

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: Das Judentum und die Wissenschaft : zum 150. Gründungsjahr des Jüdisch-theologischen Seminars in Breslau
Autor: Albertini, Francesca
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961002>

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: 05.05.2025

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

Das Judentum *und* die Wissenschaft: zum 150. Gründungsjahr des Jüdisch-theologischen Seminars in Breslau

von *Francesca Albertini**

1. Die Gründung des Seminars

Kurz vor seinem Tode verfügte der Breslauer Kommerzienrath Jonas Fraenckel (1773–1846) letztwillig, dass aus seinem Nachlass auch „ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern“ in seiner Heimatstadt errichtet werde. Die Ausführung seines häufig nur in den allgemeinsten Umrissen hinterlassenen Letzten Willens vertraute der Testator einem am Ende mit unbeschränkter Machtvollkommenheit versehenen Kuratorium an, welches mit der Befugnis, sich durch Kooptation zu ergänzen, die, zum Nutzen der jüdischen Glaubensgenossen, vier Hauptstiftungen errichten, mit Statuten versehen und verwalten sollte. Sogar die Verteilung der Dotation auf die einzelnen Fraenckelschen Stiftungen blieb dem Kuratorium überlassen. Diese Verteilung sicherte die Möglichkeit eigener Prüfung der jeweiligen relativen Bedürfnisfragen und den Stiftungen jene völlige Selbständigkeit und Freiheit bei der Entwicklung, die besonders imstande war, sie vor Vetternwirtschaft zu schützen. Jedoch legten diese Anordnungen dem Kuratorium auch die ganze Bürde von Pflichten auf, die aus solcher Machtfülle notwendig resultierte.

Das Jüdisch-theologische Seminar (Fraenckelsche Stiftung; 1854–1938) in Breslau war eine winzige Institution.¹ Wie übrigens auch bei der „Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin kann

* Dr. *Francesca Albertini*, Albert-Ludwigs-Universität, Kartäuserstrasse 136, D-79102 Freiburg im Breisgau.

¹ Man vgl. die Beschreibung der Situation bei der Gründung des Seminars: M. GÜDEMANN, Meine Erinnerungen an meinen hochverehrten Lehrer Prof. Dr. H. Graetz s. A. anlässlich der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 21 (1918), S. 45–55.

man sich von heute aus gesehen kaum vorstellen, wie die Arbeitskraft so weniger gelehrter Lehrer einen so weit wirkenden Erfolg ihrer Arbeit hat bewirken können. Besonders kompliziert war die Gründung eines solchen Seminars, das erst am 10. August 1854, nämlich acht Jahre nach dem Tode von Jonas Fraenckel, eingeweiht wurde.

Keine der drei anderen Fraenckelschen Stiftungen war, was die umfassende Bedeutung betrifft, dem „Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern“ vergleichbar; keine mithin erforderte für die Organisierung in gleich hohem Grade eine unbefangene und gewissenhafte Prüfung, umfassende Information und ernsthafte wissenschaftliche und theologische Vorplanung wie diese. Denn auch über die Gründung des Seminars enthielt das Testament ausser der Aufforderung zur Gründung keine konkreten Ausführungen, lediglich eine mögliche Vereinigung dieses Instituts mit der in Breslau bereits existierenden Wilhelmschule wurde eingeräumt. Diese Vereinigung konnte jedoch nicht ausgeführt werden, da die Wilhelmschule unterdessen aufgelöst wurde, und die von der Seite des Kuratoriums pflichtmässig wiederholten Versuche einer Wiederherstellung an der Ablehnung des damaligen Obervorsteher-Collegiums der jüdischen Gemeinde scheiterten.²

Die Hauptaufgabe war das seit Jahrzehnten wiederholt artikulierte Bedürfnis nach einer Anstalt zur Ausbildung von Rabbinern, einer Anstalt, welche mitten in den antisemitischen Strömungen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und mitten in den Spaltungen innerhalb der deutschsprachigen reformierten und konservativen Gemeinden dem Judentum helfen würde, sich endlich zu etablieren. Eine solche Anstalt musste vom positiven Inhalt des Judentums ausgehen, nämlich von dem Geist der wissenschaftlichen und geschichtlichen Forschung genauso wie von ihren Ergebnissen inspiriert sein. Wenn auch die Schwierigkeit, welche die Lösung dieses Problems auf praktischem Boden darbieten würde, sowohl von dem aufgeklärten Stifter als

² Die Gründung und Eröffnung des Seminars sind ausführlich in der zweiten von insgesamt fünf Fest- und Gedenkschriften dokumentiert, die dem Seminar gewidmet wurden: M. BRANN, *Geschichte des Jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckel'schen Stiftung) in Breslau*, Breslau 1904. Die erste Festschrift, aus Anlass des fünf- und zwanzigsten Jubiläums des Seminars, erschien ohne Angabe des Autors (nach Auffassung von Guido Kisch war Jacob Freudenthal der Verfasser); dann erschien die umfangreiche *Festschrift zum 75jährigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung*. 2 Bände, Breslau 1929; später die kleine Gedenkschrift, die Guido Kisch aus Anlass des einhundertjährigen Jubiläums im Jahr 1954 in der von ihm in New York herausgegebenen Zeitschrift *Historia Judaica* (Jahrgang 16) herausbrachte. Schliesslich erschien G. KISCH (ed.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) 1854–1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen 1963.

auch von seinem Kuratorium unterschätzt wurde, so musste doch das Grundprinzip heissen, dass das Seminar eine Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer werden sollte, welche das positive und historische Judentum zum Beruf haben.

Der Ehrgeiz des Kuratoriums zielte nicht bloss auf die Gründung eines Seminars, sondern vielmehr auf die Gründung einer radikal neuen Ausbildungskonzeption bezüglich der Beziehung zwischen Judentum und Wissenschaft, weswegen das erste und schwierigste Problem war, aufgeschlossene und aufgeklärte Mitarbeiter für ein solches anspruchsvolles Projekt zu finden. Wer wäre zum Beispiel imstande gewesen, eine solche Institution zu leiten? Welcher Mensch konnte im damaligen deutsch-jüdischen Bereich den Respekt der israelitischen Gemeinde und zugleich den Respekt der akademischen Welt gewinnen? Welche Persönlichkeit hätte die jüdische Tradition mit den Forschungsinstrumenten des wissenschaftlichen Denkens kombinieren können?

