefillin und Mesusot. Diese Symbole am Gebetschal, an den Gebetsriemen und an den Türpfosten werden in der Torah und im Siddur an prominenter Stelle, nämlich im «Schema Israel», ausdrücklich als Zeichen (Otijjot) charakterisiert, die an alle Mizwot erinnern sollen.

Insbesondere die Knotenschnüre der Zizijot sollen alle religiösen Pflichten, die 613 Gebote und Verbote vergegenwärtigen. Es gibt verschiedene symbolische Deutungen der Zizijot in der Tradition. Die einen operieren mit Zahlen. Wenn man den Hilfsbuchstaben dazuzählt, dann ergibt die Gematria des Wortes den Wert 600; mit den 8 Fäden und 5 Knoten kommt man auf die gewünschte Zahl 613.⁴ Andere gehen von der ursprünglichen Farbe aus. Himmelblau erinnert an die Herrschaft des Himmels und folglich an den Gottesdienst.⁵ Vielleicht hatte Isaac Bernays (1792-1849), der spätere orthodoxe Rabbiner von Hamburg und der Vordenker der deutschen Neoorthodoxie, die Form der Zizijot vor Augen, als er in seinem «Bibel'schen Orient»⁶ schrieb, dass «das Seil der Liebe, woran der Herr sein Volk, aus Ägypten nach Canaan hinleitete, zu einem knotigen Strick umgeflochten wurde»⁷.

* Dr. Daniel Krochmalnik, Dozent an der Hochschule für jüdische Studien, Heidelberg. Friedrichstr. 9, D-69117 Heidelberg

Die Tefillin und die Mesusot sind Erinnerungszeichen par excellence: geschlossene Behälter, die die Aufforderung enthalten, sich die Mizwot ständig vor Augen zu halten und zu Herzen zu nehmen. S.R. Hirsch (1808-1888), der Schüler Isaac Bernays und der spätere Rabbiner der Austrittsorthodoxie in Frankfurt, geht in seiner Abhandlung über die «Grundlinien einer jüdischen Symbolik» (1855ff) von den halachischen Bestimmungen der Tefillin aus, um die Eigenart der jüdischen Symbolik zu erläutern.⁸

Eine talmudische Bestimmung lautet z.B., dass das Pergament der Tefillin wie auch der Mesusot und der Tora von reinen Tieren stammen müsse. Das ist für S.R. Hirsch nicht weiter verwunderlich, erinnert doch ein Vers auf dem Pergament daran, dass «die Lehre des Ewigen in deinem Munde sei» (2 Mose 13,9). In den Mund darf aber nur etwas kommen, was von einem erlaubten Tier stammt. An diese subtile symbolistische Deutung eines halachischen Details knüpft S.R. Hirsch eine grundsätzliche Belehrung über die jüdische Symbolik, die voller Polemik an die Adresse des christlichen, des kabbalistischen und liberalen Symbolverständnisses steckt. Einige Stellen aus diesem Text müssen zitiert werden, um den religiösen Anspruch der jüdischen Symbolik, so wie S.R. Hirsch ihn erhob, deutlich zu machen.⁹ Die Adressaten seiner Polemik geben wir jedesmal in Klammer an.

«Die jüdische Symbolik ist ängstlich besorgt, ihre Symbole könnten von uns als ein äusseres Werk gefasst werden, dass seine Wirksamkeit bereits erfüllt, so wir es nur äusserlich dar- und hingestellt hätten (ein Seitenhieb gegen das christliche opus operatum). Es könnten uns selbst Thefillin zum Amulett (das klingt an in der griechischen Übersetzung: Phylakterien) und Mesusa zum schützenden Zaubermittel herabsinken (ein Seitenhieb gegen die kabbalistische Symbolik). Wir könnten auch dem Gesetze bereits ein Genüge getan zu haben vermeinen, so wir eine schöne Hülle und einen schönen Schrein hätten bereiten lassen (ein Seitenhieb Hirschs gegen bürgerliche Pietät). Siehe darum spricht schon der Stoff der Thora... wie einst Gott zum Jecheskel (3,13): “iss diese Rolle, deinen Leib nähre und dein Innres fülle mit diese Rolle”. Gottes Lehre soll in dein Mund eingehen! Nicht nur äusseres Schutz- und Wärmittel, ein inneres Lehrmittel soll die Thora.. sein, hat... ihren Zweck nur erreicht, wenn ihr Inhalt und der Inhalt ihrer Symbole uns in Fleisch und Blut übergehen.» Die im Gegensatz dazu stehende talmudische Bestimmung, dass das Leder von einem gerissenen d.h. nicht-geschächteten, also zum Verzehr ungeeigneten reinen Tier stammen könne – eine Schwierigkeit womit ein Ketzer schon einen Rabbi im Talmud ärgert¹⁰ – bringt den Symbolisten noch nicht in Verlegenheit. Das deutet eben darauf hin, dass die Verinnerlichung des Symbols nur symbolisch und nicht wirklich geschehen darf. (Vielleicht ist das wieder ein Seitenhieb Hirschs gegen den Verzehr der Hostie).

Die wenigen Proben zeigen, dass wir einen symbolistischen Prediger grossen Stils vor uns haben, ein moderner Philo, der aber auch zwanghaft aus allen halachischen Bestimmungen der Gebote tief sinnige Lehren zu schöpfen sucht, kein Detail ungedeutet lassen kann. Auf seine penible Auslegung der Einzelheiten der Gehäuse der Gebetskapseln¹¹ trifft wohl die Diagnose des Maimonides zu: Deutungswahn. Symbolisten, die offensichtlich arbiträre Bestimmungen der Gebote ausdeuten, bescheinigt er, an «einem anhaltenden Wahnsinn» zu leiden¹².

Sicher ist der Gegner S.R. Hirschs, Abraham Geiger im Recht, wenn er schreibt, dass der überladene Symbolismus, wie sinnreich auch immer, praktisch unnachvollziehbar und darum auch sinnlos sei.¹³

Der Reformers Abraham Geiger (1810-1874) zeigt seinerseits nicht das geringste Verständnis für Symbole wie die Zizijot, Tefillin und Mesusot. Dem gemässigten Leopold Zunz (1794-1886), der in einer Predigt zu 2 Mose 13,9 die Tefillin als traditionelle Bekenntniszeichen verteidigt hatte, wirft er vor, mit seiner symbolistischen Rechtfertigung des «Amuletunwesens», das «unserer ganzen Anschauungsweise, dem gebildeten und ästhetischen Sinne ganz fremd ist», der Reaktion zu dienen¹⁴. Dabei steht Abraham Geiger auf dem gleichen philosophischen Boden wie Leopold Zunz, der kantischen Reduktion der Religion auf die Moral. «Alles, schreibt Kant, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu tun können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes»¹⁵. Immerhin hatte Kant dem Kultus eine gewisse Hilfsfunktion bei der Verwandlung der Religion in die Moral eingeräumt. In diesem Rahmen bewegt sich die Predigt von Leopold Zunz. Abraham Geiger musste der Symbolismus dagegen als Reaktion auf die Bestrebungen zur Kult- und Liturgiereform erscheinen. Der Reformers möchte ganz unsentimental den überkommenen «nackten Formenglauben» abschaffen und stattdessen eine zeitgemässere Form für den wesentlichen Inhalt der Religion finden.¹⁶ Auf die Vorstellung, dass eine zeitgemässe Form für einen gegebenen Inhalt zu suchen ist, erwidert S.R. Hirsch grundsätzlich, dass der Inhalt nur durch die Form gegeben ist, dass der Mensch den wesentlichen Inhalt der göttlichen Lehre ja nicht in sich selbst finden kann und deshalb auf die göttlichen Formen, die sie ihm mitteilen angewiesen bleibt; ein Inhalt, «den Gott dem Menschen in der von ihm angeordneten symbolischen Handlung zur innigsten Aneignung darreicht, der also durch die symbolische Handlung in dem Menschen erst erzeugt werden soll, darum ist in der Thorah diese symbolische Handlung das erste, ursprünglichste, wichtigste, ist eine Gottessprache an den Menschen»¹⁷.

