

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Eine Einführung in das Leben und Werk von
David Zwi Hoffmann
und sein Versuch eines wissenschaftlich begründeten
„Neo-Rabbinismus“

Verfasser

Mihail Baumel, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2012

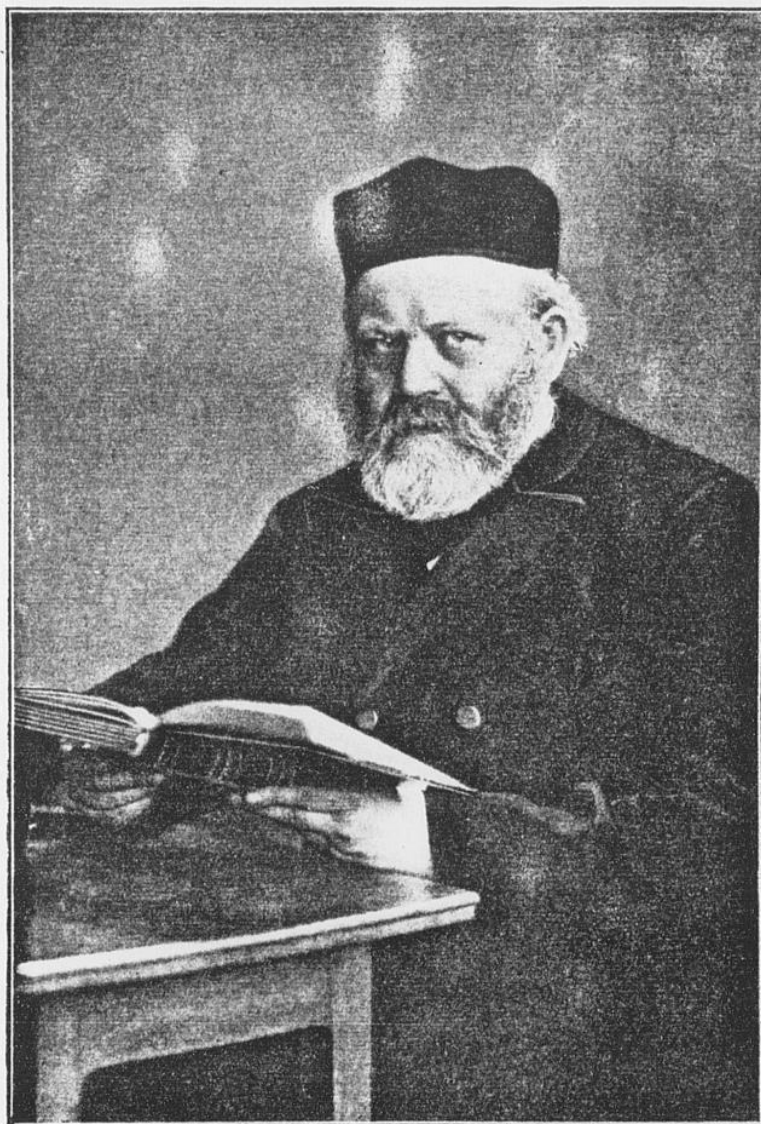
Studienkennzahl A 066 839

lt. Studienblatt:

Studienrichtung Masterstudium Judaistik

lt. Studienblatt:

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer



Dr. J. Hoffmann.

Nachdruck verboten.

A. Einleitung – David Zvi Hoffmann und die zeitgenössischen Jüdischen Studien	3
B. Leben und Werk	
1. Hoffmanns Jugend - und Studienzeit – Ein Überblick	7
2. Die „Wissenschaft des Judentums“ und die <i>Mar Samuel</i> - Kontroverse mit Rabbiner Hirsch – Eine Einführung in das orthodoxe <i>Tora uMadda</i> Konzept	12
2.1 <i>Die Wissenschaft des Judentums</i>	12
2.2 <i>Die Antwort der Orthodoxie - Torah uMaddah und Torah im Derech Eretz</i>	14
2.3 <i>Torah uMaddah von Hildesheimer und Hoffmann</i>	17
2.4 <i>Die Mar-Schmuel Kontroverse</i>	19
2.5 <i>Gemeinsamen Kritiken</i>	23
3. Hoffmanns Kontakt zu Hildesheimer und seine Lehrtätigkeit am Rabbinerseminar zu Berlin	24
3.1 <i>Hoffmann, der Lehrer</i>	26
3.2 <i>Schass Chevra</i>	29
4. Hoffmanns Lehr - und Lernstil der rabbinischen und halachischen Quellen	29
5. Hoffmanns Forschungen und Entdeckungen im Bereich der rabbinischen Literatur	
5.1 <i>Die erste Mischna</i>	32
5.2 <i>Hoffmann und die Midraschforschung</i>	34
6. Hoffmanns halachische Rechtskraft und seine Kritik am liberalen Judentum	35
6.1 <i>Hoffmann und das liberale Judentum</i>	42
6.2 <i>Moshe Zemer und seine fehlerhafte Interpretation Hoffmanns</i>	43
6.3 <i>Die Orgelfrage</i>	49
7. Hoffmanns „rabbinische Bibelwissenschaft“ und Apologetik gegen den „Wissenschaftlichen Antisemitismus“ und die moderne Bibelkritik	
7.1 <i>„Wissenschaftlicher Antisemitismus“ und die Bibelkritik von Wellhausen</i>	52
7.2 <i>Resonanz und Kritik</i>	53
7.3 <i>Hoffmann und sein Pentateuchkommentar</i>	57
8. Antisemitismus: Prozess gegen Fritsch und die Hoffmanns Verteidigung des Schulchan Aruch	59
8.1 <i>Theodor Fritsch</i>	62
8.2 <i>„Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen“</i>	64

9. Hoffmann der Mensch, seine Persönlichkeit und der Zionismus	66
9.1 Hoffmann zum Zionismus und deutschen Patriotismus	68
10. Hoffmanns Tod und die Kritik von Eliezer Lipschütz	69
C. Abstract	72
D. Literaturverzeichnis	75
E. Anhang mit Bildern	78-117
F. Lebenslauf Mihail Baumel	118

A. Einleitung – David Zvi Hoffmann und die zeitgenössischen Jüdischen Studien

Man kann mit Sicherheit behaupten, dass Rabbiner Prof. Dr. David Zvi Hoffmann zu einer der herausragenden Persönlichkeiten in der Geschichte der deutschen Orthodoxie zählt.

Er galt zu seiner Zeit in Westeuropa als wichtigste Autorität im Bereich des jüdischen Gesetzes¹ und eine bedeutende Führungsperson in der (orthodoxen) Wissenschaft des Judentums. Josef Wohlgemuth (1867-1942), ein treuer Schüler und später auch Kollege Hoffmanns am Rabbinerseminar, beschreibt ihn in einem Nachruf als „einen *Einzigen*... für den nach menschlichem Ermessen keiner heute in die Bresche zu treten vermag.“²

Die vollkommene Synthese von Tora und Wissenschaft war nach ihm „allein in Hoffmann verkörpert... denn er, dem die große zum Teil schöpferische Torakunde alten Stiles eigen war, nahm zugleich eine allgemein anerkannte Stellung in der Wissenschaft ein und war doch in Weltanschauung und Lebensführung nicht einen Schritt von den die Einheit und Dauer des Judentums allein gewährleistenden Grundwahrheiten und Gesetzesnormen gewichen.“³

1 vgl. Geschom Scholem Brief 17 in Briefe 1914-1947, C.H. Beck, 1994; Seiner Meinung nach galt zum Beispiel Rabbiner Prof. Dr. David Hoffmann, der damalige Rektor des Rabbinerseminars zu Berlin, wohl als die höchste halachische Autorität der damaligen Zeit und er repräsentierte für Scholem die „Strömung der Halacha“. In einem Brief stellt Scholem nämlich wichtige *Halachisten* bedeutenden *Kabbalisten* gegenüber: „Das Judentum ist nicht Buber, das Judentum ist nicht der Rambam, nicht die Mystik und nicht Raschi, aber Rabbi Akiva (gilt als Vertreter der Halacha in der Rabbinischen Literatur + Rabbi Schimon Ben Jochai aber Issak Lurija (Kabbala) + Josef Karo (Autor des Schulchan Aruch, also Halacha) und vielleicht Hillel Zeitlin (Kabbala) + *David Hoffmann* (Halacha), die sind zusammen das Judentum. Das ist der Sinn der Totalität des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora.“

2 Joseph Wohlgemuth, Jeschurun, 9.Jahrgang, Heft 1-2, 1922, S. 1

3 ebd. 3

Doch wer genau war David Zvi Hoffmann und welchen besonderen Beitrag leistete er für das Judentum und die Jüdische Geschichte?

Trotz dieser aussagekräftigen Worte Wohlgemuths von der Bedeutsamkeit seines Lehrers sind in den zeitgenössischen Jüdischen Studien weder die Person Hoffmanns noch seine Werke bis auf den heutigen Tag ausführlich erforscht worden. Selbst im englischen und hebräischen Sprachraum sind nach dem zweiten Weltkrieg nur eine Handvoll Arbeiten über Hoffmann verfasst worden. Wenn man sich nämlich in der judaistischen Geschichtsforschung der Neuzeit und im Besonderen der Jüdisch-Deutschen Geschichte mit Hoffmann auseinandersetzen möchte, so stellt man schnell fest, und darin schließe ich mich Carla Sulzbach an, dass das vorhandene Quellenmaterial zu Hoffmanns Leben sehr beschränkt ist.⁴

Es sind hauptsächlich seine Werke, die uns einen Einblick in sein Leben und Denken geben und für die wissenschaftliche Forschung von Bedeutung sein können. Dazu kommen noch einige Informationen über Hoffmanns Leben aus den Beschreibungen und Erzählungen seiner Schüler und Verwandten zum Vorschein, die ihn natürlich auch auf persönlicher Ebene hoch schätzten, was ihren Berichten einen subjektiven und individuellen Charakter verleiht und die Rekonstruktion eines historischen Bildes erschweren.

Schon seit der Griechischen Antike und dem Hellenismus gingen die Meinungen der jüdischen Gelehrten auseinander in wie fern man im religiösen Judentum das Torastudium mit weltlichen und wissenschaftlichen Studien kombinieren kann. Dabei war nach der Meinung der Kritiker der Wissenschaft viel weniger das Problem die Vernachlässigung des ganztägigen Torastudiums als die „Gefahr“ sich den Philosophien und neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu öffnen, was ihrer Meinung nach zu einer Distanzierung von der Jüdischen Religion führen konnte.⁵ Die Fragen der antiken Philosophie waren komplex und kompliziert und nicht jeder wäre in der Lage gewesen die Grundsätze des Judentums zu verteidigen; ähnliches galt auch für die moderne Wissenschaft des 19. und 20.Jhr.

Nach Wohlgemuth gab es nur wenige Ausnahmepersönlichkeiten in der jüdischen Geschichte, die diese zwei Welten mit einander zu verbinden wussten und dadurch eine Synthese schafften und Dank deren Arbeiten das Judentum und die Tora von kritischen Angriffen

4 David Zvi Hoffmanns *Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*: An annotated translation and introduction by Carla Sulzbach, Master Thesis at McGill University, 1996, S. 3

5 Wohlgemuth, Jeschurun, 9.Jahrgang, Heft 1-2, 1922, S. 2-3

geschützt werden konnte. David Zvi Hoffmann zählte nach Wohlgemuth mit Sicherheit zu diesen „Ausnahmen.“⁶

Man kann meiner Meinung nach Hoffmanns Arbeiten in fünf Bereiche einteilen:

- a) *Pentateuchexegese und Apologetik gegen die Bibelkritik*
- b) *Geschichte und Aufbau der rabbinischen Literatur*
- c) *Neuauslegung und Anwendung halachischer Prinzipien im Kontext der Moderne*
- d) *Verteidigung des Judentums gegen einen wissenschaftlich getarnten Antisemitismus*
- e) *Befestigung orthodoxer Glaubensgrundsätze gegen die Erneuerungen der Reformbewegung*

Was ihn von vielen seiner Kollegen, sowohl von der säkularen Wissenschaft des Judentums als auch von orthodoxer Seite, unterschied, war die Tatsache, dass er *periodenübergreifend* und *interdisziplinär* arbeitete. Er verband die Antike, die in seiner Pentateuchexegese und Apologetik gegen die Bibelkritik zum Vorschein kam, die rabbinische Periode, die bei seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen in der rabbinischen Literatur analysiert wurde und das Mittelalter und die Neuzeit, in deren Kontext er die Halachacodices auslegte, zu einer Einheit. Zwar verstand er als Historiker die Perioden, wenn notwendig, zu trennen, so bestand das Judentum trotzdem, seiner Meinung nach, nicht aus von einander unabhängig existierenden Fachgebieten. Denn auch die rabbinischen und mittelalterlichen Kommentatoren mussten nach Hoffmann bei der Auslegung biblischer und rabbinischer Quellen herangezogen und berücksichtigt werden. In wie fern sie *autoritativ* verwendet werden können, darüber kann man in der Wissenschaft streiten, aber sie aus der wissenschaftlichen Analyse vollkommen auszugrenzen war nach Hoffmann undenkbar oder gar *falsch*.

Seine große Menge an jüdischem Wissen war auch einer der bedeutenden Werkzeuge mit denen Hoffmann arbeitete und sich von anderen Zeitgenossen unterschied, da im Gegensatz zu Hoffmann zum Beispiel viele protestantische Bibelforscher und teilweise auch reformierte jüdische Gelehrte den Bibeltext zwar kannten, aber die rabbinische, geschweige denn die jüdische mittelalterliche Literatur in ihrem ganzen Umfang, war für viele von ihnen, sowohl auf Grund der persönlichen Verneinung des Rabbinismus, als auch wegen einfacher Unkenntnis, ein relativ unbekanntes Terrain.⁷

6 ebd.

7 vgl. Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography* (zukünftig als „Essays“ benannt), Philadelphia 1947, S. 201

Hoffmann schrieb wahrscheinlich hauptsächlich für die orthodoxe deutsche Gesellschaft, die er vor dem aufkommenden Hinterfragen einer orthodoxen Lebensführung seitens der modernen Wissenschaften und der Reformbewegung *bewahren* wollte.

Es ging ihm nur selten darum den zu kritisierenden Forschern ihre Fehler aufzuzeigen oder geschweige sich einen bedeutenden Namen in der Wissenschaft zu machen.

Seine Arbeiten sollten hauptsächlich das an der Religion zweifelnde jüdische Publikum erreichen, was jedoch, selbst nach seinen Lebzeiten, dazu führte, dass er in der nicht-jüdischen oder säkular-jüdischen Wissenschaft eine unbekannte Persönlichkeit bis auf den heutigen Tag geblieben ist und dieses auch ein möglicher Grund dafür sein kann, warum in der zeitgenössischen Judaistik so wenig über ihn geforscht worden ist.

Die vorliegende Arbeit soll lediglich als *Einführung* in das Leben David Zvi Hoffmanns dienen, mit dem Ziel den modernen Jüdischen Studien einen Ansporn zu geben die Werke Hoffmanns näher unter die Lupe zu nehmen, diese gründlicher zu erforschen und an Hand seiner Hypothesen und Forschungsergebnisse viele neue wissenschaftliche Erkenntnisse in mehreren Bereichen der Jüdischen Geschichte und Religion zu erhalten.

Hoffmanns Beitrag, so glaube ich, ist für das moderne orthodoxe Judentum nicht weniger bedeutend als der eines Esriel Hildesheimer oder eines Schimschon Raphael Hirsch, doch die zeitgenössische Judaistik hat bis jetzt noch nicht die Möglichkeit genutzt diesen Beitrag näher kennen zu lernen. Vielleicht kann diese vorliegende *Einführung* ein erster Schritt in diese Richtung sein.

B. Leben und Werk

1. Hoffmanns Jugend - und Studienzeit – Ein Überblick⁸

David Zvi Hoffmann wurde in der damals ungarischen Kleinstadt Verbó in der Neutra Provinz, dem heutigen Vrbové in der Slowakei, geboren. Sein Geburtsdatum ist an Hand der Quellenlage nicht eindeutig festzustellen, da die Quellen entweder auf den 24. November 1843 (1.Kislev 5604) oder den 15. Februar 1844 verweisen. In den meisten Monographien zu Hoffmanns Leben, die unter anderem von seinem Schwiegersohn und seinen Schülern verfasst worden sind⁹ und auf seinem Grabstein in Berlin¹⁰ wird der 24.11.1843 als sein Geburtsdatum angegeben. In seinen akademischen Universitätsunterlagen erscheint jedoch das Datum 15.02.1844; zunächst in seinem Immatrikulationsbescheid der philosophischen Fakultät der Universität Wien¹¹ und später in dem von ihm handschriftlich, in lateinischer Sprache verfasstem, Lebenslauf, welchen er im Rahmen seines Promotionsgesuches an die Universität Tübingen schickte.¹² Hans Joachim Bechtold möchte dem 15.02.1844 den Vorrang geben, da Hoffmann selber diese Angaben in seinem Lebenslauf gemacht hat.¹³

8 Das biographische Material zu Hoffmanns Leben ist hauptsächlich folgender Sekundärliteratur entnommen : H.J. Bechtoldt, "David Hoffmann," in *Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1995, Seiten 363-438; D. Ellenson, R. Jacobs, "Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to Wissenschaft des Judentums," *Modern Judaism* 8 (1988), Nr.1, Seiten 26-70; L. Ginzberg, *Students Scholars and Saints*, Philadelphia, 1928, pp. 252-262; Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia, 1947, Seiten 185-222; Marc B. Shapiro, "Rabbi David Zevi Hoffmann on Torah and Wissenschaft," *Torah U-Madda Journal* 6(1995-6), Seiten 129-137; Chaim Tschernowitz, *מסכת זכרונות*, New York, 1945, Seiten 244-264

9 Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944 und *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1948, S. 185-222; *Encyclopedia Judaica*, Bd. 8, Berlin 1931

10 siehe Grabsteinabbildung im Anhang

11 Nationalien der Philosophischen Fakultät der Universität Wien, dort heißt es „David Hoffmann, 1844 in Verbo, Ungarn geboren...“

12 In seinem Lebenslauf steht: „...natus sum die XV. Februarii a. h. s. XLIV. Verboviae in comitatu Hungariae Nitrensi...“, Universitätsarchiv Tübingen/ UAT, Signatur 131/20b, 16. Ein Irrtum oder gar ein Druckfehler ist

Meiner Ansicht nach ist jedoch der 24.11.1843 zu bevorzugen, da sich auf dieses Datum sowohl seine Familienmitglieder¹⁴ als auch seine Schüler noch zu seinen Lebzeiten bezogen haben und 1918 ihm die deutsche Regierung zu seinem 75. Geburtstag als Anerkennung seines wissenschaftlichen Wirkens den Professortitel verlieh. Wie schon erwähnt, erscheint dieses Datum auch auf seinem Grabstein. Vielmehr kann, meiner Ansicht nach, von einer absichtlichen Fehlangabe Hoffmanns bei seiner Einschreibung an der Universität Wien ausgegangen werden, von der dann auch die Geburtsdatumangabe an der Universität Tübingen auf Grund seiner Wiener Zeugnisse abhängig war, wobei die Gründe für diese bewusste Fehlangabe nicht eindeutig sind.¹⁵

Sein Vater, Rabbiner Mosche Jehudah Hoffmann, bekleidete das Amt des rabbinischen Richters (Dayan) in Verbo und verstarb als David Zvi erst fünf Jahre alt war, so dass ihn seine Mutter Sara Hoffmann, geb. Brandeis allein aufzog und Hoffmann ihr dafür in seinem „Promotions-Lebenslauf“ tiefste Dankbarkeit ausspricht.¹⁶ Hoffmanns Erinnerungen an seinen Vater waren selbstverständlich sehr gering, wobei Wohlgemuth interessanterweise berichtet:

Die Eltern müssen Bedeutendes an sich gehabt haben, denn Hoffmann, der einer Phrase sich schuldig gemacht, bemerkte, anlässlich eines Kommerses, in dem wir mit ihm zu seinem sechzigstem Geburtstag zusammen waren, dass er sich an Grösse mit seinem Vater nicht messen könne.¹⁷

meiner Ansicht nach bei beiden Daten sehr unwahrscheinlich, da erstens die Daten sehr verschieden voneinander sind und zweitens, weder Hoffmann noch seine nahen Familienmitglieder sich in seinem Geburtsdatum irren würden

13 Bechtoldt, Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert, Kohlhammer, Stuttgart 1995, S. 363-365

14 Marx, Essays S, 187

15 Seine falsche Altersangabe könnte vielleicht etwas mit den damaligen Gesetzen zur Niederlassung in Wien, einer eventuellen Armeebefreiung oder mit sonstigen amtlichen Gründen zusammenhängen. Bechtoldt, Seite 365, sieht jedoch keinen Grund für eine absichtliche Falschangabe. Auf jeden Fall bedarf diese Frage einer gründlichen Prüfung

16 „...matre Sara de gente Brandeis, quam dilectissimam adhuc vivam pio gratoque animo veneror.“ UAT 131/20b, 16, Bechtoldt 365

17 Wohlgemuth, Jeschurun, 9.Jg, Heft 1-2, S.4

Schon in sehr jungen Jahren wurde er von seinen Lehrern als besonders begabt angesehen, da er schon im Alter von drei Jahren in der Lage war die Bibel zu lernen, mit vier Raschis Kommentar verwendete und mit fünf schon den Talmudtext zu studieren begann, so dass er die Bezeichnung „Wunderkind von Verbo“ erhielt.¹⁸

Alexander Marx, der selber ein Schwiegersohn Hoffmanns war, erzählt, dass Hoffmann ein Mal behauptete, dass er „im Alter von 10 Jahren den selben *Gemoro-Schiur* (Lehrvortrag zum Talmud) geben konnte wie der ansässige Ortsrabbiner seiner Heimatstadt.“ Erst als Rabbiner Schmuel Sommer 1855 das Gemeinderabbinat von Verbo übernahm und dort eine Jeschiwa aufmachte, zu dieser Zeit war Hoffmann gerade zwölf Jahre alt, sah er ihn als seinen „wirklich ersten Lehrer.“¹⁹

Später folgte Hoffmann Sommer in die ungarische Stadt Pupa, wo dieser eine Jeschiwa hatte, diese aber aus gesundheitlichen Gründen schließen musste, so dass Hoffmann 1856/57²⁰ in die Talmudschule nach Sankt Georgen in der Nähe des damaligen Preßburg unter die Leitung des bekannten Talmudgelehrten und Halachisten Rabbiner Mosche Schick (1807-1879)²¹ wechselte. Obwohl er dort nicht lange blieb, hinterließ der Einfluss Schicks, vor allem im Bereich der Halachaauslegung, sehr große Spuren auf Hoffmann, da er in den meisten seiner Responsen immer wieder auf die Meinung Rabbiner Schicks zurückgreift.

1860 kam Hoffmann nach Eisenstadt um in der von Rabbiner Dr. Esriel Hildesheimer neu gegründeten Jeschiwa mit weltlicher Bildung zu studieren und sich zum ersten Mal intensiv mit Fragen und Methoden der jüdischen Wissenschaft auseinanderzusetzen.

Wohl auf Grund des starken Einflusses Hildesheimers entschloss sich Hoffmann später auch ein akademisches Universitätsstudium anzutreten, für welches er jedoch ein Abiturabschluss benötigte und sich unter anderem deshalb 1863 in Preßburg niederließ um an dem dortigen *Evangelischem Lyzeum* unter Rektor Lichner seinen Matura-Abschluss zu machen.²² Während seiner Preßburger Zeit pflegte Hoffmann engen Kontakt mit dem dort amtierenden Rabbiner

18 Marx, Essays S. 187; in wie fern man die Altersangaben genau nehmen sollte ist fraglich, aber eine besondere Begabung schon in jungen Jahren kann mit Sicherheit angenommen werden

19 ebd.

20 Bechtold 365

21 Abk. MaHaraM Schick, Morenu Harav Mosche Schick

22 UAT 131/20b, 16; Bechtold S.366

Avraham Schmuel Schreiber, dem Sohn des berühmten Preßburger Rabbiners Mosche Schreiber.

Ab dem Wintersemester 1865/66 begann Hoffmann seine universitäre Laufbahn, wahrscheinlich immer noch stark inspiriert von Hildesheimers Ideologie, an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Wien, wo er bis zum Sommersemester 1868 für die Fächer Philosophie bei Prof. Robert Zimmermann, Prof. Lott und Dr. Barach-Rappaport, Geschichte bei Prof. Joseph Aschbach und Prof. Albert Jäger, Pädagogik bei Privatdozent Dr. Theodor Vogt und Philologie und Linguistik bei Prof. Bonitz, Prof. Goldenthal, der Experte für semitische Sprachen war, und Prof. Gomperz inskribiert war.²³

Hoffmann musste jedoch sein Studium 1867 für eine kurze Zeit abbrechen um seine verwitwete Mutter finanziell unterstützen zu können, was ihn nach Deutschland in die Stadt Höchberg, eine kleine Stadt in der Nähe von Würzburg, brachte, wo er an der dortigen *Lehrer-Präparanden-Lehranstalt* als Lehrerausbilder tätig war und auch den berühmten Würzburger Rabbiner Seligmann Bär Bamberger kennenlernte.

Aus Würzburg kam auch Hoffmanns zukünftige Ehefrau Zerline Rosenbaum²⁴, die er 1872 heiratete²⁵ und mit ihr zusammen sieben Kinder hatte. Zerline war die Tochter des hoch angesehenen Würzburger Talmudisten und Geschäftsmannes Jona Rosenbaum²⁶, über den Marx berichtet, dass Hoffmann ihm einst, schon als angehender Schwiegersohn, „das Versprechen gab keinen Tag ohne Thoralernen vergehen zu lassen.“²⁷ Sie war eine Frau, die bereit war Hoffmann zur Seite zu stehen und ihn in seinem Wirken voll zu unterstützen, sogar wenn es manchmal bedeutete weniger Zeit mit ihm verbringen zu können. So berichtet Wohlgemuth, dass es Tage gab, an denen Hoffmanns Ehefrau von Rabbiner Dr. Cahn-Fulda, einem sehr guter Freund und Studienkollegen Hoffmanns „in Vertretung des Gatten...ins Theater“ geführt werden musste, da Hoffmann in seine Studien vertieft war.²⁸

23 UAT/ 131/20b, 16, Bechtold S.367; vgl. Absolutorien und Abgangszeugnisse, R 49. 4, 1865-1870, Nr. 9265

24 siehe Abbildung im Anhang

25 Bechtold S. 371

26 Marx, Essays 189

27 ebd.

28 Wohlgemuth, Jeschurun, 9.Jg, Heft 1-2, S.15

Nach seiner kurzen Pause in Höchberg kehrte Hoffmann wieder nach Wien zurück, wo er 1868 schließlich sein Studium abschloss und danach für ein Jahr zu seinem Lehrer Esriel Hildesheimer wieder nach Eisenstadt zurückging. Als Hildesheimer jedoch 1869 nach Berlin kam, folgte auch Hoffmann seinem Lehrer nach Berlin, wo er dann in der Heidereutergasse No.10 wohnhaft war²⁹ und in dem nahegelegenen *Beit Midrasch* in Heidereutergasse No.4 sein Torastudium unter Hildesheimer fortsetzte.³⁰

In dieser Zeit verfasste Hoffmann auch seine Dissertation, die er jedoch nicht an der Humboldt Universität Berlin einreichte, sondern an der Eberhard-Karls Universität Tübingen, wo er am 16. Dezember 1870 mit seiner kontroversen Biographie zum Talmudweisen Samuel unter dem Titel „Mar Samuel Arioch“³¹ zum Doctor phil. bei dem Bibelwissenschaftler und Orientalisten Professor Adalbert Marx³² promovierte.³³ Die Dissertation erschien später im Literaturblatt der „Jüdischen Presse“³⁴ und wurde 1873 auch als Buch veröffentlicht.

Professor Marx beurteilte Hoffmanns Dissertationsarbeit folgendermaßen:

Die von ihm eingereichte Arbeit über den Amora Samuel Arioch ist mit Fleiß und vielfachen Kenntnissen gefertigt und zeigt eine gewisse methodische Schulung, vermittelt deren es ihm gelingt sich in dem dunklen und schwierigen Gebiete der jüdischen Geschichte im 3t Jahrhundert nach Christus einen Weg zu bahnen....In der Kritik, die in einigen Anhängen gegeben wird, zeigen sich hie und da Befangenheiten, die den Talmudschüler verrathen, auch finden sich unnütze Längen, im Ganzen ist die Arbeit aber so gut und sorgsam, daß der Verfaßer völlig würdig ist zur Promotion zugelassen zu werden.³⁵

Später stieß diese Arbeit jedoch auf sehr heftige Kritik seitens der Vertreter der Frankfurter Austrittsorthodoxie unter der Führung des berühmten Samson Rafael Hirsch. Dadurch kam auch die sich im Laufe der kommenden Jahre entwickelnde Meinungsverschiedenheit zum Verständnis des jüdischen Wissenschaftsbegriffs zwischen der Frankfurter Schule Hirsch und der Berliner Denkschule Hildesheimers deutlich zum Vorschein, von der noch später die Rede sein wird.