Provisorisch und nach einem heftigen Kampf wurde die Leitung dem Oberrabbiner von Leipzig und Dresden übergeben, obwohl er sicherlich nicht die tragende Figur war, welche um die Anerkennung einer neuen jüdischen Institution bei den höchsten Staatsbehörden und um die Akzeptanz eines neuen Kultus und einer neuen Unterrichtsmethode innerhalb der israelitischen Gemeinde kämpfen konnte.

Zur Lösung dieses delikaten Problems kam es in der ersten Zusammenkunft, die das Kuratorium am 27. und 28. März 1853 in Dresden unter der fruchtbaren Beteiligung von Fachleuten und Unterstützern des Projektes ausrichtete.³ Während dieser Zusammenkunft legte Zacharias Frankel (1801–1875) einen fertigen, im Detail ausgeführten Plan vor, welcher in der Hauptsache und dem Wesen nach sowohl mit dem früheren in seiner im Jahr 1851 gegründeten *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*⁴ veröffentlichten Plan (Januar 1853) als auch mit den später in seinem Programm vom Februar 1854 bezeichneten Grundzügen übereinstimmte:⁵

„Kaum bedarf es der Erwähnung, daß allgemeine gelehrte Bildung, wie sie auf Gymnasien und Universitäten erworben wird, in den Studienkreis der jüdischen

³ Vgl.: *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau (Fraenckelsche Stiftung), den 16. Ab 5614/10. August 1854*, Breslau 1854, S. 4.

⁴ Diese Zeitschrift wurde später das Organ der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ (1902–1938).

⁵ In der National Library of Jerusalem liegt ein Exemplar des Programms vom Februar 1854 ohne weitere Veröffentlichungsangaben (Signatur BJT SFS, PRO, 296.062). Auf dieses Exemplar beziehe ich mich im folgenden.

Theologen fällt. Die jüdische Wissenschaft hat immer die edleren Theile der jedesmaligen Zeitbildung mit dem eigenen Geiste zu durchdringen und in sich aufzunehmen gewußt. Der Jünger der jüdischen Theologie muß daher befähigt werden, die jüdische und die allgemeine Wissenschaft in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen und sich von der bei einseitiger Bildung zu beängstigenden und verwirrenden Zweifeln führenden Meinung eines unversöhnlichen Widerstreits der einen gegen die andere zu befreien“.⁶

Mit der Vorstellung eines solchen Lehrplans qualifizierte sich Frankel als erster künftiger Leiter des Seminars (eine Position, die er bis zu seinem Tode besetzte): Die Aufnahme der klassischen Studien und Realien des Gymnasiums in den Plan der Anstalt, ein siebenjähriger Zyklus für die Studien zum Rabbinat, eine dreijährige Vorbereitung in der Anstalt für die zukünftigen Religionslehrer wurden zusammen mit der Bezeichnung „jüdisch-theologisches Seminar“ in dieser Dresdner Konferenz beschlossen. Als Leiter der Abteilung für die „jüdischen Wissenschaften“ wurde Heinrich Graetz (1817–1891) ausgewählt, der sich dank seiner *Geschichte der Juden*⁷ bereits in diesem Bereich profiliert hatte, während der Gräzist Jacob Bernays (1824–1881) aus der Universität in Bonn als Leiter der klassischen Studien nominiert wurde.

Der Entwurf der Statuten mit der Erwähnung des designierten Direktors sowie der beiden Abteilungsleiter wurde am 27. Juni 1853 nach einer weiteren Entwicklungsphase zur Königlichen Regierung geschickt. Im November desselben Jahres folgte das Gutachten des Konsistorial-Oberrabbiners sowie die Verfügung der hohen Regierungsabteilung für Kirchenverwaltung und Schulwesen. Am 10. April 1854 erhielten die Statuten des jüdisch-theologischen Seminars die endgültige „Hohe Bestätigung“ der Königlichen Regierung, und am 10. August desselben Jahres erfolgte die Eröffnung des Seminars in dem riesigen Gebäude auf der Wallstrasse 1b, ein Gebäude, das später dann auch die berühmte Bibliothek des Seminars (über 30.000 Bände) beherbergte.⁸

⁶ Programm vom Februar 1854, S. 2.

⁷ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*. 11 Bände, Leipzig 1890–1909 (Nachdruck Berlin 1998).

⁸ Über diese Bibliothek liest man im Programm des Seminars: „Die Bibliothek ist mit dem Ankauf der berühmten, an Handschriften und Inkunabeln reichen Saravall'schen Bibliothek, deren Erwerbung lange Unterhandlungen mit dem Besitzer (dem Sohne des hochverdienten Sammlers) und nicht geringe Konzessionen unsererseits vorangingen, begründet worden. Herr Dr. Graetz wurde von uns mit der Übernahme dieses wissenschaftlichen Schatzes beauftragt und reiste zu dem Ende nach Triest; so ist denn die Sammlung wohlbehalten und vollständig hier angelangt, auch bereits neu katalogisiert und aufgestellt. Geschieht nun Alles, um die Semi-

Während der vierundachtzig Jahre seiner Existenz haben im Seminar vierunddreissig Lehrer unterrichtet und wurden insgesamt etwa vierhundertfünfzig Schüler ausgebildet. Durch den Fleiss und die Sorgfalt von Jacob Freudenthal (Festschrift von 1879), Marcus Brann (Festschrift von 1904) und Alfred Jospe⁹ sind wir über die Namen und Lebensdaten der Lehrer und Schüler, über die Zeiten ihrer Zugehörigkeit zum Seminar, über ihre Tätigkeiten danach und über die Bibliographien ihrer Schriften unterrichtet worden. Wer einen Eindruck von der Sorgfalt der Autoren der „Wissenschaft des Judentums“ im Stil des Breslauer Seminars erhalten möchte, dem vermögen diese Verzeichnisse denjenigen Respekt vor dieser Wissenschaft abzunötigen, der erforderlich ist, um sie und die Rolle, die das Seminar, seine Lehrer und seine Schüler in der neueren Geschichte und Philosophie des Judentums eingenommen haben, zu erforschen. Die Wissenschaft des Judentums gemäss der Konzeption des Breslauer Seminars darzustellen sei mein Beitrag dazu.