Die Erörterung der theologischen Voraussetzungen zur jüdischen Symbolik ist unumgänglich. Gegen eine jüdische Symbolik werden theologische Einwände gemacht¹⁸. Eine echte theologische Symbolik scheint im Gegensatz zu tribalen, nationalen und kultischen Symbolen grundsätzlich unmöglich zu sein. Hier verläuft scheinbar die Demarkationslinie zwischen Judentum auf der einen und Heidentum und Christentum auf der anderen Seite.

Negative Theologie und Negation der Theologie

Gegen theologische Symbole spricht augenscheinlich das Bilderverbot (2 Mose 20,3-6). Es verbietet nicht nur Götzenbilder, sondern auch Gottesbilder. Das wird begründet: «Ihr habt keinerlei Gestalt an dem Tag gesehen, da der Ewige zu euch am Horeb aus dem Feuer sprach» (4 Mose 4,15). Gott hat sich nicht sehen lassen, deshalb ist es auch verboten, ihn z.B. durch «das Abbild eines Mannes oder Weibes» (17) oder irgend eines Geschöpfes vorzustellen. Genau das will aber die theologische Symbolik: Das Unsichtbare irgendwie sichtbar machen. Romantische Symbolisten wie F. Creuzer, F.W.J. Schelling, der philosophische Lehrer von

Isaac Bernays, haben in der mythologischen und theologischen Symbolik eine wirkliche Verkörperung des Göttlichen gesehen¹⁹. Unter den jüdischen Religionsphilosophen vom Altertum bis zur Gegenwart gibt es einen breiten Konsens, dass Gott weder sinnlich noch begrifflich dargestellt werden kann, weil ein Vergleich des Schöpfers mit seinen Geschöpfen nicht nur unzulässig, sondern unmöglich ist. Die negative Theologie, deren prominentester Vertreter im Judentum wohl Moses Maimonides ist, schlägt bei modernen jüdischen Denkern in eine Negation der Theologie um. S.R. Hirsch hält die Rede von einer «jüdischen Theologie» für die grösste «Gedankenlosigkeit»²⁰. Einwände gegen eine positive Theologie finden sich bei Hermann Cohen²¹, Leo Baeck²², Martin Buber²³, A.J. Heschel²⁴ u.a. Ein apophatischer Zug findet sich aber auch in den Werken jüdischer Religions- und Gesellschaftskritiker, Schriftsteller und Künstler wieder, die sich nicht im engeren Sinn der jüdischen Tradition zugehörig fühlen, wie E. Fromm²⁵, Th.W. Adorno, Leo Löwenthal²⁶, Franz Kafka²⁷ u.a. Besonders interessant ist natürlich die Dialektik von Ikonoklasmus und Ästhetik in der jüdischen Kunst. Das ist das Thema von Arnold Schönbergs Oper «Moses und Aron». Adorno hat gezeigt, wie der Komponist sein Werk unter das Gesetz des Bilderverbots stellt und daran scheitert, «das Unterbrechende... Musik werden» zu lassen²⁸. Ganz allgemein resultiert aus einer am Bilderverbot orientierten Ästhetik die Ablehnung der klassischen Nachahmungsfunktion. Anstelle des Ähnlichen tritt das Unähnliche, das Verfremdete, das abstrakte Bild, die Zäsur²⁹.

Mit der Negation allein lässt sich freilich noch keine Religion machen. Die Synagoge kann sich nicht mit reiner Anagogie zufriedengeben. Wie kann Gott, der durch seine Abwesenheit glänzt, im religiösen Leben vergegenwärtigt werden? Moses Maimonides las Psalm 65,2 ganz im Sinne seiner negativen Theologie: «Dir wird im Schweigen Lob zu Zion»³⁰ und betrachtete die kurzen Aretologien im vorgeschriebenen Gebet als Zugeständnis an die Tradition. Die Opfer in Anwesenheit Gottes fasste er um so mehr als eine Konzession an eine primitive Entwicklungsstufe der Religion auf³¹. Und der Gottesdienst im weitesten Sinn, die Mizwoth?

Vor allem muss man sich klar machen, was das Bilderverbot nicht verbietet. Gott soll und kann nicht durch ein Abbild seiner Geschöpfe dargestellt werden. Das schließt aber nicht aus das die Geschöpfe Bilder Gottes wären. Vom Menschen, und zwar vom Mann und Weib, heisst es ja ausdrücklich, dass Gott sie ihm ähnlich schuf³². Die Menschen sind also lebendige Gottesbilder³³. Was folgt aus dieser Einschränkung für die negative Theologie und die jüdische Symbolik? Der transzendente Gott stellt sich im Menschen symbolisch dar. Nicht so sehr, wie die jüdische Religionsphilosophie im Anschluss an Platons Wort von der «gottgestaltigen» Seele dachte, in seiner geistigen³⁴, oder wie die Kabbalah im Anschluss an anthropomorphe Visionen der jüdischen Mystiker meinte, in seiner leiblichen Verfassung³⁵, sondern wie schon die Bibel nahelegt in seiner Macht, in der Herrschaft, die er über alle anderen Kreaturen ausübt³⁶. Der Mensch ist in der Schöpfung als Repräsentant Gottes ermächtigt - und kann diese Macht missbrauchen. Das ist das Problem der jüdischen Moraltheologie³⁷. Wie die verliehene Macht gebrauchen, ohne sie zu missbrauchen? Wie dem göttlichen Vorbild gerecht werden und ihn in der Welt darstellen. Das ist auch das Problem der jüdischen Symbolik. Dabei geht es um symbolische Handlungen und Unterlassungen - nicht um Vorstellungen, um Bilder.