29 Diese Adresse geht aus seinem Promotionsgesuch hervor, UAT 131, 20b,16

30 Bechtold S. 384

31 Der Titel existiert in zwei Versionen. In seinem Promotionsgesuch vom 02.08.1870 nannte Hoffmann die „...beiliegende Abhandlung Mar Samuel Arioch“, Bechtold 390, FN 1; in späteren Ausgaben wird die Arbeit verkürzt als „Mar Samuel“ bezeichnet

32 UAT 131, 20b, 16

33 Der gesamte Promotionsvorgang ist bei Bechtold 373-390 umschrieben

34 Die Jüdische Presse, Jahrgang 1870 No.1, 2, 4; Jahrgang 1871, No.1-8,10

35 UAT, 131, 20b,16

Kurz nach seiner Promotion siedelte er nach Frankfurt um, wo er zwei Jahre lang als Religionslehrer an der von Rabbiner Samson Raphael Hirschs neu gegründeten Jüdischen Realschule fungierte. 1873, als Hildesheimer kurz davor war sein orthodoxes Rabbinerseminar zu eröffnen, schlug er Hoffmann vor dort als Dozent für Talmud und Dezisoren (hebr. *Poskim*) für die jüngeren Studenten zu fungieren, was dieser enthusiastisch annahm.³⁶ Kurz nach seiner Ankunft in Berlin veröffentlichte Hoffmann noch im selber Jahr seine oben erwähnte Dissertation unter dem neuen Titel *Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien* (Leipzig, 1873)

2. Die „Wissenschaft des Judentums“ und die *Mar Samuel* - Kontroverse mit Rabbiner Hirsch – Eine Einführung in das orthodoxe *Tora uMadda* Konzept

2.1 Die Wissenschaft des Judentums

Der „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums“ war eine intellektuelle Bewegung in Deutschland, deren meisten Mitglieder junge Akademiker waren. Sie hatten ihre jüdische religiöse Tradition verlassen, und für viele von ihnen war ihr Judentum im Kontext der modernisierten europäischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu einem persönlichen Identitätsproblem geworden. Religionsreformen der liberalen Rabbiner konnten sie nicht ganz befriedigen. Sie suchten eine positive Auslegung des Judentums, ein Judentum, welches in seiner Idee und seinem Geist ihre jüdische Identität stärkte, ohne sie aber an irgendwelche verpflichtende Lebensformen, selbst reformierte, zu binden. Sie wollten anfangs den Übertritt in Christentum nicht als Lösung ihrer Identitätskrise sehen, sondern ihre Selbsterfüllung in der wissenschaftlichen Erforschung der jüdischen Geschichte und Literatur wieder finden. Ein solches Unterfangen, nämlich die Anerkennung und Erforschung des Judentums im Rahmen einer Kulturwissenschaft, ohne dabei die religiösen Formen des historischen Judentums zu akzeptieren, war für die jüdische Geschichte ein *revolutionäres* Unterfangen, und erforderte deshalb eine ideologische Basis. So schrieb zum Beispiel Immanuel Wolf, ein wichtiger Vertreter der *Wissenschaft des Judentums*:

Wenn von einer Wissenschaft des Judentums die Rede ist, so versteht es sich von selbst, dass hier das Wort Judentum in seiner umfassendsten Bedeutung genommen wird, als Inbegriff des gesamten Verhältnisse. Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Bezug auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten ; - nicht aber in jenem beschränkten Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet.³⁷

36 Marx, Essays 189

37 I. Wolf, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums*, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 1822, erster Band, S.1

Dieses war eine deutliche Ablehnung des bisherigen traditionellen jüdischen Wissens und Forschens, welches das Judentum hauptsächlich als ein theologisches Konstrukt mit religiösen Pflichten erkannte. Die Wissenschaft forderte eine „Emanzipation des Historikers von der Autorität des Theologen und die Säkularisierung des Judentumsbegriffs.“³⁸ So schrieb auch der Präsident des Vereins:

Wie wollen aber die Religion auf ihr eigenes Bezirk zurückweisen und der klaren und reinen Vernunft in ihrem Gebiete Herrschaft lassen. Insofern ist unser Streben gerade *antireligiös*.³⁹

Diese Forschungen, so glaubten die Vertreter der *Wissenschaft des Judentums*, würde „den modernen Juden von der gänzlichen Assimilation und dem Übertritt zum Christentum retten.“⁴⁰ Eine bedeutende Folge dieser neuartigen Forschungsform, die alle bisher geheiligten Prinzipien und Dogmen der jüdischen Religion gänzlich ausschloss⁴¹ und sie höchstens als Forschungsobjekte akzeptierte, war ein radikaler Antirabbinismus, so dass die rabbinischen Schriften in das Zentrum der Kritik gerieten und die Verteidiger und Hüter des Rabbinismus, nämlich die orthodoxen Juden, zum Teil verhöhnt und verspottet worden sind.

So schreibt Leopold Zunz, dass „ehe der Talmud nicht gestürzt ist, ist nichts zu machen“⁴² und dass „alle Theoretiker des Kulturvereins in der Verwerfung des Rabbinismus einig sind.“⁴³ Diese Tatsache zwang die orthodoxen Führungspersonlichkeiten zu einer Stellungnahme oder gar Apologetik gegen die Angriffe der *Wissenschaft des Judentums*.⁴⁴

38 Breuer, S.163

39 S. Ucko *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1934, S. 19

40 Breuer, S.163

41 I. Elbogen *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, S. 103

42 M. Wiener, *Religion*, S. 180

43 ebd. 186; Breuer, S.164

44 siehe noch Literatur zur Wissenschaft des Judentums: Christoph Schulte: deutsch: „Religion in der Wissenschaft des Judentums. Ein historischer Abriss in methodologischer Absicht, in: *Revue des études juives*, 161 (2002), S. 411-429 (erschienen 2003); „Die Wissenschaft des Judentums“, in: Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Darmstadt 2001, Bd. 2, S. 268-284

2.2 Die Antwort der Orthodoxie - Tora uMaddah und Tora im Derech Eretz

Doch die Ansichten, wie genau die Orthodoxie darauf reagieren sollte, gingen schon relativ früh in den orthodoxen Schulen von Berlin unter Rabbiner Dr. Esriel Hildesheimer und in Frankfurt unter Rabbiner Samson Raphael Hirsch, beruhend auf einer grundlegenden Meinungsverschiedenheit zum *Tora im Derech Eretz* und *Tora uMaddah* Prinzip, auseinander.

Eine Ideologie, die fast schon zu einem Synonym mit Rabbiner Samson Raphael Hirsch geworden ist, ist das Konzept von „*Talmud Tora im Derech Eretz*“.

(Eine ausführliche Erklärung dieses Prinzips und so wie Hirsch es verstanden hat und deren Einfluss auf die damalige jüdische Gemeinschaft würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Trotzdem soll an dieser Stelle in kurzer Form das wichtigste des *Thora im Derech Eretz* Prinzips wiedergegeben werden.)

Dieser Ausdruck basiert auf der *Mischna* im Traktat *Avot* 2:2:

Das Thorastudium ist gut zusammen mit *Derech Eretz*, da die Beschäftigung mit beidem die Sünde vergessen lässt.

Wortwörtlich übersetzt heißt *Derech Eretz* „der Weg des Landes“, wird aber von Hirsch als „bürgerliche Geschäftstätigkeit“⁴⁵ interpretiert, was ausführlicher bedeutet: „*Thora im Derech Eretz* heißt das Realisieren der Thora in harmonievoller Einheit mit all den Bedingungen, unter denen ihre [der Thora] Gesetze eingehalten werden können unter Berücksichtigung der Entwicklungen einer sich ändernden Zeit.“⁴⁶ *Derech Eretz* sollte nach Hirsch dem Juden der modernen Zeit ermöglichen, ein gesetzestreues Leben zu führen und zu seinen religiösen Prinzipien zu stehen, gleichzeitig aber in der Lage zu sein sich in der nicht-jüdischen Gesellschaft, in der er lebt, zurecht zu finden, einen Beruf auszuüben ohne dabei die Traditionen zu verlassen und sich zu assimilieren. Toratreue und gesellschaftliches Leben sollten nach Hirsch kein Widerspruch sein. Er war sogar der Meinung, dass diese Lebensweise selbst dem Ideal der Thora entspricht und von den Rabbinen im Talmud gefordert wurde.⁴⁷

45 Hirsch Kommentar zu den Sprüchen der Väter z.St.

46 von mir übersetzt aus *collected writings* Feldheim publications VII S.294

47 vgl. bT Brachot 35b

Daher war die Aufgabe und Ziel des *Derech Eretz* Prinzips, „dass wir die Meister unseres Lebens und unserer Zeit werden und das Leben, und jede Erscheinung in demselben mitten in ihrem materiellen Wirken ausbilden und steigern, indem wir sie jenen Gedanken unterordnen, mit jener Idee verbinden, welche Gott...als wahren Werth des Lebens und der Zeit...niederlegt.“⁴⁸ Es war gleichzeitig aber kein Prinzip, dass nur für Hirschs historische Umgebung von Geltung sein sollte, es war seiner Ansicht nach, das Ideal, welches in jeder Epoche vom jüdischen Volk erwartet wird, nach dem Grundsatz:

Lerne nicht bloß, sondern ackere, pflüge, säe, ernte, um Mitten in und an einem der Arbeit, dem irdischen Kulturaufbau geweihtem Berufsleben die Göttliche Lehre tätig zu verwirklichen.⁴⁹

Um dieses Bildungsideal zu verwirklichen gründete Hirsch 1853 seine *Realschule*, die nach dem *Tora im Derech Eretz* Prinzip fungierte und ein Wissen vermittelte, welches die Schüler auf das religiöse und bürgerliche Leben nach dem Ideal von Hirsch, vorbereiten sollte.

Aus dem oben erwähnten kann man schlussfolgern, dass das *Tora im Derech Eretz* Prinzip einerseits in einer von Hirsch erkannten zeitgeschichtlichen Notwendigkeit wurzelte, andererseits aber mit dem rabbinischen Gesetz vollkommen im Einklang stand, „deren gewissenhafte Anwendung auf die moderne Zeit und den westlichen Lebensraum das höchste Anliegen Hirschs war.“⁵⁰ Nach Hirsch galt also alles was unter den Begriff von *Derech Eretz* fiel gleichzeitig als integraler Teil der Tora, so dass das Lesen und Lernen der Schriften von Friedrich Schiller und Johann W. Goethe⁵¹, soweit ihre Ideen und Aussagen mit der Tora übereinstimmten, eine Gottgefällige Handlung, ja eine *Mitzwa*, war. Dieses könnte aber nur der Fall sein, wenn die Grundgedanken dieser Schriften mit denen der Tora übereinstimmten.

Wenn die Ideen jedoch mit den Prinzipien der Tora nicht in Einklang zu bringen sind, so würde nach Hirsch dieses Gedankengut nicht in sein System passen und müsste mit aller Strenge verworfen werden. Diesen Zugang hatte Hirsch zu der *Wissenschaft des Judentums*, da ihre Ansichten und Ergebnisse, seiner Meinung nach, ganz und gar nicht mit der Tora übereinstimmten. Hirsch behauptete, dass „die *Wissenschaft des Judentums* ein System zur

48 *Der Israelit, ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum*, Heft 5, 1864

49 Jakob Rosenheim, *Das Bildungsideal S.R. Hirschs und die Gegenwart*, Frankfurt, 1925, Seite 21

50 ebd. S. 39

51 vgl. Marc, Shapiro Rabbi S.R. Hirsch and Friedrich Schiller, YU Torah online

theoretischen Beschönigung des praktischen Abfalls sei“ und alles was sie geschaffen habe „mehr oder minder ein direkter Sand- oder Steinwurf gegen das im Leben sich bewegende Judentum ist.“ Deshalb betrachtete Hirsch auch die Art und Weise wie die Vertreter des orthodoxen Berliner Rabbinerseminars an diese Problematik herangingen als „verwerflich“⁵²; die Berliner Schule hatte nämlich einen ganz anderen Zugang zur Wissenschaft, was in der Hirsch-Hoffmann Kontroverse zu Hoffmans *Mar Samuel*, was später noch ausführlich behandelt wird, besonders zum Vorschein kam.

Für Hirsch gab es eine klare Grenze zwischen „wahrer“ und „falschen Wissenschaft.“ Es war sogar seiner Meinung nach *religionsgesetzlich* untersagt, sich mit der Letzteren auseinanderzusetzen. So schreibt Hirsch schon 1839 zu dem antirabbinischen und somit „ungesetzlichen“ Charakter der *Wissenschaft des Judentums*:

Denn wie das Ungesetzliche an sich verderblich ist, so hindert es auch das Gesetzliche. Denn auch das Gesetzliche nimmt man nicht an den Händen des Ungesetzlichen, wenn man damit auch das Ungesetzliche zu autorisieren scheinen würde.⁵³

Mehr als zwanzig Jahre später schreibt er noch mal:

Jede solche *falsche* Wissenschaft untergräbt...jedes Aufblühen *wahrer* Wissenschaft im Judenthume...⁵⁴

Hirschs „jüdischer Wissenschaftsbegriff“ war somit rein religiöser Natur. Eine „wahre Wissenschaft“ konnte seiner Meinung nach nur eine solche sein, die „die Einzigartigkeit des Judentums als Gotteslehre und seine Verpflichtungskraft für das tägliche Leben anerkannte.“⁵⁵ Eine Wissenschaft, die den Grundsätzen des Judentums widerspricht gilt jedoch als eine „falsche Wissenschaft“ und ist für das Judentum unverwertbar, da „die schriftliche und mündliche Lehre ebenso Gottesschöpfung ist wie die Natur, und dass daher die Erforschung der Toragesetze und ihrer Zusammenhänge derselben Methode unterliegen muß wie die der Naturgesetze. Wie Naturerscheinungen nur durch Beobachtung der Natur selbst ergründet werden können, so können auch die Bestimmungen der Tora durch

52 S.R. Hirsch, *Jeschurun* (Alte Folge) Heft 4 (1858), S.231; ebd. Heft 8 (1862), S.88

53 *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Heft 3 (1839), S.516 (Hg. Phillipson, Karpeles, Geiger)

54 Hirsch, *Jeschurun* [alte Folge], Jg.7 (1861), S.357

55 Breuer, S. 165

die gründliche Erforschung ihrer Lehren erfasst werden, *unberührt von torafremden Elementen*.⁵⁶

2.3 Torah uMaddah von Hildesheimer und Hoffmann

Die „Berliner Schule“ war jedoch ganz anderer Meinung.

Im Gegensatz zu Hirsch waren für das Berliner Rabbinerseminar unter der Leitung Hildesheimers und ab 1899 unter Hoffmann diese „torafremden Elemente“ ein wichtiger Bestandteil ihrer Forschung, da nur durch die Kenntnis *aller* wissenschaftlichen Aspekte konnte, ihrer Meinung nach, die Wahrheitsfindung begünstigt und eine aufrichtige Apologetik betrieben werden. In den ersten Nummern der *Jüdischen Presse* äußerte sich Hildesheimer folgenderweise bezüglich der *Wissenschaft des Judentums*:

Wir sind wahrhaftig die letzten, die die historische und kritische Forschung perhorresciren... *Jeder*, auch der kleinste Baustein ist wichtig zum Gesamtbau der jüdischen Wissenschaft... aber wir sind auch die letzten, die im Wahne leben, dass die so genannte jüdische Wissenschaft *allein* im Stande sei, unsere Religion zu festigen und zu erhalten.⁵⁷

Hildesheimers Rabbinerseminar repräsentierte die Synthese von Tora und Wissenschaft, auf Hebräisch *Tora uMaddah*. Wenn für Hirsch *Tora im Derech Eretz* eine Einheit bildeten und jegliche Beschäftigung mit *Derech Eretz* mit den Prinzipien des traditionellen Judentums übereinstimmen musste, so bestand für Hildesheimer eine klare Trennung zwischen Tora und Wissenschaft, da er die Wissenschaft *nicht unbedingt* als Teil der Tora betrachtete, sondern sie vielmehr als zwei verschiedene ideale Forderungen nebeneinander stehen.⁵⁸

Bei seiner Eröffnungsrede des Rabbinerseminars betonte Hildesheimer, dass man „die Gebiete der Wissenschaft mit gleicher Liebe wie die anderen“ umfassen muss, „da sie alle um der Heiligung des Göttlichen Namens Willen unternommen wurden.“⁵⁹ Natürlich war auch sein Ziel aus den Ergebnissen der kritischen Forschung die traditionelle Sicht des Judentums zu bestätigen, indem er aus der *Wissenschaft des Judentums* nur die für die Traditionsbestätigung notwendige Information herauskristallisierte.

56 Breuer, S. 166; vgl. S.R. Hirsch *Neunzehn Briefe*, 1836, 18. Brief

57 *Jüdische Presse* Jg. 1 (1870), S. 22

58 vgl. Breuer, S.168

59 Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judentum, Berlin, 1873/74, S.87

Ihm ging es darum die Wissenschaft, die bisher keinen Frieden schließen konnte mit dem überliefertem Glauben, dienstbar und fruchtbar zu machen für die Erkenntnis der Thora und durch ihre Methoden das wahrhaft jüdische Wissen zu bereichern und weiterzuführen.

David Zvi Hoffmann, als ein überzeugter Vertreter der Schule Hildesheimers, teilte ebenfalls die Meinung seines hoch verehrten Lehrers⁶⁰, welche er, schon als zweiter Rektor des Seminars, bei seiner Eröffnungsrede zum Semesterbeginn des Rabbinerseminars im 48. Jahre seines Bestehens, zum Ausdruck brachte.⁶¹ Die harmonische Kombination von Tora und Wissenschaft basiert Hoffmann, sich anlehnend an den Talmud, auf dem Bibelvers, der besagt:

Weithin breite Gott Jephthet aus, und er wohne in den Zelten Schems, und Kanaan sei ihnen Diener⁶²

Und der Babylonische Talmud kommentiert darauf, dass „die *Schönheit* des Jephthet in den Zelten Schems wohnen soll.“⁶³ Hoffmann interpretiert dies damit, dass der „Kultur und Wissenschaft, insoweit sie zur Veredlung der Menschheit beiträgt, der Eintritt in Schems Zelte, das sind die israelitischen Lehrhäuser, ohne Weiteres gestattet ist, wie dies ja die grossen Männer in Israel zu allen Zeiten durch ihre Taten bewiesen haben.“⁶⁴

Weiter sagt Hoffmann:

Die jüdische Gesetzeslehre und der jüdische Gottesglaube erwünschen und erwarten nicht die Verdummung sondern die Erleuchtung und Aufklärung ihrer treuen Bekenner und Betätiger. Nur der erleuchtete Geist ist empfänglich für die Weisheit der jüdischen Lehre; nur das veredelte Gemüt findet Wohlgefallen an der Reinheit und Lauterkeit des jüdischen Sittengesetzes; nur der durch Wissenschaft vervollkommnete Verstand findet seine Befriedigung in der Erhabenheit des jüdischen Glaubens an den einzig-einzigen Schöpfer des ganzen Universums, an den allmächtigen Leiter der Geschehnisse der Völker und an den allgütigen Ernährer und Erhalter aller seiner geschaffenen Wesen⁶⁵ ...Die geoffenbarte Wahrheit kann mit den vom Menschengemüte erforschten Wahrheiten, so sie in Wirklichkeit feststehende Wahrheiten und nicht bloss Ahnungen und Vermutungen sind, nicht im Widerspruch stehen; vielmehr wird erstere von letzterer nur gestützt und zur vollen Klarheit und reifem Verständnis gebracht.⁶⁶

60 siehe Rede Hoffmanns bei der Gedenkfeier zum hundertjährigen Geburtstage für Dr. Israel Hildesheimer

61 abgedruckt in *Jeschurun* 7.Jahrgang, Heft 11/12

62 Genesis 9,27

63 bT Megilla 9b

64 ebd. 498; in rabbinischen Tradition gilt Jephthet als Vorfahre der Hellenen und somit als Symbol des Hellenismus und der Wissenschaft

65 ebd.

66 ebd. 499

Das Ziel der wissenschaftlichen Forschung lag nach Hoffmann jedoch darin die Generation „zu retten“. So schließt sich Hoffmann der Meinung Hildesheimers an, in dem er Hildesheimers Seminar-Eröffnungsrede zitiert, wo dieser sprach:

Wir wollen die Jünglinge, welche die Hallen unseres Instituts aufsuchen, für die Gesetzestreue erwärmen, sie mit unseren religiösen Vorschriften und Satzungen bekannt machen, durch eigenes Beispiel eines denselben conformen, praktisch religiösen Lebens ein gleiches in den dereinstigen Leitern der Gemeinden anbahnen, sie ermahnen und belehren, vor *dem Verlassen dieser Pfade bewahren*, sie vor bloß äusserlichen Werkheiligkeit, die erhabenen Ideen über Gott, die Thora, Israels Vergangenheit und Zukunft ihnen enthüllen, die sie mit edlem Stolze, Teilnehmer an dieser großen Mission der geistigen Erlösung der Menschheit zu sein, erfüllen soll und zur Begeisterung für ihre religiöse Pflicht und zur Freude über die treue Erfüllung derselben führen möge.⁶⁷

Die Wissenschaft diene somit als eine Art Hilfsmittel um die Tora zu bestätigen. Dieses „positive“ Ziel erlaubte es den Stundeten des Rabbinerseminars sich mit der historisch-kritischen Forschung intensiv auseinanderzusetzen, die eigentlich nach der traditionellen Sicht eines Samson Raphael Hirsch häretische Meinungen äußerte.

In der Tat bestätigte Hoffmann in mehreren Artikeln seine positiven Ansichten zur *Wissenschaft des Judentums* durch die praktische Umsetzung der jeweiligen wissenschaftlichen Methoden. Viele dieser Artikel wurden von 1874 bis 1893 in dem von ihm und Abraham Berliner herausgegebenen *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* veröffentlicht. Allein der Name, den das Magazin trug, bürgte schon für eine positive Einstellung Hoffmanns zur *Wissenschaft des Judentums*.⁶⁸

2.4 Die Mar-Samuel Kontroverse

Die eben erwähnten Differenzen zwischen der Berliner Schule unter Hildesheimer und Hoffmann und der Frankfurter Schule unter Hirsch kamen bei der Veröffentlichung von

67 ebd. 503

68 „Das von Abraham Berliner 1874 gegründete, seit 1876 gemeinsam mit Hoffmann herausgegebene "Magazin für die Wissenschaft des Judentums" widmete sich vorrangig der Edition, Analyse und Kommentierung biblischer, talmudischer bzw. nachtalmudischer Schriften des Judentums, die – ein Novum zu jener Zeit – nach Maßgabe moderner, philologisch fundierter Prämissen dokumentiert wurden. Zahlreiche Abhandlungen basierten zudem auf Funden, die die Herausgeber in in- und ausländischen Bibliotheken machten. Die Zeitschrift stand der neoorthodoxen Bewegung nahe, propagierte aber stets einen undogmatischen und kritischen Umgang mit den Zeugnissen der jüdischen Überlieferung. Das "Magazin für die Wissenschaft des Judentums" erschien seit 1874 in vierteljährlichem Abstand. Nach 20 Jahrgängen wurde die Zeitschrift 1893 eingestellt“; zitiert aus <http://www.compactmemory.de/>

Hoffmanns Tübinger Dissertationsarbeit „*Mar Samuel Ariocho*“ besonders zum Vorschein und entwickelten sich im Laufe der Zeit zu einem ernsten Konflikt zwischen diesen beiden orthodoxen Schulen⁶⁹, welcher dann für mehr als 50 Jahre andauerte und auch in späteren Jahren die Einstellung dieser Denkschulen zu den Problematiken der Moderne beeinflusste und charakterisierte.

Die Arbeit Hoffmanns war eine Biographie des Talmudweisen *Mar Samuel*, in der er mit Hilfe rabbinischer und historischer Quellen versuchte die Persönlichkeit Samuels und seine Umgebung historisch zu rekonstruieren und ihn und seine Gesetzesentwürfe, die für die Halachaentwicklung von sehr großer Bedeutung waren, sozialpsychologisch zu analysieren. Mit dieser Arbeit wurde zum ersten Mal in der deutschen Orthodoxie der Neuzeit ein Werk solcher Art verfasst, welches in den Talmudweisen nicht nur die autoritären Gesetzeslehrer sah, wie sie der Talmud beschreibt, sondern *den Menschen und sein Umfeld* betrachtete. So schreibt Hoffmann:

Zwischen den Häuptern der Hochschulen von Sura und Nehardea herrschte überhaupt Eintracht und brüderliche Liebe und sie wirkten in schönster Harmonie zusammen zur Verherrlichung und Verbreitung des Gotteslehre sowohl als auch zur Verbesserung der Sittlichkeit und Veredelung des Volkes. Es kam auch öfters zu Samuel nach Nehardea, sowie dieser mehrmals seinen Collegen in Sura besuchte und diese häufigen Zusammenkünfte knüpften immer enger zwischen ihnen das Band der Freundschaft war auch für ihr einheitliches Zusammenwirken von wohlthätigem Einfluss. Es bedurfte auch der eifrigen und energischen Thätigkeit dieser beiden grossen Männer, um die geistigen und moralischen Zustände der babylonischen Gemeinden zu verbessern und den strengen Anforderungen des jüdischen Gesetzes gemäss zu gestalten. Denn die Volkserziehung war seit langer Zeit in Babylonien vernachlässigt, und selbst die Städte, in denen die Gesetzeskunde heimisch war, liessen in Betreff ihres sittlichen Zustandes gar Vieles zu wünschen übrig.⁷⁰

Dieses Vorhaben traf jedoch bei einigen Vertretern der deutschen Orthodoxie auf großes Unverständnis. Hile Wechsler, einer der letzten deutschen Kabbalisten und selber ein naher Verwandter Hoffmanns, kritisierte die historisch-kritische Tendenz in Hoffmanns Arbeit, in dem er behauptete, dass diese die Prinzipien der Orthodoxie verletze. Doch Hoffmann wehrte sich und versuchte Wechsler davon zu überzeugen, dass seine Vorwürfe unberechtigt sind. Als ihm dieses jedoch nicht gelang, schlug er vor, Rabbiner Samson Raphael Hirsch nach seiner Meinung zu befragen und so hoffentlich den Streit zu schlichten. Doch auch von Hirsch kam eine unerwartet heftige Kritik an Hoffmann, nach welcher Hoffmann mit seiner Schrift *Mar Samuel* versuche „die historisch-kritische Methode der *Wissenschaft des Judentums* im Kreise der Orthodoxie zu sanktionieren“, da er von „neuen Gesetzen schreibt, die die Gesetzeslehrer der *Mischna* und des *Talmud* unter gewissen historischen Umständen

69 Breuer, S. 171; Marx, Essays, S. 205

70 *Mar Samuel*, S. 43

eingeführt hätten.“⁷¹ Hirsch war strikt gegen eine „Vermenschlichung der talmudischen Weisen“ und verwarf die Idee, dass persönliche Meinungen der einzelnen Rabbinen ihre halachischen Meinungen und Methoden beeinflussen konnten. Nach ihm war das jüdische Gesetz eine direkte Göttliche Überlieferung von Mosche am Berge Sinai bis zu den *Tannaim* und *Amoraim*, die es dann schließlich nur schriftlich niederlegten. Zwar betrieben die Rabbinen Exegese, doch auch war nach Hirsch ebenfalls nur durch mündliche Tradition hergeleitet. Aussagen bei Hoffmann, wie zum Beispiel „Babylonien ist das Land, in welchem das Judentum einen *neuen Entwicklungsgang* durchgemacht und sich für sein späteres Auftreten in Europa gehörig vorbereitet hatte“⁷² oder „er (Samuel) hat dem ganzen Leben der jüdischen Nation, das in der Lehre wurzelte, durch die *Ausbildung und Entwicklung des überlieferten Gesetzes* eine durch greifende Förderung gegeben, durch Ermunterung zur Pflege der *Wissenschaften* einen erweiterten Gesichtskreis geboten und durch herzliche Ermahnungen zur Förderung des staatlichen Wohles eine heitere Aussicht für die Zukunft verschafft“⁷³, grenzten nach Hirsch schon an Häresie. Natürlich glaubte auch Hoffmann an die Überlieferung der „Torah von Sinai“ und war auch in seinen späteren Jahren ein starker Verteidiger der „mündlichen Lehre“, er war aber gleichzeitig davon überzeugt, dass die Rabbinen *Göttlich autorisiert* waren selbst und nach eigener Meinung Gesetze zu interpretieren und auszulegen, so dass es sehr wohl vorkommen konnte, dass halachische und exegetische Entscheidungen gewissen Charakterzügen und Neigungen des einzelnen Gelehrten entsprachen, was sich nach Hoffmann jedoch weiterhin im *Rahmen der Torah* befand und somit halachisch *legitim* war. Was Hirsch noch kritisierte war Hoffmanns Verwendung verschiedener Meinungen und Auslegungen nicht-religiöser Wissenschaftler wie Fränkel, Rappaport und Grätz, da Hoffmann in seiner Arbeit nicht selten Ansichten von autoritativen, mittelalterlichen Talmud-Kommentatoren zusammen in einem Atemzug mit den nach Hirsch, „häretischen und antirabbinschen“ Vertretern der *Wissenschaft des Judentums* zitierte, was den Anschein erwecken könnte, dass ihre Meinung genauso *autoritativ*, wie die der traditionellen Kommentatoren sei. So hörte man oft von der Frankfurter Schule gegen Hoffmann einwenden, dass er „*Raschi* und *Ramban* in einem Atemzug mit Kittel und Wellhausen nennt.“⁷⁴

71 Mar Samuel S. 11,28,42,56; Breuer, S. 172

72 Mar Samuel S. 4

73 ebd. S. 60

74 Breuer, S. 191

Hirschs Kritik war jedoch keinesfalls direkt gegen Hoffmanns Person gerichtet, da er sich mit großer Wahrscheinlichkeit seiner tiefen Frömmigkeit, von der die Freunde, Kollegen und Schüler Hoffmanns noch in späteren Jahren immer wieder berichteten⁷⁵, bewusst war und in ihm als Person sicherlich keinen Häretiker sah. Vielmehr ging es Hirsch um die *Missverständnisse*, die so ein Werk bei dem *Leser* erzeugen könnte. Er erteilte Hoffmann den Rat „seine schriftstellerische Tätigkeit auf einige Jahre einzustellen“, ⁷⁶ was jedoch Hoffmann kategorisch ablehnte und seine Auffassung von Wissenschaft mit der von seinem Mentor Hildesheimer gleichstellte, der, im Gegensatz zu Hirsch, die Arbeit Hoffmanns aufs Höchste lobte.⁷⁷ Auch der Britische Oberrabbiner Natan Adler äußerte sich in anerkennender Weise über Hoffmanns Schrift *Mar Samuel*. In einem Brief vom 8. November 1874 schrieb er an Hoffmann:

Ich habe ihre Abhandlungen mit Aufmerksamkeit gelesen und gefunden, dass sie im Sinne und Geiste des orthodoxen Judentums verfasst sind...Ich kann hier nur wiederholen, was ich Ihnen mündlich geäußert⁷⁸, dass in unserer Zeit, wo der jüdischen studierenden Jugend zu den skeptischen und negierenden Schriften nicht verschlossen werden kann, wo die Warnung vor dem Lesen derselben eine entgegengesetzte Wirkung hervorbringt, die wissenschaftliche Begründung der schriftlichen und mündlichen Lehren höchst notwendig erscheint, sie mag den Gläubigen überflüssig oder gar schädlich dünken; ist's *aber nicht der unreifen Jugend*...fahren Sie daher fort, Ihre reiches Wissen und schriftstellerisches Talent dem orthodoxen Judentum zu widmen.⁷⁹

Die Korrespondenzen zwischen Wechsler, Hirsch und Hoffmann wurden nie veröffentlicht und galten somit auch lange Zeit als unbekannt bis Dr. Alexander Marx, der Schwiegersohn Hoffmanns über diese Briefe berichtete und sie der Bibliothek des Jewish Theological Seminary of New York schenkte.⁸⁰

Dieser Konflikt, der sich mit der Frage beschäftigt, wie man mit häretischen Gelehrten und deren Meinungen umgehen sollte, legte den Grundboden für eine lang anhaltende Spannung,

75 vgl. Wohlgemuth, Jeschurun 9.Jg, Heft 1-2, S.17; Lifschitz, *Rav David Zvi Hoffmann* in HaTur Ausgabe 7, S.9; Kalman Kahane zu *Rabbi David Zvi Hoffmann keparschan hamikra* bei www.daat.ac.il, S.9

76 Breuer S. 172; Marx sagt, dass er für zehn oder mindestens fünf Jahre seine Schreibtätigkeit einstellen sollte, Marx; Essays S. 205