2. Wissenschaftliche und theologische Grundlagen der Entstehung des Seminars

Die bis jetzt dem Breslauer Seminar gewidmeten Studien sind hauptsächlich solche der ehemaligen Lehrer bzw. ehemaligen Schüler des Seminars, die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg vom Bedürfnis bewegt wurden, den wissenschaftlichen und theologischen Ansatz des Seminars am Leben zu erhalten. Es ist jedoch noch nie der Versuch unternommen worden, auf der Grundlage dieser Studien wie auf der der Werke und der Aufsätze von Lehrern und Schülern zur Zeit der Lehrtätigkeit des Seminars das eigentliche Verhältnis von Wissenschaft und Judentum in seiner Ganzheit am Breslauer Seminar zu erforschen.

narbibliothek nach der Seite der jüdischen Wissenschaften hin zu vervollständigen, so werden doch auch Realien und die klassischen Sprachen hierbei nicht ausser acht gelassen. So soll den Zöglingen der Anstalt neben dem durchweg unentgeltlichen Unterricht auch die Gelegenheit zur Benützung derjenigen Unterrichtsmittel gewährt werden, deren Anschaffung dem Einzelnen oft schwer, wenn nicht unmöglich wird“ (Programm vom Februar 1854, S. 8–9).

Teile dieser Bibliothek wurden von den ehemaligen Schülern kurz vor der Schliessung des Seminars mitgenommen. Heutzutage findet man diesen „wissenschaftlichen Schatz“, soweit er erhalten ist, teilweise in Zürich, teilweise in Jerusalem und teilweise in Berlin.

⁹ A. JOSPE, Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars sowie ihrer Schriften 1904–1938, in: G. KISCH (ed.), *Das Breslauer Seminar*, S. 381–442.

Wenn man bedenkt, dass der Einfluss dieses Seminars bis zur Philosophie von Hermann Cohen (der seit 1857 bis ca. 1864 am Breslauer Seminar lernte) und dem Denken von Leo Baeck (Schüler des Seminars von 1891 bis 1894) reichte, dass die ersten vergleichenden Studien zwischen der mittelalterlichen jüdischen und islamischen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts vor allem in bezug auf die Kosmologie und auf die Naturwissenschaften im Rahmen dieses Seminars erfolgten, dass dieses Seminar die Anfänge der Judaistik in Europa stark prägte und dass sich die tragenden Ideen des Seminars bereits in den 30er Jahren durch die Studien von ehemaligen Schülern und Lehrern in Palästina ausbreiteten, ist das Defizit bei der Erforschung der wissenschaftlichen und religiösen Kultur des Breslauer Seminars und seiner einzelnen leitenden Persönlichkeiten zumindest erstaunlich.¹⁰

An dieser Stelle möchte ich weder mögliche Erklärungen für dieses Defizit skizzieren noch eine umfassende geschichtliche Rekonstruktion des Verhältnisses von Wissenschaft und Judentum während der Lehr- und Forschungstätigkeit des Seminars unternehmen, sondern ich beabsichtige, die ursprüngliche Konzeption der Wissenschaft und des Judentums für die Entstehung des Seminars zu untersuchen.

¹⁰ Die Ausnahmen sind wenige: A. BRÄMER, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert*, Hildesheim 2000.

Seit vielen Jahren beschäftigt sich Dieter Adelman mit der Rekonstruktion des kulturellen Lebens des Breslauer Seminars. Teilweise hat er darüber in vielen Vorträgen und Aufsätzen berichtet, unter anderen: D. ADELMANN, Die „Religion der Vernunft“ im „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums“, in: H. HOLZHEY / G. MOTZKIN / H. WIEDEBACH (ed.), *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ – Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Internationale Konferenz in Zürich 1998*, Hildesheim 2000, S. 3–35. Dr. Dieter Adelman bin ich zu Dank verpflichtet, da er mich vor fast drei Jahren in die Erforschung des Breslauer Seminars einführte.

An der Universität in Wrocław beschäftigt sich Ryszard Rózanowski mit der Geschichte des Breslauer Seminars (darüber hat er im Jahre 2001 viele Vorträge an deutschen Hochschulen gehalten).

Zahlreicher sind die Studien hingegen, welche in den letzten Jahren der Geschichte der Juden in Breslau gewidmet wurden. Vgl. im besonderen: M. HETTLING / A. REINKE / N. CONRADS, *In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit*, Hamburg, München 2002; M. ŁAGIEWSKI, *Breslauer Juden, 1850–1944*, Wrocław 1996; H. KÜHNEL (ed.), *Juden in Breslau. Beiträge zu einer Ausstellung*, München 1993.

2. 1. Moses Maimonides und Immanuel Kant in Breslau

In einem Brief von Isaak Heinemann an Guido Kisch, der in seiner Gedenkschrift erwähnt wird, liest man:

„Denn Frankel sieht es als Aufgabe des Seminars an, moderne Wissenschaft zu pflegen, ohne ‚auf die das Judentum charakterisierende scharfsinnige Richtung zu verzichten‘; er sieht also, daß der Gegensatz zwischen ‚Judentum und Wissenschaft‘ auch methodischer Art ist; Eigenart und Berechtigung dieser Sehweise lassen sich erst durch neuere Untersuchungen über Denkformen (Jaspers, Leisegang) veranschaulichen, nach welchen Kadushin und ich (in *Darcho ha-Aggadah* [Jerusalem 1950]) das rabbinische Schrifttum erklärt haben“.¹¹

Isaak Heinemanns grundsätzlicher methodischer Hinweis auf Karl Jaspers und Hans Leisegang bezieht sich auf Jaspers Buch *Psychologie der Weltanschauungen* (1919)¹² und auf Leisegangs Werk *Denkformen* (1928; neu bearbeitet 1951).¹³ Heinemanns Vermutung lautet, dass durch die methodische Verbindung des talmudischen Denkens, als „Denkform“ aufgefasst, mit der wissenschaftlichen „Denkform“ (so wie Ernst Cassirer zu dieser Zeit über die „symbolische Form“ spricht) etwas Neues in Breslau entstand, das im Rahmen der Wissenschaft des Judentums zu einer neuartigen Konzeption der Wissenschaft *und* des Judentums führte. Nach meiner Forschung haben sich das Denken von Moses Maimonides (1135–1204) einerseits und das Denken von Immanuel Kant (1724–1804) andererseits als Kern dieser Konzeption herausgebildet.

Der Nachfolger von Zacharias Frankel, Leser Lazarus, der sich im besonderen mit der talmudischen Ethik¹⁴ beschäftigte, vertiefte während seiner Leitung des Seminars dieses Interesse und im besonderen die Beziehung zwischen Ethik und Religion im mittelalterlichen Judentum, so dass Moses Maimonides allmählich zum Zentrum seiner Forschung wurde. Bei Lazarus war die Religionsphilosophie von Maimonides der erste umfassende Versuch nach Philo von Alexandrien (einem anderen wichtigen Philosophen innerhalb des Breslauer Seminars¹⁵), nicht nur Aristoteles mit der Bibel in Einklang zu bringen, sondern vor allem die Ethik als Teil der Philosophie mit

¹¹ G. KISCH (ed.), *Das Breslauer Seminar*, S. 21.