Die handelnde Symbolik

Nach Isaac Bernays unterscheidet sich das Judentum vom Heidentum nicht durch den Verzicht auf theologische Symbolik. Der Unterschied besteht vielmehr darin «dass sich das Heidentum und das paganisierte Christentum in eine plastischen und das Judentum in einer handelnden Symbolik ausdrückt³⁸». Dabei geht es dem orthodoxen Rabbiner nicht etwa um einzelne symbolische Akte, sondern um einen Inbegriff des ganzen mosaischen und rabbinischen Gesetzes. Das «Gesetzesband das der Gott zwiefach um das Volk wand», hat Bernays zufolge eine doppelte Funktion: Erstens bildet es «seine handelnde Manifestation in Opfer und Recht symbolisch ab und nach»³⁹, so dass der durch das Gesetz vollkommen in Anspruch genommene Mensch schliesslich «das redende Symbol wird eines göttlich-menschlichen Handelns, und eines menschlich-göttlichen Lebens»⁴⁰. Zweitens bildet es eine «Ringmauer um das Volk» wider das Heidentum, die um so stärker war als das «Cerimoniell» der «handelnden Symbolik» die Gemeinschaft prägte.⁴¹ Die Ursache für die Assimilation der Juden, die «als Findelkinder der Gegenwart, losgebunden und wild, über die unmodischen Schranken des Gesetzes galant... hüpfen», ist nach Bernays die Ignoranz der uralten biblischen Symbolik und Weisheit. Schuld daran sei vor allem Moses Mendelssohn, der «elegante Schüler» Christian Wolffs.⁴²

Es war gerade Moses Mendelssohn, der in seinem für die moderne jüdische Apologetik grundlegenden Werk «Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum»⁴³, das Judentum als göttliches Zeremonialgesetz beschrieben hatte. Im bürgerlichen Jahrhundert büsste das Wort «Zeremonie» seine politische und gesellschaftliche Realität ein. S.R. Hirsch konnte 1855 nicht mehr verstehen, wie Moses Mendelssohn die heiligsten Gesetze mit einem Wort bezeichnen konnte, das mehr als jedes andere «das äusserlich Feierliche und innerlich Hohle einer Handlung» meint.⁴⁴ Er hielt zwar nicht M. Mendelssohn, wohl aber diesen «ursprünglich vielleicht unschuldig gemeinten Namen» für die Ursache der religiösen Misere: «Man hatte nur das Wort „Zeremonialgesetz“ zu lehren, so trug jeder von selbst die Berechtigung im Busen, sich nach Belieben Dispens zu erteilen».⁴⁵ In den Lexika des XVIII. Jhds war aber die Bedeutungsmanigfaltigkeit- und Wertigkeit des Begriffs viel grösser.⁴⁶ Er bezeichnet die symbolische Handlung im weitesten Sinn. Die hatte natürlich wenig mit den naturwüchsigen Symbolen, den ewigen Archetypen und theogonischen Inkarnationen der romantischen Symbolisten zu tun. Christian Wolff definiert die Zeremonie als ein bewusst und willkürlich gesetztes Erinnerungszeichen zur moralischen Stimulierung und Konditionierung.⁴⁷ Für die Christen sei z.B. das Bildnis des gekreuzigten Christus in der Kammer ein solches Zeichen. Ebensogut könne aber auch die Schnupftabakdose oder jeder andere Gebrauchsgegenstand diesen Zweck erfüllen.⁴⁸ Das sei auch die Funktion der Zeremonialgesetze (legem ceremoniarum), die Gott durch Mose seinem Volk gegeben hat.⁴⁹ Dies ist der terminologische Hintergrund für den Zeremonialbegriff Moses Mendelssohns, der jedoch den spröden Konventionalismus seines philosophischen Meisters nicht teilt.

Das Zeremonialgesetz, so Mendelssohn, ist eine lebendige Art von Schrift, in der das Judentum Gott vor der Welt bezeugt⁵⁰. Die Zeremonien verweisen als Erinnerungs- und Bekenntniszeichen aber nicht nur willkürlich auf theologische

und moralische Belehrungen, sie sind darüberhinaus das beste Mittel, den wahren Gottesbegriff darzustellen. Denn die Züge dieser Schrift aus rituellen Zeichenhandlungen verschwinden wieder - ein Schriftbild, das sich zur Darstellung eines bilderlosen Gottes eben besonders gut eignet.⁵¹ Anders die Bild- oder Lautschrift. Die Bilderschrift bannt den Sinn im Bild, so dass die Gefahr besteht, dass das Sinnbild — z.B. der Mythos — zu einem eigenmächtigen Bild, zu einem Fetisch wird.⁵² Dagegen konserviert die Lautschrift den Sinn im Toten Buchstaben. Eine Verwechslung von Zeichengestalt und Zeichengehalt ist hier zwar nicht zu befürchten, wohl aber, dass der im toten Buchstaben aufbewahrte Sinn, aus seinem lebendigen religiösen Deutungszusammenhang gerissen, seine Bedeutung verliert⁵³, wie M. Mendelssohn mit Talmud-Zitaten, aber Platon und Rousseau im Hinterkopf schreibt, zum abstrakten Buchwissen wird.⁵⁴ Die Gebärdenschrift des Rituals vermeidet beide Nachteile. Sie deutet den Sinn gestisch nur an und will ausgedeutet werden; sie stellt ihn anschaulich vor, verdinglicht ihn aber nicht zu einer bildlichen Vorstellung. Die Gebärdenschrift ist, wie der englische Philosoph Francis Bacon einmal gesagt hat, so flüchtig wie das gesprochene Wort und so anschaulich wie die Hieroglyphe.⁵⁵ Diese zeichentheoretischen Überlegungen sollen zeigen, dass das Zeremonialgesetz für die theologische Symbolik des Judentums prädestiniert ist. Doch mehr als ein paar magere Hinweise zur Durchführung dieses Ansatzes finden wir bei Moses Mendelssohn nicht. In seinem Pentateuch-Kommentar zu 4 Mose 15,39, dem Gebot der Zizijot, erwähnt er nur, dass das Judentum im Gegensatz zu den Heiden, seinen Glauben nicht durch Bilder- oder Knotenschrift, sondern durch symbolische Akte (Maassijm upeulot mejuchadot) ausdrückt und durch Erinnerungszeichen (Ottot wessijmamanej hasechijrah) einschärft.⁵⁶

Anders als sein Lehrer Isaac Bernays hatte S.R. Hirsch Respekt vor Mendelssohns Leistung. In seinen «Neunzehn Briefen über Judentum»⁵⁷, das Manifest der deutschen Neo-Orthodoxie, merkt er an, dass bei Mendelssohn über «Edauss eine Ansicht ausgesprochen wird, die, wenn sie von ihm oder seinen Nachfolgern nur im einzelnen durchgeführt... worden wäre, vielleicht der ganzen Folgezeit eine andere Richtung gegeben hätte».⁵⁸ Unter «Edauss», d.h. Zeugnisse versteht S.R. Hirsch justament «Tatsymbole», die die Lehren, die sich aus den «Tatoffenbarungen» Gottes ergeben, dauernd vergegenwärtigen und bezeugen.⁵⁹ Das sind die «Zeremonien» Mendelssohns. Wie dieser hebt auch S.R. Hirsch den pädagogischen Sinn der Zeremonien oder Edot hervor. Nach Mendelssohn sollten die «Zeremonialhandlungen» die Lehre, im Gegensatz zum christlichen Glaubenssymbol, nur indirekt mitteilen und so den Lernenden zu Fragen und den Lehrer zu lebensnahen Antworten, zu einer sokratischen Maieutik veranlassen.⁶⁰ S.R. Hirsch unterstreicht ebenfalls einen didaktischen Aspekt der rituellen Symbole. Die Lehre soll das Leben verändern. Nun eignet sich aber die symbolische Handlung viel besser dazu, den Graben zwischen Lehre und Leben zu überwinden als der blosser Gedanke oder der tote Buchstabe. In der «Symboltat» stellt sich der Gedanke schon als «Entschluss», als Tat dar⁶¹. Was sagt diese «bedeutungsvolle Tatsprache» aus? S.R. Hirsch hat versprochen, die «Gottessprache» der Mizwot zu dechiffrieren.