77 Wohlgemuth, Jeschurun 7.Jg, Heft 11-12, S. 511 (siehe Anhang Abbildung...)

78 Wohlgemuth bemerkt dort in der Fußnote 1, dass Adler bei seinen Berlinbesuchen mehrmals bei Hoffmanns Vorträgen anwesend war und so mit ihm ins Gespräch kam

79 zitiert nach Wohlgemuth, dem dieser Brief anscheinend auch vorgelegen hat

80 Marx, S. 206

die oft in verschiedenen Artikeln, Rezensionen oder Streitschriften immer wieder zum Vorschein kam. Als zum Beispiel im Jahre 1884 von einigen Vertretern der *liberalen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* ein Verein zur Förderung der jüdischen Geschichte und Literatur gegründet wurde und Hoffmann diesem beitrug, schrieb die Frankfurter Zeitschrift *Jeschurun*, dass es nicht begreifbar ist, „wie Dozenten des Rabbinerseminars mit Dozenten der liberalen Hochschule...zusammenarbeiten können.“⁸¹

2.5 Gemeinsame Kritiken

Was jedoch sowohl die Berliner als auch die Frankfurter Schule gemeinsam hatten war der Vorwurf gegen die *Wissenschaft des Judentums*, dass diese, eigentlich genauso wie die orthodoxe Wissenschaft, in ihrer Grundeinstellungen ebenfalls auf Dogmen und unbewiesenen Annahmen basiert und seine wissenschaftliche Beweisführung auf ihnen aufbaut. Denn genauso wie die Orthodoxen von einer Göttlichkeit der schriftlichen und mündlichen Tora ausgehen, so setze die historisch-kritische Methodik voraus, dass die Tora nicht dem Göttlichen Wort entspreche.⁸² Auch scheute sich Hoffmann nicht in der Einleitung zu seinem Leviticus-Kommentar zuzugeben, dass „ich in Folge meiner Glaubens-Grundsätze nicht zu dem Ergebnisse gelangen konnte, der Pentateuch sei von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden...und um hinsichtlich dieses Punktes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, habe ich in den *allgemeinen Vorbemerkungen* die diesbezüglichen Principien, die ich bei meiner Schriftauslegung voraussetze, klar und deutlich ausgesprochen. Allein bei dem Bestreben, diese „dogmatischen Voraussetzungen“ wissenschaftlich zu begründen, war ich stets darauf bedacht, nur solche Gründe geltend zu machen, deren Berechtigung auch von einem andern Standpunkte aus anerkannt werden dürfte.“⁸³ Beide Schulen haben ihre dogmatischen Annahmen in der Interpretation der jüdischen Quellen in keiner Weise verschwiegen und forderten deshalb die selbe Ehrlichkeit von den Vertretern der *Wissenschaft des Judentums* und später auch von den nichtjüdischen Bibelkritikern, dass auch sie zugeben sollen, dass es die persönliche Voreingenommenheit ist, die sie zu gewissen Hypothesen oder Beweisführungen veranlasst und dass eine neutrale bzw. objektive Forschung, so wie die Wissenschaftler es vorgeben zu betreiben, in Wirklichkeit

81 Breuer, S. 176; Hirsch, *Jeschurun* (Alte Folge), Jg.17 (1884), S.105

82 Breuer, S.166

83 Hoffmanns Vorwort zum Leviticus

nicht existiert oder sogar überhaupt nicht existieren kann. So erklärte auch der Berliner Rabbiner Dr. Eduard Biberfeld (1864-1934), selber ein überzeugter Befürworter des Berliner Rabbinerseminars, dass „die so genannte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft“ das Judentum nicht akzeptieren kann. „Es wäre Selbstbetrug“, so Biberfeld, „wollten wir dieses Dogma auch im Judentum etablieren zu können vorgeben, während doch das Wesen der Tradition, die Unverletzlichkeit des Bibelwortes, die geforderte Unterordnung unter die Autorität der Vorderen jeder Forschung von vornherein Ziel und Grenze setzt.“⁸⁴

3. Hoffmanns Kontakt zu Hildesheimer und seine Lehrtätigkeit am Rabbinerseminar zu Berlin

Wie schon oben kurz angesprochen, fungierte zu der Zeit als Hoffmann seine rabbinischen Studien an den ungarischen Talmudschulen absolvierte Dr. Esriel Hildesheimer, der später eine führende Rolle im Leben Hoffmanns spielen sollte, als Rektor einer Talmudschule in der ungarischen Stadt Eisenstadt. In dieser Talmudschule wurden zwar die traditionellen rabbinische Studien nach altem Stil weiterhin gelehrt, gleichzeitig wurde jedoch auch auf das moderne wissenschaftliche Studium großer Wert gelegt. Dieses innovative Lehrsystem war aber im religiösen Umfeld der damaligen orthodoxen Gemeinschaft Ungarns sehr stark kritisiert worden und blieb somit für Hildesheimer ohne großen Erfolg. Die ideologischen Streitigkeiten führten sogar zu einer Spaltung in der jüdischen Gemeinde Eisenstadts und zu einer starken Polemik gegen Hildesheimer seitens wichtiger Vertreter der Jüdischen Orthodoxie, für die jegliches akademische Studium der Häresie glich.⁸⁵ Man muss aber an dieser Stelle bedenken, dass eine solche Kombination von Tora und Wissenschaft in einem *toratreuen Rahmen* für die jüdische Orthodoxie Ungarns ein noch unbekanntes Phänomen darstellte, so dass man nicht genau wusste ob nun Hildesheimer dem *positiv - historischen* Judentums des Zecharias Fränkel angehörte oder weiterhin das Lager der Orthodoxie vertrat. Die genauen Rahmenbedingungen, was eine moderne Orthodoxie von der konservativen Einstellung Fränkels unterscheidet, war für die strenge Orthodoxie Ungarns nicht eindeutig, wobei hier zu bemerken ist, dass Hildesheimer, dem Häresie in Ungarn vorgeworfen worden ist, zu einem der wichtigsten Vertreter der Orthodoxie im deutschen Judentum geworden ist und selber zahlreiche Streitschriften gegen die liberale Bewegung in Deutschland verfasste.

84 Israelit Jg. 53 (1910), Nr.38, S.1, zitiert nach Breuer, S.186

85 Hillel Lichtenstein, *Responsa Beit Hillel*, Nr.13

Denn erst in Deutschland konnte sich Hildesheimers Idee einer offenen und modernen Orthodoxie erfolgreich durchsetzen und entfalten.

Als Hildesheimer nun 1869 letztendlich nach mehreren Jahren eingesehen hat, dass sein Vorhaben in der ungarischen Orthodoxie ein anerkanntes Rabbinerseminar mit profaner und akademischer Bildung zu etablieren nicht gelingen wird, traf er die Entscheidung in Berlin die Leitung der dortigen *Talmudlehranstalt* (Berliner *Beit Midrasch*) zu übernehmen. Doch Hildesheimer war mit dieser Arbeit nicht zufrieden. Er sehnte sich vielmehr nach einem richtigen und unabhängigen Rabbinerseminar, so dass er im Frühjahr 1872 die Initiative ergriff ein vertrauliches Rundschreiben an führende orthodoxe Persönlichkeiten in Deutschland zu schicken um ihre sowohl moralische als auch finanzielle Unterstützung seines Projekts zu erbitten. Hildesheimer meinte, dass „an diesem Institute nicht Preußen, nicht Deutschland, sondern das gesamte traditionelle Judentum mittelbar, ja selbst unmittelbar beteiligt“ ist, „da es im Laufe der Zeiten ja keine anderen Rabbiner als die auf solcher Anstalt gebildeten anstellen kann.“⁸⁶ Und tatsächlich hatte Hildesheimer einen großen Erfolg. Nach den Hohen jüdischen Feiertagen im Herbst fand 1873 die feierliche Eröffnung des Rabbinerseminars statt, wo Hildesheimer bei seiner Eröffnungsrede die Grundelemente der orthodoxen Ausrichtung seines Seminars besonders hervorhob und das Programm mit folgenden Worten beschrieb:

Diese (jüdische) Religion hat daher das Eigenthümliche, dass ihr Schwerpunkt nicht in philosophischen Lehrsätzen beruht, diese ihm vielmehr höchstens sekundär sind; in allererster Linie ist sie das Gesetz, das ganz *bestimmte* und detaillierte Gesetz, beruhend auf zwei gleichaltrigen Quellen, der schriftlichen und mündlichen Lehre. Des Lebens ihrer Confessionellen bemächtigt sie sich, dieses beherrscht sie, und normiert für die regelmäßigen und außerordentlichen Vorkommnisse das Verhalten. *Dies ist unser Begriff von Orthodoxie im Judenthum*, die daher wesentlich verschieden von der gleichen Bezeichnung bei anderen Confessionen ist; zu diesem orthodoxen Judentume bekennen wir uns, und ihm haben wir dieses Seminar gegründet.⁸⁷

Wie schon vorher erwähnt begann auch David Hoffmann im Jahre 1873 seine Lehrtätigkeit am Berliner Rabbinerseminar als Dozent für Talmud und *Poskim* (Gesetzesausleger), denen im Lehrplan des Seminars über die Hälfte der Lehrstunden gewidmet waren um den traditionellen Jeschiwa-Charakter weiterhin zu erhalten.⁸⁸ Die Bedeutung dieser Studien wurde dadurch unterstrichen, dass die Studenten während ihrer ganzen Studienzeit ständigen

86 abgedruckt bei Sinasohn, Adass Jisroel, S. 17-21

87 Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum, Berlin, 1873/74, S.85

88 Siehe den Lehrplan im Anhang

schriftlichen und mündlichen Prüfungen in diesem Gebiet unterzogen waren.⁸⁹ Später kam zu Hoffmanns Lehrbereichen auch die Pentateuchexegese hinzu. Mit ihm zusammen gehörte noch zum Lehrkörper des Rabbinerseminars der aus Posen stammende Historiker Abraham Berliner (1833-1915) und der Philologie und Bibelforscher Jakob Barth (1851-1914), ein Schwiegersohn Hildesheimers. Später kamen auch Hirsch Hildesheimer, der älteste Sohn Hildesheimers und ein Experte im Bereich der Geographie Israels und der Religionsphilosoph Josef Wohlgemuth (1867-1942) zum Lehrerkollegium dazu.

3.1 Hoffmann der Lehrer

Neben all seinem wissenschaftlichen Wirken und später ab 1899 auch seinen Aufgaben- und Verantwortungsbereichen als Rektor des Seminars gehörte für Hoffmann das Lehren zu seiner wichtigsten Beschäftigung. Er wollte immer mehr lehren als der Stundenplan es vorsah. So bot er während der Mittagspause ein freiwilliges *Privatissimum* zu verschiedenen Themen und in den Semesterferien gab er für Interessierte den sog. *Ferien Schiur*.

Hoffmanns zweistündiger Talmudunterricht begann nach dem frühen Morgengebet und einem kurzen Frühstück um 7.30 Uhr und umfasste das intensive Studium eines jeden *Raschi*- und *Tosafot* Kommentars zum jeweiligen Talmudabschnitt (aram. Sugja) Er versuchte dabei die sinngemäße Textverbundenheit verschiedener talmudischer Aussagen hervorzuheben, was auch den Übergang zum historischen und textkritischen Teil seines Unterrichts begünstigte. Alexander Marx erinnert sich an das besondere Erinnerungsvermögen Hoffmanns. Als Hoffmann nämlich einmal nur eine Stunde Zeit hatte einen sehr schwierigen Talmud-*Schiur* zu einem komplizierten Thema im Traktat *Ketubbot* vorzubereiten, schaffte er es trotz allem in 30 Minuten zehn Seiten der Kommentar-Sammlung *Schita Mekubetzet* von Rabbiner Betzalel Aschkenazi zu „überfliegen“ und alle dort erwähnten Meinungen im *Schiur* ohne Probleme *auswendig* zu erläutern.⁹⁰ Nach den Talmudstunden folgte ein einstündiger Vortrag zu *Poskim* und zwei bis drei Mal die Woche eine vierte Unterrichtsstunde zur Pentateuchexegese.⁹¹ Seine ersten Vorträge zur Pentateuchexegese begann er an Hand des Leviticus-Buches, welchem er neun Lehrjahre widmete und dann folgte auch die Deuteronomiumexegese. Basierend auf seinen Vorträgen verfasste er einen Leviticus und Deuteronomium Kommentar, von denen

⁸⁹ Breuer, S.129

⁹⁰ Marx, Essays, S. 190

⁹¹ ebd. 195

noch später die Rede sein wird.⁹² In späteren Jahren gab Hoffmann am Rabbinerseminar von Zeit zu Zeit auch biographische Vorträge zu verschiedenen Gelehrten der rabbinischen Periode, wie Rabbi Joschua Ben Chananja oder Rabbi Jehuda Ben Schetach.⁹³

Der erste Artikel, welchen er in seinem ersten Jahr am Rabbinerseminar veröffentlichte, trug den Titel „Die Zeit der *Omerschwingung* und des Wochenfestes.“ Diese Arbeit beschäftigte sich eigentlich ausschließlich mit der Erklärung der beiden Bibel-Worte „*Mimacharat HaSchabbat*“ in Leviticus.⁹⁴ Die Bibel erwähnt diesen Vers im Zusammenhang mit dem Gebot der *Omerschwingung*, welche ab dem zweiten Pessachtag begangen werden sollte, also *am Tag nach dem ersten Pessachtag*. Und obwohl im Vers *Schabbat* steht, legen die Rabbinen im Talmud an Hand von verschiedenen Versen dies so aus, dass hier nicht der Tag nach *Schabbat*, also Sonntag, gemeint ist, sondern vom Tag nach dem ersten Pessachtag, also vom *zweiten Pessachtage*, die Rede ist; und der erste Pessachtag muss nicht immer ein Samstag sein, sondern kann sehr wohl auch auf einen Wochentag fallen. Nach der rabbinischen Auslegung folgt somit, dass der Begriff *Schabbat* ein Synonym für den ersten Pessachtag (15.Nissan im jüdischen Kalender) sein kann.

Diese Auslegung war in der jüdischen Geschichte ein großer Streitpunkt zwischen den rabbinischen Schulen und den Sadduzäern (später auch mit den Karäern), welche die rabbinische Bibel-Interpretationen strikt ablehnten. Sie waren nämlich der Meinung, dass der Vers wortwörtlich zu verstehen ist.⁹⁵

Wohlgemuth bemerkt zu diesem Artikel Hoffmanns:

Alle, aber auch alle traditionelle und antitraditionelle Anschauungen und Erklärungen sind hier unter die Lupe genommen und eines der schwierigsten Probleme der Pentateuchexegese, an dessen Lösung Mendelssohn verzweifelt und dem keiner der Kommentatoren beigegeben, wird hier für immer aus der Welt geschafft.⁹⁶

1899, nach dem Tod Hildesheimers wurde Hoffmann vorgeschlagen die Leitung des Rabbinerseminars zu übernehmen, was er anfangs ablehnte und eher die Wahl des Rabbiners von Halberstadt, Dr. Siegmund Auerbach, bevorzugen würde.

92 ebd. 198

93 ebd. 206

94 Leviticus, 23,15-16, dt. „Und ihr sollt zählen vom nächsten Tage nach Pessach...“ (meine Übersetzung)

95 bT Menachot 65b; Wolf Leslau, *Falasha Anthology*, Yale Judaica Series, vol. 6. (University Press, 1951, S.31)

96 Wohlgemuth, Jeschurun, Jg.9, Heft 1-2, S. 9

Doch auf Drängen seiner Kollegen und anderer deutscher Rabbiner übernahm er schließlich 1899 das Amt des Rektors bis zu seinem Tod im November 1921.⁹⁷

Für die Umsetzung seines *Tora uMaddah* Prinzips im Lernalltag des Rabbinerseminars hatte Hoffmann ein geeignetes Team von orthodoxen Intellektuellen, von denen oben schon die Rede war, die noch zu Hildesheimers Zeiten Hoffmanns Kollegen waren. Sie galten in Deutschland als Experten auf ihrem wissenschaftlichen Gebiet und kombinierten dieses mit der traditionellen Interpretation der jüdischen Quellen, ähnlich wie Hoffmann es getan hat, wobei hier offen zu bemerken ist, dass diese Dozenten weit von Hoffmanns rabbinischem Torawissen entfernt waren und größtenteils mit der osteuropäischen „*jeschivischen*“ Lernmethode nur wenig vertraut waren, so dass die Kurse für die praktische Halachainterpretation, was im Rabbinerberuf wohl sehr wichtig ist, ausschließlich von Hoffmann gegeben worden sind. Die anderen Dozenten waren für Hoffmann also vielmehr *eine Ergänzung* im wissenschaftlichen Bereich des Seminars, wobei der klassisch rabbinische Bereich eindeutig bei Hoffmann lag. Dieses Fehlen der Vertrautheit mit der osteuropäischen Lernmethode und dem *Pilpul*-System beim Talmudstudium kann, meiner Ansicht nach, ein möglicher Grund dafür gewesen sein, warum die beiden Nachfolger Hoffmanns, zunächst Rabbiner Avraham Eljahu Kaplan und dann Rabbiner Dr. Jechiel Jakov Weinberg, die Leitung des Rabbinerseminars in den 1920er und 1930ern übernahmen und kein passender Kandidat aus Deutschland für diese Stelle gefunden worden ist; beide stammten nämlich aus Litauen und sind mit dem klassischen Jeschivastudium aufgewachsen.⁹⁸

97 Marx, Essays, S. 191

98 Für das Kuratorium des Rabbinerseminars war nämlich eine intensive Jeschiva-Vorbildung der Rektoren von großer Wichtigkeit, da die „orthodoxe“ Wissenschaft des Judentums sich nur dann entfalten konnte, wenn ihre Hauptvertreter die klassische rabbinische Lernart professionell beherrschten und die Hauptquellen des rabbinischen Judentums und der Halacha ein integraler Teil ihres Lebens und Wirkens war. Diese Expertise fehlte vielen orthodoxen Wissenschaftlern in Deutschland, was dazu führte, dass man aus den eigenen Reihen keine würdigen Nachfolger finden konnte. Ein anderer möglicher Grund, warum man später die aus Osteuropa stammenden Rektoren nahm, ist auch um junge Studenten aus Osteuropa und Russland in das Rabbiner-Seminar zu locken, bevor sie „von den Wellen der sozialistischen Säkularisierung Osteuropas überflutet wären“. Das Rabbinerseminar konnte für diese jungen Menschen eine Brücke zwischen ihren Traditionen, mit denen sie von zu Hause vertraut waren und den Ideen der modernen Welt bilden

3.2. *Schass Chevra*

Um das Versprechen an seinen Schwiegervater jeden Tag Tora zu lernen zu erfüllen, erteilte Hoffmann, parallel zu all seinen Verpflichtungen am Rabbinerseminar, ab 1874 tagtäglich einer Lerngruppe der Berliner Adass Issroel Gemeinde Talmudunterricht. In den späteren Jahren wurde Hoffmann auch zum Oberhaupt des rabbinischen Gerichts in Fragen des Religionsgesetzes (hebr. Av Beit Din) dieser Adass Issroel Gemeinde gewählt.

Diese Lerngruppe nannte sich *Schas-Chevra*, was aussagen wollte, dass diese Lerngruppe sich zum Ziel gesetzt hat durch tägliches Talmudlernen nach einigen Jahren die gesamte Mischna und den ganzen babylonischen Talmud⁹⁹ abzuschließen und tatsächlich beendeten sie zusammen mit Hoffmann den gesamten Talmud einige Male¹⁰⁰ Das Lernen mit der Gruppe war für ihn so wichtig, dass er sich nur einige Wochen im Jahr Urlaub nahm um diesen Unterricht nicht zu unterbrechen. Somit hatte er auch in den Semesterferien des Rabbinerseminars weiterhin Lernstunden mit der *Schass-Chevra*.¹⁰¹

Die *Schass-Chevra* war somit eine Art kleine Gemeinde für Hoffmann, wo er auch jeden *Schabbatmorgen* und beim *Mussafgebet* an den Feiertagen als Vorbeter fungierte, von Zeit zur Zeit auch Predigten hielt und nicht selten den wöchentlichen Toraabschnitt vorlas.¹⁰²

4. Hoffmanns Lehr - und Lernstil der rabbinischen und halachischen Quellen

Rabbiner Kalman Kahana¹⁰³, ebenfalls ein bekannter Hoffmanns, schreibt, dass Hoffmanns Freunde und Schüler bezeugen, dass er in erster Linie ein *Halachist* war und sein Hauptanliegen darin bestand die rabbinische Literatur für die praktische Verwendung im Alltag zu interpretieren. In seinen Talmudvorträgen versuchte Hoffmann sehr oft das praktische Gesetz zu interpretieren. Zwar war ihm das in den ungarischen Talmudschulen verbreitete *Pilpul*-Lernen sehr wohl bekannt, doch es diente seiner Meinung nach lediglich

99 SchaS=Abkürzung für *Schischa Sedarim*, was übersetzt „die sechs Ordnungen“ bedeutet und auf die sechs Ordnungen der Mischna und den dazugehörigen Talmudtraktaten hinweist

100 Marx, Essays, S. 190

101 Marx, Essays, S 195

102 ebd.

103 Kalman Kahane zu *Rabbi David Zvi Hoffmann keparschan hamikra* , S.9

dafür den Verstand zu stärken, also eine Art *Hilfestellung* für das Toraverständnis, aber sicherlich galt der *Pilpul* für ihn nicht als vorrangige Lehr- und Lernmethode. Vor allem als er die Jahre beim „Würzburger Rav“, Rabbiner Izthak Dov HaLevi Bamberger verbrachte, rückte unter dessen Einfluss bei Hoffmann die Halachainterpretation in das Zentrum seiner rabbinischen Thematiken. Die talmudischen Schlussfolgerungen mussten also immer auf ihre praktische Anwendung im alltäglichen Leben geprüft werden. Die rabbinische Literatur war somit nicht nur ein Schrifttum aus der Spätantike, deren komplexe Diskussionen und Lehren nur durch ein theoretisch-logisches System, was der *Pilpul* war, angeeignet werden konnten, sondern eine Quelle für das *praktische Leben* eines jeden jüdischen Menschen. Alles Lernen sollte in der Halacha, der lebensorientierten Gesetzesbefolgung, münden. So berichtet zum Beispiel Wohlgemuth, dass Hoffmann einst, schon in hohem Alter, seine Geburtsstadt besuchte und im dortigen Lehrhaus einen talmudischen Vortrag entsprechend dem komplexen *Pilpul*-System hielt. Am darauf folgenden Tag hielt er noch einmal einen Vortrag zur selben Thematik, legte ihn aber dieses mal mit einer einfachen Halachainterpretation aus. Daraufhin meinte Hoffmann zu Wohlgemuth, er glaube beim zweiten Vortrag „der Wahrheit näher gekommen zu sein.“¹⁰⁴ Seine Forschungen und wissenschaftlichen Methoden waren somit nicht darauf ausgerichtet sich mit der Bibel und dem Talmud kritisch auseinanderzusetzen, sondern im Gegenteil, diese gegen die Angriffe der Kritiker zu verteidigen und ihre Autorität in der Interpretation mit wissenschaftlichen Belegen zu legitimieren. Um dieses jedoch zu schaffen, musste man eine sehr umfangreiche und tiefgründige Kenntnis in der „klassischen Jeschiwa-Literatur“, nämlich dem Talmud und seinen Kommentatoren besitzen.

In seiner Einleitung zu seinen Responsen *Melamed Lehoil* schreibt Hoffmann nämlich:

Die Erfahrung zeigt, dass Personen, die das tiefgründige Toralernen (hebr. Tora beIjun), welches von den zeitgenössischen Genies, wie dem *Nodah Bejehuda*, Rabbiner Akiva Eiger, dem *Chatam Sofer* und dergleichen gepflegt worden ist, hinter sich gelassen haben und sich nur mit der kritischen Analyse beschäftigten, dass diese Personen kritisierten, forschten und intensiv nach Erleichterungen suchten um Verbotenes zu erlauben; und von diesen Personen haben viele jedoch nachdem sie einige „Körner ihrer Kritik“ hervorbrachten ihr Gelerntes vergessen, so dass im Endeffekt sie weder im Einen noch im Anderen erfolgreich waren.¹⁰⁵ Es gibt deshalb nur wenige, die in der Lage waren nach vorne zu schreiten und die Lehre im Sinne der praktischen Halacha zu interpretieren, nachdem sie sich im Gebüsch mit den Hörnern der Kritik verfangen haben. Aus diesem Grund sprach ich zu mir selbst: Halte dich daran fest¹⁰⁶, aber lasse deine Hände nicht davon.¹⁰⁷ Ich habe mich nicht

104 Wohlgemuth, Jeschurun, Jg.9, Heft 1-2, S. 5

105 Hoffmann will sagen, dass eine begründete und vollwertige Kritik nur einem umfassenden Torawissen entspringen kann. Vernachlässigt man aber das intensive Torastudium, so ist auch die Kritik ohne jeglichen Wert, da beides von einander abhängt ist

106 an der kritischen Analyse

davon zurückgehalten zu den „Schiffen von *Tarschisch*, die das Meer der Kritik befahren“ hinunter zusteigen... Ich habe einige Werke zur Bibelkritik verfasst, habe mich mit aller Kraft bemüht die Tora im Einklang mit der Überlieferung unserer Weisen sel.A. verständlich zu erklären und trotz allem habe ich den Lernstil der „Heiligen Lehrer“ nicht verlassen. Ich habe mit Hilfe des *Pilpul*-Systems neue Hypothesen aufgestellt, habe mit starker Liebe „die Kinder meiner Jugend (dies sind die Entdeckungen, die ich in meiner Jugend mit dem *Pilpul*-System gemacht habe) umarmt.“ Und als mein Meister und Lehrer der Gaon Rabbiner Esriel Hildesheimer sel.A. keine Kraft mehr hatte weiterhin in seiner Position zu bleiben und er mich gebeten hat seine Stell einzunehmen... habe ich wie „ein Krieger meine Lenden gegürtet“ um mit dem *Pilpul*-System einige Themen in der *Sugja* (Themenbereich im Talmud), die ich gelernt habe, zu erklären, und manchmal ist es mir sogar gelungen einen *Pilpul*-Gedanken mit der kritischen Analyse zu kombinieren...¹⁰⁸

Kalman Kahane¹⁰⁹ erinnert sich an das folgende Beispiel aus Hoffmanns Lehren für eine solche Kombination von *Pilpul* und Textkritik: Im *Midrasch Sifre* zu Deuteronomium 1,17 wird folgendes gelehrt:

„Ihr sollt kein Ansehen erkennen im Gericht“¹¹⁰ – Damit ist der Beauftragte zu Ernennung der Richter gemeint. Vielleicht wird er sprechen: Dies ist ein angenehmer Mann, ihn will ich zum Richter machen; dies ist ein mutiger Mann, ihn will ich zum Richter machen; dieser Mann ist mein Verwandter, ihn will ich zum Richter machen; dieser Mann hat mir Geld geliehen, ihn will ich zum Richter machen; dieser Mann kennt jede Sprache, ihn will ich zum Richter machen. Daraus würde folgen, dass er [der Richter] den Schuldigen freispricht und der Unschuldigen für schuldig erklärt; nicht weil er [der Richter] ein Sünder ist, sondern weil er es [das Gesetz] nicht kennt.¹¹¹ [Deshalb] rechnet es ihm [dem Beauftragten zu Ernennung der Richter] der Vers so an, als ob er jemanden im Gericht bevorzugt hat.

Sich stützend auf das, was im *Midrasch Sifre* gesagt wird, nämlich „dieser Mann hat mir Geld geliehen, ihn will ich dafür zum Richter machen“ möchte Rabbi David Pardo (1719-1792) das Gesetz herausfolgern, dass ein „verspäteter Wucher“ (*Ribbit Meucheret*) im Falle eines „Wucher durch Worte“ (*Ribbit Dvarim*) nicht verboten ist.¹¹²

107 von dem intensiven, klassischen Torastudium

108 Responsen *Melamed Lehoil* Einleitung

109 Kahane, S.11

110 Deut. 1,17

111 Der Beauftragte zur Aufstellung von Richtern soll nämlich in erster Linie einen gelehrten Richter einstellen, der das Gesetz beherrscht, denn nur so kann ein rechtkonformes Urteil begünstigt werden

112 Nach bT Bava Metzia 62a-63b bezieht sich das biblische Wucherverbot nur den Fall, wenn das Darlehen zusammen mit dem Zinssatz zurückgegeben wird. Wird aber zuerst der Darlehen erstattet und zu einem späteren Zeitpunkt wird separat der Zinssatz gegeben, so gilt dieser Zins als „verspäteter Wucher/Zins“ und ist nur rabbinisch (*miderabban*) verboten. Dazu kommt auch, dass aus rabbinischer Sicht das biblische Wucherverbot nur dann übertreten werden kann, wenn der Zins in Form von Geld oder Wertsachen geleistet wird. Ist der Zins aber eine Dienstleistung oder ein besseres menschliches Verhältnis untereinander, so wird dies „Wucher durch Worte“ genannt. Wenn nun der Beauftragte zur Ernennung der Richter einen Richter einstellen möchte als Dienstleistung dafür, dass ihm dieser in der Vergangenheit Geld geliehen hat, so liegt hier im *Sifre* ein Fall von einem „verspäteten Wucher durch Worte“ vor, der allem Anschein nach im jüdischen Recht erlaubt wäre, da den

Hoffmann war jedoch mit dieser Interpretation nicht einverstanden, da seiner Meinung nach von vornherein die Aussage „dieser Mann hat mir Geld geliehen, ihn will ich zum Richter machen“ auf Grund des Kontextes sehr schwierig erscheint. In allen anderen im *Sifre* genannten Fällen handelt es von „menschlichen oder intellektuellen Eigenschaften“ (angenehm, mutig, kennt alle Sprachen) und nicht von einem *materiellen Genuss*, den der Beauftragte vom Richter in der Vergangenheit hatte.¹¹³ Diese Bemerkung Hoffmanns ist *pilpulistischer* Natur, da er hier, wie dies gewöhnlich im Falle vom *Pilpul* ist, zwischen verschiedenen Fällen und Kategorien unterscheiden möchte. Um jedoch ein besseres Textverständnis zu bieten, wendet Hoffmann die wissenschaftliche Methodik an und vergleicht verschiedene Textvarianten, wobei er zur Schlussfolgerung kommt, dass in den vorliegenden Worten הלויי ממון (dt. „er [dieser Mann] hat mir Geld geliehen...“) ein Fehler unterlaufen ist und die richtige Lesart אלניסט oder הלניסטון lauten müsste, was ins Deutsche übersetzt „griechisch sprechend“ bedeuten würde. Somit wäre hier die Rede von einer besonderen Eigenschaft des Richters, genauso wie in den anderen Fällen. Es ist an dieser Stelle zu bemerken, dass auch aus diesem Kommentar Hoffmanns, so wie dies typisch für ihn war, halachische Konsequenzen zu ziehen sind, nämlich, dass hier kein halachischer Beweis vorliegt um „verspäteten Wucher durch Worte“ zu gestatten

5. Hoffmanns Forschungen und Entdeckungen im Bereich der rabbinischen Literatur

5.1 Die erste Mischna

In seinem Werk *Die Erste Mischna und die Controversen der Tannaim* (Berlin, 1882) versucht Hoffmann die Geschichte der mündlichen Überlieferung aus einer bisher unbekannten Perspektive zu betrachten. Die meisten Talmudisten seiner Zeit waren der Meinung, dass bevor Rabbi Jehudah HaNassi die *Mischna* bearbeitet hat, es eine große Anzahl von einzelnen und ungeordneten, rabbinisch-halachischen Textquellen gab, die erst Rabbi Jehudah HaNassi gesammelt hat und durch eine intensive redaktionelle Arbeit aus ihnen die sechs Ordnungen der *Mischna* zusammenstellte. Hoffmann war jedoch anderer Meinung. Er meinte, dass es schon viel früher eine *geordnete Sammlung* von autoritativen

Sifre lediglich die Tatsache stört, dass hier ein ungelehrter Richter ernannt wird und *nicht*, dass hier das Verbot eines „verspäteten Wuchers durch Worte“ übertreten wird.