¹² K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, München, Zürich 1985.

¹³ H. LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin ²1951.

¹⁴ L. LAZARUS, *Zur Charakteristik der Talmudischen Ethik*, Frankfurt a. M. 1922.

¹⁵ I. HEINEMANN (ed.), *Die Werke Philons' von Alexandrien in deutscher Übersetzung*, Breslau 1909–1964; I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung des jüdischen Gesetzes*, Breslau 1932; L. COHN, *Philonis libellus de opificio mundi*, Breslau 1889.

dem rationalen Ansatz der Offenbarung zusammenzuführen.¹⁶ In diesem Sinne bildet Maimonides ein religionsphilosophisches und naturwissenschaftliches System, mit dem man durch die Instrumente des durch die arabische Kultur vermittelten griechischen Logos die Fundamente (*ikkarim*) der jüdischen Religion untersuchen kann. Das bedeutet bei Maimonides nicht, die Religion auf die Philosophie zu reduzieren, sondern die religiösen Prinzipien als Ausdruck des göttlichen Gesetzes für das Denken sichtbar und durchschaubar zu machen. *Nomos* und *Logos* sind im Judentum ebenso wie in der Philosophie keine getrennten Denkfiguren, da der Mensch das im göttlichen Gesetz vorgestellte Endziel nur durch das Begreifen der Rationalität dieses Gesetzes erkennen und verwirklichen kann. Obwohl der Inhalt des *Nomos* in der Philosophie und in der Religion unterschiedlich ist, garantiert der *Logos*, nämlich die strukturelle Analogie zwischen Religion und Philosophie, die Möglichkeit, das Endziel des menschlichen Handelns zu begreifen.

Schaut man das Verzeichnis der Werke durch, die in den vierundachtzig Jahren der Tätigkeit des Seminars über Maimonides geschrieben wurden, so wird man von dem Umfang und der Weite der Untersuchungen zur Maimonideischen Verbindung zwischen Religion und wissenschaftlichem Denken beeindruckt: Sein Einfluss auf die Scholastik (Jacob Bernays), das intellektuelle Verhältnis zwischen Maimonides und Albert dem Grossen (Manuel Joël), die Rolle der Astronomie in der Maimonidischen Konzeption der Schöpfung (Benedict Zuckermann), die Rolle der Psychologie bei Maimonides im Vergleich zum jüdischen Mittelalter (Saul Horovitz), Religion und Pädagogik (Ismar Elbogen), Religion und Mathematik (Manuel Joël, Benedict Zuckermann) sind die wichtigsten Ergebnisse.

Alle diese Studien gehen von einer gemeinsamen Vorbedingung aus, nämlich dass eine Philosophie, die das religiöse Bedürfnis nicht befriedigt, keine ist, denn sie hat nicht die ganze Wirklichkeit in sich aufgenommen und erklärt. Eine Religion wiederum, die sich nicht in der Philosophie ausweisen kann, entzieht sich dem einzigen Richtstuhl, den Gott auf Erden für solche Dinge errichtet hat, nämlich der Vernunft.

Die Rolle der Vernunft für die Untersuchung der Prinzipien der Religion genauso wie für die Untersuchung der Grundlagen der Philosophie führte das Breslauer Seminar auch zur Auseinandersetzung mit einem Denker, der

¹⁶ In diese Richtung bewegt sich auch das wichtigste Werk von D. ROSIN, *Die Ethik des Maimonides*, Breslau 1876, der im Jahr 1866 die Nachfolge von Manuel Joël (1826–1890) annahm, als Joël, der seit 1854 am Breslauer Seminar zuerst klassische Sprachen und dann jüdische Religionsphilosophie unterrichtete, auf das Amt des Rabbiners der Breslauer Gemeinde berufen wurde.

als erster die Struktur und die Verfahrensmethode der Vernunft „kritisierte“: Immanuel Kant.

Die Analogie zwischen Immanuel Kant und Moses Maimonides hinsichtlich der Hervorbringung der rationalen menschlichen Willensfreiheit und der Allmächtigkeit Gottes wurde von Manuel Joël in seinem Werk *Religionsphilosophische Zeitfragen*¹⁷ am besten formuliert:

„Die Allmacht Gottes wird [. . .] nach Maimonides abenteuerlich verstanden, wenn man sie jeder Gesetzlichkeit enthebt. Der Mensch ist vermöge der Wollfreiheit seiner Gedanken im Stande, die Vereinigung von real unmöglich zu Vereinbarem dem sich auszudenken und dann die Frage zu thun, ob Gott das wohl machen könne. Kann Gott ein gleichmächtiges Wesen, wie er selbst ist, schaffen, kann er machen, dass zwei mal zwei fünf ist und ähnliches? Solche Fragen sind nach M. abzuschneiden mit dem Satze: ‚daß das Unmögliche eine feste Natur habe‘, so daß man der göttlichen Macht nichts detrahirt, wenn man ihr die Macht über das Unmögliche abspricht. Was zu diesem Unmöglichen gerechnet werden müsse, das freilich läßt sich vom menschlichen Gesichtspunkte nicht genau angeben. Man könnte im Sinne M.'s etwa sagen, unmöglich sei das, was zur göttlichen Natur nicht stimme. [. . .]

Kant ist weiser als Faust, welcher sagt: ‚Und sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir hier das Herz verbrennen.‘ Ihm verbrennt es nicht das Herz, sondern er weiß das Nichtwissen teleologisch zu verwerthen. Er hält die eigentümliche Proportion zwischen unserm Erkenntnisvermögen, die Unzulänglichkeit nämlich der speculativen Vernunft, und die Sicherheit wiederum, mit der die praktische Vernunft ihr Gesetz ausspricht und dadurch das Uebersinnliche postulirt, für eine weise Einrichtung des Schöpfers“.¹⁸

Nach Manuel Joël ist die Philosophie (von ihm als „Metaphysik“ gemäss der Kantischen Lehre bezeichnet) mehr als irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt, es sei ihre Entstehung durchaus nicht zu erklären aus irgendeiner Beliebigkeit, sondern aus dem Wesen und den Bedürfnissen der menschlichen Vernunft, deren höchstes Produkt die Philosophie selbst ist. Da die Religion, nämlich die Suche nach einer überempirischen Grundlage des natürlichen Gesetzes, ein Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, muss die Beziehung zwischen Religion und Vernunft unter einem wissenschaftlichen Blickwinkel untersucht werden, damit die Religion nicht ihre Legitimität angesichts der Naturwissenschaft verliert.¹⁹

Aus dieser Perspektive ist Maimonides der Philosoph, der ganz Aristoteliker ist, wo es sich um die Erklärung der Welt „unter dem Mond“ (der

¹⁷ M. JOËL, *Religionsphilosophische Zeitfragen*, Breslau 1876.