Die Gottessprache des Schweigens

Samson Raphael Hirsch hat sein Versprechen mehr als eingelöst. Seine weitschweifige Symbolik der Gebote steht in einem merkwürdigen Gegensatz zur Wortkargheit von I. Bernays und M. Mendelssohn. Und doch ist die breite Durchführung ihres symbolistischen Programms bei Hirsch ungefähr die obstinate Variation zu einem einzigen Thema: Gott ist der Herr - nicht der Mensch! Gebote wie Challa, Bechor, Orlah, Chadasch, Jowel, Schemittah, Trumah, Bikkurim⁶² bekunden ausdrücklich, dass die Erde des Herrn ist. Indem der Israelit seinen Grund und Boden periodisch nicht nutzt, seine Erträge nicht nach Belieben genießt - kurz demonstrativ Verzicht tut, bezeugt er die Herrschaft Gottes. In diesem Zusammenhang spielt der Schabbat bei S.R. Hirsch, wie in der gesamten modernen jüdischen Homilie und Apologetik eine grosse Rolle. S.R. Hirsch stellt den Schabbat als die religiöse Antwort auf die Hybris der Moderne dar.

Die menschliche Produktivität ist das Ebenbild der göttlichen Kreativität und der Schabbat - halachisch, die Unterlassung produktiver Arbeit,⁶³ ist daher das Unterpfeiler, dass die Imitation Gottes nicht zur Usurpation gerät: «Sehen Sie nicht», fragt Hirsch seinen fiktiven Briefpartner, «wie in jedem Augenblick, da Sie am Schabbos Ihre Hand von M'locho zurückhalten, Sie Gott als den alleinigen Schöpfer und Herren beurkunden?... Sehen Sie nicht, wie auch die leiseste, müheloseste Produktion am Schabbos Wegleugnung Gottes ist als Herren und Schöpfer der Welt, Sichselbsteinsetzen ist auf Gottes Thron.»⁶⁴

In seinem halachischen Kompendium, «Chorew. Versuche über Issroels Pflichten in der Zerstreuung»⁶⁵ unterstreicht S.R. Hirsch immer wieder das Paradox, dass das Tatsymbol des Schabbat im Nichtstun, im «Nichtwerküben» besteht.⁶⁶

In einer Artikelserie über den Schabbat im ersten Jahrgang seiner Zeitschrift «Jeschurun» spitzt er das Paradox religiös zu: Nicht etwa Gebet und Predigt zeichnen den Schabbat aus: «"Issur M'lacha", "Werkenthaltung", das ist das Zeichen, das dein Gott an jedem Schabbat von dir erwartet.»⁶⁷

Und in einem anderen Aufsatz aus der gleichen Zeit spricht Hirsch von der «symbolischen Gottessprache des Issur Melacha».⁶⁸ Am nachdrücklichsten formuliert Hirsch diesen Gedanken in seinen «Grundlinien einer jüdischen Symbolik»: «Es kann das Nichtarbeiten am Sabbat nicht nur ein Mittel sein, um nun Zeit und Musse zu anderen Übungen zu haben, in denen sich die eigentliche Feier des Sabbats vollzöge, sondern es muss in dem Nichtarbeiten am Sabbat selbst die eigentliche wirkliche und wahrhaftige Feier zum Vollzuge kommen, in diesem Nicht-Werk-Schaffen muss selbst das Zeichen... verwirklicht werden, somit die Werkunterlassung am Sabbat - durch und durch Symbol sein.»⁶⁹

Die Gottessprache des Nichtstuns klingt merkwürdig dissonant in der Sprache eines Rabbiners, die sonst vom Gehämmer der bürgerlichen Tunworte: gründen, bauen, fortschreiten widerhallt; sie klingt dissonant in der Zeit und im Kreis des Predigers. Die industrielle Revolution ist in Deutschland auf dem Vormarsch; die Parteigänger der Neo-Orthodoxie sind die reichsten jüdischen Unternehmer Frankfurts.⁷⁰ Ihnen sagt S.R. Hirsch: «Unsere Zeit, in welcher eben die Bezwungung der Natur durch den Menscheng Geist, die Industrie, fast als der ein-

zige rettende Gott verehrt wird, dessen Altäre allein nie leer stehen — unsere Zeit könnte des Sabbats entraten? O, wäre uns nicht längst der Sabbat vom barmherzigen Vater im Himmel gegeben, auf unseren Knien müssten wir ihn uns vom Vater im Himmel erflehen, dass er, der Sabbat, uns vor uns selber rette... von der Selbstvergötterung». Er hört seine Unternehmer erwidern: «Sabbat in unserer Zeit! Allen Geschäften, allen Arbeiten in unserer blitzschnellen, donnereilenden Zeit einen ganzen Tag Stillstand, Stillstand der Börse, den Werkstätten, den Fabriken, den Dampffressen — du gütiger Himmel! Wie wäre es möglich, der Puls des Lebens würde stocken und zugrunde ginge die Welt!» Hirsch schärft ein: «Je mehr du in deiner Zeit die Industrie alle Verhältnisse, alle menschliche Beziehungen überflügeln siehst, je mehr du dich selbst von dem industriellen Strom ergriffen fühlst, je mehr du davor zittern musst, dass du und dein Kind ganz in diese industrielle Strömung versinken... je bedeutender das industrielle Moment dir geworden, je kostbarer... deine Zeit, je mehr Gewinn oder Verlust an Tagen, Stunden, Minuten für dich hangen, je stärker die industrielle Fessel, je grösser das Sabbatopfer, umso gotterfüllter... heilige den Sabbat und preise den Sabbat, und danke, danke innbrünstig für das rettende... Sabbatgeschenk.»⁷¹

An Luzidität und Aktualität hat Hirschs wortgewaltige Belehrung über den Schabbat nichts eingebüsst. Die gleichen Argumente werden in der gegenwärtigen Debatte um den arbeitsfreien Sonntag ausgetauscht. Doch hier geht es weniger um die religiöse Zähmung des industriellen Golems als um die Implikationen von S.R. Hirschs Beschreibung des Schabbats.