¹¹³ siehe dort, wie Hoffmann den Fall „dieser Mann ist mein Verwandter, ihn will ich zum Richter machen“ auslegt

Gesetzen, *Halachot*, gab, nämlich schon zur Zeit Rabbi Akivas, die sogar in ihrer Urform bis in die Zeit von Hillel und Schammai zurückreiche, eine Art erste *Mischna*, deshalb auch der Name des Werkes *Die Erste Mischna*. Basierend auf dieser frühen Sammlung stammt nach Hoffmann ein großer Teil der uns heute vorliegenden *Mischna* ab. Den Begriff *Mischna Rischona*, übersetzt *erste Mischna*, kann man oft in der uns heute vorliegenden *Mischna*-Sammlung wieder finden. Nach Hoffmann beschreibt dieser Ausdruck nicht, wie zunächst angenommen, einige *einzelne* frühe *Mischnajot* im Gegensatz zu einer späteren *Mischnajot* (*Mischna Achrona*), sondern eine *ganze Sammlung* von autoritären Gesetzen, die nach Hoffmann schon zu Zeiten des 2. Tempels zu Jerusalem verwendet worden sind. Seine Beweisführung basiert grundsätzlich auf einer Analyse der Meinungsverschiedenheiten zwischen den Lehrern der *Mischna*, den *Tannaim*. Hoffmann behauptet nämlich, dass die gesammelten Meinungen der *Tannaim* in der heute vorliegenden *Mischna*-Form, die Rabbi Jehudah HaNassi zugesprochen wird, in Wirklichkeit Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung der Gesetze der *ersten Mischna* waren, nach demselben Prinzip, wie es die *Amoraim* des Talmuds mit der *Mischna* getan haben. Diese *erste Mischna* hat nach Hoffmann viele Redaktionen erfahren, so dass schon zu Zeiten Rabbi Jehuda HaNassis eine vielschichtige Ausgabe der *Mischna* vorlag, die er schlussendlich noch einmal bearbeitete und ihr größtenteils ihre heutige Form verliehen hatte. Beispielsweise¹¹⁴ entdeckte Hoffmann in den Traktaten *Pessachim* und *Joma* mehrere Schichten und im Traktat *Avot* gab es seiner Meinung nach drei Überarbeitungen, wobei die *Mischnajot* mit halachischen *Midraschim* zu den Ältesten gehören, da er der Ansicht war, dass in frühen tannaitischen Zeiten das Gesetz in Form eines halachischen *Midrasch*, also mit begleitenden Toraversen und deren Interpretation, studiert worden ist. Diese Thesen Hoffmanns waren aber beim Weiten nicht von allen bedeutenden orthodoxen Talmudwissenschaftlern seiner Zeit akzeptiert. Zum Beispiel war Rabbi Itzhak Rabinowitz (1847-1914), Autor des *Dorot Ha-Rischonim* (Frankfurt, 1906) mit ihm nicht immer einer Meinung. Nach ihm gab es zwar auch eine Art *erste Mischna*, er nennt sie „Fundament der *Mischna*“ (hebr. *Jesod HaMischna*), sie entstand jedoch viel früher als Hoffmann es datiert hatte, nämlich schon zur Zeit der so genannten *Anschej Knesset HaGedolah*.¹¹⁵

Ein anderer Punkt mit dem Rabinowitz nicht einverstanden war, war Hoffmanns Ansicht, dass der halachische *Midrasch* die Urform der *Mischna* sei. Er meinte vielmehr, dass die

114 vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C.H. Beck, 1992, S. 152

115 MAvot 1:1-2

Mischna dem halachischen *Midrasch* voranging, der zur Aufgabe hatte die schon da gewesene *Mischna* zu erklären. Diese wissenschaftlich-historische Streitigkeit zwischen Hoffmann und Rabinowitz diente zum Beispiel zur Erforschung einer mündlichen Tora-Überlieferung sehr konstruktiv, da dadurch der Versuch unternommen wurde, einen viel früheren Bestand einer schriftlichen Sammlung der mündlichen Tradition zu beweisen.¹¹⁶

In den Jahren 1893-1898 fertigte Hoffmann die Übersetzung zur *Mischna*-Ordnung *Nesikin* (dt. Schäden) an. Von 1910-1916 folgten Teile der Ordnung *Taharot* (dt. Reinheiten), wobei nur die ersten zwei Kapitel und der Anfang des Dritten von ihm selbst bearbeitet worden sind, der Rest jedoch von seinen Schülern. Sein Kommentar zu *Nesikin* wurde auf Grund seiner Deutlichkeit und Kürze zu einem „Volksbuch“¹¹⁷, da es in vielen jüdischen Haushalten seinen Platz fand. Sein Kommentar zu *Taharot* war wiederum anspruchsvoller und eher für den Talmudstudent gedacht.

5.2 Hoffmann und die Midraschforschung

Auch die Midraschforschung blieb von Hoffmann nicht unberührt. In seinem Werk *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim* (Berlin, 1887) beschreibt Hoffmann die historischen Entwicklungsstadien des halachischen *Midrasch*. Seiner Meinung nach gab es zwei Schulen, die von Rabbi Jischmael und die von Rabbi Akiva, da beide den halachischen *Midrasch* zu den Büchern Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium auf verschiedene Art und Weise mit verschiedenen Methoden interpretieren. Zum Beispiel erkannte Hoffmann verschiedene Stile in der Exegese, unterschiedliche Wortwahl im *Midrasch* oder verschiedene Namen der im *Midrasch* zitierten *Tannaim*. Demnach existieren früher, so Hoffmann, zwei unterschiedliche halachischer *Midraschim* zu den oben erwähnten Büchern des Pentateuch, einer von der Schule Akivas und einer von der Schule Jischmaels, wobei über Jahrhunderte hindurch der *Midrasch* der Schule Rabbi Jischmaels nur zu den Büchern Exodus und Numeri und der *Midrasch* des Rabbi Akiva nur zu den Büchern Leviticus und Deuteronomium

¹¹⁶ vgl. dazu auch Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, S. 316

¹¹⁷ Wohlgemuth, *Jeschurun*, Jg.9, Heft 1-2, S. 13

erhalten geblieben ist, zu den restlichen Büchern jedoch im Laufe der Zeit angeblich verloren ging.

Hoffmann versuchte in den Folgejahren diese „verlorenen *Midrasch*-Sammlungen“ wieder zu entdecken. Zunächst unternahm er den Versuch diese Hypothese mit Hilfe von Beweisen aus der talmudischen Literatur zu bestätigen, die, seiner Ansicht nach, Fragmente der verlorenen *Midraschim* dieser Schulen an mehreren Stellen aufweist. Hoffmanns Theorie wurde ein Jahr nach dem Erscheinen seines Werkes *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim* durch einen Fund vom Talmudkritiker Israel Levy bekräftigt. Levy fand nämlich in dem im Jemen entdeckten *Midrasch Hagadol* eine große Anzahl von Fragmenten von der sog. *Mechilta deRabbi Schimon*, die er als einen *Midrasch* der Schule Rabbi Akivas zu Exodus zuordnen wollte.¹¹⁸ Hoffmann selber entdeckte später im *Midrasch Hagadol* auch Teile eines *Midrasch* der Schule Rabbi Akivas zu Numeri und Rabbi Jischmaels zu Deuteronomium. Im Jahre 1889 proklamierte Hoffmann an Hand seiner Forschungen die Entdeckung der *Mechilta deRabbi Jischmael* zu Deuteronomium und veröffentlichte diese ein Jahr darauf und noch einmal im Jahre 1897.¹¹⁹ Für seine philologischen Untersuchungen der rabbinischen Literatur nutzte er als einer der ersten die aramäische Übersetzung der Bibel der Samaritaner und verglich eventuelle Etymologien von Lehnwörtern aus Latein und Griechisch und aus verschiedenen Semitischen Sprachen.

6. Hoffmanns halachische Rechtskraft und seine Kritik am liberalen Judentum

Eine der wichtigsten und klassischsten Aufgaben des orthodoxen Rabbiners in Deutschland bestand immer noch darin, die durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen auftretende religionsgesetzlichen Fragen und Probleme an Hand halachischer Interpretationen traditioneller Quellen zu lösen. Dabei wurden einerseits neue Zugänge zur Halacha notwendig, andererseits mussten diese Zugänge mit der Tradition übereinstimmen und durften mit dem *angenommenen* rabbinischen Rechtssystem nicht, wie zu einem großen Teil im Falle der damaligen liberalen Bewegung, im Konflikt stehen. Die Gemeinden erwarteten von ihren Rabbinern, dass diese einen Kompromiss zwischen Tradition und Moderne finden können und die neuen Lebensformen und Umstände der orthodoxen Gesellschaft in Deutschland durch die Halacha sanktioniert werden. Vielen orthodoxen Rabbinern bereitete diese

¹¹⁸ Marx, Essays S. 209-211

¹¹⁹ ebd. S. 210

Herausforderung große Schwierigkeiten, da ihnen ein sehr einflussreiches und reformorientiertes Rabbinat gegenüberstand, welches für die viele Gemeindevorstände eine Alternative bieten konnte, vor allem in dem Falle, wenn die orthodoxen Rabbiner keine erleichternde Auslegung der Halacha zur Verfügung hatten.

Das war der Zustand, dem Hoffmann in Deutschland begegnete und anfangs als Dozent für Talmud und Kodizes am Rabbinerseminar die angehenden Rabbiner auf diese halachischen Herausforderungen vorbereiten musste. Auch Hoffmann selber wurde in seiner späteren Funktion als oberste rabbinische Autorität der Berliner Adass Isroel Gemeinde und Rektor des Rabbinerseminars mit unzähligen Fragen aus ganz Deutschland tagtäglich konfrontiert. Auch in den rechtlichen Gutachten und Responsen Hoffmanns kann man eine deutliche Tendenz zu gesetzlichen Erleichterungen erkennen und oft war auch bei ihm das ausschlaggebende, an den Talmud sich anlehrende Argument „dass es besser sei man erlaube ein kleines Verbot zu übertreten, als das ein anderer, liberaler Rabbiner kommt und auch die schwerwiegenden Verbote erlauben wird.“¹²⁰ Trotz allen Erleichterungen blieb Hoffmann ein *orthodoxer* Dezisor und seine Rechtsentscheide bewegten sich weiterhin im Rahmen der orthodoxen Rechtsauslegung. Das Innovative an seinen Entscheidungen war jedoch, dass er es verstand die Halacha an Hand rabbinischer Deduktion der Moderne anzupassen ohne den traditionellen Rahmen der Halacha zu brechen.

Hoffmanns erleichternde Auslegungsform entstand größtenteils durch den Einfluss Hildesheimers, der schon in Ungarn für seine erleichternden Rechtsauslegungen bekannt war als er die vielen Erschwerungen einer ungarischen Rabbinerkonferenz in Michalovce 1865 abgelehnt hatte¹²¹, da er der Meinung war, dass sich der *Posek* (dt. rabbinischer Gesetzesentscheider) „von der halachischen Anwendung pseudo-halachischer Quellen und einer zu weit gehenden Auslegung rabbinischer Vorsichtsmaßregeln“ zurückhalten sollte, da die zeitlichen Umstände es geboten „das kleinste unter mehreren Übeln zu wählen und mitunter irrende Sünder bei ihrem Irrtum zu lassen, damit sie nicht zu bewußten Gesetzesübertretern würden.“¹²² An dieser Stelle ist jedoch zu bemerken, (wie schon im biographischen Teil erwähnt), dass Hoffmann auch bei Rabbiner Bamberger, der in sehr

120 vgl. Responsa *Melamed Lehoil* 1:16; 2:83; 2:85; 3:8 u.v.a.

121 Hildesheimer, Die Beschlüsse der Rabbiner-Versammlung zu Mihalowitz, *Israelit* Jg.7 (1866), S. 521

122 Hildesheimer, Responsen, (Tel Aviv Bn.1 1969, Bn.2 1976) 1:29; 1:34; 1:85; 2:30 u.v.m.

vielen Bereichen im Gegensatz zu seinen Rabbinatskollegen der erschwerenden Meinung folgte¹²³, Halachainterpretation studierte.

Möglicherweise hat Hoffmann während seiner Zeit bei Bamberger lediglich *methodisches Wissen* in der Halachaauslegung angeeignet, wobei er selber in der praktischen Anwendung der Halacha die religiöse Problematik seiner Zeit höchstwahrscheinlich anders als Bamberger interpretierte, was sich an Hand seiner Rechtsentscheidungen deutlich bemerkbar machte. Mordechai Breuer behauptet, dass bei Hoffmann „der erleichternde Standpunkt einen positiv-schöpferischen Charakter“¹²⁴ erhielt, da er Ausnahmeregelungen zur Anwendung brachte, die im Talmud für kritische Zeiten vorgesehen waren und neuartige Interpretationen in der Halacha erkannte, was ihn letztendlich zur obersten Rechtsinstanz der deutsch-jüdischen Orthodoxie machte.¹²⁵

Unter Hoffmanns Einfluss entstand in Deutschland ein modern-orthodoxes Rabbinat, angeführt von den ehemaligen Studenten des Rabbinerseminars zu Berlin, welches sich mit aller Kraft anstrebte „die Beachtung des Religionsgesetzes im modernen Leben möglichst zu erleichtern.“¹²⁶ Für Hoffmann stand das Gesetz nämlich an oberster Stelle. So schrieb er zum Beispiel:

Denn nur im jüdischen Gesetze liegt das vollständige Heil verwahrt, weil es alle Gedanken und Gefühle, alle Reize und Genüsse, alle Bewegungen und Handlungen an den einen Gottesgedanken knüpft, von dem allein sie die Richtung und Regelung zu empfangen haben.¹²⁷

Dementsprechend widmete Hoffmann seine Zeit, außer all seinen anderen wichtigen Verpflichtungen, auch dem Beantworten von Fragen betreffend das Jüdische Sakralrecht und verfasste dazu Responsen, meistens in Briefform. Hoffmann galt nämlich als die führende halachische Autorität (heb. Posek HaDor) seiner Zeit im deutschen Kaiserreich und teilweise auch für andere Länder Westeuropas . Fragen aus allen möglichen Bereichen des jüdischen Lebens wurden an ihn gesandt, so dass seine Responsen alle Bereiche des Schulchan Aruch

123 Bamberger, *Jad HaLevi*, Orach Chaim, Nr.98

124 Breuer, S. 229

125 Lifschitz in seiner Einleitung zur hebräischen Ausgabe von Hoffmanns Schrift gegen Wellhausen, Jerusalem 1928 zitiert nach Breuer, S.229

126 Breuer S. 227, 228

127 Hoffmann, *Jeschurun*, 7.Jg, Heft 11-12, S. 503, 504

umfassen. Die deutschen Rabbiner wurden nämlich mit halachischen Fragen konfrontiert, die auf Grund der neuen sozialen und gesellschaftlichen Ordnung der Juden und der steigenden technischen Veränderungen der industriellen Revolution Westeuropas eine neue Interpretation in der jüdischen Rechtspraxis bedurften, da viele dieser neuen Zustände selbstverständlich weder in der rabbinischen Literatur, noch in den klassischen halachischen Kommentaren zu finden waren. Es bedurfte einer professionellen Rechtdeduktion, die die neuen Zustände den alten halachischen Prinzipien anpassen konnte. Zu gesellschaftlichen Fällen zählten Fragen betreffend der Geschäftsverhältnisse zwischen Juden und Nichtjuden am Schabbat und den jüdischen Feiertagen, die Akzeptanz nicht-jüdischer Kinder in jüdischen Schulen, Konversionsfragen, Themen über die Gleichberechtigung der Frau, Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden und deren Zugehörigkeit zu der jüdischen Gemeinde, Auseinandersetzungen mit der neu entstandenen liberalen Halacha, die die traditionelle Form des synagogalen Leben und des Gebetsritus verändert hat und Fragen betreffend Elektrizität in der Halacha. Alles Themen, die in den traditionellen Rechtsbüchern des Mittelalters und der frühen Neuzeit selten oder gar nicht angesprochen worden sind.

Aus allen Regionen des Reiches wurden sowohl von Laien als auch von Gemeinderabbinern und Lehrer halachische Fragen an Hoffmann gesandt, die er zu einem großen Teil nur stichpunktartig, hauptsächlich auf Grund mangelnder Zeit¹²⁸, beantwortete. Die Kürze seiner Antworten war auch der ausschlaggebende Grund dafür, warum er seine Responsen und seinen Briefverkehr nicht ohne eine gründliche Redaktion veröffentlichen wollte.¹²⁹

Es waren nämlich halachische Entscheidungen, die er in einer sehr kurzen und stichwortartigen Weise verfasste und die auf das Vorwissen des Empfängers abgestimmt waren, so wie dies gewöhnlich bei privaten Briefen der Fall ist. So kann es vorkommen, dass eine Response, die an einen talmudgelehrten Rabbiner gerichtet war, von seinem breiten Vorwissen ausgeht und deshalb nur durch Quellenangaben beantwortet wird um dem Rabbiner eine Hilfe zu leisten die endgültige Antwort auf seine Frage selber zu finden. Wenn die Response aber an einen Laien gerichtet war, wie zum Beispiel einen Gemeindevorsteher, so kam es auch vor, dass Hoffmann ausführlich Quelle für Quelle zitiert und diese gründlich erläutert, so dass eine klare Antwort entsteht, die den Empfänger nicht unbedingt zu einer weiteren Forschung verpflichtet. Im Falle des Rabbiners ist somit die Response vielmehr *richtungsweisend*, wobei die endgültige halachische Entscheidung dem

128 Wohlgemuth, Jeschurun, S. 7,8

129 Einleitung Responsen *Melamed Lehoil*

Briefempfänger überlassen wird, beim Laien wiederum kann die Antwort als *verbindliches Rechtsgutachten* gelten. Hoffmann basiert seine Rechtsentscheide meist auf einer Talmudanalyse mit den entsprechenden frühen (Rischonim) und späten (Acharonim) Talmudkommentatoren und halachischen Dezisoren (Poskim). Sehr oft stützt er sich auf die Auslegungen seines Lehrers Maharam Schick und entscheidet auch dementsprechend.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über drei bekannte Erleichterungen Hoffmanns gegeben werden, da sie einerseits für Hoffmanns Rechtsauslegung sehr charakteristisch sind und andererseits den halachischen Konflikt zwischen orthodoxem und liberalem Judentum widerspiegeln. Gleichzeitig soll an Hand einer Response aufgezeigt werden wie Hoffmann, meiner Meinung nach, von hochrangigen Vertretern der heutigen progressiven Bewegung *missinterpretiert* wird.

a) *Neudefinierung des Christentums nach der Halacha:*

Trotz der relativ positiven Wertung des Christentums konnte sich die Orthodoxie weder gegen die christlichen Symbole noch über die betreffenden Richtlinien der autoritativen Gesetzbücher hinwegsetzen¹³⁰, so dass Hoffmann entschieden hat, dass in unumgänglichen Situationen die Abhaltung von jüdischem Religionsunterricht in Klassenräumen mit Kreuzen an den Wänden trotz allem erlaubt sei.¹³¹ Dazu kam, dass Hoffmann überhaupt der Meinung war, dass das Christentum, im Besonderen der Protestantismus, aus halachischer Perspektive für Nicht-Juden definitiv *nicht* als „Götzendienst“ gilt und somit in eine andere halachische Kategorie gehört.¹³² Dieser Gedankengang führte zum Beispiel dazu, dass er die Erlaubnis gab eine protestantische Kirche, wenn diese zwischendurch profanen Zwecken gedient hat, in eine Synagoge umzubauen¹³³

b) *Chillul Haschem-Die Entweihung des Göttlichen Namens als Argument für Erleichterungen:*

Hoffmann nahm bei vielen Fragen darauf Rücksicht, soweit es die traditionelle Halacha gestattete, wie sich eventuell erschwerende Entscheidungen in der nicht-jüdischen

130 Breuer, S. 231

131 *Melamed Lehoil* 2:54

132 siehe weiter unten ab S. 63 zu Hoffmann und dem Schulchan Aruch

133 ebd. 1:16, 20; Hoffmann, *Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen*, Berlin 1894, S.138-150

Gesellschaft ausdrücken würden. Wie würden die nicht-jüdischen Mitbürger darauf reagieren, wenn sie hören würden, dass so und so die Juden ihre Gesetze auslegen.

So erwog Hoffmann dieses Argument, wenn es zum Beispiel darum ging einer nicht-jüdischen Mutter, deren Kind früh gestorben war und sie unbedingt darauf bestand ins Judentum zu konvertieren, da der Vater des Kindes jüdisch war, den Übertritt zu gestatten. Das halachische Problem bestand darin, dass der Vater gleichzeitig auch ein sogenannter *Kohen* war, dem das jüdische Recht verbietet eine Proselytin zu heiraten.¹³⁴

Da aber in diesem Fall die ernstzunehmende Annahme bestand, dass die Frau bei einer Übertrittsverweigerung ihren Verstand verlieren würde, was die Halacha in den Augen der christlichen Bevölkerung als grausam und unmoralisch erscheinen würde und letztendlich zu einer Entweihung des Göttlichen Namens, hebräisch *Chillul Haschem*, führen würde, benutze Hoffmann dies als ein Argument dieser Frau den Übertritt und die Heirat mit ihrem Mann, obwohl er *Kohen* war, zu gestatten. Es sei an dieser Stelle wohl bemerkt, dass das *Chillul Haschem* Argument *nur eines* von vielen war und alleine nicht ausgereicht hätte um eine erleichternde Entscheidung zu begünstigen. Basierend auf dem *Chillul Haschem* Argument verbietet Hoffmann auch das Rauchen in der Synagoge, damit bei den Christen nicht der Eindruck entstehe, dass die Juden ihre Gebetshäuser nicht ehren.¹³⁵ Auch das Bestreben jüdischer Männer sich vom Militärdienst befreien zu lassen lehnte Hoffmann strikt ab, da dieses ebenfalls einen *Chillul Haschem* verursachen könnte, wenn sich jüdische Soldaten weigern würden den Dienst anzutreten.¹³⁶

c) Übertritte zum Judentum um der Heirat Willen:

Ein besonders schwieriges Thema, mit welchem die Rabbiner in Deutschland konfrontiert worden sind, war der Übertritt einer nicht-jüdischen Ehepartnerin und eventuell der aus dieser Ehe gezeugten Kinder zum Judentum, da viele Übertritte diese Art oft nichts mit religiösen Motiven zu tun hatten, was jedoch im Falle einer Konversion diese ungültig machen konnte. Der angehende Proselyt muss nämlich aus der Sicht der Halacha zum Zeitpunkt des Übertritts die jüdischen Gesetze als für ihn bindend akzeptieren.¹³⁷

¹³⁴ vgl. bT Jevamot 60b; Maimonides, *Mischne Torah* Hilchot Isure Biah 18:3

¹³⁵ *Melamed Lehoil*, 1:15; 1:112; 3:8; 3:9

¹³⁶ ebd. 1:42,43

¹³⁷ bT Bechorot 30b; bT Jevamot 47a-b, Maimonides, *Mischne Torah* Hilchot Isure Biah 13:17; Schulchan Aruch Siman 268

Wenn jedoch die *einzig* Motivation des nicht-jüdischen Partners ins Judentum zu übertreten profaner Natur ist, wie zum Beispiel wegen einer Ehebedingung seitens des jüdischen Partners, der darauf besteht das der Ehepartner auch jüdisch ist, so kann ein solcher Übertritt in vielen Fällen ungültig sein, wenn die nicht-jüdische Partnerin überhaupt nicht vor hat die jüdischen Gebote und Traditionen zu beachten.¹³⁸

Als Hoffmann mit dieser Problematik mehrmals konfrontiert worden ist entschied er aus zwei Gründen dem nicht-jüdischen Partner den Übertritt trotzdem zu gestatten und sein Bekenntnis über die Akzeptanz der Gebote „erst zu nehmen“,¹³⁹ da nämlich aus orthodoxer Sicht die „flagranten Verstöße liberaler Rabbiner gegen die jüdischen Ehegesetze...hemmend und abschreckend“ wirkten.¹⁴⁰

Daniel Gordis, zum Beispiel, prüfte in seiner Dissertation Hoffmanns Responsen auf ihren innovativen Charakter im geschichtlichen und sozialen Kontext der damaligen deutsch-jüdischen Gesellschaft. Er ist der Meinung, dass Hoffmanns Rechtsauslegung einen sehr starken Akzent auf die betreffende Person und deren persönlichen Zustand und Hintergrund legt und abhängig davon für diesen spezifischen Fall die halachische Entscheidung festgelegt wird. Dementsprechend gibt es in Hoffmanns Responsen nur selten eine „normative Halacha“, die in jeder ähnlichen Rechtsfrage immer gleich sein würde.¹⁴¹

Daraus würde jedoch folgen, dass Hoffmanns Responsenwerk von anderen halachischen Dezisoren, ob von seinen Zeitgenossen oder von heutigen Rabbinern, nur sehr eingeschränkt für die praktische Rechtsauslegung verwendet werden kann, da es sehr wohl sein kann, dass Hoffmann dieselbe Frage, aber mit einer anderen Person, in einem anderen Land oder in einem anderem historischen und sozialen Kontext ganz anders beantwortet hätte als er dies in seinem Fall getan hat. So könnte er zum Beispiel in vielen Fällen, die für den äußeren Betrachter ähnlich erscheinen, erschweren, wobei er in seinen Responsen erleichtert und umgekehrt genauso.

138 ebd.

139 *Melamed Lehoil* Responsen 2.Teil 83,85, 3.Teil 10,12,14

140 Hildesheimer, Briefe, 50-52, zitiert nach Breuer, S.230

141 Daniel Gordis, *Dialectics of community, continuity and compassion: the legal writings of Rabbi David Zevi Hoffmann*, December 1992, (Dissertation an der University of Southern California; nicht veröffentlicht)

Das ist meiner Meinung nach der Hauptgrund gewesen, warum Hoffmann eine ernste Überarbeitung seiner Responsen wünschte bevor diese in den Druck gegeben worden wären¹⁴² (was aber letztendlich auf Grund seines Todes nicht geschah), da im Falle einer überarbeiteten und edierten Ausgabe dem Leser nah gelegt werden könnte, welche von den Responsen auch auf andere, ähnliche Fälle bezogen werden können und welche Rechtsentscheide sich nur auf den in der Response erwähnten, spezifischen Fall beziehen und auf keinen Fall in der halachischen Auslegung verallgemeinert werden dürfen oder zumindest nicht als Hoffmanns Ansicht bezeichnet werden können, da er vielleicht in dem ähnlichen Fall *anders* entschieden hätte. Da aber eine solche Überarbeitung von Hoffmann selbst nicht geschehen ist, können die Entscheidungen in seinem Responsenwerk höchstens als *Richtlinien* oder neue Einsichten in der jüdischen Rechtsauslegung gelten, aber als für alle geltende *normative* Rechtsentscheide werden sie in der orthodoxen Rechtspraxis nur sehr selten verwertet.

1892 gab ihm sein Sohn Mosche Hoffmann eine große Mappe zum Aufbewahren seiner Responsen und halachischer Diskurse. Das angesammelte Material füllte mehr als 20 Jahre später vier Bände, von denen jedoch eines nach dem Tode Hoffmanns gestohlen worden ist.¹⁴³ Vier Jahre nach dem Tod Hoffmanns, nämlich 1926, wurden seine Responsen von seinem ältesten Sohn Mosche Hoffmann in Frankfurt veröffentlicht, wobei ein Teil der Responsen von dem nachfolgenden Rektor des Rabbinerseminars, Rabbiner Abraham Elijah Kaplan, ediert und bearbeitet worden sind.

6.1 Hoffmann und das liberale Judentum

Trotz seiner relativen Offenheit, mit welcher er der Moderne entgegentrat, war Hoffmann ein überzeugter Gegner der liberalen Bewegung im Judentum. Als Antwort auf eine Schrift des liberalen Rabbiners A. Wiener zu den jüdischen Speisegesetzen verfasste zum Beispiel Hoffmann 1895 eine Reihe von zwölf Artikeln in der Jüdischen Presse, in denen er die Hauptthesen Wieners zu widerlegen versuchte. Wiener behauptete nämlich, dass die alten Hebräer die Speisegesetze von den antiken Hochkulturen übernahmen und diese deshalb in der Neuzeit keinerlei Relevanz mehr haben. Hoffmann bestritt diese These, nicht nur an Hand halachischer, sondern auch historischer Beweise.

142 Moses Hoffmanns Vorwort zu Responsen *Melamed Lehoil*

143 Marx, Essays, S. 218

Oder als der Oberrat von Baden einen Reformvorschlag für ein neues Gebetbuch machte, wandte sich die dortige orthodoxe Jüdische Gemeinde an Hoffmann damit er dazu Stellung nehme und die Ansichten eines Vertreters des liberalen Judentums, nämlich Dr. Steckelmacher, der behauptete, dass die Änderungen rechtskonform seien und deshalb mit der Halacha in Einklang zu bringen sind, zu widerlegen.¹⁴⁴ Diese Entgegnungen Hoffmanns sind ein guter Beweis für dafür, dass Hoffmann trotz all seiner Beschäftigung mit der modernen Wissenschaft des Judentums und seiner revolutionärer halachischer Erleichterungen ein klarer Vertreter des orthodoxen Rabbinate war und für die Interessen und Grundsätze der deutschen Orthodoxie stand.

Die Tatsache, dass Hoffmann zu seinen Lebzeiten es nicht mehr geschafft hat seine Responsen zu redigieren, hat meiner Meinung nach dazu beigetragen, dass einige seiner wichtigsten Responsen von Vertretern des liberalen Judentums nicht korrekt interpretiert worden sind und größtenteils zur Legitimation eigener Rechtsentscheide verwendet worden sind, wobei Hoffmann mit Sicherheit Entscheidungen dieser Art nicht beabsichtigt hatte.