¹⁸ M. JOËL, *Religionsphilosophische Zeitfragen*, S. 20.51–52.

¹⁹ In dieser Interpretation Joëls ist der Widerhall des Neukantianismus deutlich zu spüren.

sublunaren Welt) handelt, aber er ist auch der Philosoph, der gegen die mechanische Naturgesetzlichkeit in der jenseitigen Welt (der Welt jenseits der Mondsphäre) die göttliche Freiheit rational begründet hat, obwohl diese göttliche Freiheit nach den natürlichen Gesetzen undenkbar sein müsste. Von Maimonides wird das religiöse Interesse mit der Brauchbarkeit der Ptolemäischen Hypothese verknüpft, ohne sich einer Schädigung des Glaubens zu verdächtigen. Bei Kant ist die Religion die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, nämlich die Erkenntnis der Naturgesetze für die Orientierung am höchsten Gute. Wenn die Wissenschaft das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft ist, ist die Religion das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Somit hat Kant dem „Ding an sich“ (Noumenon) eine Art von positiver Erkennbarkeit zugeschrieben, wenn man der Interpretation von Manuel Joël folgt, indem jener dem „Ding an sich“ Wirkungs-fähigkeit (Kausalität), und sei es auch nur die Fähigkeit der Erscheinung, beilegt, obwohl die Kausalität des „Dings an sich“ und die Kausalität in der Erscheinungswelt doch nur *per analogiam* vergleichbar sind.

An dieser Stelle ist es nicht darum zu tun, Joëls Interpretation der dritten Antinomie der Vernunft zu vertiefen,²⁰ sondern die Analogie darzustellen, die Joël zwischen Maimonides und Kant, ausgehend von ihrer Lehre der Naturwissenschaft einerseits und der Religion andererseits, feststellt. Joël ist auch der erste Gelehrte des Breslauer Seminars, der die politische Dimension des Judentums in der Konsequenz seiner Untersuchung des Kantischen Denkens²¹ betonte und die Studien über Baruch Spinoza (im besonderen über dessen *Tractatus theologico-politicus*²²) belebte. Unter diesem Blickwinkel betrachtet, zählt Manuel Joël genauso wie Jacob Freudenthal zu den bedeu-

²⁰ M. JOËL *Religionsphilosophische Zeitfragen*, S. 42ff.

²¹ M. JOËL, *Religionsphilosophische Zeitfragen*, S. 60–61: „Kant nun, um den historischen Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum zu zerreißen, meint, ersteres enthalte nicht sowohl eine Religion als eine Staatsverfassung. Er stützt diese Meinung durch die ungeheuerliche Unterstellung, daß alle mosaischen Gebote sich nur auf äußerliche Handlungen beziehen und keine Forderung an die moralische Gesinnung stellten. [. . .] Kant führt [. . .] für seine Meinung, die mosaische Gesetzgebung habe bloß politische, nicht religiöse Bedeutung, noch den Umstand an, daß der darselbst in Aussicht gestellte Lohn resp. die Strafe irdisch und staatlich, nicht aber jenseitig ist.“

²² B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg 1976.

tendsten Wiederentdeckern von Spinoza in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.²³

2.2. Baruch Spinoza in Breslau

Während das ursprüngliche Interesse dieser Breslauer Gelehrten auf den Einfluss der Idee der Schöpfung bei Chasdai Crescas, der Konzeption der göttlichen Substanz bei Gersonides und der Konzeption der Liebe bei Maimonides auf die Lehre von Spinoza gerichtet ist, entfaltet sich im Laufe der Zeit ein vorherrschendes Interesse am politischen Denken Spinozas, das sich sowohl auf seine kritische Konzeption der Religion als auch auf seinen Begriff der menschlichen Willensfreiheit bezieht. Aus diesem Grund sind der *Theologisch-politische Traktat* genauso wie der unvollständige *Politische Traktat* diejenigen Werke Spinozas, welche die Aufmerksamkeit der Breslauer Gelehrten am meisten erweckten.

Der Zweck der Philosophie Spinozas wird mit der Tendenz identifiziert, die Philosophie von den Fesseln freizumachen, die die Rücksichtnahme auf die religiösen Meinungen mit sich bringt. Die Bücher des Alten Testaments werden kritisch untersucht, ja ihre Authentizität bestritten, um nachzuweisen, dass die Religion ein einziges Hauptziel hat: den Gehorsam Gott gegenüber durch die Offenbarung zu begründen, da die Vernunft zu einem solchen Zweck nicht überzeugt. Deswegen soll man sich anstrengen, damit jedwede Form von geistlicher Macht dem Staat als Ergebnis des rationalen politischen Denkens untergeordnet werden kann.

Nach Spinoza liegt das Verdienst der Bibel darin, gezeigt zu haben, dass die Hebräer weder in der Wissenschaft noch in der Frömmigkeit, sondern

²³ M. JOËL, *Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen überprüft*, Breslau 1870; M. JOËL, *Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats „Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“*, Breslau 1871; J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, Leipzig 1887; J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig 1899.

In dem wichtigen Werk von Z. LEVY, *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, New York et al. 1989, erwähnt dieser nur dreimal und *en passant* Manuel Joël, während der Name von Jacob Freudenthal nur einmal auftritt, so dass der Leser den falschen Eindruck bekommt, dass man Moses Hess, Hermann Cohen und Franz Rosenzweig die Wiederentdeckung von Spinoza in der Moderne schuldet. Levy hat dann seine Position in *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart 2001, revidiert, indem die Rolle des Breslauer Seminars in diesem Wiederentdeckungsprozess deutlich anerkannt wird (siehe im besonderen S. 158–159).

hinsichtlich des politischen und sozialen Heils die anderen Nationen übertroffen haben. Die Bedeutung der Erwählung liegt darin, dass sich die Juden durch das göttliche Gesetz eines glücklichen Lebens im Staat als Vorbereitung auf die Glückseligkeit des Jenseits erfreuen können.