Das Zeichen, das mit dem Schabbat gesetzt wird, ist kein positiver, sondern ein negativer Akt im Getriebe der Welt, eine demonstrative Pause. Darin ist der Schabbat ein Paradigma zumindest aller negativen Gebote. Sie bezeugen die Herrschaft Gottes durch symbolische Unterbrechungen. Der transzendente, bilderlose Gott der negativen Theologie wird symbolisch in den Intermissionen der Zeit, in den Interstitien des Raumes, in den Intervallen der Bewegung, religiös gesprochen in Akten der Heiligung dargestellt. Wenn es keinen Ort gäbe, der Gott geweiht, keine Zeit, die ihm geheiligt, keine Pause, die ihm gegönnt, kein Produkt, das ihm reserviert wäre, dann gäbe es kein Zeugnis für Gott in der Welt, dann hätte man Gott aus der Welt verdrängt, dann wäre er gleichsam nicht da.⁷² Es ist freilich paradox, dass Gottes Dasein in der Welt, die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen, die menschliche Nachahmung Gottes gerade im Nichttun und Nichtstun bestehen soll; es entspricht aber nicht nur der biblischen Begründung des Schabbat als imitatio dei, sondern auch dem Gottes-“Bild” der negativen Theologie. Hier haben wir das missing link zwischen Anagogie und Synagoge, Negativer Theologie und Halacha.

Übrigens hat sich S.R. Hirsch nicht wie seine Vorgänger damit begnügt, den symbolischen Sinn der Mizwot zu eruieren, er erhob darüber hinaus den Anspruch, den Sinn aller Dinim, aller Ausführungsbestimmungen der Rabbinen daraus abzuleiten. Zur Begründung führt er das Bild Moses Mendelssohns vom Zeremonialgesetz als Schrift an: «Jedes einzelne, spezielle Tun und Lassen im Gesetzteil Edauss... bis hinab zum nimmer genug belächelten Nichtgenuss des am Jaumtauw und Schabboss geborenen Ei's-Symbolausdruck; und die Sorgfalt um sogenannte Kleinigkeiten nicht mehr lächerlich und nicht weniger vernünftig, als deine Sorgfalt um klare, verständliche Sprache und leserliche Schrift.»⁷³

So wie scheinbar sinnlose Zeichen in der Sprache und in der Schrift für die Artikulation des Sinns unerlässlich sind, so sind die Dinim notwendig, um die Mizwot zu artikulieren. Mit dem Bild der Halacha als Grammatik des jüdischen Lebens und Zeugens rechtfertigt Hirsch auf einen Schlag die ganze Halacha. Gleichzeitig macht er eine partielle Reform unmöglich, denn die Streichung einer Grammatikregel würde die Sprache unverständlich machen. Dadurch gerät S.R. Hirsch freilich unter einen umfassenden Rechtfertigungsdruck. Sein pedantischer und manischer Deutungszwang erinnert oft an die gezwungenen Allegoresen Philos. Das zitierte Verdikt von Maimonides⁷⁴ trifft mehr als einmal zu. Es ist aber nicht der entfesselte Symbolist, sondern der Entdecker der «Gottessprache des Issur Melacha», der göttlichen Symbolik der Unterbrechung, der göttlichen Stimme der Stille, der interessiert.

In seiner «Grundlinie einer jüdischen Symbolik» hat Hirsch auch die berühmte Stelle aus den Eliasgeschichten 1 Könige 19,13 angeführt, die zehn Jahre zuvor Felix Mendelssohn Bartholdy zu seinem Oratorium inspiriert hatte. Gott lässt an dem verzweifelten Eiferer, der ein lautes, vernehmbares Grollen Gottes vermisst, nacheinander Sturm, Beben und Feuer vorüberziehen. Jedesmal heisst es: Gott sei nicht darin. Dann hört der Prophet eine stille leise Stimme (Kol demamah daqah) — in der er Gottes Stimme erkennt. S.R. Hirsch kommentiert dieses Symbol so: Gott belehrt, dass Gottes «Stimme am lautesten und wirksamsten spricht, wenn sie zu schweigen scheint»⁷⁵. Es ist, nebenbeibemerkt, auch Mendelssohns Enkel, um mit Adorno⁷⁶ zu sprechen, nicht gelungen, das Unterbrechende Musik werden zu lassen.

Die handelnde ist nach S.R. Hirsch eine schweigende Symbolik. Er beschreibt z.B. das Ritual des Abendmahls vor dem Auszug aus Ägypten — «was wäre da nicht zu sagen, zu sprechen, zu reden, zu predigen, zu belehren, zu begeistern, vorzustellen und zum Bewusstsein zu bringen? Und was wird gesprochen? Kaum etwas?»⁷⁷. Oder die Priester - und Tempelweihe — «was gab's da nicht für Installierungs- und Antrittsreden zu halten, Instruktionen und Ermahnungen an die zu Installierenden und an das Volk zu richten, Einsegnungen und Weihegebete zu sprechen. Und was sehen wir statt all dieses?»: Ein von Hirsch in aller Ausführlichkeit beschriebenes, sieben Tage lang dauerndes, schweigendes Zeremoniell⁷⁸. Hier hat Hirsch treffsicher einen charakteristischen Zug des Zeremoniells erfasst. Dieser Zug ist von ausländischen Gesandten am spanischen Hofzeremoniell, dem strengsten Europas, immer wieder aufgefallen. Während der Mahlzeiten des Königs herrschte bis auf das Gebet absolutes Schweigen⁷⁹. Die Etikette verlangte auch die vollkommene Kontrolle der körperlichen Ausdruckssprache, der Gestik und Mimik. Das Zeremoniell drückt eben nicht aus, sondern beeindruckt durch gravitatische Contenance. Die Sprachlosigkeit schafft Distanz — das ist die Botschaft der absoluten Macht, die auch nicht angesprochen, nicht zur Verantwortung gezogen werden will. Die wechselseitige Beeinflussung des absolutistischen und kirchlichen Zeremoniells ist beschrieben worden⁸⁰. Auch das religiöse Zeremoniell soll in seiner hieratischen Strenge eher abschrecken als ansprechen. Für S.R. Hirsch ist das Zeremoniell freilich eine verschlüsselte Gebärdensprache, die die religiösen Inhalte prägnanter, feierlicher, erhebender ausdrückt, als es die gesprochene Sprache zu tun vermag. Die stummen Gebärden bilden in seinen Augen eine

artikulierte Zeichensprache, die er restlos zu verbalisieren sich vorgenommen hat. So wurde er paradoxerweise zum redseligsten jüdischen Symbolisten seit Philo. Der Ansatz jedoch, das jüdische Ritual als theologische Symbolik zu deuten, einen Zusammenhang zwischen der jüdischen *theologia negativa* und der Halacha herzustellen, die zivilisationskritischen Tendenzen jüdischer Existenz zu betonen, scheint mir nach wie vor wichtig.