Zur liberalen Halachaauslegung an sich bemerkt Hoffmann zum Beispiel:

Glaube man der moderne Hellenismus erheische eine gewisse Neuerung, so wurde das jüdische Gesetz nicht befragt, die Neuerung gegen die Stimmen der berufenen Vertreter der jüdischen Gesetzeslehre ins Werk gesetzt und nachträglich noch zum Hohn durch Verdrehung der Gesetzesvorschriften sanktioniert.¹⁴⁵

Und trotzdem wird gerade Hoffmann, der selber einige bedeutenden Rechtsgutachten gegen die liberale Rechtsauslegung verfasste und mit ganzer Kraft versucht hatte die Autorität des traditionellen Gesetzeskodex *Schulchan Aruch* gegen die Angriffe und Kritiken der liberalen Bewegung zu verteidigen, bis heute ironischerweise von der liberalen Bewegung als Rechtsquelle für eigene liberale halachische Entscheidungen verwendet. Dieses betrifft vor allem seine erleichternden Meinungen im Bereich des jüdischen Personenstands und -Eherechts, die auch heute in der jüdischen Rechtspraxis von hoher Wichtigkeit sind.

6.2 Moshe Zemer und seine fehlerhafte Interpretation Hoffmanns

Dr. Mosche Zemer (1932-2011), ein liberaler Rabbiner, ehemaliger Präsident der *Konferenz progressiver Rabbiner in Israel* und Gründer des *Instituts für zeitgemäße Halacha* möchte an Hand einer Response Hoffmanns gegen die Konversionsvorschriften des orthodoxen Israelischen Rabbinate argumentieren und dadurch die eigene liberale Rechtsauslegung

¹⁴⁴ siehe Abbildung im Anhang

¹⁴⁵ Hoffmann, *Jeschurun*, 7.Jg. Heft 11-12, S. 501

rechtfertigen. Dabei kritisiert er besonders einen Konversionsfall, der sich zu Zeiten des israelischen Oberrabbiners Schlomo Goren zuggetragen hat.¹⁴⁶

Hoffmanns Response nimmt somit auch politische Dimensionen in der zeitgenössischen israelischen Religionspolitik an.

Ein integraler Bestandteil des rabbinischen Konversionsprozesses ist die verpflichtende Anerkennung des jüdischen Religionsgesetzes.¹⁴⁷ Somit kann nur jemand als Konvertit gelten, der auch bereit ist nach den jüdischen Gesetzen zu leben.¹⁴⁸ Bei der Frage wie viele und welche Gesetze der angehende Konvertit zu akzeptieren hat gehen jedoch die Meinungen der Orthodoxie und die des liberalen Judentums auseinander. Im Laufe seiner Abhandlung behauptet Zemer, dass selbst die von den Rabbinen geforderte Anerkennung der Gebote in der praktischen Halacha nicht so ganz eindeutig ist, da man anscheinend, so Zemer, nach der Meinung Hoffmanns „auch ohne die verpflichtende Anerkennung der Gebote Jude werden kann.“¹⁴⁹

146 Mosche Zemer, *Jüdisches Religionsgesetz heute: Progressive Halacha*, aus dem hebräischen *Halakah shefuya* von Anne Birkenbauer ins Deutsche übersetzt, Neukirchener, 1999, S. 108-130; englischen Version *Evolving Halakhah: A Progressive Approach to Traditional Jewish Law*, Woodstock 2003. Der Konversionsfall wird von Zemer (Seite 108-109) in der deutschen Ausgabe folgendermaßen beschrieben: „Helen Seidman wurde 1967 vom Gericht des Ausschusses progressiver Rabbiner in Israel ins Judentum aufgenommen, doch das israelische Innenministerium weigerte sich, sie als Jüdin in das Personenstandsregister einzutragen. Seidman legte kurz vor der Änderung des Heimkehrgesetzes 1970 beim Obersten Gerichtshof Revision ein, um den Innenminister zu zwingen, sie auf Grund ihrer Konversion als Jüdin zu registrieren. Der Rechtsberater der Regierung antwortete den Richtern des Obersten Gerichtshofes, er habe keine rechtliche Grundlage, um das Handeln des Innenministers zu rechtfertigen. Als klar war, dass der Oberste Gerichtshof den Innenminister anweisen würde, Helen Seidman auf Grund ihrer Reform-Konversion als Jüdin einzutragen, drohten der orthodoxe Innenminister und die religiösen Parteien mit einer Regierungskrise. Da sprang Rabbiner Schlomo Goren in die Bresche und konvertierte Frau Seidman am 15. Juni 1970 vor einem ad hoc einberufenen rabbinischen Gericht binnen drei Stunden noch einmal orthodox. Damit war die Regierungskoalition gerettet. Mit diesem Urteil akzeptierten Rabbiner Goren und sein bejt din im Grunde das Konversionsurteil des progressiven rabbinischen Gerichts. Doch seine Entscheidung wurde – im Gegensatz zur unsrigen – vom regionalen rabbinischen Gericht und vom Oberrabbinat anerkannt!...Das religiöse Establishment erklärte, der Reform-Übertritt sei nicht halachisch; deshalb konvertierte das orthodoxe Gericht Helen Seidman ungeachtet ihrer Konversion vor dem Reform-Gericht noch einmal...Es ist interessant, hier die Verfahrensweisen des Gerichts von Rabbiner Goren und die des Gerichts der Bewegung für progressives Judentum zu vergleichen und zu prüfen, ob und in wie fern sie den halachischen und ethischen Anforderungen für eine Konversion entsprachen. Dabei werden folgende Aspekte untersucht: die verpflichtende Anerkennung der Gebote, die Ehe zwischen einem kohen und einer Konvertiten...“

147 bT Bechorot 30b

148 vgl. Maimonides Isurej Biah 13:18, Schulchan Aruch Joreh Deah 268:3

149 Zemer S. 114

Um dieses zu belegen bringt Zemer einen halachischen Fall, mit dem Hoffmann konfrontiert worden ist¹⁵⁰ und den Zemer in seinem Buch *Jüdisches Religionsgesetz heute: Progressive Halacha*¹⁵¹ folgendermaßen beschreibt:

Dort ging es um den Sohn eines jüdischen Vaters und einer nicht-jüdischen Mutter, dem man nach den Worten desjenigen, der um das Rechtsgutachten anfragte, das rituelle Tauchbad zur Verpflichtung auf die Gebote nicht gestatten könne, da er die Gebote nicht halte. Rabbiner Hoffmann antwortete, daß man einen Konvertiten einerseits post factum anerkenne, auch wenn man ihm nicht beizeiten den Lohn für das Halten und die Strafen bei Nichtbeachtung der Gebote erklärt habe; daß aber andererseits, wenn die Anerkennung der Gebote nicht nach den halachischen Vorschriften geschehe, dies den Übertritt verhindere. Rabbiner Hoffmann hatte für sich noch nicht alle Fragen geklärt, als er schrieb:

„Für mich erfordert diese Sache noch weitere Überlegung, in Bezug auf das, was der Rambam in *hilchot issurej biah*¹⁵² schreibt: *So ist evident, daß die Unterrichtung in den Geboten [für eine gültige Konversion] nicht unerläßlich ist*; aber wie soll sich einer denn verpflichten, die Gebote zu halten, wenn er sie nicht kennt? Würde daraus nicht folgen, daß auch die Verpflichtung, die Gebote zu halten, ohne sie zu kennen, seine Konversion post factum nicht ungültig macht.“

Rabbiner Hoffmann empfiehlt, dem Konvertiten die rationalen Gebote des Judentums beizubringen:

„Das Beste wäre, man lehre ihn die Gebote, die er sicher halten wird, wie das Verbot des Götzendienst, Inzest und Blutvergießen, das Gebot, den Armen zu helfen, Vater und Mutter zu ehren, die Nächstenliebe und ähnliches; danach soll er einfach sagen, er sei bereit die Gebote der Juden zu halten. Und selbst, wenn er sich nicht dazu verpflichten will, ist dies nicht unabdingbar und wird seine Konversion nicht verhindern.“

Das bedeutet, daß man auch ohne die verpflichtende Anerkennung der Gebote Jude werden kann!

Rabbiner Zwi Hoffmann hatte zwar geschrieben, dass „die Sache erfordere noch weitere Überlegung“, doch er „habe dazu gerade keine Zeit“, hatte aber dennoch nach seinem Ansatz entschieden:

„Entsprechend scheint mir aus den oben genannten Gründen erwiesen, daß dann, wenn er vor drei Richtern untertauchte, er post factum zweifelsfrei zu einem Konvertiten erklärt werden kann, auch wenn er die Gebote nicht auf sich genommen hat.“¹⁵³

Bis hier die Worte Mosche Zemers nach der Übersetzung von Anne Birkenbauer.¹⁵⁴

Zu dieser Feststellung Zemers sei meiner Meinung nach folgendes zu bemerken:

In der Fallbeschreibung Zemers ist Hoffmann einerseits über das Gesetz, ob man für eine gültige Konversion tatsächlich die Gebote akzeptieren muss, im Zweifel, den er im Laufe der Response auch nicht auflösen kann, wie¹⁵⁵ dies Hoffmann auch selber bemerkt, dass diese

150 *Melamed Lehoil*, 2:87

151 aus dem hebräischen *Halakah shefuya* von Anne Birkenbauer ins Deutsche übersetzt, Neukirchener, 1999

152 Maimonides, *Mischne Torah* Hilchot Issue Biah 13, 17

153 Zemer 113-14, das Kursive ist auf Grund seiner Relevanz durch mich vorgehoben worden

154 Sehr ähnlich wird dieser halachische Fall auch in der englischen Version *Evolving Halakhah: A Progressive Approach to Traditional Jewish Law*, Woodstock 2003, S.130,131 beschrieben

155 basierend auf zwei schwer verständlichen Aussagen von Maimonides in *hilchot issurej biah* 13, 17 und 14,2

„Sache noch weitere Überlegung erfordere“ und „er dazu jetzt keine Zeit“ habe, andererseits aber schreibt Zemer, dass Hoffmann die Konversion des jungen Mannes akzeptieren wollte, obwohl dieser die Gebote nicht anerkennen wollte.

Die selbstverständliche Frage, die sich hierbei stellt ist, wie kann denn Hoffmann in der *praktischen Halacha entscheiden*, dass die Akzeptanz der Gebote für eine gültige Konversion nicht notwendig sei, wenn er doch einige Zeilen davor schreibt, dass diese Frage für ihn ein zu diesem Zeitpunkt unauflöslicher Zweifel ist und „die Sache noch weitere Überlegung erfordere?“ Zweifelt Hoffmann an diesem Gesetz ohne diesen Zweifel aufzulösen oder ist er sich sicher, dass man für eine gültige Konversion keine Akzeptanz der Gebote braucht?¹⁵⁶ Wie kann man Hoffmanns *anscheinend* zweideutige Meinung nun verstehen?

Schaut man sich jedoch den Fall, mit dem Hoffmann in der Response tatsächlich konfrontiert wird, genau an, kann man schnell feststellen, dass Zemer sehr wichtige und für die praktische Halacha ausschlaggebende Details in seiner oben zitierten Fallbeschreibung ausgelassen hat.

Folgendermaßen bringt jedoch Hoffmann diesen Fall in seinen Response¹⁵⁷:

Der Sohn einer Nichtjüdin und eines Juden, den der Vater *beschneiden* ließ und wir *wissen nicht* ob er auch [in der Mikveh] untergetaucht wurde und er hütet nicht die Gebote, auch entweiht er den Schabbat; es wird jedoch *fest angenommen*, dass er Jude ist [oder genauer: er hat sich *als Jude etabliert*] (hebr. *huchzak lejehudi*)¹⁵⁸ und er

156 Die Behauptung, Hoffmann habe während er die Response geschrieben hat seine Meinung von einem „Zweifel“ zu einem „Sichersein“ geändert ist meiner Meinung nach sehr zu bezweifeln

157 Übersetzt von mir aus dem Hebräischen

158 vgl. Marcus Cohn Neudruck 1980 der im "Jüdischen Lexikon" (1927-1930) erschienenen Beiträge zum Jüdischen Recht: Chazaka ist ein vielfach verwendeten Begriff, der urspr. Stärke, Gewalt, Besitzrecht bedeutet; bibl.-hebr. choska, Härte, z. B. Ri. 8, 1; 1. Sam. 2, 16. 1. Im rabbinischen Zivilrecht dient der Ausdruck vor allem zur Bez. des Festhaltens am bisherigen Besitz oder an den bisherigen Vermutungen und entspricht etwa dem Begriff der Präsumtion (Rechtsvermutung), wobei dann die verschiedenen besonderen Arten durch ein weiteres ergänzendes Wort gekennzeichnet werden. Unter Ch. beim Erwerb der Immobilien wird deren Besitzergreifung verstanden, die, um einen Erwerb zu begründen, in Gegenwart der Gegenpartei erfolgen muß (s. Kinjan, A 3). Diese Erwerbsart für Immobilien entspricht dem Ergreifen (meschicha, eig. Ansich-Ziehen) für Mobilien (bewegliche Güter). Ch. schlechthin bedeutet jedoch die Rechtsvermutung aufgrund von Besitz. Sie bewirkt eine Bestärkung der Wahrscheinlichkeit, daß der Besitzzustand auch den zugrundeliegenden Eigentumsverhältnissen entspricht. Im Strafrecht könnte die Ch. als Grundlage für die Erhebung einer Anklage dienen, deren Endergebnis Leibes- und selbst Todesstrafe waren. Wer z. B. infolge von Ch. als blutsverwandt gilt (und die für Blutsverwandte geltenden Verbote Lev. 18, 6-18 übertritt), wird aufgrund dieser Ch. abgeurteilt, obwohl sonst kein klarer Beweis dafür vorhanden ist, daß Blutsverwandtschaft vorliegt. Indes gilt die Ch. nicht uneingeschränkt; z. B. nicht, wenn Aufklärung des Tatbestandes möglich war, oder bei Gegenständen, die verliehen oder vernichtet werden, oder beim Tempel- oder öffentlichen Gute.

zahlt auch die Steuer in die Gemeindekasse; und er möchte jetzt eine jüdische Frau heiraten und es ist unmöglich ihn mit der Akzeptanz der Gebote [in die Mikveh] unterzutauchen, da er die Gebote nicht beachtet und diese auch nicht auf sich nehmen wird; ist es erlaubt ihn durch *Kidduschin* [halachisch] zu vermählen, da es die Befürchtung gibt, dass wenn man ihn nicht [halachisch] vermählt, er seine Frau durch die *Zivilehe* heiraten wird.

Der Fall Hoffmanns ist also ein relativ ungewöhnlicher Fall. Dieser „Sohn“ ist kein „gewöhnlicher Nichtjude, der zum Judentum konvertieren möchte ohne dabei die Gebote zu akzeptieren“, wie Zemer es beschreibt. Vielmehr handelt es sich um einen Mann, der auf Grund der Tatsachen, dass er a) *als Kind beschnitten worden ist*, b) *in seiner Jüdischen Gemeinde davon ausgegangen wird, dass er jüdisch ist* und c) *er die Gemeindesteuer zahlt* den halachischen Status eines „*Safek Israel*“, eines „zweifelhaften Juden“ annimmt, dem ein gesonderter Zugang seitens des jüdischen Ehe- und Personenstandsrechtes gewährleistet wird. Hätte dieser Mann nämlich die jüdischen Gebote eingehalten, dann wären diese eben in a), b) und c) genannten Tatsachen nach dem jüdischen *Personenstandsgesetz* ausreichend gewesen, um davon auszugehen, dass dieser Mann den halachischen Status eines sog. *Vadaj Israel*, also eines „*eindeutigen Jude*“ hat und ohne Konversion in die jüdische Religionsgemeinschaft akzeptiert werden könnte. Da dieser Mann jedoch a) *eine nicht-jüdische Mutter hat* und b) *die Gebote nicht einhält* und somit aus der Sicht der Halacha eine „nicht-jüdische Lebensführung“ aufweist, lässt dieser Umstand einen halachischen Zweifel (*Safek*) aufkommen, ob er nun tatsächlich jüdisch ist oder nicht. Dementsprechend erhält er den halachischen Personenstatus eines „zweifelhaften Juden“, wie Hoffmann dies in seiner Antwort *ausführlich* erläutert. Personen mit diesem Status müssten auf Grund der im Talmud erwähnten Regel „*safek deoraita lechumra*“ (übersetzt „beim Zweifel im Falle eines biblischen Gesetzes-erschwere“¹⁵⁹) einen sog. „*Giur Lechumra*“ machen, eine Art „Konversion aus Erschwerungsgründen“, so dass man durch den Konversionsprozess aus dem Status eines „zweifelhaften Juden“ in den eines „eindeutigen Juden“ übergeht und der Zweifel dadurch nicht mehr besteht.¹⁶⁰

Hoffmann will jedoch das Konversionsgesetz eines eindeutigen Nichtjuden vom dem eines „zweifelhaften Juden“ in Bezug auf die Notwendigkeit der *Kabbalat Mitzvot*, der Akzeptanz der Gebote, unterscheiden.

159 siehe in der Response Hoffmanns, warum hier der Fall eines „biblischen Gesetzes“ vorliegt

160 War man nämlich in Wahrheit jüdisch, so war die Konversion überflüssig, war man jedoch ein Nichtjude, so gilt man jetzt als Konvertit. In jedem Fall besteht dank der Konversion kein Zweifel mehr über seinen Status.

Hoffmann beschreibt dies so:

Es scheint mir, dass es in unserem Fall einen Zweifel gibt, ob er schon zu einem Konvertiten [als er noch ein Kind war] durch die Beschneidung und durch das Untertauchen [in der Mikveh] geworden ist oder nicht, und wen dem so ist, dann ist er allein auf Grund dieses Zweifels schon zu allen biblischen Geboten verpflichtet, da wir sagen, dass die Regel „im Zweifelsfalle eines biblischen Gesetzes-erschwere“ selber biblischen Ursprungs ist¹⁶¹ und es uns [Juden] *untersagt* ist ihm [dem „zweifelhaften“ Juden] verbotene Speisen zu geben¹⁶², wegen dem [dem Gesetz] „Und vor den Blinden...“ [sollst du keinen Anstoß legen]¹⁶³; wenn dem so ist [dass er ein „zweifelhafter“ Jude ist und nach der Ansicht der Rabbinen die Regel, dass man im halachischen Zweifelsfall bezüglich eines Torahgesetzes immer erschwert, biblischen Ursprungs ist] dann ist er [der „zweifelhafte“ Jude] schon seitens der Tora verpflichtet worden (wörtlich: er ist von der Tora beschworen worden, *mushbah veomed*) die Gebote zu halten; in diesem Fall, wenn es möglich wäre, dann wäre es gut, wenn er die Gebote trotzdem noch einmal auf sich nehmen könnte, aber da es hier unmöglich ist, dass er mit der Gesetzesakzeptanz [in die Mikveh] untertaucht, so ist es [in diesem besonderen Ausnahmefall] genug, wenn er ohne Gesetzesakzeptanz untertaucht.

Hoffmann will hiermit also sagen, dass genauso wie ein geborener Jude von der Tora verpflichtet wird die Gebote zu halten und auch ohne einer Akzeptanz dieser Verpflichtungen seinen Status als „eindeutiger“ Jude beibehält, genauso ist auch dieser „zweifelhafte“ Jude auf Grund der biblischen Regel, dass man im Zweifelsfalle erschwert ebenfalls schon *automatisch* zur Gesetzeinhaltung verpflichtet und braucht keine *von sich ausgehende* Akzeptanz der Gebote. Im Gegensatz dazu müsste ein gewöhnlicher und eindeutiger Nichtjude die Gebote *von sich aus* akzeptieren, da er vor seiner Konversion seitens der Tora zu nichts außer den „sieben noachidischen Geboten“ verpflichtet ist.

In anderen Responsen Hoffmann, wo es tatsächlich darum geht gewöhnliche Nichtjuden zu konvertieren, betont Hoffmann mehrmals die Pflicht des Konvertiten die Gebote sogar durch eine sog. „Eidesstaatliche Versicherung“ auf sich zu nehmen.¹⁶⁴ Hiermit wäre meiner Meinung nach Mosche Zemers oben genannte Behauptung, dass nach David Hoffmann die Gebotsakzeptanz nicht notwendig ist, widerlegt.

Ob diese Auslassung von Mosche Zemer beabsichtigt war um die liberale Konversionsform zu legitimieren oder ihm einfach ein Verständnisfehler unterlaufen ist bleibt eine Frage der

161 Das heißt die Bibel hat diese Regel selber definiert, dass im Zweifelsfalle der Einhaltung eines biblischen Gebotes erschwert werden muss

162 wäre er jedoch ein „eindeutiger Nichtjude“, dann wäre es halachisch erlaubt ihm nicht-koscheres Essen zu geben

163 Die Rabbinen folgern aus diesem Vers, dass es einem Juden untersagt ist einen anderen Juden dabei Sündigen zu helfen, also einen „Anstoß“ vor ihn zulegen. Das heißt Hoffmann betrachtet den „zweifelhaften“ Juden *in diesem Fall* wie einen „eindeutigen“ Juden, dem man nicht zu Sünden verleiten darf

164 *Melamed Lehoil* 2: 83,85; vgl. dazu auch Even Haezer Response 3:8, wo Hoffmann noch einen Ausnahmefall bezüglich des Gesetzesakzeptanz bringt. Vgl. noch folgende Quellen: *Sefer Haflaa* zu Ketubbot 15b, *Noda Bejehuda mahadura kamma* EH 7, *Beit Meir* EH 4:26

Interpretation. Klar ist jedoch, dass Hoffmann eindeutig der Meinung war, dass ein gewöhnlicher Nichtjude in der *Praxis* für eine gültige Konversion ins Judentum die Gebote akzeptieren muss. Es gibt zwar eine schwierige Stelle im Maimonides, die „noch weitere Überlegung erfordere“ und Hoffmann zu einem Zweifel verleitet, der jedoch höchstens nur bei Konversionen von „*zweifelhaften Juden*“ aus den oben erwähnten Gründen halachische Relevanz hat, jedoch im Falle von *Nichtjuden*, so wie bei den meisten „klassischen Konversionen“, nach Hoffmann für die praktische Halacha keinerlei Bedeutung hat.

6.3 Die Orgelfrage

Im Zusammenhang mit dem liberalen Judentum soll ein besonderes Augenmerk auch auf Hoffmanns Response¹⁶⁵ zum Orgelspiel in der Synagoge gelegt werden, da das Einführen des Orgelspiels im Gottesdienst, zur damaligen Zeit, eines der größten halachischen Kontroversen zwischen dem liberalen und dem orthodoxen Judentum darstellte. Die Orgel in der Synagoge war damals eines der Hauptkennzeichen eines reformierten Gottesdienstes und die Frage, ob dieses dem halachischen Rahmen entspricht, wurde von den damaligen Devisoren, unter ihnen auch von David Zwi Hoffmann, ausführlich diskutiert und entschieden.

Der Fall in Kürze : Die Mitglieder einer jüdischen Gemeinde in Deutschland, die zwar liberal gesinnt war, ihr Rabbiner jedoch dem traditionellen Judentum angehörte, wollten bei sich in der Synagoge eine Orgel aufstellen, da sie der Meinung waren, dass dadurch das Gebet interessanter wird und der Zuwachs an Betern gestärkt werde. Der Rabbiner dieser Gemeinde wollte eigentlich das Orgelspiel erlauben, solange dieses nicht am Schabbat stattfinden sollte, sondern nur an einem Wochentag in Benutzung käme, wie zum Beispiel bei Hochzeitszeremonien oder staatlichen Veranstaltungen. Der Rabbiner wandte sich Hoffmann mit der Frage, ob er dieses gestatten kann. Der fragende Rabbiner fügte hinzu, dass im Falle einer erschwerenden Antwort seitens Hoffmanns, er höchstwahrscheinlich seine Rabbinerstelle verlassen müsse und sein potenzieller Nachfolger viele radikale Reformen einführen würde. Somit waren es zwei Fragen, nämlich erstens, ob es überhaupt erlaubt ist eine Orgel in der Synagoge an einem Wochentag zu nutzen und zweitens, falls die traditionelle Ansicht eine negative sein würde und das Orgelspiel im Normalfall auch an einem Wochentag verbietet, ob es denn halachische Ausnahmeregelungen gäbe, nach denen in diesem Fall man trotzdem erleichtern kann um die Einstellung eines liberalen Rabbiners

¹⁶⁵ Hoffmann, *Melamed Lehoil* 1:16

vorzubeugen, der noch mehr Erleichterungen mit sich bringen wird. Hoffmann diskutiert einen großen Teil der halachischen Literatur, die zu diesem Thema verfasst worden ist und erwähnt die Orgel in der traditionellen Prager Meiselsynsgoge, die jeden Freitagnachmittag vor Schabbat gespielt worden ist.

Nach einer langen halachischen Abhandlung entscheidet er jedoch, so wie auch viele andere zeitgenössische orthodoxe Rabbiner, dass das Orgelspiel in den Synagogen, sogar an einem Wochentag und ganz bestimmt am Schabbat, einen klaren Bruch mit dem jüdischen Gesetz darstellt und unter allen Umständen untersagt ist. Seine Begründung, warum sogar am Wochentag es verboten wäre die Orgel in der Synagoge zu nutzen lag darin, dass die Orgel ein aus der kirchlichen Liturgie übernommenes Instrument ist und auf Grund ihres „christlichen Charakters“ in einer Synagoge nicht ihren Platz hatte.¹⁶⁶ Zwar bilden für ihn seine halachischen Argumente die praktische Halacha, trotzdem kommt Hoffmann zum Schluss, dass auch wenn sich irgendwelche anderen halachischen Gründe finden sollten, die das Orgelspiel doch erlaubt machen würden, so wäre es nach Hoffmann trotzdem aus folgendem, sehr innovativen Grund, in jedem Fall halachisch verboten.

So schreibt Hoffmann:

Wir lernten in der Mischna im Traktat Chullin 41a: „...Man darf in seinem Hause eine Grube machen...Auf der Strasse mache man dies nicht, um so den Minim nicht nachzuahmen.“¹⁶⁷ Und *Raschi* erklärt dazu: „[Man darf nicht] ihre Hände in ihren Gesetzen bestärken; *יחקה* stammt von *חוק*“¹⁶⁸ (dt. Gesetz)

Und dort heißt es in einer *Baraita*: „Und auf der Straße tue man dies nicht, denn es heißt: *in ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln*.“¹⁶⁹ Hat dies jemand getan, so stelle man über ihn eine Untersuchung an.“

Und nun sage ich, dass auch wenn es bei der Orgelnutzung kein *Chukot HaAkum* gibt, kann man dies trotzdem nicht gestatten, weil man dadurch den *Apikorsim*¹⁷⁰ nachahmt, denn es ist bekannt, dass mit diesem [mit der

166 Und sogar, wenn man behaupten wollte, dass die Orgel mit der in rabbinischen Quellen beschriebenen *Magreifa* (siehe Hoffmann ebd. für die rabbinischen Quellen), die auch im Tempel verwendet worden ist, übereinstimmt, so verwirft Hoffmann diese Ansicht an Hand eines Zeugnisses von den Komponisten Felix Mendelsohn Bartholdy und Giacomo Meyerbeer, nach denen die Orgel mit anderen Instrumenten nicht wirklich harmonisiert und es deshalb nicht die *Magreifa* des Jerusamer Tempels sein kann, da diese sehr wohl zusammen mit anderen Instrumenten im Tempel gespielt worden ist

167 hebr. *יחקה*; nach *Raschi* stammt *יחקה* vom hebr. *חוק* – Gesetz, also wäre präziser im „Gesetz nachahmen.“

168 d.h. man darf sie nicht ermutigen an ihren Gesetzen festzuhalten.

169 Lev. 18,3 Dieses Verbot bezieht sich nach rabbinischer Auslegung normalerweise auf das Verbot des Nachahmens *nichtjüdischer* Sitten und Bräuche, was als *Chukot HaAkum* bezeichnet wird. Der Talmud will an Hand der *Baraita* dieses Verbot auch auf das Nachahmen der Sitten der *Minim*, die an sich *jüdisch* waren, jedoch viele rabbinische Prinzipien und Grundeinstellungen ablehnten.

170 Ein rabbinischer Ausdruck für Häretiker, siehe bT Sanhedrin 90a, 99b; Maimonides *Mischne Torah* Hilchot Tschuva 3:8; Hoffmann hält die Vertreter des liberalen Judentums also für *Apikorsim*

Einführung der Orgel im Gottesdienst] die *Zerstörer* begannen Risse in das Göttliche Gesetz zu machen, sie entweihten öffentlich den Schabbat, veränderten die Gebete und leugneten das Kommen des Messias und noch andere Gräueltaten kombinierten sie mit der Orgel um die Augen der Rabbiner, die um das Göttliche Wort bangen, zu verbittern.

Und nun, wenn wir die Orgel gestatten, werden die *Zerstörer* sprechen: „Wir haben mit all unserer Kraft die Fundamente (kann auch „Hörner“ heißen) genommen und die Rabbiner antworten *Amen* darauf!“ Und noch ein bisschen und sie [die Liberalen] werden auch die anderen Verbote gestatten, die [ihrer Meinung nach] dem Zeitgeist nicht entsprechen. Und in Wirklichkeit bezeugt auch die Erfahrung, dass das Volk sich mit wenig Erlaubtem nicht begnügt, sondern sie ziehen das Vergehen am Strängen der Nichtigkeit, und mit Recht schrieben wir in unserer *hodaah neemanah*¹⁷¹, dass die Orgel „zu einer fruchtbaren Giftwurzel und zur Folter werden wird, zu einer Sünde, die andere Sünden und große Gräueltaten nach sich zieht“¹⁷², denn es wird nicht lange dauern und zusammen mit der Orgel wird die Stimme eines singenden Frauenchors in den Göttlichen Hallen vernommen werden...“

Wenn dem so ist, sollte es zu unserer Zeit umso mehr das Orgelverbot geben, da man dadurch den *Minim* und *Apikorsim* nachahmen würde und ihre Hände beim Zerstören des Glaubens und der Religion bekräftigen würde.¹⁷³

Dass die Orgelfrage für das Rabbinerseminar von großer Bedeutung war, zeigt auch folgender Fall: Im Jahre 1884 fiel ein Absolvent des Rabbinerseminars öffentlich von der Orthodoxie ab und gestattete in seiner Synagoge die Benutzung der Orgel am Schabbat. Als Reaktion darauf annullierte Rabbiner Hildesheimer seine rabbinische Autorisation und machte es für die zukünftigen Absolventen als Bedingung, dass falls sie eine Rabbinerstelle in einer liberalen Synagoge mit Orgel und Gebetsreformen annehmen, ihr Rabbinatsdiplom rückwirkend als ungültig gilt.¹⁷⁴ Diese Bedingung wurde auf einem Dokument vermerkt, welches, wie schon eben in der Response erwähnt, *Hodaah Neemanah* genannt wurde und zusammen bei der Ordination mit dem Rabbinatsdiplom an den Absolventen übergeben worden ist.