Nach Spinoza konzentrieren sich die Wünsche der Menschen auf drei Punkte: 1. die Dinge in ihren ersten Ursachen zu begreifen; 2. die Leidenschaften zu bändigen oder Fertigkeit in der Tugend zu erlangen; 3. in Sicherheit und in Gesundheit zu leben. Die Mittel zur Realisierung der ersten beiden Wünsche, nämlich des Wunsches nach Erkenntnis und nach Sittlichkeit, liegen für Spinoza weder in der menschlichen Gewalt noch hängen sie von äusseren Dingen ab. Wohl aber hängen Sicherheit und Gesundheit des Leibes von äusseren Bedingungen ab. Das heisst, dass das den Juden gegebene Gesetz diesen letzteren Punkt regeln, nicht aber zu besserer Erkenntnis oder besserer Sittlichkeit führen kann. Sprache, Gesetz und Sitten sind nach Spinoza die einzigen Unterschiede unter den Nationen. Nur aus diesen beiden (nämlich Gesetz und Sitte) entstehen der besondere Charakter der Nation (*ingenium* im Sprachgebrauch Spinozas), ihre besonderen Zustände und ihre besonderen Vorurteile. Woher aber kommen Gesetz und Sitten? Durch Zufall? Oder erwachsen sie gerade aus dem *ingenium* des Volkes? Bei Spinoza entsteht der Staat genauso durch Vertrag wie der Vertrag durch den Staat und der Charakter der Nation genauso durch den Gesetzgeber wie der Gesetzgeber durch den Charakter der Nation. Unter einem menschlichen Gesetz versteht Spinoza somit die Lebensratio, welche nur dem Schutze des Lebens und des Staates dient, unter dem göttlichen hingegen dasjenige Gesetz, welches nur das höchste Gute, nämlich die Erkenntnis und Liebe Gottes, im Auge hat.

Die Breslauer Gelehrten schätzen den Versuch von Spinoza, Religion (Judentum) und Philosophie (Wissenschaft) zu trennen, nicht aber seine Behauptung, dass eine Versöhnung zwischen beiden Bereichen unmöglich ist. In derselben Weise wird die Bibelkritik Spinozas als Befreiung der Religion von der erzählerischen Dimension des Mythos akzeptiert, dass nämlich der literarische Charakter der biblischen Bücher jeweils in einem besonderen kulturellen und sozialen Horizont entstanden ist, aber es wird nicht akzeptiert, dass Spinoza das Judentum auf eine Konstellation von geschichtlich bestimmten formalen Riten und Zeremonien reduziert.

Vor allem wird die Idee der Lebensratio als Grundlage der menschlichen Willensfreiheit für einen der wichtigsten Beiträge Spinozas zur Geschichte des Denkens gehalten: Die Lebensratio, d. h. die leitende Rolle der Vernunft in der Untersuchung der Vorteile und der Nachteile als Konsequenz einer gewissen Entscheidung, bedeutet, dass keine Handlung Folge einer „willkür-

lichen Freiheit“ ist. Der Unterschied zwischen blinder Anarchie und bewusster Willensfreiheit liegt darin, dass das menschliche Handeln vom geometrischen Schema der Vernunft geführt wird.

Die Breslauer Position bezüglich der Bedeutung und der Funktion des göttlichen Gesetzes bei Spinoza ist jedoch noch vielschichtiger. Die Idee des Vertrags (nämlich des Bundes) als Kette zwischen der Nation und dem Gesetzgeber ist sowohl für Joël als auch für Freudenthal die Grundlage der Legitimität des menschlichen Handelns und die Bestimmung des Charakters einer Nation. Die grösste Distanz zur Lehre Spinozas betrifft die Konzeption des göttlichen Gesetzes, da die Breslauer Gelehrten der Lehre von Maimonides in der *Mishneh Torah* treu bleiben: Das göttliche Gesetz hat nicht nur eine überempirische Bedeutung, nämlich das Erwerben der Glückseligkeit im Jenseits (*‘olam ha-ba*, „die kommende Welt“), sondern sie bezieht sich auch und vor allem auf die Glückseligkeit des Diesseits (*‘olam ha-ze*, „diese Welt“). Ohne die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse ist es nicht möglich, sich dem Studium der Tora zu widmen und somit die Erkenntnis Gottes zu erlangen. Das höchste Gute ist das ewige Leben im *‘olam ha-ba*, das aber Konsequenz der Erkenntnis Gottes im *‘olam ha-ze* und der Verwirklichung des Endziels des Gesetzes ist. Trotzdem wird bei Spinoza die politische und soziale Bedeutung des menschlichen genauso wie des göttlichen Gesetzes als eines der Hauptprobleme im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft bezeichnet. Manuel Joël schreibt diesbezüglich:

„Der theologisch-politische Traktat wird immer eines der bedeutendsten Bücher bleiben, obgleich er das nicht geleistet hat, was er eigentlich zu leisten unternommen, nämlich den Grenzstreit zwischen Theologie und Philosophie, zwischen den Ansprüchen des Glaubens und denen der Spekulation zu schlichten, so wenig wie er befriedigend gelöst hat, wie weit die Kompetenz des Staates in Sachen der Religion geht“.²⁴

Eine Auflösung dieses Grenzstreites vorzuschlagen, ohne die Rechte der Theologie einerseits und die Rechte der Philosophie als Wissenschaft andererseits zu verletzen, sollte die Hauptaufgabe des Breslauer Seminars werden.

3. Die Beziehung zwischen Judentum *und* Wissenschaft am Jüdisch-theologischen Seminar

Meines Erachtens hat Isaak Heinemann die sprechendste Metapher gefunden, um die Beziehung zwischen Judentum und Wissenschaft nach der Kon-

²⁴ M. JOËL, *Spinoza's theologisch-politischer Traktat*, S. 76.

zeption des Breslauer Seminars zu beschreiben: Die Wissenschaft ist der *ger tošav* („Fremdling-Beisass“) innerhalb des Judentums.²⁵

Der Begriff *ger tošav* entsteht aus dem Begriff der „Frommen der Völker der Welt“ (*haside ummot ha-‘olam*) und bezieht sich mithin auf die Völker ausserhalb Israels; somit abstrahiert er von der Religion Israels und erkennt auch den Menschen der anderen Völker Frömmigkeit zu.