ANMERKUNGEN

1. Josef Stern, *Gesture and Symbole*, in: Arthur A. Cohen, Paul Mendes-Flohr (Hrsg.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York, 1987, S. 275-283. Israel Scheffler, *Ritual and Reference*, in: *Synthese* 46 (1981) S. 421-444.
2. Abraham J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott, Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn, ² 1989, S. 83-104.
3. Moses Mendelssohn als Urgrossvater der Neoorthodoxie zu bezeichnen, ist ungewöhnlich. Freilich hat sich der Stammbaum der Denominationen in der nächsten und übernächsten Generation auch in anderen Richtungen gegabelt, vom leiblichen Stammbaum ganz zu schweigen. Im gleichen Sinn, Simon Bernfeld, *Moses Mendelssohns Wirken im Judentum*, in: *Encyclopaedia Judaica* (Hrsg.), *Moses Mendelssohn zur 200 - jährigen Wiederkehr seines Geburtstages*, Berlin 1929, S. 69-98, bes. S. 79.
4. RaSCHI zu 4 Mose 15,39 zitiert einen älteren Midrasch
5. BT Menachot 43b. Die Farbsymbolik wird R. Meir zugeschrieben. Neben der symbolischen Deutung wird hier auch eine apotropäische Deutung der Zizijot, Tefillin und Mesusot von R. Elieser b. Jakob überliefert. Sie seien ein dreifacher Schutz gegen die Sünde. Das bedeutet zwar noch nicht, dass es sich um Amulette zur Abwehr böser Geister handelt. Gegen eine solche magische Bedeutung wendet sich aber v.a. die liberale Polemik. Neben der magischen hat wohl eine mechanistische Interpretation der Zizijot Anstoss erregt. In einer Baraita heisst es, dass die Zizijot nicht nur ein Symbol, sondern auch ein Äquivalent aller Mizwot seien.
6. *Der Bibel'sche Orient*, II. Heft, München 1821, S. 4 Hans Bach, «Der Bibel'sche Orient und sein Verfasser», In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 7 (1) Berlin 1936, S. 1-33. Bach hat die Autorschaft des Chacham Bernays nachgewiesen.
7. *Der Bibel'sche Orient*, II. Heft, München 1821, S. 4.
8. *Gesammelte Schriften*, 3.Bd, Frankfurt a.M. 1906, S. 348-369.
9. Ebd.S. 361.
10. BT Schabbat 108a.
11. Findig ist die symbolische Deutung der viereckigen Form der Tefillin-Gehäuse. Während die natürlichen Formen in der Regel rund sind und auf eine «unfreie organische Kraft» verweisen, sind die eckigen Formen «das Zeichen des gedankenvoll frei gestaltenden und bauenden Menschen». Der Kreis ist das Symbol der Unfreiheit, das Quadrat das Symbol der Freiheit. Da nun die Tefillin «in verjüngtem Massstabe die von uns dem göttlichen Gesetze auf Erden zu bereitende Stätte vergegenwärtigen», müssen ihre Gehäuse, ihre Häuser (Batitjm) viereckig sein. Der Symbolist fühlt sich bemüssigt zu erklären, weshalb die Bienenwabe nicht rund, sondern hexagonal ist. Ebd. (Anm.8) S. 360. Vollends verschroben, stellenweise abstrus sind Hirschs symbolische Erklärungen zum vierarmigen Schin an der Aussenwand des Hauses der Kopf-Tefillin. Ebd. S. 362-367.
12. «Mischttagea Schiggaon Aroch», Vgl. *Führer der Verirrten*, Tl.III, Kap. 26 hebr. v.S.ibn Tibbon, Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1987, S. 467.

13. Rezension von Hirschs «Neunzehn Briefe über Judenthum...» in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, 3.Bd. (1837) S. 86f.
14. A. Geiger bezieht sich auf die 1822 verfasste und im Jahrbuch für Israeliten 2 (1843-1844) S. 133ff erschienene Betrachtung «Thefillin». Vgl. Alexander Altmann, Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger, Ders., in: Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte, Tübingen 1987, S. 288-294. Zitat aus dem Brief von Geiger an Zunz vom 19.3.1854 ebd. S. 294.
15. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg, 1793², S. 261. Bei Kant gesperrt.
16. A. Geiger, Der Formenglaube in seinem Unwerthe und in seinen Folgen, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4. Bd. (1839) S. 12. Hier anerkennt Geiger die «religiösen Ceremonien» als Erinnerungszeichen, die religiöse Belehrungen oder moralische Verpflichtungen vergegenwärtigen, unter der Voraussetzung, dass sie «in der That belebend» wirken, d.h. auch den «localen Verhältnissen» angepasst sind; er verwirft sie jedoch, wenn die «nackte Formenübung» zum Selbstzweck wird, etwa durch eine «Theorie des Hundegehorsams» gerechtfertigt, gerade durch die Übung unverständlicher Bräuche zu «wedelndem Gehorsam zu erziehen». Vgl. z.B. die Rechtfertigung der Chukkijm in BTJoma 67b. Als Training zum Gehorsam hat auch Spinoza die «Zeremonien» beschrieben. Insbesondere fasste er die Mesusot und die Tefillin als «Zeichen» auf, die «beständig an den Gehorsam gemahnen sollten.» Theologisch-Politischer Traktat, 5. Kap., Sämtliche Werke, 3. Bd., Hamburg, 1976⁶, S. 87, 10-13. Als «Afterdienst (cultus spurius)» hat Kant Zeremonien bezeichnet, die nicht als moralisches Mittel, sondern als religiöser Selbstzweck aufgefasst werden. Ebd. (Anm 15) S. 229. Geiger beruft sich freilich auf die Propheten, die mit «Feuer-eifer gegen Ceremonien zu Felde zogen, welche verknöchert waren und ihrem Zwecke nicht mehr entsprachen» ebd. S. 10f. Nachdem die «Ceremonien» ihren eigentlichen Sinn verloren hatten, wurden sie «Gesetze», Gegenstände einer wuchernden halachischen Kasuistik und einer abergläubischen kabbalistischen Magie. Ebd. S. 11f.
17. Gesammelte Schriften, 1. Bd., Frankfurt/M, 1908², S. 87.
18. Vgl. z.B. A.J. Heschel (Anm. 2), S. 84.
19. Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1810¹-1812, 1819-1822² (völlig überarbeitete Auflage, nach der wir zitieren), 1. Buch, 1. Cap., §5, Bd. 1, §5 S. 9f. Creuzer versteht das Symbol nicht im ursprünglichen Sinn als Erkennungszeichen, sondern im spätantiken, neuplatonischen Sinn als «göttliche Anzeige» ebd. §6, S. 11. Vgl. Edouard des Places, Jamblich und die chaldäischen Orakel, in: Clemens Zintzen, Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977, S. 302f. Über die romantischen Symboltheorien vgl. Bengt Algot Sørensen, Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik, Kopenhagen 1963, S. 248ff. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1975⁴ (1. Aufl. 1960), S. 66-77. Tzvetan Todorov, Théorie du symbole, Paris 1977, S. 179-266. Götz Pochat, Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft, Köln 1983, S. 32-52. Walter Benjamin hat in seiner Dissertation an Creuzers Symbol-Begriff angeknüpft. Vgl. Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt/M 1963, S. 179-183. Gershom Scholems Symbol-Begriff, mit dem er die mystischen Symbole der Kabbalah erschliesst, beruft sich ebenfalls auf Creuzer und Benjamin. Vgl. Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M 1967, S. 28-30.
20. Ebd. (Anm. 17) S. 89.
21. Für Cohen ist es «die Probe des wahren Gottes, dass es kein Bild von ihm geben kann. Er kann nie durch ein Abbild zur Erkenntnis kommen, sondern einzig und allein nur als Urbild, als Urgedanke, als Ursein. «Vgl. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1929², Repr., Darmstadt 1966, S. 66.