Es gab aber auch Ausnahmefälle. So schreibt zum Beispiel Hoffmann in der obenerwähnten Response, dass, seiner Ansicht nach, einem Rabbinerseminarabsolvent sein rabbinisches Diplom *ausnahmsweise* nicht entzogen werde, wenn dieser unter dem Druck der Gemeinde die Benutzung einer Orgel am *Wochentag* unter besonderen Umständen erlauben würde. Der Absolvent müsste jedoch in einem schriftlichen Gutachten ausdrücklich halachisch erklären, wie und warum er die Orgel gestattete und er müsste darauf hinweisen, dass seine

¹⁷¹ Die *Hodaah Neemanah* war ein Zusatzdokument, welches vom Rabbinerseminar zu Berlin bei der Ordination zusammen mit dem Rabbinatsdiplom an den Absolventen übergeben worden ist

¹⁷² Hoffmann, *Melamed Lehoil*, 1:16

¹⁷³ ebd.

¹⁷⁴ Breuer, S.132; Hildesheimer, Briefe 219; Israelit Jg.25 (1884), S.718,815; ebd. Jg.37 (1896), S.17

Entscheidung eine Ausnahme und nicht die Regel ist, damit andere seine Erleichterung nicht auf jeden beliebigen Fall übertragen würden.¹⁷⁵

7. Hoffmanns „rabbinische Bibelwissenschaft“ als Apologetik gegen die moderne Bibelwissenschaft

Hoffmanns wissenschaftliches Wirken war einerseits rein *schöpfender Natur*, das heißt er interpretierte rabbinische Texte mit neuen Ideen, die er aus der wissenschaftlichen Forschung erworben hatte und bereicherte damit in großem Maße die jüdische Geschichte mit neuen Einsichten über die Entwicklung der rabbinischen Literatur, andererseits aber, hatten viele seiner Schriften einen starken apologetischen Charakter, wo es ihm in erster Linie darum ging mit wissenschaftlicher Methodik die Ansichten des traditionellen Judentums gegen die Angriffe der liberalen und säkularen, sowohl jüdischen als auch nichtjüdischen Wissenschaftlern, zu verteidigen.

Diese Herausforderung des orthodoxen Lagers wurde durch die sich stark entwickelnde moderne Bibelkritik und die christlich-liberale Theologie verstärkt und der Anstieg des Antisemitismus gab dieser Zielsetzung dann einen zusätzlichen Anstrich,¹⁷⁶ so dass viele jüdische Wissenschaftler später davon überzeugt waren, dass zum Beispiel die Apologetik gegen die Bibelkritik auch ein notwendiges Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus war.¹⁷⁷ Philosophische und wissenschaftliche Fragestellungen, mit denen sich vorher nur eine kleine Gruppe von Intellektuellen beschäftigte, wurden nun von der Masse des Bürgertums mit hohem Interesse verfolgt, so dass atheistische Werke wie *Welträtsel* (1899) von Haeckel, Büchners *Kraft und Stoff* (1855) oder Wellhausens *Geschichte Israels* unter dem Volk an großer Popularität gewannen.¹⁷⁸ Hoffmann sah sich in dieser Situation gezwungen das traditionelle Judentum und seine Glaubenssätze gegen die religionskritischen und religionsfeindlichen Strömungen in der zeitgenössischen Wissenschaft und Philosophie zu verteidigen.¹⁷⁹

175 Hoffmann, *Melamed Lehoil*, 1:16

176 Breuer, S.187

177 ebd. 195

178 H.J. Schoeps (Hrsg.), *Zeitgeist im Wandel*, Bd.1: Das Wilhelmnische Zeitalter, Stuttgart 1967, S.40,51

179 Breuer, S. 187

Das hauptsächliche Ziel von Hoffmanns Apologetik war es jedoch, wie schon mehrmals erwähnt, nicht die Wissenschaftler von ihrer Unrichtigkeit zu überzeugen und eine wissenschaftliche Debatte zu entfachen, sondern es ging ihm in erster Linie um die jüdische Jugend, die unter dem Einfluss dieser Schriften anfangen könnte an ihrem Judentum zu zweifeln und sich deshalb der vollkommenen Assimilation preisgeben würden. So schreibt er im Jahresbericht des Rabbinerseminars von 1907/08, dass „die Hochflut einer destruktiven Bibelkritik viele Studierende der jüdischen Theologie mit sich fortgerissen hat und die verkehrten Bahnen des Abfalls und der Verleugnung der wichtigsten Glaubensgrundsätze getrieben hat.“¹⁸⁰

7.1. Die Bibelkritik von Julius Wellhausen

Den größten Teil seiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmete Hoffmann anfangs der Analyse von rabbinischen Quellen und erforschte ihren Aufbau und ihre Geschichte, da er den Schritt in die kritische Bibelwissenschaft, wie viele andere orthodoxe Gelehrte, aus mehreren Gründen nicht wagte. Zum einen war ein wichtiger Grund für seine Zurückhaltung von der Bibelforschung die Tatsache, dass dieses Themenfeld in der damaligen orthodoxen Gesellschaft Deutschlands sehr umstritten war, da mit der Bibelkritik ein Terrain betreten wird, welches traditionelle Fundamente und Grundsätze über den Göttlichen Ursprung und die daraus folgende Autorität der schriftlichen Tora erschüttern kann und größtenteils auch tatsächlich durch die moderne Bibelkritik und zum Teil durch bekannte Vertreter des liberalen Judentums erschüttert wurde. Dieses führte jedoch dazu, dass das orthodoxe Rabbinat sich gezwungen sah zu reagieren und sich mit den Thesen intensiver auseinander zu setzen um die Fundamentalprinzipien des traditionellen Judentums zu verteidigen. Doch viele Rabbiner und sogar bedeutende Vertreter der *Tora uMaddah* Bewegung sahen sich nicht in der Lage überzeugende Argumente gegen die Bibelkritik, oder auch „höhere Kritik“ genannt, hervorzubringen.

Eine wichtige Basis für die moderne Bibelkritik bildete die Quellenhypothese des französischen Arztes Jean Astruc, der behauptete, dass der abwechselnde Gebrauch verschiedener Gottesnamen in der Bibel auf unterschiedliche Quellen zurückzuführen ist. Schließlich setzte sich in der Bibelkritik die Annahme durch, dass der Pentateuch aus vier Quellen zusammengesetzt sei: Quelle J, basierend auf dem vierbuchstabigen Gottesnamen

180 Hoffmann, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judentum, Berlin, 1907/08

(Tetragammaton) , Quelle E, die Elo-him verwende, Quelle D, die für Deuteronomium steht und die Quelle P oder Priesterschrift. Diese Quelle habe ein Redakteur (R) zusammengefügt und bearbeitet.¹⁸¹

Julius Wellhausen nahm in seinen Werken *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883) und *Israelitische und jüdische Geschichte* (1904 Berlin) eine ältere Hypothese des Bibelforschers Karl-Heinrich Graf auf und behauptete, dass die Priesterschrift nicht, wie bisher angenommen wurde, „die älteste, sondern die jüngste Schicht des Pentateuchs sei, ihre Vorschriften nicht uralte, mosaische, sondern eine nachexilische Fälschung von Priestern, im ganzen nicht das Fundament, sondern das Dach¹⁸² des israelitischen Religionsgebäudes“ sei.

Nach Wellhausen war ein Moses nur eine bloße Erfindung und der wahre Monotheismus begann erst mit den Propheten, die „die neue Religion allmählich entdeckten.“¹⁸³

Das Gesetz hingegen war nach Wellhausen „überhaupt kein organischer Bestandteil des Israelitismus, es ist vielmehr ein heidnisches Element, der prophetischen Religion erst aufgepfropft, das die rechtmäßigen Nachfolger, das Christentum, wenn nicht zu verhindern, so doch aufzuhalten im Stande war.“¹⁸⁴

Dieses Gesetz bildet für Wellhausen, „die s.g. Grundschrift, die nach ihrem Inhalt und Ursprung der Priesterkodex zu heissen verdient...Der Priesterkodex prävaliert nicht bloß im Umfang, sondern auch in Geltung über die anderweitige Gesetzgebung...Derselbe sucht nemlich mit Fleiss das Kostüm der mosaischen Zeit einzuhalten und seine eigene, so viel es immer geht, zu verschleiern.“¹⁸⁵

181 Jakob Neubauer, Die Bedeutung David Hoffmanns für die Bibelwissenschaft, dargestellt an Hand seiner wichtigsten Forschungsergebnisse, Berlin, 1922, S.348; zu den aktuellen Thesen der Quellenscheidung vgl. etwa Erich Zenger, Einleitung in das alte Testament, Kohlhammer Verlag, 2008 (6. Auflage); eine Erfolgsgeschichte? Das Jüdische in katholisch-alttestamentlicher Wissenschaft, in: Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 15-43.

182 Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* , Berlin, 1883, S. 4

183 Neubauer, S. 349

184 ebd. S. 350

185 Wellhausen, *Prolegomena*, S. 8

Hoffmann war bereit sich dieser Herausforderung zu stellen. Im Jahre 1904 veröffentlichte Hoffmann im wissenschaftlichen Teil des Jahresberichts des Berliner Rabbinerseminars den ersten Teil seiner *Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese Teil 1* und später im Jahre 1916 eine Überarbeitete Version, nämlich *Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese Teil 2*.

Er wollte nicht nur die historische Datierung der Wellhaus`schen Hypothese widerlegen, sondern gleichzeitig auch versuchen, soweit es möglich ist, die gesamte Quellenscheidung, welche den „Ausgangspunkt und Grundlage der religionswissenschaftlichen Thesen“¹⁸⁶ darstellt, zumindest *in Frage zu stellen*. Hoffmanns Überlegenheit bestand darin, dass er die semitischen Sprachen, vor allem Hebräisch und Aramäisch, viel besser als Wellhausen beherrschte. Dazu kam Hoffmanns breites Wissen der rabbinischen und mittelalterlichen Exegese-Literatur, welche einen wichtigen Einblick in den Bibeltext, vielleicht weniger *historisch* aber dafür zumindest *exegetisch*, geben konnte.

Nach dem Tode Hoffmanns veröffentlichte Wohlgemuth in seiner Zeitschrift *Jeschurun* zur Würdigung Hoffmann mehrere Beiträge von Hoffmann selber und über ihn.¹⁸⁷

Dr. Jakob Neubauer, zum Beispiel, verfasste einen Beitrag mit dem Titel *Die Bedeutung David Hoffmanns für die Bibelwissenschaft, dargestellt an Hand seiner wichtigsten Forschungsergebnisse*.

Neubauer erläutert dort Hoffmanns Argumente gegen Wellhausen, zu denen er folgendes bemerkt:

Für die Bibelforschung bedeutet Hoffmanns Name einen weithin sichtbaren Markstein, ja, mag sich die nicht-jüdische Gelehrtenwelt dieser Erkenntnis heute noch verschließen, die Inaugurierung einer neuen Epoche der Wissenschaftsgeschichte.¹⁸⁸

Im Folgenden soll ein Beispiel-Argument Wellhausens und Hoffmanns Einwände dagegen gebracht werden:

1) Wellhausen behauptete¹⁸⁹, dass in ältester Zeit man überall seine Opfergaben darbringen konnte, so dass es überall Kultstätten im alten Israel gegeben haben muss. Aus diesem Grund,

186 Neubauer, S. 351

187 Jeschurun, 9.Jg. (1922)

188 Neubauer, S. 347

189 Wellhausen, *Prolegomena* 17ff

so Wellhausen, hat der Tempelbau des Königs Salomo überhaupt nicht beabsichtigt diese aufzuheben. Die Quellen JE sind diejenigen, in denen die Opferung überall gestattet wird. In der „Patriarchalgeschichte“ wird die Vielheit der Altäre sogar gesetzlich abgeordnet.¹⁹⁰

„Erst zur Zeit Josias fiel der erste Schlag gegen die lokalen Opferstätten,“¹⁹¹ da nach Wellhausen durch ihn die Zentralisation des Opferkults auf den Jerusalemer Tempel verlegt worden ist und alle anderen Opferstätten als verboten deklariert wurden, wobei „dieser Standpunkt der Josianischen Reformpartei“ dann angeblich im Deuteronomium niedergeschrieben wurde und somit absichtlich in frühere Zeit datiert worden ist um diese *Reformen* zu legitimieren. So schreibt Wellhausen:

Während das Deuteronomium noch mitten im Kampfe stehe und die Kulturzentralisation erst fordere, wird dieselbe im Priesterkodex (Größtenteils das Buch Leviticus) vorausgesetzt und mittels Fiktion von der Stiftshütte in die Urzeit zurückdatiert, mithin der ganzen israelitischen Geschichte zu Grunde gelegt. Darum habe der Priesterkodex seine Stelle hinter dem Deuteronomium.¹⁹²

Hoffmann argumentiert, dass weder im Deuteronomium noch im Leviticus, welches größtenteils der Priesterschrift zugewiesen wird, von einem *ausschließlichen* Opferverbot an mehreren Kultstätten die Rede ist. Vielmehr wird das Opfern an mehreren Orten, genauso wie im Exodus, gestattet, nur eben mit der Einschränkung, dass es im Falle eines zentralen Tempels, eingestellt werden sollte.¹⁹³

Würden hier tatsächlich Reformversuche des Königs Josaja vorliegen, so wie Wellhausen annimmt, dann müsste doch, um diese Reformen wirksam durchzusetzen, ein *vollständiges und kompromissloses* Opferverbot propagiert werden, welches schon seit Urzeiten existent sei, so dass niemand überhaupt auf die Idee kommen könnte, dass das Opfern an mehreren Kultstätten jemals erlaubt gewesen ist.

Da nun aber sowohl im Leviticus, als auch im Deuteronomium die Traditionen der Vorzeit anerkannt wird, dass nämlich das Opfern an mehreren Stätten erlaubt war, ist eine Verfälschung durch einen Redakteur, der zur Absicht gehabt hätte diese Traditionen zu leugnen und sie somit abzuschaffen, nicht eindeutig zu erkennen und erscheint somit für

190 Exodus 20

191 Wellhausen, S. 27

192 Neubauer, S. 352

193 Hoffmann, Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese Teil 1, Berlin, 1904, S. 86

Hoffmann als eher unwahrscheinlich. Hoffmann belegt dieses noch mit vielen verschiedenen Textbeispielen und philologischen Untersuchungen.

7.2 Resonanz und Kritik

Einige Jahre nach der Veröffentlichung dieser Arbeit behauptete das orthodoxe Lager, dass „die höhere Kritik durch Hoffmanns hervorragende Arbeiten endgültig zurückgewiesen worden ist“ und die Zeitschrift *Israelit* nannte Hoffmanns „Wichtigste Instanzen“ einen „*Moreh Nevuchim* (Lehrer der Verwirrten) unserer Zeit.“¹⁹⁴

Wichtige Vertreter der deutschen Orthodoxie, die selber größtenteils nicht in der Lage gewesen wären auf einem derartigen wissenschaftlichem Niveau die Ideen der Tora zu vertreten, waren Hoffmann überaus dankbar für diese Arbeit und lobten ihn dafür, da Dank dieser Hoffmann'schen Entgegnung „die Ehre der Tora und die Ehre des Judentums erhoben worden ist und dadurch tausende von Jugendlichen auf den Weg der Tora gerettet worden sind, da er ihnen die Kraft gegeben hat den Ansichten der *Apikorsim* (Häretiker) entgegen zu stehen.“¹⁹⁵

So eine Resonanz erfuhr Hoffmann jedoch nur von seinen jüdischen Kollegen, da die christliche Bibelwissenschaft von der jüdischen Apologetik nur kaum Notiz nahm, so dass man nur vergeblich nach dem Namen Hoffmann in der bibelwissenschaftlichen Literatur, sei es auch nur einer Fußnote, suchen kann.¹⁹⁶

Doch Hoffmann wurde nicht von allen Vertretern der Orthodoxie für seine Apologetik gegen Wellhausen gelobpreist. So kritisierte Eliezer Lipschütz, ein bekannter Hoffmanns, dass dieser zwar Wellhausens Hypothese erfolgreich *in Frage stellt* und teilweise auch widerlegt, jedoch keine alternative Theorie vorschlägt, die die hervorgebrachten Problematiken aufgreift und diese gänzlich auflöst.¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Israelit*, Jg.45 (1904), S.689-691

¹⁹⁵ Kahane, S. 10

¹⁹⁶ Breuer, S. 195

¹⁹⁷ Lipschütz, S. 15

Meiner Meinung nach sei hier jedoch einzuwenden, dass Hoffmann mit seinem Werk keinerlei Absicht hatte eine *alternative Theorie* aufzustellen, sondern lediglich in einer apologetischen Form beweisen wollte, dass Wellhausen seine Hypothesen mit zweifelhaften Annahmen wissenschaftlich zu legitimieren versucht. Hoffmann erkannte sehr wohl die Fragestellungen der historisch-kritischen Methode, wobei er der Meinung war, dass bei gewissen Problemen sogar die Grenzen der Wissenschaft erreicht werden und diese nicht immer das entscheidende und alle Probleme lösende Modell bieten kann, sondern einzig die *religiöse Überzeugung* von der Autorität der Rabbinen, die für das orthodoxe Judentum als Träger der mündlichen Überlieferung gelten, und der Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen ausschlaggebend für die letztendliche Entscheidung ist.

Um dieses nochmals zu bestätigen seien an dieser Stelle Hoffmanns einleitende Worte zum Leviticus-Kommentar zu zitieren:

Der jüdische Erklärer des Pentateuchs hat einen besonderen Umstand zu berücksichtigen, der auf seine Auslegung von Einfluss sein *muss* und der ihm gewissermassen die Gesetze für seine Exegese *vorschreibt*. Dieser Umstand ist: unser Glaube an die Göttlichkeit der jüdischen Tradition. Das wahre Judentum hält die *Torah Schebeal Peh* (mündliche Tora) ebenso wie die *Torah Schebichtav* (schriftliche Tora) für göttlichen Ursprung... Dass ich in Folge meiner Glaubens – Grundsätze nicht zu dem Ergebnisse gelangen konnte, der Pentateuch sei von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden, gestehe ich gern zu, und um hinsichtlich dieses Punktes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, habe ich in den „allgemeinen Vorbemerkungen“ die diesbezüglichen Principien, die ich bei meiner Schriftauslegung voraussetze, klar und deutlich ausgesprochen. Allein bei dem Bestreben, diese „dogmatischen Voraussetzungen“ wissenschaftlich zu begründen, war ich stets darauf bedacht, nur solche Gründe geltend zu machen, deren Berechtigung auch von einem andern Standpunkte aus anerkannt werden dürfte.¹⁹⁸

Es ist aus dem eben genannten Zitat ersichtlich, dass auch nach Hoffmann alle Möglichkeiten der wissenschaftlichen Analyse ausgeschöpft werden sollten und *soweit es das jüdische Gesetz erlaubt* alle bestehenden religiösen Dogmen geprüft und hinterfragt werden müssen, dies ist auch letztendlich was Hoffmann als Wissenschaftler des Judentums ausmachte. An dieser Stelle wird gleichzeitig auch Hoffmanns Annahme noch mal bekräftigt, dass es keine komplett objektive und neutrale Wissenschaft gibt, sondern die persönliche Einstellung des Wissenschaftlers das letztendliche Ergebnis beeinflusst und deshalb jeder Wissenschaftler ehrlich genug sein muss dieses zuzugeben und mit klaren Worten sagen, dass seine Thesen eine Kombination wissenschaftlicher Forschung mit der eigenen persönlichen Meinung sind.¹⁹⁹

198 Hoffmann, Vorwort zum Leviticus- Kommentar

199 Ähnlich argumentiert auch Chaim Tchernowitz, מסכת זכרונות, New York, 1945, S. 489ff. Er nennt Hoffmanns Entgegnung als ein “Hinterfragen der Hinterfragung”, was bedeuten soll, dass Hoffmann von

Auch nach Alexander Marx ist Lipschütz Kritik nicht nachvollziehbar. Marx behauptet nämlich auch, dass Hoffmann eine selbstständige, *positive* Hypothese zu den von Wellhausen angesprochenen Problematiken aus rein ideologischen Gründen nicht verfassen wollte. Er war nämlich der Ansicht, dass man eine *positive* Hypothese nur mit der kritisch-historischen Methode, unter anderem dem literar-kritischen Zugang, zur Tora aufstellen könnte, an die Hoffmann sowieso „nicht glaubte.“²⁰⁰

Wie schon oben erwähnt veröffentlichte Hoffmann 1916 seine überarbeitete, zweite Auflage der „Wichtigsten Instanzen.“ Marx berichtet, dass Hoffmann im privaten Kreis versprach seine Arbeiten auch an den anderen Bibelbüchern, vor allem am Buch Josua fortzusetzen, wozu er jedoch zu seinen Lebzeiten nicht mehr kam.²⁰¹

7.3 Hoffmann und sein Pentateuchkommentar

Später folgten seine Bibel-Kommentare zum Buche Leviticus²⁰² und Deuteronomium²⁰³, die ebenfalls das hauptsächliche Ziel hatten die jüdische Orthodoxie von den Angriffen der Bibelkritik zu verteidigen. Lipschütz bezeichnet diese Kommentare als „Die orthodoxe Version der wissenschaftlichen Exegese.“²⁰⁴ Obwohl Hoffmanns Werke lange Zeit in der

vornherein nur beabsichtigte Wellhausens Hypothese zu widerlegen, jedoch keine Alternative Erklärung zu bieten

200 Marx, Essays S. 199

201 Marx, Essays, S. 200 (Im Jahre 1969 hat Ascher Wasserthal nach einem Manuskript Hoffmanns seinen Bibel-Kommentar zur Genesis veröffentlicht)

202 *Das Buch Leviticus*, Berlin, 1905-1906, Hebräische Version, *Sefer Vayikra*, übersetzt von Zvi Har-Sheffer and Aharon Lieberman, Jerusalem, 1976

203 *Das Buch Deuteronomium* Berlin, 1913-1922). Hebräische Version, *Sefer Devarim* übersetzt von Zvi Har-Sheffer, Tel Aviv, 1961

204 Lipschütz, *Rav David Zvi Hoffmann* in HaTur Ausgabe 7, S. 14

akademischen Welt unbekannt blieben, so hat jedoch sein Kommentar zu Leviticus hohes ansehen erlangt.²⁰⁵

Hoffmann sah seinen Bibel-Kommentar zwar als Apologie, doch war er sich bewusst, dass es eventuell einer noch gründlicheren Forschung bedarf um die gänzliche Autorität der rabbinischen Interpretation in der Exegese zu beweisen. In diesem Kontext ist jedoch seine Bescheidenheit, mit der er an diese Thematik herangeht besonders zu bemerken, so schreibt er:

Wenn meine Apologie hie und da schwach und ungenügend erscheint, so mag dies *meiner Unzulänglichkeit* zugeschrieben werden; wo aber meine Gründe treffend und siegreich befunden werden, da ist es nur *die von Gott geoffenbarte Wahrheit der „Thorat Mosche“* (Tora von Mose), die für sich selbst spricht und diesen Erfolg erstritten hat. Aber auch an den ersteren Stellen wird hoffentlich mein Commentar wenigstens dazu beitragen, Andere, mit reicheren Verstandesgaben Ausgerüstete, zur Forschung anzuregen und bessere Resultate anzubahnen.²⁰⁶

Zu der autoritativen Stellung der *mündlichen Tora* (also der rabbinischen Literatur) in der *jüdischen* Bibel-Exegese bemerkt Hoffmann folgendes:

Die mündliche Lehre enthält einerseits Erklärungen der dunkeln und zwei- oder vieldeutigen Aussprüche der *Tora Schebichtav* (schriftliche Torah); andererseits noch Vorschriften, die sich in der schriftlichen Lehre nicht vorfinden. Es ist demnach dasjenige, was Gott in jeder Stelle hat vorschreiben wollen selten zweifelhaft; denn wo dies in den Worten der Schrift nicht klar genug ausgedrückt ist, wird es uns durch die mündliche Lehre offenbart, und es ist die Aufgabe des Auslegers bei den betreffenden gesetzlichen Stellen nur zu erkennen, warum dieser Gedanke unter dieser Form der Rede, mit dieser Wahl des Ausdrucks ausgesprochen wurde. Aber auch in den Fällen, wo der Sinn der Stelle nicht durch die Tradition gegeben ist, muss sich der jüdische Ausleger stets davor hüten, die Stelle so auszulegen, dass sie mit einer traditionellen Halacha in unlösbarem Widerspruch sich befinde. *Denn darf die Thora als göttliche Offenbarung nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen, so darf sie auch nicht der von Gott stammenden mündlichen Lehren widersprechen.* Eine jede Auslegung der Thora, die entweder gegen die traditionelle Auslegung sich wendet oder einen Sinn in eine Stelle trägt, wodurch einer traditionellen Halacha widersprochen wird, ist als eine Erklärung nicht der Halacha entsprechend (schelo kehalacha) und daher als eine *unjüdische Erklärung* zu verwerfen.²⁰⁷

Der berühmte Orientalist Josef Halevy schrieb in der Revue Semitique²⁰⁸ bezüglich des Hoffmann'schen Leviticus-Kommentars, „dass der Rabbinismus seit Raschi kein so

205 Wohlgemuth, Jeschurun, 7.Jg. Heft 11/12, *Nachwort des Herausgebers*, S.510-511

206 Hoffmann, Vowort zu Leviticus

207 Hoffmann, Allgemeine Vorbemerkung zu Leviticus

208 Revue Semitique, 1907, S.113, zitiert nach Wohlgemuth, Jeschurun, 7.Jg. Heft 11/12, *Nachwort des Herausgebers*, S.510-511

gründliches Werk über den Leviticus hervorbrachte, das zugleich allen Ansprüchen der Exegese gerecht wird.“²⁰⁹

Später, in den Jahren 1914-1919 veröffentlichte Hoffmann in der Zeitschrift *Jeschurun*²¹⁰ auch kleinere Abhandlungen zu Genesis und Exodus unter dem Titel *Probleme der Pentateuchexegese*, in denen Hoffmann ein besonderes Augenmerk auf die Widerlegung der Quellenhypothese legte.

Und 1922, fast ein Jahr nach seinem Tod, veröffentlichte sein ältester Sohn Mosche den „Deuteronomium II“ Kommentar, der jedoch nicht das ganze Deuteronomium umfasst, da David Hoffmann nicht mehr dazu gekommen ist sein Kommentar zu Lebzeiten zu vollenden.

Zusammenfassend lassen sich bei der exegetischen Arbeit Hoffmanns zwei Grundsätze feststellen, die er schon selber in seinen „Allgemeinen Vorbemerkungen“ anspricht und aus ihnen auch seine negative Einstellung zur Bibelwissenschaft hervorgeht:

1) Wir glauben, dass die ganze Bibel wahr, heilig und Göttlichen Ursprungs ist. Dass jedes Wort der Torah auf Befehl Gottes niedergeschrieben wurde ist mit dem Grundsatz: *Torah Min HaSchamaim* (Torah stammt vom Himmel, also ist Göttlichen Ursprungs) angesprochen. Die *Neviim* (Prophetenbücher) und *Ktuvim* sind alle *beRuach HaKodesh* (heiliger Geist bzw. Inspiration) oder wenigstens von *Baalej Ruach HaKodesh* (Herren des heiligen Geistes/Inspiration), von Männern geschrieben, die vom göttlichen Geiste inspiriert waren.²¹¹

2) Die Massora (Überlieferung/Tradition)...ist nach dem Zeugnisse unserer Weisen ebenso alt wie die Heilige Schrift selbst. Jedes kanonische Buch wurde durch besondere Vorsicht vor Fälschung bewahrt...Nie...wagte man, irgendwelche Correctur nach eigener Conjectur anzubringen. Man liess die schwierigsten Stellen der Bibel entweder ganz ungeklärt oder man begnügte sich mit einer gezwungenen Lösung, nie aber fiel es Jemand ein zu behaupten, der Text sei zu ändern, es sei zu einer Emendation zu schreiten.²¹²

Entsprechend dieser Darstellung müsste nach Hoffmann die *positive jüdische Exegese*²¹³ folgendes berücksichtigen²¹⁴:

209 Wohlgemuth, *Nachwort des Herausgebers*, S.511

210 Siehe zum Beispiel *Jeschurun*, 1.Jg. Heft 4,6,7,8-9,11; 2. Jg. Heft 1, 11; 4 Jg. Heft 1,3-4,6,7-8,9-10,12 u.v.m.

211 Hoffmann, *Allgemeine Vorbemerkungen zu Leviticus*

212 ebd.

213 Die Apologetik ist hier nicht miteinbegriffen, da für sie andere Regeln gelten würden, siehe meine Darstellungen zu Wellhausen

214 Hoffmann, *Leviticus I*, S. 9, zitiert nach Bechtold S.412

- a) Die Göttliche Herkunft der Schrift wird nicht bezweifelt
- b) Der Masoretische Text gilt als normativ in der Exegese
- c) Die historisch-kritisch Methodik ist bei der Exegese somit nicht anwendbar

8. Hoffmann und der Antisemitismus: Prozess gegen Fritsch und Hoffmanns Verteidigung des *Schulchan Aruch*

Eines der bedeutendsten Bereiche, in denen Hoffmann einen sehr wichtigen Beitrag leistete, war mit Sicherheit sein Kampf mit dem in Deutschland herrschenden Antisemitismus, oder genauer gesagt *wissenschaftlich getarnten Antisemitismus*, der an den deutschen Universitäten propagiert wurde. Viele seiner wichtigsten wissenschaftlichen Werke, die auch die nicht-jüdische Leserschaft erreichen sollten, waren hauptsächlich darauf ausgerichtet den in der damaligen Bibelwissenschaft und Orientalistik vorherrschenden Antisemitismus zu tilgen.²¹⁵ Er wollte mit diesen Schriften auch die nicht-jüdischen Akademiker aufklären, dass die Beschuldigungen und Kritikpunkte, die sich gegen die rabbinischen Schriften und das jüdische Gesetz, vor allem wie es im jüdischen Gesetzeskodex *Schulchan Aruch* kodifiziert ist, richteten und eindeutig nicht objektiv-akademisch waren, sondern sich in erster Linie *polemisch* gegen das Judentum äusserten und antisemitische Unwahrheiten verbreiten. Der Antisemitismus in Deutschland des 19. Jhr. nahm dadurch ein neues Bild an, so dass nach und nach die mittelalterlichen Vorwürfe gegen die Juden von einem wissenschaftlich begründeten Antisemitismus ersetzt worden sind. Diese neue Art des Antisemitismus bediente sich wissenschaftlicher Methoden um gegen die klassischen jüdischen Quellen und somit indirekt gegen das Judentum mit Hilfe von Scheinbeweisen vorzugehen.