Der Fremdling, der sich dafür entscheidet, mit dem Volk Israels zusammenzuleben, ist ja von vornherein ein Sohn Noahs, und dies wird zu seinem Schutz gegen den Mangel, kein Sohn Abrahams zu sein. Jedoch wird er als Noachide nicht an das Gesetz Moses gebunden, sondern nur an sieben Vorschriften, die „sieben Gebote der Kinder Noahs“ (*ševa‘ mišvot bne no‘aḥ*), die lediglich sittlichen Charakters sind.²⁶

Heinemann erkennt sehr wohl an, dass die Wissenschaft als Methode des Denkens ihren Ursprung nicht im Judentum, sondern in der griechischen Reflexion hat, trotzdem hat die Wissenschaft ein Recht auf einen bestimmten Platz und auf eine bestimmte Funktion im Judentum, wie das die mittelalterlichen jüdischen Philosophen (Heinemann bezieht sich vor allem auf Saadya Gaon, Moses Maimonides und Gersonides) mit ihren Werken nachgewiesen haben:

„[dass d]er Versuch der Philosophen, jüdische Frömmigkeit auf die internationale Metaphysik zu gründen, naturgemäss das Historisch-Jüdische in den Hintergrund rücken musste, zwar nicht in der Frömmigkeit, wohl aber in der Theologie. Es ist derselbe Tatbestand, der in dem Zurücktreten des Problems der Erwählung Israels zum Ausdruck kommt. Der Vorzug Israels, an den selbstverständlich auch die Philosophen glauben, gründet sich nach ihrer Theologie auf seinen besonderen Anteil an den übernationalen Wahrheiten, nicht auf den historischen Akt des Bundeschlusses“.²⁷

Die Einbeziehung der Wissenschaft in das Judentum, um seine Wahrheit aus einer überhistorischen und übernationalen Perspektive zu begreifen, verknüpft somit den Glauben an die Unvereinbarkeit des auserwählten Volkes in seiner geschichtlichen Erscheinung mit der Weltkultur. Der Zweck des Breslauer Seminars besteht darin, das Recht der Wissenschaft im Judentum und das Recht des geschichtlichen Judentums innerhalb der Kultur zugleich aufrechtzuerhalten. Der Glaube an die geschichtliche Erscheinung des Ju-

²⁵ I. HEINEMANN, *Der Völkerbund im Lichte des Judentums*, Berlin 1919, S. 20.

²⁶ Zur Vertiefung der Bedeutung und der Funktion des *ger tošav* siehe unter anderen H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden ³1995, S. 140ff; D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York 1983.

²⁷ I. HEINEMANN, Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters, in: *Hebrew Union College Annual* 23 (1950–51), S. 642.

dentums und an die Wissenschaft als deren Pflegerin sind also die Grundlagen der Idee des Seminars.²⁸

Das Breslauer Seminar zielte darauf, das Judentum aus dem kulturellen Ghetto der talmudischen Schulen durch dessen Einfügung in die wissenschaftliche Weltkultur zu befreien, ohne aber die Eigenart des Judentums aufzugeben. Isaak Heinemann schreibt diesbezüglich:

„Kann aber diesem Willen zu jüdischer Selbsterhaltung die Wissenschaft dienen? Gewiss kann strenge Wissenschaft ihre tätige Pflege nur durch einen kleinen Kreis von Gelehrten finden, deren Auge methodisch geschult ist, deren Blick über das eigene Arbeitsgebiet weit genug hinausreicht, um es einstellen zu können in das Gesamtbild der Kultur; und gewiss kann sie dem neuzeitlichen Juden die Auseinandersetzung mit ungläubigen und andersgläubigen Anschauungen, der die Talmudschule aus dem Wege ging, zwar erleichtern, aber keineswegs ersparen. Und doch gilt Frankels Wort, daß die Wissenschaft das Herz des Judentums sei, wenn auch wohl in etwas anderem Sinne, heute, nach 75 Jahren jüdisch-wissenschaftlicher Arbeit, noch viel gewisser als damals. Aus dem Kreise der Gelehrten sind ihre Ergebnisse durch Wort und Schrift in das Bewußtsein der Gemeinde getragen worden; was wir jüdisch-geschichtliches Bewußtsein nannten, wäre leere Phrase, wenn nicht die neuere Wissenschaft das Bild der jüdischen Geschichte gezeichnet hätte, das den Männern der Talmudschule mit geringen Ausnahmen fast unbekannt geblieben war“.²⁹

Die wahre Wissenschaft duldet keine Isolierung, weswegen sich das Judentum der Neuzeit auf die Auseinandersetzung mit den neuen Ausrichtungen des Wissens konzentrieren muss, wie das bereits im Mittelalter dank Saadya Gaon, Moses Maimonides, Gersonides und vieler anderer jüdischer Gelehrter passierte. Und es ist von grösster Wichtigkeit, dass gerade diejenigen Denker, die am tiefsten in jüdischer Lebensform verwurzelt sind, ohne sich der allgemeinen Kultur zu verschliessen, zu den zukunftsfähigsten Persönlichkeiten gezählt wurden und die Schranken ihrer Zeit zu überwinden gewusst haben.

Diese Denker waren imstande, die Autarkie des Ghettos zu überwinden, weil sie den Weg zur Verbindung zwischen profaner Wissenschaft und heiliger Geschichte innerhalb des Judentums als historischen Phänomens fanden. „Historisch“ bezieht sich hier auf die Notwendigkeit, die jedes geschichtliche Phänomen hat, sich mit dem „Fremden“, nämlich mit der „Andersheit“ der zahlreichen geschichtlichen Strömungen, zu konfrontieren, um nicht in seiner Isolierung bedeutungslos zu verschwinden. Auf der Grundlage der noch frischen Erinnerung des Ersten Weltkriegs schreibt Isaak Heinemann dazu:

²⁸ Vgl. I. HEINEMANN, *Die Idee des jüdisch-theologischen Seminars vor 75 Jahren und heute*, Breslau ohne Jahr [um 1930], S. 5.

²⁹ I. HEINEMANN, *Die Idee des jüdisch-theologischen Seminars*, S. 8–9.

„Denn wie der Einzelne sich selbst vertieft, wenn er den Blick auf das Ganze gerichtet hält, so auch die Religionsgemeinschaft. [. . .] Die schweren Erschütterungen des Krieges und der Nachkriegszeit haben uns gelehrt, daß nur das Verständnis eines jeden für fremde Eigenart, zugleich aber auch die Beziehung einer jeden Eigenart auf die große Allheit, der Menschheit den ersehnten Frieden bringen kann. Auch das Judentum will seinen Beitrag an dieser Friedensarbeit leisten“.³⁰

Das Breslauer Seminar sah in der Einfügung der Wissenschaft in das Judentum nicht nur eine kulturelle, sondern auch (oder sogar vor allem) eine politische Leistung: Trotz des aufrechtzuerhaltenden Respekts gegenüber dem ursprünglichen und inhaltlichen Unterschied zwischen Judentum *und* Wissenschaft muss das „und“ einen verbindenden und nicht einen trennenden Wert haben, damit die Fremdheit des Judentums zur Weltkultur und die Autarkie des Ghettos im Vergleich zum vielschichtigen zeitlichen Geschehen nicht zum Vorwand für einen neuen Konflikt wird. Der Krieg entsteht aus der Ignoranz gegenüber der Totalität in ihren unterschiedlichen geschichtlichen Manifestationen und ihren unterschiedlichen geschichtlichen Triebkräften: Der Weg zu einem friedlichen Kompromiss profiliert sich als „Respekt in der Differenz“, ein Respekt, der nur aus dem Wissen und aus der Erkenntnis entstehen kann. Das wurde der entscheidende Beitrag und die entscheidende Lehre des Jüdisch-theologischen Seminars zur Versöhnung zwischen Judentum einerseits *und* Wissenschaft andererseits.