22. Mythologie und Theologie sind nach Leo Baeck ein Missverständnis der poetischen Gleichnisse des göttlichen Geheimnisses; dagegen — nicht gegen Gleichnisse, die sich ihrer Ungleichheit stets eingedenk bleiben, richte sich das Bilderverbot. Vgl. Das Wesen des Judentums. 1925⁴, Repr., Darmstadt, 1965, S. 98 u.a.
23. Nach Martin Buber kann man authentisch nicht über, sondern nur zu Gott sprechen; die Theologie gehöre dagegen nicht zur «lebendigen Religion», sondern zu ihren «Aussenbezirken». Vgl. Werke, 1 Bd., München, Heidelberg, 1962, S. 680.
24. Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 142ff u.a. (engl. EA New York 1955).
25. Ihr werdet sein wie Gott, Hamburg 1980, S. 18-53 (engl. EA, 1966).
26. Hatte die modernere Religionskritik das Gottesbild als abgespaltenes Wunschbild des Menschen entlarvt und als künftiges Ideal der Geschichte aufgegeben, so haben jüdische Vertreter der kritischen Theorie die antitheologische Erbschaft als antiideologische Botschaft eingebracht. So Leo Löwenthal in einem Gespräch mit Martin Greffrath: «Ich glaube freilich, dass ein jüdisches Element... in den meisten von uns bewusst oder unbewusst lebte im Sinne von “es kommt noch”, also der Hoffnung, des Unaussprechbaren, das man nicht kennen kann, das man nur ahnen kann, das man nur negativ bestimmen kann.» Schriften Bd. 4, Frankfurt/M 1984, S. 303.
27. Berufene Interpreten wie Gershom Scholem, Walter Benjamin, Maurice Blanchot haben in Kafka den modernen Dichter der theologia negativa gesehen.
28. Theodor W. Adorno, Ein sakrales Fragment (Vortrag v. 1963), Gershom Scholem gewidmet, Gesammelte Schriften Bd. 16. Frankfurt/M 1978, S. 454-475, Zit. S. 468.
29. Gertrud Koch, Mimesis und Bilderverbot in Adornos Ästhetik, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart 6 (1989) S. 36-45.
30. Führer der Unschlüssigen, I 59, übers. v.A. Weiss, Hamburg 1972², Bd. I. S. 207.
31. Ebd. (Anm 30), III, 32, Bd.II, 2. Buch, S. 197-208; III, 46, S. 284-302. Die Abschaffung der Opfer zugunsten des Gebets auf der primitiven religiösen Entwicklungsstufe, entspräche, so Maimonides im irrealis, der Abschaffung des Gebets zugunsten eines Gottesdienstes «nur im Denken» auf unserer Entwicklungsstufe ebd. S. 199f. Zur neueren Literatur über die klassische Streitfrage, wie Maimonides mit einem solchen Standpunkt als einziger Dezisor die Opfergesetze kodifizieren und ihre Wiedereinführung in der messianischen Zeit in seiner Mischneh Torah verlangen konnte (Hilchot Melachijm, 11,1, Rambam Leam, Jerusalem, 1987⁷, Bd. 9, Buch 2, S. 412), vgl. Yizchak Ahren in: Udim VII-VIII, Zeitschrift der «Rabbinerkonferenz» in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt-Luxemburg.
32. 1 Mose 1,27; 5,3; 9,6; Ps. 8,5, Sir. 17,2-4.
33. Zum Menschen als Symbol Gottes, vgl. A.J. Heschel ebd. (Anm 2) S. 88-90.
34. Phaidon 95c, Nomoi 726.
35. Joseph Dan, Imago Dei in: Arthur A. Cohen, Paul Mendes-Flohr (Hrsg.), ebd. (Anm. 1), S. 473-478.
36. Herrschaftsauftrag und Ebenbildlichkeit werden in der Bibel assoziiert, vgl. Ps.8,6ff; Sir, 17,2-4. In 1 Mose 1 ist zwischen Ebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag der Segen eingeschaltet; in 1 Mose 5 fehlt der Herrschaftsauftrag ganz; in 1 Mose 9,6 folgt er automatisch (7), obwohl dort ein anderer Zusammenhang behandelt wird. In der babylonischen Königsideologie ist der König bekanntlich das Abbild Marduks. Das Bild vertritt den Herrscher, sichert seine Allgegenwart. Daraus leitet Weish. 14, 12-21 den Götzendienst ab. Das Götzenbild im Herrschaftsgebiet Gottes wäre demnach angemassete Herrschaft, ein Staatsverbrechen, Hochverrat.
37. Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen, I, 54, ebd. (Anm30), Bd. 1, S. 177-185. Ders., Mischneh Torah, Hilchot Deot 1,6, ebd. (Anm 31) Bd. 2, S. 52. Moses Cordovero, Tomer Deworah, I. Das populäre moraltheologische Traktat beginnt mit dem Satz: «Es geziemt dem Menschen, seinem Schöpfer zu gleichen...» (Haadam