8.1 Theodor Fritsch

Öffentliches Aufsehen erregten vor allem die Gotteslästerungsprozesse von Theodor Frisch (1852-1933), zwischen 1910 und 1913. Fritsch gehörte seit 1880 zu den publizistisch aktivsten Antisemiten des Deutschen Kaiserreichs und hatte bereits zahlreiche Hetzschriften,

²¹⁵ Im Deutschen Reich, 1921, Heft 12 (Dezember 1921); siehe Abbildung im Anhang

darunter den bis 1945 in 49 Auflagen verbreiteten *Antisemitenkatechismus* herausgegeben. Am 15. Mai 1910 veröffentlichte Fritsch in der Zeitschrift *Hammer* folgendes²¹⁶:

Dass die Hebräer ihr Judentum ablegen und Deutsche werden wollen, glaube ich nicht eher, als bis sie ihre talmudischen Schriften verbrennen und ihre Synagogen niederreißen – zum Zeichen dafür, dass sie nicht länger Jahwe, den Geist der Bosheit und Lüge anzubeten gesonnen sind.

Als Reaktion darauf zeigte ihn der *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, der auch für den Rechtsschutz des Judentums in Deutschland zuständig war, vor dem Königlichen Landgericht in Leipzig an²¹⁷. Das Gericht bat unter anderem auch David Hoffmann um ein Gutachten, in welchem genau beschrieben werden sollte, warum Fritschs Aussagen als „Blasphemie gegen das jüdische Gottesverständnis“ gelten.

Marx berichtet, dass für Hoffmann dieses Anliegen so wichtig war, dass er im Laufe einiger Monate Tag und Nacht an dem Gutachten arbeitete, nicht selten bis drei Uhr in der Nacht.²¹⁸

Als Verteidigung darauf behauptete Fritsch jedoch, dass die (moderne) jüdische Religion der Mehrheit der zeitgenössischen deutschen Judenschaft grundverschieden von der des alten Judentums ist und er sich auf das alte Judentum bezogen hatte. Dadurch verzögerte sich zwar sein Verfahren, trotzdem wurde er aber am 18. November 1910 wegen Verletzung der religiösen Gefühle der jüdischen Gemeinschaft zu einer Woche Gefängnis verurteilt; zum gleichen Ergebnis führte ein zweiter Prozess wegen Talmudhetze, bei der er am 19. Mai 1911 zehn Tage Gefängnis erhielt.

Teile von Hoffmanns Gutachtens wurden in der Zeitschrift *Jeschurun* unter den Titeln *Der Eid der Juden*²¹⁹, *Zurückweisung einiger Angriffe gegen die Moral der Juden*²²⁰ und *Stellung*

216 Christian Wiese, *Jahwe – ein Gott nur für Juden? Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 30

217 Die rechtliche Grundlage der Anzeige war die „Beschimpfung einer mit Korporationsrechten ausgestatteten Religionsgemeinschaft (§ 166 des Reichsstrafgesetzbuches) und die Gefährdung des öffentlichen Friedens durch Anreizung zu Gewalttaten (§ 130)“

218 Marx, *Essays*, S. 215

219 *Jeschurun*, Jahrgang 1, S. 186-197 und 229-234

220 ebd. Jahrgang 3, S.20-35

des Judentums zu der aus Talmud und Schulchan Aruch zu entnehmenden Ethik²²¹
veröffentlicht.

8.2 „Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen“

Im Jahre 1883 veröffentlichte der ins Christentum konvertierte Jude Aron Briman unter seinem Pseudonym Dr. Justus eine antisemitisch geprägte Polemik bezüglich der Nichtjuden betreffenden Gesetze des *Schulchan Aruch* mit dem Titel *Judenspiegel*, aus welchem eine münstersche Tageszeitung einige Auszüge veröffentlichte, was zu einer gerichtlichen Anzeige wegen Aufhetzung gegen Gesellschaftsgruppen seitens jüdischer Organisationen gegen diese Zeitung führte. Das Gericht beauftragte den nichtjüdischen Wissenschaftler Dr. Jakob Ecker, der selber nur ein geringes Wissen vom Talmud und dem jüdischen Gesetz hatte, ein Gutachten zu erstellen. Ecker bestätigte in seinem Gutachten die Thesen Brimans, was dem *Judenspiegel* noch mehr Popularität verlieh. Im Jahr darauf erschien noch ein ähnliches Gutachten vom Bonner Orientalisten Dr. Johann Gildemeister, der ebenfalls gegen das jüdische Gesetz polemisierte. Hoffmann sah sich in dieser Situation gezwungen apologetisch zu reagieren und das talmudisch-rabbinische Gesetz zu verteidigen, was damals gleichzeitig die Verteidigung des Judentums gegen den aufsteigenden Antisemitismus bedeutete. Er schrieb 1884 zunächst eine Reihe von Artikeln für die Jüdischen Presse, die in Buchform unter dem Titel *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen* (Berlin, 1884) erschienen sind und später im Jahre 1894 in einer zweiten, überarbeiteten Auflage veröffentlicht worden sind.²²²

Hoffmann versuchte in dieser Arbeit zu beweisen, dass diese Werke und Gutachten keinerlei wissenschaftlichen Status haben, sondern einem reinen Antisemitismus entspringen und die Aussagen des Talmud und *Schulchan Aruchs* vollkommen *verdrehen oder gar gefälscht* worden sind um gegen das Judentum zu polemisieren und in Deutschland so den Juden Hass zu fördern.

Um dieses zu verdeutlichen sei ein etwas längeres Beispiel aus Hoffmanns Apologetik gegen Gildemeisters Gutachten zu bringen:

221 ebd. 298-312

222 Marx, Essays, S. 214

Nach der zur Begutachtung vorgelegten Flugschrift, die den Judenspiegel des Justus als benutzte, soll den Juden „christliches Gut herrenloses Gut sein.“ Da dies im Publikum mit Recht als eine besonders boshafte und ungereimte Behauptung besprochen wurde, so erbat sich der Gutachter [Dr. Gildemeister] die Erlaubniß, zum Schlusse noch den betreffenden Vers durch folgende Bemerkung rechtfertigen zu dürfen: Der Paragraph des Schulchan Aruch lautet: „Wenn einer (ein Jude) einen Akum zum Geschäftsfreund hat, so darf man an einigen Orten mit diesem Akum nicht Geschäfte machen, um dem [anderen] Juden nicht zu schaden; andere erlauben, ihm zu leihen, Geschäfte mit ihm zu machen und ihm etwas abzunehmen, denn die Güter der Akum sind wie herrenloses Gut und der primus occupans ist im Rechte.“

Die Worte sind nach Gildemeister „so klar und unzweideutig, wie irgend möglich.“ Und doch hat Gildemeister sich hier einen großen Schnitzer zu Schulden kommen lassen, wie ihn der geringste Schüler in Talmudicis nicht machen darf. Es hätte wenig Mühe gekostet, zu finden, daß der Sch.A. Diebstahl und Raub bei Akum eben so streng verbietet, wie bei Israeliten. Im Choschen Mischpat 348:1 heißt es: „Wer selbst nur den Wert einer Perutah (1/2 Pfennig) stiehlt, übertritt das Verbot: *Ihr sollt nicht stehlen!* und ist verpflichtet zu bezahlen; es ist einerlei, ob man das Geld eines Juden oder Nichtjuden stiehlt.“ Ferner daselbst 359,1: „Es ist verboten, zu rauben oder vorzuenthalten auch nur das Geringste, sowohl einem Israeliten, als auch einem Akum.“

Wie vertragen sich nun diese Vorschriften mit der Lehre: „Christliches Gut sei herrenloses Gut und der primus occupans (der zuerst Besitzergreifende) ist im Recht?“...Es ist weiter nichts nöthig, als die am Rande im Beer ha-Golah angezeigte Quelle nachzuschlagen und zu jener Stelle wieder die Entscheidung des Sch.A. nachzulesen, um sofort den ganzen Sachverhalt klar vor Augen zu haben. Die Talmudstelle befindet sich in Baba batra 54b, der dazu gehörige Paragraph des Sch.A. im Ch.M. 194,2.

Der Kürze halber sei nur letztere Stelle mitgetheilt: „Wenn ein Israelit ein Feld von einem Akum gekauft und das Geld dafür bezahlt hat, aber, bevor er die Occupatio (Besitzergreifung) vorgenommen hatte, ein anderer Israelit das Feld occupirte, so ist der Letztere im Rechte, und er hat dem Ersteren nur sein Geld zurückzuerstatten, weil der Akum sogleich, nachdem er das Geld empfangen, sein Recht aufgegeben hatte, der Israelit aber es nicht eher als Eigenthum erwerben konnte, als der Contract in seine Hand gelangte; demgemäß war dieses Feld (in der Zwischenzeit, nach der Uebergabe des Geldes vor der Einhändigung des Contractes) wie herrenloses Gut, und der primus occupans ist im Rechte.“...

Die Gesetze sind klar, nota bene, für jeden Talmudkundigen. Das talmudische Recht kennt nämlich bei Erwerbung von Grundstücken eines Israeliten verschiedene juridische Aneignungsformen; herrenlose Güter dagegen kann man nur durch die Occupatio erwerben. Die verschiedenen Erwerbsformen sind jedoch nur beim Kauf und Verkauf zwischen Israeliten angeordnet worden. Kauft dagegen ein Israelit ein Grundstück von einem Akum, so hat dieser zwar mit dem Empfang des Geldes sein Eigenthumsrecht aufgegeben, der Israelit hat es aber damit noch nicht erworben, es ist somit herrenloses Gut, bei dem man nur durch die Occupation das Eigenthumsrecht erwirbt, der primus occupans ist daher im Rechte, und der erste Käufer hat nur Anspruch auf Rückerstattung seines Geldes...

Kurz und deutlich drückt sich hierüber der Sch.A. in Ch.M. 274 aus: „Wenn ein Akum einem Israeliten ein Feld verkauft, das Geld dafür empfangen, aber keinen Contract geschrieben hat, so ist dasselbe herrenlos, und der primus occupans erwirbt es.“...

Nun wird man auch leicht den von Justus und Gildemeister so arg mißverstandenen Satz begreifen. Derselbe sagt einfach: Es kann ein Jude gegen einen anderen Juden wegen irgendwelcher Beneficien, die letzterer von seinem (des ersteren) nichtjüdischen Geschäftsfreund (besser Geschäftskunden) erhält, aus keinerlei Grund einen Prioritätsanspruch geltend machen; denn würden auch solche Ansprüche einem jüdischen Kunden gegenüber irgend ein Recht begründen, so gelten dieselben nicht in Bezug auf den Nichtjuden; da hat der Jude erst durch Occupation ein Eigenthumsrecht erworben, ebenso wie man herrenloses Gut bloß durch die Occupatio erwerben kann; der primus occupans ist daher im Recht. Dieses Beispiel mag den über rabbinische Fächer Urtheilenden zu denken geben. „Die Worte sind so klar und unzweideutig!“ ruft Gildemeister aus, und doch wird er jetzt einsehen, daß er sich gründlich getäuscht hat.²²³

Die Hauptabsicht Hoffmanns war dabei einerseits, so wie bei den meisten seiner apologetischen Schriften, die jüdischen Leser eines Besseren zu belehren, so dass Hoffmanns Apologetik, wie er selber behauptet, „in aller erster Linie für die große Zahl von Juden

223 Hoffmann, *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, S.41-44

bestimmt (waren), welche durch alle jene verläumerische Pamphlete, die an sich zwar vollständig bedeutungslos sind, durch die ihnen von Autoritäten zu Theil gewordene Beachtung aber als nicht ganz grundlos erscheinen können, ihre Hochachtung vor den jüdischen Religionsschriften verlieren konnten.“²²⁴

Doch auch die nicht-jüdischen Öffentlichkeit sollte unbedingt von Brimans und Gildemeisters Irrtümern und Fälschungen erfahren um den Antisemitismus soweit es geht einzudämmen. Ein sehr zentraler Punkt in Hoffmanns Ausführungen war unter anderem auch die Widerlegung der Annahme, dass der talmudische Begriff für Götzendiener *Akum*²²⁵ sich auf die Christen beziehe. Hoffmann vertrat die Annahme, dass aus der Perspektive des Jüdischen Gesetzes das Christentum nicht als Götzendienst angesehen werden kann. So schreibt er im Namen des Kommentars Beer ha-Golah zum Schulchan Aruch Choschen Mischpat 425,5:

Unsere Weisen haben nur von den Götzendienern, die in jener Zeit waren, gesprochen, welche Sterne und Sternbilder anbeteten und weder an den Auszug aus Egypten, noch an die Welterschöpfung glaubten. Diejenigen Völker jedoch, unter deren Schutz wir Israeliten wohnen, glauben nicht nur dies, sondern noch viele andere Glaubensartikel und ihre Absicht ist stets auf den Schöpfer des Himmels und der Erde gerichtet, gleichwie die Decisoren geschrieben, die bereits von R.M. Isserles in O.Ch. 156 citiert werden. Wir müssen daher stets auf deren Wohlsein bedacht sein und dafür zu Gott beten.²²⁶

Die Wichtigkeit dieser Arbeit in der deutsch-jüdischen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts wird in einer Zeitungsanzeige zu Hoffmanns Tod sichtbar, da dort, in einer kleinen Widmung, genau dieser Arbeit Hoffmanns höchstes Lob ausgesprochen wird.²²⁷

9. Der Mensch Hoffmann, seine Persönlichkeit und der Zionismus

Eine rein historische Beschreibung seines Charakters und seiner menschlichen Eigenschaften ist sehr schwer einzuschätzen, da hierzu eine neutrale Quellenlage nicht vorhanden ist. Es gibt zwar Berichte seiner Schüler und Kollegen, die natürlich sehr subjektiv und individuell sind, sie geben jedoch einen Einblick darin, wie die Menschen aus seinem Umfeld ihn sahen und

²²⁴ Hoffmann, Vorwort zur Ersten Auflage von *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen* Berlin, 1884

²²⁵ Abkürzung für „Die Anbeter/Diener der Sterne

²²⁶ Hoffmann, *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, S.19

²²⁷ Im Deutschen Reich, 1921, Heft 12 (Dezember 1921); siehe Abbildung im Anhang

was er für sie persönlich bedeutete. Wohlgemuth²²⁸ sagt, dass Hoffmanns „Demut und reine Gottesfurcht“ besonders zum Vorschein kamen. Er wendet auf ihn den Ausspruch der Rabbinen im Traktat *Derech Eretz* an, wo es heißt:

Drei Dinge sind völlig gleichwertig und von einander abhängig, sie sind ein jedes ohne das andere in ihrer Vollendung nicht denkbar, die Weisheit und die Gottesfurcht und die Demut.²²⁹

Wohlgemuth interpretiert, dass alle diese drei Eigenschaften einerseits von einander abhängen, andererseits hat jede dieser Eigenschaften einen besonderen Eigenwert.

So entsteht eine wahre Weisheit nur durch Demut und Gottesfurcht. Und es gibt keine wahre Gottesfurcht, wenn diese nicht mit Weisheit verbunden ist und nicht zur Demut führt. Und auch Demut hat keinen Wert, wenn es nicht gleichzeitig in einem weisen und gottesfürchtigen Menschen weilt:

Wer Hoffmann als Menschen zeichnen will, dem drängt sich unweigerlich dieser Charakterzug auf, *Anavah* - die Demut, die aus einem Herzen voller Ehrfurcht entspringt.²³⁰

Auch nach der Beschreibung Lipschütz war Hoffmann ein tieffrommer Mensch, so dass er ihn mit den mittelalterlichen *Chassidej Aschkenas* gleichsetzt.²³¹

Aus einer derartigen Charakterisierung ist sicherlich zu entnehmen, dass Hoffmann für seine Schüler eine Vorbildfunktion hatte und sie sehr wertvolle religiöse Eigenschaften in Hoffmanns Handeln wieder erkannten. Auch sein Schweigersohn Alexander Marx berichtet zum Beispiel, dass er als junger Student „das Verdienst hatte“ für ein Jahr bei Hoffmann zu Hause zu leben, wo seine besondere Freundlichkeit zum Vorschein kam.²³²

Bezüglich Hoffmanns besonderen Erinnerungsvermögen, sogar in den letzten Wochen seines Lebens, berichtet Marx folgende Begebenheit:

Ich war kurz vor unserer Abreise an seiner wahrscheinlich letzten Rabbinatssitzung mit dem *Beit Din* der *Adass Issroel*, dem er kostenfrei, zunächst als Mitglied, dann als Oberhaupt, gedient hat, anwesend. Eine komplizierte Frage wurde diskutiert und die anderen Mitglieder haben den Fall genau studiert und berichteten die Ergebnisse ihrer Forschungen. Er [Hoffmann] jedoch war in der Lage ihre Aufmerksamkeit auf einige wichtige Quellen zu

228 Wohlgemuth, Jeschurun, Jg.9, Heft 1-2, S. 17

229 ebd.

230 ebd.

231 Lipschütz, *Rav David Zvi Hoffmann* in HaTur Ausgabe 7, S.8

232 Marx, *Essays*, S. 196

lenken, die sie nicht beachtet haben. Dabei gab er ihnen die genauen Quellenangaben ohne dabei in die Bücher zu schauen, denn es wäre ihm zu schwer gewesen die schweren Bücher von zu Hause dahin zu tragen.²³³

Im Gegensatz zu anderen deutschen Rabbinern setzte sich Hoffmann nur sehr wenig mit Kunst und Kultur auseinander. So war in seinem ganzen Leben nur zwei Mal im Theater.²³⁴

Marx erzählt auch, dass Hoffmann eine besondere Vorliebe für das Schachspiel und Mathematik hatte und dass er einst in Hoffmanns Notizbuch „eine über dreißig oder vierzig Seiten lange mathematische Abhandlung zur Flächenberechnung von Kreisen“ gefunden habe.²³⁵

9.1 Hoffmann zum Zionismus und deutschen Patriotismus

Trotz seiner umfangreichen Beschäftigungen und der großen Liebe zum Studium beteiligte sich Hoffmann auch am jüdischen Gemeindeleben. Mit dem Aufkommen der verschiedenen religiös-politischen Bewegungen wurde er zum Mitglied der *Agudath Israel* und sogar zu einem der Präsidenten der internationalen *Aguda's Council of Torah Sages* und Präsident der *Vereinigung Traditionell-Gesetzestreuer Rabbiner* in Deutschland.

Doch wie Hoffmanns persönliche Einstellung zum modernen Zionismus war ist nicht ganz eindeutig, da es dazu, außer einem persönlichen Bericht von Alexander Marx, nur wenig bisher bekanntes Zeugnis-Material gibt, was Marx damit begründet, dass Hoffmann in seiner Position als Rektor des Berliner Rabbinerseminar vorsichtig mit politischen Meinungsäußerungen bezüglich des Zionismus sein musste, da das Rabbinerseminar finanziell von der Unterstützung der deutschen Orthodoxie abhängig war und viele einflussreiche Orthodoxe, besonders die der Frankfurter Orthodoxie, den modernen, säkularen Zionismus strikt ablehnten. Hoffmann selber jedoch, so Marx, war dem Zionismus Herzs sehr positiv eingestellt, da er der Meinung war, dass dieses eine Art *Vorstufe zur Rückkehr zum traditionellen Judentum* ist. Als einer der Söhne Hoffmanns diesem nämlich einen Brief schickte, in dem er sich abneigend dem Zionismus gegenüber äußerte, da die säkulare zionistische Bewegung die Verneinung der jüdischen Tradition bedeutete, antwortete Hoffmann mit einem Antwortbrief zurück und behauptete, dass „sogar wenn sie sich nicht an

233 Marx, Essays, S. 193

234 Wohlgemuth, Jeschurun, Jg.9, Heft 11-12, S. 15; Marx, Essays, S. 194

235 Marx, Essays, S. 197; Hoffmann unterrichtete u.a. auch Mathematik an Rabbiner Hirschs Realschule in Frankfurt. Auch später am Berliner Rabbinerseminar erteilte er gelegentlich Mathematikunterricht

die Gebote halten, sie immer noch...gegen die Orgel in der Synagoge und die reformierten Gebetsbücher der liberalen Bewegung stimmen würden.“²³⁶

Obwohl Hoffmann persönlich der Meinung war, dass die Idee der Gründung eines unabhängigen, jüdischen Staates reine „Utopie“ war, glaubte er fest daran, dass die Anhänger des Zionismus, nachdem sie einen neuen Nationalstolz in ihrem jüdischen Selbstbewusstsein entdeckt haben, sich den Orthodoxen bei der Kolonisation und dem Ausbau Palästinas anschließen werden.²³⁷

Trotz all dem scheinbaren Antisemitismus sah sich Hoffmann, wie die meisten seiner orthodoxen Kollegen, als Teil des deutschen Kulturvolkes. In einem Artikel verteidigte er das orthodoxe Judentum gegen die Vorwürfe, dass der „Bibelglaube“ die Orthodoxie vor einem deutschen Patriotismus zurückhalte, und verwendete dabei Aussagen wie „es gibt ein Judentum schon längst nur noch als Religion“ und dass sowieso jeder in Deutschland angestellte Rabbiner aus Überzeugung die deutsche Staatsbürgerschaft habe.²³⁸ Umso mehr lässt sich sein innerer Frust nachvollziehen als während der Bismarckzeit ihm trotz seiner patriotischen Einstellung und wichtigen Position im deutschen Judentum die deutsche Staatsbürgerschaft mehrmals von den Behörden aus unklaren Gründen abgelehnt worden ist.²³⁹

10. Hoffmanns Tod und die Kritik von Eliezer Lipschütz

Marx erinnert sich an Hoffmann ein Jahr vor seinem Tode und berichtet:

In seinem letzten Jahr litt er an steigender Schwäche; das Treppensteigen wurde zu einem großen Hindernis für ihn. Um ihm den Weg zu ersparen wurde eine Tür aus seiner Wohnung direkt in die Lernhalle des Rabbinerseminars gemacht. Während der letzten Monate seines Lebens kamen seine Schüler zu ihm um ihm sein tägliches Morgengebet zu ermöglichen. Ich hatte das Privileg an einer dieser Gottesdienste an seinem letzten Jom Kippur und Sukkot teilzunehmen und seine Freude mitzuerleben als er seine Enkel vor sich sitzen hatte. Als wir Berlin verließen, war es früh am Morgen und er war gerade in der Synagoge; er verließ die Synagoge während der Wiederholung des Achtzehn-Gebets, segnete seiner Kinder und Enkelkinder, sagte aber kein Wort zu uns, nicht einmal ein letzter Abschied, um das Gebet [durch Sprechen] nicht zu unterbrechen. Das war

236 Marx, Essays, S. 193

237 ebd., S. 194

238 Breuer, S. 276,277

239 Markovitz, Joshua, Rabbi D.Z. Hoffmann, M.A. Thesis (hebr.) Bar-Ilan University 1968, S.173

charakteristisch für seine genaue Beachtung jedes Gesetzes. Vier Wochen später, am 19. Cheschwan-20. November 1921, verstarb er im Schlaf.²⁴⁰

Kritik von Eliezer Lipschütz

Einige Jahre (1927) nach dem Tod Hoffmanns veröffentlichte Eliezer Lipschütz einen Nachruf zu Hoffmanns Leben, in dem er ihn unter anderem kritisierte²⁴¹, dass dieser viel zu wenig von der sich damals neu entwickelnden hebräischen Sprache Gebrauch machte, sondern hauptsächlich nur auf Deutsch schrieb, bis auf einige Ausnahmen²⁴², in denen er sich jedoch strikt an das rabbinische Hebräisch hält. Dies ist vor allem in seinen Responsen zu sehen, die auf die traditionelle Weise verfasst worden sind und mit einer Fülle rabbinischer und post-rabbinischer Redewendungen ausgestattet waren.

Dazu sei aber meiner Meinung nach zu erwidern, dass Hoffmann aus einem guten Grund nur auf Deutsch schrieb, da seine Arbeiten für eine gewisse Klientel gedacht waren, welches er nur mit der deutschen Sprache erreichen konnte. Hoffmann wollte genauso wie Hirsch und Hildesheimer junge Juden, die sich von der Tradition loslösen wollten oder unter dem Einfluss der modernen Wissenschaft standen und die Autorität der schriftlichen und mündlichen Tora bestritten, davon überzeugen, an den jüdischen Traditionen weiterhin festzuhalten. Hoffmann hat also an erster Stelle für die Juden geschrieben.²⁴³ Das geht aus der Tatsache hervor, dass seine Artikel fast nur in jüdischen Zeitungen erscheinen und er wenige Veröffentlichungen hatte, die auch für die nicht-jüdische Masse gedacht waren, wie zum Beispiel seine Verteidigung des Schulchan Aruch.

Bezüglich seiner hebräischen Responsen sei zu erwidern, dass diese keine hebräischen Prosawerke, sondern halachische Rechtsentscheide waren, die Hoffmann an verschiedene Gemeinderabbiner versandte und sie deshalb im klassischen rabbinischen Hebräisch verfasst worden sind.

Lipschütz geht soweit, dass er dieses Umgehen der hebräischen Sprache als „Sünde“ bezeichnet ohne aber zu bemerken, wie wichtig und notwendig es für die Orthodoxie im

240 Marx, Essays, S. 192

241 Lipschütz, *Rav David Zvi Hoffmann* in HaTur Ausgabe 7, S. 9-10

242 Siehe im Anhang die Bibliographie Hoffmanns zu den hebräischen Büchern, S. 103-105

243 Vgl. Hoffmanns Einleitung zur zweiten Ausgabe seines *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen* (Berlin, 1885)

damaligen historischen Kontext war überzeugende Literatur in der Landessprache zu bieten. Tatsache ist jedoch, dass nach dem Zweiten Weltkrieg, als das deutsche orthodoxe Judentum so gut wie gar nicht mehr in Deutschland vorhanden war, seine deutschen Schriften, größtenteils sogar bis in die heutige Zeit hinein, in große Vergessenheit geraten sind.

Besonders bemerkenswert ist dabei Hoffmanns Aussage in der Einleitung zu seinem Responsenwerk *Melamed Lehoil* bezüglich der zukünftigen Verwendung all seiner Werke, wobei er die herausragende Bedeutung seiner Responsen hervorhebt, weil diese im Gegensatz zu all seinen anderen Schriften in hebräischer Sprache und nicht in Deutsch verfasst worden sind. So schreibt er:

Wenn meine Söhne und meine Nachkommen dieses Buch lesen werden, so ist das genug für mich, denn die Mehrheit meiner restlichen Werke sind in deutscher Sprache verfasst, und wer weiß, ob auch diese in den kommenden Jahren verloren sein wird und in Vergessenheit geraten wird. Aber ein Buch in unserer heiligen Sprache bleibt behütet und wird mir zum Andenken bis ins letzte Geschlecht sein.²⁴⁴

Es ist schon ziemlich verblüffend, dass Hoffmann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als in Deutschland eine Art *Höhepunkt der Jüdischen Emanzipation* erreicht worden ist und doch relativ lange vor dem bemerkbaren Aufstieg des Nationalsozialismus, eine solche, zu seiner Zeit gar „prophetische“ Befürchtung ausspricht, dass die Deutsche Sprache „in naher Zukunft“ möglicherweise in Vergessenheit geraten wird! Die Möglichkeit, dass Hoffmann diese Aussage machte, weil er den Zionismus als eine sehr erfolgreiche und zukunftsorientierte Bewegung auffasste, die es tatsächlich schaffen könnte die Juden zur Auswanderung aus der Diaspora nach Palästina zu bewegen und Hebräisch in eine lebendige Sprache umzuwandeln, ist meiner Meinung nach sehr unwahrscheinlich, da, wie oben schon bemerkt, Hoffmann eine Staatsgründung als utopisch ansah. Was auch immer die Gründe sein mögen, wie Hoffmann darauf kam, hatte er jedenfalls Recht, dass seine Werke größtenteils vergessen worden sind und nur sein Responsenwerk *Melamed Lehoil* dem zeitgenössischen orthodoxen Judentum geblieben ist.

244 Hoffmann, Einleitung zum *Melamed Lehoil*

C. Abstract - Zusammenfassung der Arbeit :

In ihrer Geschichte ist die *Wissenschaft des Judentums* das Konstrukt einer Bewegung, die dem Anschein nach mit der jüdischen Orthodoxie nicht im Einklang stehen kann. Wenn die Orthodoxie die traditionellen Quellen als bindend und nicht kritisierbar anerkennt, so ist im Gegensatz dazu die Wissenschaft ein Mittel, welches mit Hilfe der historisch-kritischen Methodik und einer philologischen Untersuchung sich nicht scheut die Quellen der jüdischen Religion zu kritisieren, in Frage zu stellen und ihnen nicht selten dadurch jegliche vorher angenommene Autorität abspricht. Auf den ersten Blick scheint diese Vorgangsweise den Fundamenten des traditionellen Judentums zu widersprechen.

David Zvi Hoffmann war jedoch der Meinung, dass die kritische Methode sehr wohl auch als Beweismittel für die Aufrichtigkeit der rabbinischen Traditionen verwendet werden kann und dass das wissenschaftlich geprägte Hinterfragen und Analysieren nicht immer eine Widerlegung des Rabbinismus bedeutete, sondern oft auch als eine akademische Bestätigung für die traditionelle jüdische Überlieferung diente. Hoffmann war aber mit Sicherheit ein Pionier auf diesem Gebiet, denn viele orthodoxe Rabbiner trauten sich einfach nicht oder waren dazu nicht in der Lage, mit wissenschaftlicher Methodik die schriftliche und mündliche Tora zu bestätigen. Durch diese Harmonisierung schaffte es Hoffmann eine Synthese zwischen Tora und Wissenschaft, *Tora uMaddah* zu schaffen, die das orthodoxe Judentum in Deutschlang deutlich im 20.Jhr. geprägt hat. Seine Arbeiten umfassten fast alle Bereiche der Jüdischen Studien, von der Antike bis zur Neuzeit. Hoffmann war Bibelwissenschaftler, Erforscher und Verfechter der Rabbinischen Literatur, Apologet und einer der bedeutendsten halachischen Rechtsentscheider des 20.Jahrhunderts.

Durch diese Kombination kann Hoffmann, meiner Meinung nach, als Schöpfer einer Art „Neo-Rabbinismus“ bezeichnet werden.

Hoffmann ging es an erster Stelle jedoch darum, das traditionelle Judentum in der jüdischen Gesellschaft zu stärken und vor allem auch die jüdische Jugend davon zu überzeugen, dass die moderne Wissenschaft nicht unbedingt im Widerspruch zur jüdischen Traditionen stehen muss, sondern man weiterhin ein jüdisches Leben in der modernen Gesellschaft führen kann, ohne dabei den Rahmen des traditionellen Judentums zu durchbrechen und sich evtl. der liberalen Bewegung anzuschließen oder sich gar gänzlich zu assimilieren.

Diese, so könnte man meinen, eher unwissenschaftliche Einstellung Hoffmanns, erweckt jedoch zugleich den Eindruck, dass nach Hoffmann fast jedes rabbinisches Konzept und jede rabbinische Interpretation mit Hilfe der Wissenschaft bestätigt und bewiesen werden kann und jede Kritik vielmehr einer ungenauen Forschung entspringt.