4. Perspektiven für die geschichtliche und religionsphilosophische Forschung

Die Zahl der Juden in Breslau, die im Jahre 1925 über dreiundzwanzigtausend Personen betrug, ging am Ende des Jahres 1938 auf etwa zehntausend zurück. Um die Wende 1938/39 wurde die Tätigkeit aller jüdischen Organisationen und Vereinigungen weiterhin beschränkt. Im Jahre 1938 wurde von der nationalsozialistischen Lokalbehörde auch die Schliessung des Seminars beschlossen.

Am 23. Oktober 1941 wurde das Emigrationsverbot für Juden bekanntgegeben. In Übereinstimmung mit dieser Entscheidung wurden bereits ab dem 14. Oktober 1941 Massendeportationen der Juden aus dem Gebiete des Deutschen Reiches in die Konzentrations- und Vernichtungslager organisiert, deren Mehrheit sich in Osteuropa befand. Noch vor der ersten Deportation (21. – 25. November 1941) wurden Hunderte von Breslauer Juden in die in aller Eile vorbereiteten sogenannten Wohnlager im Tätigkeits-

³⁰ I. HEINEMANN, *Die Idee des jüdisch-theologischen Seminars*, S. 16.

bereich der Breslauer Gestapo ausgesiedelt. Diese Lager wurden in Riebzig (polnisch Rybna), im Zisterzienserkloster Grüssau (polnisch Krzeszów) in der Nähe von Landeshut (polnisch Kamienna Góra) und in Tormersdorf (polnisch Predocice) am rechten Ufer der Lausitzer Neisse bei der Stadt Rothenburg gegründet. Die Häuser und Wohnungen der aus Breslau ausgesiedelten Juden (darunter auch das Gebäude des Jüdisch-theologischen Seminars) wurden von der NSDAP-Stelle und vom Wohnungsamt den Deutschen übergeben. Alle deportierten Personen mussten eine Erklärung über ihr Guthaben abgeben, das nach ihrem Abtransport von den Beamten des Finanzoberpräsidenten in Breslau übernommen wurde.

Der erste Transport der Breslauer Juden (25. November 1941) ging nach Kowno (Kaunas) in Litauen, wo das Einsatzkommando vier Tage später 3693 Männer, 1155 Frauen und 152 Kinder aus Breslau erschoss. Die zweite Massendeportation von Juden aus Breslau und Schlesien (April 1942) umfasste etwa tausend Personen, welche in die Vernichtungslager in Sobibór, Bełżec und Majdanek geschickt wurden. Auch der dritte und vierte Transport (Mai und Juni 1942) wurde „nach dem Osten“ geschickt. Die fünfte Deportation (August 1942) umfasste über 500 Breslauer Juden, die zum Teil bereits früher in die Durchgangslager in Riebzig, Tormersdorf und Grüssau gebracht worden waren. Sie wurden in das Konzentrationslager Theresienstadt in Nordböhmen abtransportiert. Der sechste, siebte und achte Transport aus Breslau (März 1943) umfasste die Juden, die noch in den sogenannten Judenwohnungen im Wohnghetto verblieben waren. Sie wurden nach Theresienstadt und „nach dem Osten“ geschickt.

Die neunte grosse Deportation nach Theresienstadt am 9. Juni 1943 umfasste 161 Juden, darunter vor allem Bewohner des Altersheims und die letzten Patienten des jüdischen Krankenhauses. Am 16. April 1943 wurde aus Breslau eine Gruppe von achtzehn Juden nach Theresienstadt deportiert, mit dem letzten Gemeindevorstand und dem Krankenhauspersonal. Damit war die jüdische Gemeinde in Breslau endgültig liquidiert. In der Stadt blieb nur noch eine winzige Gruppe von Juden aus Mischehen, von denen noch im Jahr 1944 einzelne Juden nach Theresienstadt und Auschwitz deportiert wurden.

Es bleibt festzustellen, dass die Nazis bis 1944 fast die gesamte jüdische Bevölkerung Breslaus liquidierten, die Fälle von natürlichem Tod und Selbstmorden ausgeschlossen (in den Jahren 1940–44 waren unter der Gesamtzahl von 1232 Todesfällen 108 Selbstmorde; ein Teil von ihnen [52] erfolgte während der Deportationsaktionen). Von den deportierten Breslauer Juden kehrten nur 37 nach Breslau zurück.³¹ Zusammen mit dem jüdischen Leben

³¹ Judith Sternberg war eine von ihnen. Sie beschrieb ihre schrecklichen Erlebnisse im Buch *In the Hell of Auschwitz*, New York 1963.

wurde jedwede Spur der wissenschaftlichen Tätigkeit des Breslauer Seminars gelöscht: Nicht nur die Konzeption des Verhältnisses zwischen Judentum *und* Wissenschaft, sondern alle aus diesem Verhältnis über achtzig Jahre entstandenen Forschungsausrichtungen fanden keinen Nachfolger mehr im deutschsprachigen Bereich. Und die Lage verbesserte sich nicht nach dem Krieg. Die politisch-utopische Vision des Breslauer Seminars wurde von der nationalsozialistischen Barbarei vernichtet.

Die Herausforderung für die heutige geschichtliche und religionsphilosophische Forschung betrifft zwei Bereiche, die unterschiedlich und zugleich eng verbunden sind: die Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Judentum *und* Wissenschaft nach dem Begriff des Breslauer Seminars einerseits und die Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Untersuchungen in bezug auf Geschichte, Philosophie, Orientalistik, Philologie, Theologie und Naturwissenschaft andererseits. An dieser Stelle schlage ich keine Wiederbelebung eines endgültig vergangenen kulturellen Zustandes vor, die als solche anachronistisch und artifiziell aussehen müsste, sondern die Untersuchung derjenigen wissenschaftlichen Perspektiven, welche heute aus der Breslauer Erfahrung und aus ihrer Beziehung von Judentum *und* Wissenschaft noch entstehen könnten.