- rauj schäjtdamäh lekono) und benutzt die Ebenbildlichkeit zu den Eigenschaften Gottes als Leitfaden. Eine ausdrückliche Thematisierung der Ebenbildlichkeit als Macht- und Herrschaftsproblem bei R. Chajjm Woloschiner, Näfäsch Hachajjm, I, 2 und 3, Bnej Brak, 1989, 2-5.
38. Der Bibel'sche Orient, ebd. (Anm.6), II, S. 40.
 39. Ebd. I, S. 40.
 40. Ebd. I, S. 37.
 41. Ebd. II, S. 10 u.a.
 42. Ebd. II, S. 54ff.
 43. Wir zitieren nach der Erstausgabe Berlin 1783.
 44. Jeschurun, 1Jhrg. (1854/55), S. 71.
 45. Ebd. gesperrt.
 46. Eine Untersuchung der Bedeutungsmannigfaltigkeit und-wertigkeit des Zeremonialbegriffs im XVIII.Jhd. werde ich demnächst veröffentlichen.
 47. «Ceremoniae sunt signa eorum, quorum in executione propositi alicujus meminisse debemus» (Zeremonien sind Zeichen der Dinge, deren wir uns bei der Ausführung irgendeines Vorsatzes erinnern müssen.), *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, Pars II, Cap.II, §442, 1738/39, Gesammelte Werke, II. Abt., Bd. 11, S. 421.
 48. Ebd. §441, S. 420.
 49. Ebd. §443, S. 422f. Obwohl das mosaische Zeremonialgesetz durch den neuen Bund aufgehoben sei, so Chr. Wolff, bleibe es doch der «christlichen Freiheit» überlassen, vernünftige Zeremonien als Erinnerungszeichen einzusetzen.
 50. Ebd. (Anm. 43), 2. Ab., S. 60, 93f, 116.
 51. Ebd. S. 94f.
 52. Ebd. S. 80ff.
 53. Ebd. S. 60ff, 95: «Bilder und Bilderschrift führen zu Aberglauben und Götzendienst, und unsere alphabetische Schreiberey macht da Menschen zu spekulativ. Sie legt die symbolische Erkenntniss der Dinge und ihrer Verhältnisse gar zu offen auf der Oberfläche aus».
 54. Mendelssohns kulturkritische Urteile über die Schrift, dem «toten Buchstaben» und dem «Buchstabenmenschen» ebd. S. 60-63 knüpfen fast wörtlich an Platons Schriftkritik an, vgl. Phaidros 274c, Werke, Darmstadt Bd. 5, 175ff; Platons 7. Brief, ebd. 413ff und Rousseaus Invektiven gegen die Schrift und die Bücher in seinem Erziehungsroman, *Emile ou de l'Education*, 1762, übers.v. Ludwig Schmidts, Paderborn, 1971, S. 100, 259, 496. Diese Kritik gipfelt in den bekannten Ausruf: «Ich hasse Bücher» ebd. 179. Mendelssohn zitiert aber das talmudische Verbot, Halachot niederzuschreiben, ebd. S. 60f. Er bezieht sich auf BT Temura 14b. Vgl. dazu, Peter Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, S. 164ff.
 55. *De dignitatis et augmentis scientiarum*, 1623², übers.v. J.H. Pffingsten, Pest 1783, S. 499.
 56. Biur zu 4 Mose 15,39 Zusatz von Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 18, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1990, S. 133. Mendelssohn vergleicht die Zizijot mit den Knotenschnüren der Inkas, den Quippus. In dieser Schrift hätten sie ihre Geschichte aufgezeichnet, die nach dem Untergang ihres Reiches nicht mehr entziffert werden konnte. In den zeitgenössischen Hypothesen zur Entstehung der Schrift wurden Quippus in analoger Weise beschrieben wie bei Mendelssohn. Vgl. z.B. Pierre Louis Moreau de Maupertuis, Abhandlung über die verschiedenen Mittel, deren sich die Menschen bedient haben, um ihre Vorstellungen auszudrücken (1756), in: Ders. *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg 1988, S. 42,88 Anm 9. Anders als die traditionellen symbolischen Deutungen der Zizijot,

- die im Biur zitiert werden, verzichtet Mendelssohn darauf, ihre Knotenschrift zu dechiffrieren. Er stellt nur fest, dass die jüdischen Zeremonien und Erinnerungszeichen, wie die Zizijot, die Mesusot, die Tefillin vor der Degeneration der hieroglyphischen Bilderschrift zu magischen Fetischen bewahren. Zu den Hieroglyphen vgl. Mendelssohns Targum Aschkenas zu 2 M 7,11 ebd. Bd. 16, S. 57, seinen Biur z.St. und den Verweis auf den Biur zu 1 Mose 41,7.
57. Wir zitieren nach dem Reprint des Morascha Verlags, Zürich 1987.
 58. 18. Brief, ebd. S. 102, Anm. 1.
 59. 11. u. 13. Brief, S. 59ff.
 60. Moses Mendelssohn, Jerusalem..., ebd. (Anm 43), S. 59f, 95f, 116.
 61. 13. Brief, ebd. (Anm 57), S. 66ff.
 62. Wir führen die Gebote respektive nach der Zählung des Moses Maimonides mit den Nachweisen aus der Schrift an: Absonderung der Teighebe (Nr. 133+), 4 M 15,20; Heiligung der Erstgeburt der reinen Tiere (79 +), 5 M 15,19; Verbot der Baumfrucht in den ersten drei Jahren (192 -), 3 Mose 19,23; Garbenopfer (44 +), 3 M 23,10; Befreiung des Bodens (136ff +), 3 M 25,9f; Brachlassen des Bodens im 7. Jahr (134,135 +), 2 M 23,11.34,12; Absonderung der Hebe (126 +), 5 M 8,4; Darbringung der Erstlinge (125 +), 2 M 23,19. Vgl. Die Neunzehn Briefe, ebd. (Anm 57), S. 66.
 63. Zur Unterscheidung «produzierender Tätigkeit» (Melächät Machsšawät) und anderen Formen der Tätigkeit, vgl. ebd. (Anm 57), S. 68. Die Ansicht Hirschs, dass am Schabbat ausschliesslich erstere untersagt sei, ist halachisch nicht einwandfrei.
 64. Ebd. (Anm 57), S. 69.
 65. Frankfurt/M 1837, 1889². Wir zitieren nach der 2. Aufl.
 66. Ebd. §§142, S. 69ff; §§157, S. 85f; §171, S. 95.
 67. Vgl. Gesammelte Schriften I, ebd. (Anm 17), S. 201.
 68. Ebd. S. 88.
 69. Die «Grundlinien einer jüdischen Symbolik» sind in den Jahrgängen 1855 bis 58 in «Jeschurun» erschienen. Vgl. Ges. Schr. III, ebd. (anm 8), S. 257.
 70. S.R. Hirsch trat im August 1851 sein Amt als Rabbiner der israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt/M an. Diese wurde u.a. von den konservativ eingestellten jüdischen Bankiersfamilien, wie den Rothschilds unterstützt, Vgl. Robert Liberles, Religious Conflict in Social Context, The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877, Westport/Connecticut, London 1985, S. 92ff.
 71. Ges. Schr. I, ebd. (Anm 17), S. 193-196.
 72. Dafür, dass Gottes Dasein vom Zeugnis des Menschen abhängt, gibt es auch eine berühmte Belegstelle im Midrasch: vgl. Pesikta de Raw Kahana zu Jesaja 43,12 «... und ihr seid meine Zeugen spricht der Ewige und ich bin Gott.» Der Midrach liest «und ihr seid meine Zeugen, spricht der Ewige, dass ich Gott bin. »Rabbi Schimon bar Jochai fügt erklärend und vielleicht einschränkend hinzu: «Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich der Ewige, wenn ihr aber nicht meine Zeugen seid, so bin ich, sit venia verbo (kiwjachol), nicht der Ewige.»
 73. Die Neunzehn Briefe, Ebd. (Anm 57), S. 68.
 74. Vgl. Anm 12.
 75. II, 1, Ges. Schr. III, ebd. (Anm 17) S. 242.
 76. Ebd. (Anm 28), S. 468.
 77. Ges. Schr. III, S. 264.
 78. Ebd.
 79. Christina Hofmann, Das spanische Zeremoniell — eine spezifische Ausdrucksform nicht-verbaler Sprache, in: Volker Kapp (Hrsg.), Die Sprache der Zeichen und Bilder, Marburg 1990, S. 147.
 80. Jürgen Freiherr von Krüedener, Die Rolle des Hofes im Absolutismus, Stuttgart 1973, S. 62.