Meiner Ansicht nach wäre es ein Irrtum Hoffmann so zu verstehen, denn in seinem schon erwähnten Vorwort zum Buche Levitikus sagt er ganz deutlich, dass man nicht alles in der Tora wissenschaftlich belegen kann, sondern vielmehr die *metawissenschaftliche Ebene*, nämlich die persönliche Meinung und Einstellung eine wichtige Rolle in der Interpretation bestimmter Quellen spielt und dadurch gewisse Thesen beeinflusst werden können.

Hoffmann fordert mit seinen Arbeiten vom Wissenschaftler mehr Ehrlichkeit und Transparenz, in dem er sich, wenn er an einen Punkt gelangt, wo es tatsächlich der Fall ist, dass Tora und Wissenschaft in Konflikt stehen, einer Selbstkritik aussetzt und analysiert, wie viel von dieser Schlussfolgerung wirklich auf *neutralen* wissenschaftlichen Belegen basiert und wie viel von den eigenen Neigungen beeinflusst worden ist,

Meiner Meinung nach war Hoffmann *kein* leidenschaftlicher Wissenschaftler, der zum Selbstzweck der Wissenschaft forschte und darüber Thesen aufstellte; für ihn war vielmehr die Wissenschaft lediglich *ein Mittel zum Zweck*, die Juden seiner Zeit von der Richtigkeit der jüdischen Tradition zu überzeugen und durch das Rabbinerseminar moderne Rabbiner auszubilden, die diese Aufgabe in Deutschland fortführen sollten.

Hoffmann war nicht selten mit komplizierten *halachischen* Situationen konfrontiert, wo es keine andere Möglichkeit gab, als sich auf erleichternden Meinungen der mittelalterlichen Rechtsausleger und Devisoren zu stützen und somit alle möglichen halachischen Möglichkeiten auszuschöpfen, die in diesem Fall anwendbar sind. Hoffmann wollte versuchen, auch nicht-orthodoxe Juden, deren Gemeinderabbiner selber orthodox waren und sich mit ihren Fragen an Hoffmann wandten, in einen halachischen Rahmen zu integrieren, so dass sie teilweise ihre Lebensführung beibehalten könnten, gleichzeitig aber weiterhin im Gemeindeleben integriert blieben. Für Hoffmann, als Vertreter des orthodoxen, gesetzestreuen Judentums in Deutschland, war dieses vor allem auch notwendig um den Wechsel dieser nicht-traditionellen Juden in die liberalen Gemeinden zu verhindern, was er auch mehrmals in seinen Responsen offen sagt, da die liberalen Gemeinden den Versuch anstrebten das jüdische Recht zu reformieren und somit eine halachische Alternative für solche Juden boten, die dem Assimilierungsprozess in Deutschland ergeben waren.

Um dieses zu bewerkstelligen war Hoffmann nicht nur bereit, wie vorhin erwähnt, erleichternde Meinungen anzunehmen, die in besonderen Ausnahmefällen als rechtskonform galten, sondern auch neue Thesen in der Rechtsauslegung aufzustellen. Dabei entstanden neuwertige halachische Schlussfolgerungen, die den in der traditionellen Gesellschaft angenommenen halachischen Normen zwar in Kontra standen, aber durch eine klare rabbinische Beweisführung legitimiert worden sind. Dieses war die besondere Größe Hoffmanns, die ihm von zeitgenössischen Gelehrten zugesprochen worden ist.

Er war nämlich in der Lage die *Halacha* so zu modernisieren ohne dabei, im Gegensatz zu der liberalen Rechtsauslegung, aus dem von den Rabbinen vorgesehen Rahmen zu treten. Dadurch wurde ein mögliches Model für die deutsche Orthodoxie der Moderne geschaffen.

Die vorliegende Arbeit soll lediglich als *Einführung* in das Leben David Zvi Hoffmanns mit dem Ziel dienen, den modernen Jüdischen Studien einen Ansporn zu geben, die Werke Hoffmanns näher unter die Lupe zu nehmen und diese gründlicher zu erforschen und an Hand seiner Hypothesen und Forschungsergebnisse viele neue wissenschaftliche Erkenntnisse in mehreren Bereichen der Jüdischen Geschichte und Religion zu erhalten.

Es liegt nun, meiner Meinung nach, in der Hand der modernen Jüdischen Studien sich dem Gesamtwerk Hoffmanns zu öffnen, dieses zu erforschen und die Judaistik mit neuem Leben zu erfüllen, denn viel zu lange wurde die „*orthodoxe Wissenschaft des Judentums*“ komplett vernachlässigt. Es ist nun an der Zeit das Hoffman`sche Mysterium aufzudecken.

D. Literaturverzeichnis

Allgemeine Zeitung des Judentums, (Hg. Phillipson, Karpeles, Geiger), Heft 3 (1839)

Bechtoldt, H.J., "David Hoffmann," in *Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1995, Seiten 363-438

Breuer, Mordechai, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*, Jüdischer Verlag bei Athenäum Frankfurt am Main, 1986

Cohn, Marcus, "Jüdisches Lexikon" (1927-1930), Neudruck 1980

Der Israelit, ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum, Heft 5 (1864)

Die Jüdische Presse, No.1, 2, 4 vom Jahrgang 1870; No.1-8 vom Jahrgang 1871

Elbogen, I., *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin, 1922

Ellenson, D. und Jacobs, R, "Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to Wissenschaft des Judentums", *Modern Judaism* 8 (1988), Nr.1, Seiten 26-70

Fischer, L., *Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr. David Hoffmann*, Berlin, 1914

Ginzberg, L. *Students Scholars and Saints*, Philadelphia, 1928, Seiten 252-262

Goldschmidt, Lazarus, *Der Babylonische Talmud*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp, Auflage: 2, 2002

Gordis, Daniel, (Dissertation) *Dialectics of community, continuity and compassion: the legal writings of Rabbi David Zevi Hoffmann*, Dissertation an der University of Southern California, 1992; nicht veröffentlicht

Hildesheimer, E., *Die Beschlüsse der Rabbiner-Versammlung zu Mihalowitz*, gedruckt im *Israelit* Jg.7 (1866), S. 521

Hildesheimer, E. *Responsen*, Tel Aviv, Bn.1 1969, Bn.2 1976

Hirsch, Samson Raphael, *Jeschurun* (Alte Folge) Heft 4 (1858), Heft 8 (1862)

Hirsch, Samson Raphael, *Neunzehn Briefe*, Oldenburg, 1836

Hoffmann, David, *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen*, Berlin, 1885 erste Auflage, 1894 zweite Auflage

Hoffmann, David, *Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien*, Leipzig, 1873

- Hoffmann, *Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese Teil 1*, Berlin, 1904
- Hoffmann, *Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese Teil 2*, Berlin, 1916
- Hoffmann, David, *Das Buch Leviticus*, Berlin, 1905-1906, Hebräische Version, *Sefer Vayikra*, übersetzt von Zvi Har-Sheffer and Aharon Lieberman, Jerusalem, 1976
- Hoffmann, David, *Das Buch Deuteronomium* Berlin, 1913-1922). Hebräische Version, *Sefer Devarim* übersetzt von Zvi Har-Sheffer, Tel Aviv, 1961
- Hoffmann, David, *Responsen Melamed Lehoil*, Frankfurt, 1926; New York, 1954
- Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judentum*, Berlin, 1873/74
- Kahane, Kalman, *Rabbi David Zvi Hoffmann keparschan hamikra* (von www.daat.ac.il)
- Leslau, Wolf, *Falasha Anthology*, Yale Judaica Series, vol. 6, University Press, 1951
- Lipschütz, E., *Rav David Zvi Hoffmann* in HaTur Ausgabe 7
- Markovitz, Joshua, *Rabbi D.Z. Hoffmann*, M.A. Thesis (hebr.) Bar-Ilan University, 1968; nicht veröffentlicht
- Marx, Alexander, *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia, 1948,
- Marx, Alexander *Studies in Jewish History and Booklore*, New York, 1944
- Neubauer, Jakob, *Die Bedeutung David Hoffmanns für die Bibelwissenschaft, dargestellt an Hand seiner wichtigsten Forschungsergebnisse*, Berlin, 1922, erschienen im Jeschurun, Jg.9 Heft 11-12
- Rosenheim, Jakob, *Das Bildungsideal S.R. Hirschs und die Gegenwart*, Frankfurt, 1925, Seite 21
- Schoeps, H.J., (Hrsg.), *Zeitgeist im Wandel*, Bd.1: Das Wilhelmnische Zeitalter, Stuttgart, 1967
- Scholem, G., *Briefe 1914-1947*, C.H. Beck, 1994
- Shapiro, Marc B., *Rabbi David Zevi Hoffmann on Torah and Wissenschaft*, *Torah U-Madda Journal* 6(1995-6), Seiten 129-137
- Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C.H. Beck, 1992

Sulzbach, Carla, *David Zvi Hoffmanns Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese: An annotated translation and introduction*, Master Thesis at McGill University, 1996

Tschernowitz, Chaim, *זכרונות מסכת*, New York, 1945, Seiten 244-264

Ucko, S., *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*, Berlin, 1934

Universitätsarchiv Universität Wien : *Nationalien der Philosophischen Fakultät der Universität Wien; Absolutorien und Abgangszeugnisse*, R 49. 4, 1865-1870, Nr. 9265

Universitätsarchiv Universität Tübingen : UAT, Signatur 131/20b,16

Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883

Wellhausen, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1904

Wiese, Christian : *Jahwe - ein Gott nur für Juden? Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a. M. 1994, Seiten 27-94

Wohlgemuth, Joseph, *Jeschurun*, 7, Jg. und 9.Jg., Berlin

Zemer, Mosche, *Jüdisches Religionsgesetz heute: Progressive Halacha*, aus dem hebräischen *Halakah shefuya* von Anne Birkenbauer ins Deutsche übersetzt, Neukirchener, 1999, Seiten 108-130; englischen Version *Evolving Halakhah: A Progressive Approach to Traditional Jewish Law*, Woodstock, 2003

Internetquellen:

<http://www.compactmemory.de/>

www.daat.ac.il

<http://juedisches-recht.org/>

http://de.wikipedia.org/wiki/Theodor_Fritsch

<http://onthemainline.blogspot.com/2010/10/hoffmanns.html>

<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/judaicaffm/nav/index/all>

<http://archive.org/index.php>

<http://seforim.blogspot.com/2012/01/rabbi-david-hoffmann-zl-by-eliezer-m.html>

E. Anhang mit Abbildungen

(Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden ersuche ich um Meldung bei mir)

Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr. D. Hoffmann

von
Rabbiner Dr. **L. Fischer** (Skotschau).*)
Leipzig

I. Selbständige Schriften.

- 1) Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nahardea in Babylonien. Lebensbild eines talmudischen Weisen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, nach den Quellen dargestellt. Leipzig VI und 18 SS. 1873. 8°.
- 2) Die Zeit der Omer-Schwingung und des Wochenfestes (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars) Berlin 1874, 58 S. 4°.
- 3) מנדרל הננאל, herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann, p. 1—22. פירוש ר' הננאל על מסכת.
- 4) Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars) Berlin 1878. 47 S. 4°.
- 5) Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze. Erstes Heft. Berlin 1878. 92 S. 8°.
- 6) Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim. Ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin 1882, 54 S. 8°. [Hebräische Uebersetzung von S. Grünberg unter dem Titel: המשנה ראשונה ופירושה דתנאי im העברי 1912 Nr. 1 S. 9—10, Nr. 3 S. 33—35, Nr. 5

*) [Einige Ergänzungen gaben Prof. Dr. Marx-New-York und Dr. Eppenstein-Berlin].

H. Litt. Hebr.
691

VIII

L. Fischer

S. 59—60, Nr. 8 S. 94—94, Nr. 11 S. 129—131, Nr. 12 S. 141—142, Nr. 15 S. 171—172, Nr. 18 S. 199—200. Nr. 22 S. 235—36; das Ganze erschien als Festgabe zum 70. Geburtstag, 1913.]

- 7) Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Zur Berichtigung des von Prof. Gildemeister in dem „Isaakiade“-Prozesse abgegebenen gerichtlichen Gutachten. Berlin, 1885 VI und 149 S. S. 8°. [Sonderabdruck aus der „Jüdischen Presse“ 1884, S. 279 ff.]
- 8) Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin, 1888. 92 S. 8°.
- 9) משינת סדר נזיקין מחורג ומפורש כלשון אישנו Die Mischna-Ordnung Nesikin. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Uebersetzung und Erklärung. Berlin, 1893—1898. XXIV und 384 SS. (Lexicon-Format).
- 10) Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin XII und 234 SS. 1894, 8°. [Ungarische Uebersetzung von Friedmann: A Schulchan-Aruch és a rabbinsok a Zsidók viszonyárók a más felekezettel szemben Izráel I. Jahrg. 1912 Nr. 2, 3, 5, 7, 9, 11—12, II. Jahrg. 1913 Nr. 3 11, 12, 13].
- 11) לקוטי חזקוני לקוטי מנחם לנדא לספר דברים Neue Collectaneen aus einer Mechilta zum Deuteronomium (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin VI und 36 SS. 1897. 8°.
- 12) Ein Midrasch über die dreizehn Middot מדרש על שלש עשרה מדות העתקה מתוך מדרש הגדול לזקרא. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners, Frankfurt a. M. 1903 (hebr. Abt.) S. 55—71. [Sonderabdruck aus: Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag A. Berliner's].



- 13) Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. Heft I (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin 1904. 154 S. Lexicon-Format.
- 14) מכלתא דרבי שמעון בן יוחאי על ספר שמות מלוקט מתוך מדרש הגדול כ"י עם Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai, ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus, Frankfurt a. M. 1905, XVI und 180 SS. 8^o.
[Sonderabdruck aus הפלס, hrsg. von Rabbiner E. Rabbinowitz, Poltawa, I, 5661 S. 257 fgg., II, 5662 S. 2 fgg., III, 5663 S. 2 fgg.].
- 15) Das Buch Leviticus, übersetzt und erklärt. Erster Halbband, Lev. I—XVII. Berlin, VIII und 478 SS. 1905. Lexicon-Format.
- 16) Zur Einleitung in die Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai. Frankfurt a. M. 1906. 15 S, 8^o.
[Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft III S, 191—215].
- 17) Das Buch Leviticus, übersetzt und erklärt. Zweiter Halbband. Lev. XVIII — Ende. Berlin VI und 412 SS. 1906, Lexicon-Format.
- 18) Ein Sendschreiben an den Verein zur Wahrung des gesetzestreuen Judentums in Baden. Zur Aufklärung über die badische Gebetbuchreform. 42 S. 8^o. 1907.
- 19) מדרש תנאים על ספר דברים מלוקט מתוך מדרש הגדול כ"י וגליון אליו הערות ומראה מקומות וכמה הוספות, חוברת ראשונה: ספר דברים עד סוף סדר שופטים, Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, gesammelt und mit Anmerkungen versehen nebst mehreren Beilagen. Heft I. Deut. 1, 1—20, 9. Berlin VIII und 126 SS. 1908. Lexicon-Format.
- 20) מדרש תנאים על ספר דברים מלוקט מתוך מדרש הגדול כ"י וגליון אליו הערות ומראה מקומות וכמה הוספות, חוברת שנייה: סדר כי תצא עד גמרא Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, gesammelt und

mit Anmerkungen versehen, nebst mehreren Beilagen.
Heft II: Deut. 20, 10 — Ende, Berlin 127—204 S. 1909.
Lexicon-Format.

- 21) Zur Einleitung in den Midrasch Tannaim zum Deuteronomium. 21 S. 1909.
[Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, VII; S. 309—323.]
- 22) משניות סדר טהרות מתורגם ומפורש בלשון אשכנז Die Mischna-Ordnung Tohoroth. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung u. Erklrg. Erstes Heft 1910. Bisher erschienen 5 Hefte [bis Oholot, Abschnitt III]. Wird fortgesetzt.
- 23) Das Buch Deuteronomium, übersetzt und erklärt. Erster Halbband, Deuteronomium I, 1—21, 9. Berlin 1913.
- 24) מדרש הגדול על ס' שמות יו"ל עפ"י כ"י שונים ברלין תרע"ד Liefg. I.
[Erscheint in den Schriften der Vereins „Mekize Nirdamim“].

II. Beiträge zu Werken Anderer.

- 25) Brief im קונטרס טעם וקנים von Benzion Katz (vgl. ZfHB., I, S. 37).
- 26) חתונה Nr. 5 in דת ודין, hebr. Anhang zu Bernat Schück, Religion und Staat, Temesvár 1907, p. ט—י.
- 27) Trauerrede in: Gedenkblätter an Dr. Salomon Cohn. Breslau 1902, S. 20—25.
- 28) ספר מקור הברכות zu Josua Goldberg 1905.
- 29) דע מה שתשיב zu Gross 1908.
- 30) Gutachten an die Herren Rabbiner Dr. H. Ehrentreu und Jakob Schor [über האשכול ספר זידקת הצדיק מאמר אודות ספר האשכול] Zidkath Ha-Zaddik, Berlin 1910. S. III—VIII.
- 31) Trauerworte, gesprochen an der Bahre von Hermann A. Cohn im Trauerhause, in: Hermann A. Cohn, Ein Gedenkblatt, seinem Andenken gewidmet, Berlin 1912, S. 17—24.
- 32) Verbesserungen und Ergänzungen zu: A. Wünsche „Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen“ (vom 2. Bande ab).

III. Beiträge zu Sammelwerken.

- 33) Jubelschrift zum 70. Geburtstag von Dr. Israel Hildesheimer, Berlin 1890: Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium. S. 83—92. Ebendort hebr. Abtlg.: ליקוטי מכילתא לס' דברים. S. 2—32.
- 34) Festschrift zum 70. Geburtstag Dr. A. Berliner's, Berlin 1903. Ein Midrasch über die dreizehn Middot. Hebr. Abtlg. S. 55—71.
- 35) Festschrift zum 40jährigen Amtsjubiläum Rabb. Dr. S. Carlebach's. Berlin 1910: Die Ueberlieferung der Väter und die Speisegesetze. S. 31—88.

IV. Beiträge zu Zeitschriften.

a) Deutsche.

1. Der Israelit, Mainz.

- 1871) Rezens. über: Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob. Kritische Untersuchung von A. Bernstein [Beilage] Nr. 21 S. 411—12, Nr. 22 S. 427—28, Nr. 23 S. 443—44, Nr. 26 S. 503—04, Nr. 27 S. 519—20, Nr. 35 S. 673—74, Nr. 39 S. 752—54, Nr. 47 S. 885—86, Nr. 49 S. 921—22.
- Rezens. über: Rabb, ein Lebensbild zur Gesch. des Talmud, von Dr. M. J. Mühlfelder, Leipzig, 1871, Nr. 41.
- 1872) Bemerkung zu שמרוס in Mischna Kelim II, 6. Wissenschaftliche Beilage des Israelit, 1872, Nr. 6 S. 123.
- 1909) Rez. über: ס' תולדות ישראל. Die Geschichte Israels nach den Urquellen bearbeitet von W. Jawitz. 7. Band, Berlin 1909. Literarische Warte des Israelit 1909, Nr. 48, S. 12.
- 1912) Begrüßungsrede, gehalten bei der Agudas-Jisroel-Versammlung in Kattowitz am 27. Mai 1912. Nr. 24, S. 3—4.

2. Die Jüdische Presse [JP] — seit 1870 — nebst den Beilagen: Literaturblatt [JL] — bis 1883 — Israel. Monatsschrift [JM] — seit 1884 — und Israel. Lehrer und Cantor [JLC.]

- 1870) Mar Samuel, sein Leben und Wirken. LJP. 1870, S. 1—2, 5—7, 14. 1871, S. 1—4, 9—11, 13—14, 17—18, 21—22, 25—26, 29—30, 33, 43—44.
- 1871) Aus dem rabbinischen Schulleben von S. R. Hirsch, Frf. a. M. JP. 1871, S. 525.
- 1872) Rezension über: Scholien zum Tractat Aboth von Dr. B. Feilbogen (hebr.) Leipzig. JP. 1872, Nr. 1, S. 8.
- 1873) Rez. über: ספר והנהיר לספר שמואל. Aus einer Münchener Handschrift herausgegeben von Dr. J. M. Freimann. LJP, 1873, Nr. 4, S. 16.
Der Bibelkanon und die jüdische Tradition. LJP. 1873 Nr. 5, S. 17—20.
- 1876) Der Auszug der Israeliten aus Aegypten nach der neuesten Hypothese von Heinrich Brugsch. LJP. 1876, Nr. 5, S. 19—20, Nr. 6, S. 23—24.
Die Exilarchen in Babylonien. LJP. Nr. 7, S. 25—27, Nr. 8, S. 29—31, Nr. 9, S. 33.
Anzeige der Schrift: מגילת חנוכה. LJP. 1876, S. 39.
Rez. über: J. Barth, Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob, LJP. Nr. 11, S. 44.
Rez. über: Sammt, Talmud Babylonicum, Tractat Baba Mezia mit deutscher Uebersetzung u. Erklärung. 1. Lfg. LJP. Nr. 11, S. 44.
- 1877) Simon b. Schetach und seine Zeit. LJP. 1877, Nr. 1 S. 24, Nr. 2, S. 6—7, Nr. 3, S. 9—10.
Rezension über: Lebrecht, Bethar, Die fragliche Stadt im hadrianisch-jüd. Krieg. LJP. 1877, Nr. 3, S. 12.
Rez. über: L. Munk, Targum Scheni zum Buche Esther. LJP. 1877, Nr. 3, S. 12.
Notiz über: Lev. 23, 22. LJP. 1877, Nr. 4, S. 15—16.
Aufforderung zur Pränumeration auf Kohut ערוך השלם. LJP. 1877, Nr. 7, S. 28.

- 1877) Die Feier des Hüttenfestes. LJP. 1877, Nr. 9, S. 33—35.
Ein auffallender Irrtum in den LXX zu Jes. 26, 14 und Ps. 88, 11, LJP. 1877, Nr. 9, S. 35.
Rez. über: J. Halévy, Prières des Falaschas, ou Juifs d'Abessynie, texte Éthiopien publié par la première fois et traduit en hébreu. Paris 1877. LJP. 1877, Nr. 10, S. 37, Nr. 11, S. 41—42.
Rez. über: Baeck, Dr. S., Die Geschichte des jüd. Volkes u. sein. Literatur vom babylonischen Exile bis auf die Gegenwart übersichtlich dargestellt. 1 - 2 Lfg. Lissa 1877. JL 1877 Nr. 11, S. 44.
Rez. über: Dr. J. Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Tractate Middoth und bei Josephus. LJP. 1877, No. 11, S. 42—43 u. No. 12 S. 46—47.
Notiz über בעל החושם מהבקש. LJP. 1877, No. 12 S. 47.
Anzeige von Zuckermandels Tosefta, Lieferung 1—2. LJP. 1877, No. 12, S. 48.
Die biblische Schöpfungsgeschichte und die Geologie. LJP. 1877, Nr. 10, S. 37, Nr. 11, S. 41—42.
Einige Aussprüche unserer Weisen über das Gebet. LJP. 1877, Nr. 12, S. 45.
- 1878) Ueber die Synnagogen im Altertum. LJP. 1878, Nr. 5, S. 17—19, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 7, S. 25—26, Nr. 8, S. 29—31.
- 1879) Die Proselyten des adiabenenischen Königshauses. LJP. 1879, Nr. 1, S. 1—2, Nr. 2, S. 5—7, Nr. 3, S. 9—11.
Rez. über: Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums. LJP. 1879, No. 2, S. 7—8.
Rez. über: Quelques notes sur la guerre de Bar Kochba et ses suites. LJP. 1879 Nr. 3, S. 10.
Notiz über נישל השחול. LJP. 1879 Nr. 3, S. 10.
Bemerkung über נישל הכליות. LJP. 1879 Nr. 5, S. 20.
Rez. über: Bick, יסוד אהל מועד. LJP. 1879 Nr. 6, S. 23 fgg., Nr. 7 S. 27 fgg.
- 1880) Rabbi Josua ben Chananja. LJP. 1880, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 7, S. 25, Nr. 8, S. 29—30.

- 1881) Erklärung einer Talmudstelle [Mischna Seb. 4 b zu Lev. 1, 16 מראתו בנוצתו] JM. 1881 Nr. 4, S. 19.
 Notiz [Erklärung zu einer Stelle des Sabbatlides ותינוק לספר למנצח כנינות, JM. 1881, Nr. 8, S. 36].
- 1882) Ueber die Bedeutung des alten israelitischen Opfercultus. JM. 1882, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 7, S. 25, Nr. 8, S. 29—30. 1883, Nr. 1, S. 1—2.
- 1883) Ueber die Speise- und Reinheitsgesetze der Thora. JLC. 1883, Nr. 3, S. 10—11, Nr. 4, S. 13—14, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 8, S. 29, Nr. 9, S. 33, Nr. 10, S. 35—36.
 Verschiedene Bemerkungen [über die ועל מצות לא תעשה בין שיש בו וכו' am Schluss d. וירי am י"ב.] JM. 1883 Nr. 5, S. 19.
 Bemerkung [Erklg. der הלכות חסלה zu הנה"ט] JM. 1883, Nr. 6, S. 22.
 Bemerkung [zu den 2 Erklg. Raschi's, Berachot 29a zu den Worten ויהיו על דעתך ישמחו] JM. 1883, Nr. 6, S. 22—23.
- 1884) Das Schilo im Segen Jakobs. JM. 1884, Nr. 1, S. 1—2.
 Analekten [zu Chullin 48a und כבודם כבודם בריאה zu Raschi's Erklärung in Sanhedrin 7a אסתלק משער ב"ד] JM. 1884, Nr. 1, S. 2—3, Nr. 2, S. 7.
 Rez. über: B. Fischer, Talmudische Chrestomathie, mit Anmerkungen, Scholien und Glossen, Leipzig 1884. JM. 1884, Nr. 1, S. 2—3, Nr. 2, S. 7.
 Rezension über: Dr. M. Rawicz, Der Traktat Megilla nebst Tossafot, vollständig ins Deutsche übertragen, Frf. a. M. JM. Nr. 5, S. 19.
 Briefkasten der Redaktion [Mehrere kleine Notizen literarischen Inhalts]. JM. 1884, Nr. 3, S. 11.
 Zur Pesach-Hagadah [ויהי שם אין מספר] JM. 1884 Nr. 4, S. 13—14.
 Bemerkung [zu Raschi in Moed Katan 25 a עצי הענלה — עצי העולה]. JM. 1884, Nr. 4, S. 14.
 Briefkasten der Redaktion [Erklg. verschiedener Bibel- u. Talmudstellen]. JM. 1884, Nr. 4, S. 15.

1884) Rez. über: Berliner Dr. A., Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud u. Midrasch, Berlin, 1883. JM. 1884, Nr. 5, S. 19.

Briefkasten der Redaktion [Erklärung von מיני זמר] JM. 1884, Nr. 5, S. 19.

Hausdorff, L., חשונה בענין קבורת אינו ישראל בקבר ישראל, Leipzig, 1884. JM. 1884, Nr. 6, 22—23, Nr. 7, S. 27.

Anmerkung der Redaktion [zu Ismar Biberfeld, Streifzüge in das Gebiet der jüdischen Rechtsgeschichte] JM. 1884, Nr. 7, S. 26.

Briefkasten der Redaktion [Bemerkung zu נפתור ופרח S. 87. (ed. Edelmann)]. JM. 1884, Nr. 7, S. 27.

Bemerkung [Erklärung des Unterschiedes zwischen dem jüdischen und römischen Recht]. JM. 1884, Nr. 8 S. 30—31.

Briefkasten der Redaktion [Bemerkung zu קרמא חתאה und קרמא עלאה] JM. 1884, Nr. 9, S. 35.

Zum Sukkoth-Feste [über האורח] JM. 1884, Nr. 9, S. 33—34.

Eine Controverse i. d. Septuaginta. JM. 1884 Nr. 9 S. 33—34.

Bemerkungen [1) zu Raschi in Joma 71a כי ארץ ימים ושנות, 2) zu Raschi in Chulin 80a: איל הבר]. JM. 1884, Nr. 10, S. 38.

Wahrheit und Klarheit. Rez. über: Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit“ von Dr. Jacob Ecker, Privatdocent für semitische Philologie an der königlichen Akademie zu München (2. Auflage, Paderborn 1884). JM. 1884, Nr. 11, S. 41—43.

Bemerkung [zu Sirach 24. 25: ויגל כאור]. JM. 1884, Nr. 12, S. 45—46.

Bemerkung [zu IMakk. 7, 12: מישרים]. JM. 1884, Nr. 12, S. 46.

Notiz [zu Joma 71a]. JM. 1884, Nr. 12, S. 47 (vgl. auch JM. 1884, Nr. 10).

- 1885) Wahrheit und Klarheit. Rez. über: „Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit“ von Dr. Jacob Ecker. JM. 1885, Nr. 2, S. 5—6, Nr. 4, S. 13—15 (vgl. auch JM. 1884, Nr. 11). Rez. über: Berliners „Targum Onkelos“. JM. 1885, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 22—23. Nr. 8, S. 29—30, Nr. 9, S. 34—35.
- Nachträge zur Schrift: „Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen“. JM. 1885, Nr. 5, S. 18, Nr. 7, S. 26—27.
- Briefkasten der Redaktion. [Erklärung des קרן] JM. 1885, Nr. 5, S. 20.
- Briefkasten der Redaktion. [Erklärung des מניש in Num. 35, 4—5]. JM. 1885, Nr. 7, S. 27.
- Rez. über: Die Sprüche Salomos nach der Auffassung im Talmud und Midrasch, dargestellt und kritisch untersucht von H. Deutsch. Erster Teil: Einleitendes, Berlin 1885, Nr. 8, S. 31, Nr. 9, S. 35.
- Zur Erklärung des Raschi zu Deut. 25, 6. JM. 1885, Nr. 12, S. 45—46.
- Anmerkung der Redaktion [zu: Emendation im Talmud und Midrasch von Dr. I. Joffe, zu B. kamma 92a, Berachot 11b und Pesachim 54a]. JM. 1885, Nr. 10, S. 39—40, Nr. 12, S. 47.
- Bemerkung [zur Erklärung des Spruchwortes in Exodus r. VI. מן קציה שטיא ליה רגיה אלא מן קציה]. JM. 1885, Nr. 12, S. 47.
- Nachbemerkung der Redaktion [zur Unterscheidung des Rab Aszi von Rabbi Aszi und Rab Sera von Rabbi Sera] JM. 1885, Nr. 12, S. 47.
- Antwort, [Erklärung des אברך in Raschi zu Gen. 41, 43]; JM. 1885, Nr. 12, S. 48.
- 1886) Scholien zum Pentateuch. JM. 1886, Nr. 1, S. 1—3, Nr. 2, S. 6—7, Nr. 8, S. 39—40, Nr. 12, S. 46—47.
- Antwort [auf zwei Fragen des Dr. M. Tietz über מוזהר und משקוף, ferner über den Unterschied zwischen הוזהר und השאיר]. JM. 1886, Nr. 1, S. 4, Nr. 4, S. 16.

- 1886) Anmerkung der Redaktion [zu den Notitzen von Simon Hock, Erklärung zu Berachot 48a]. JM. 1886, Nr. 2, S. 7.
 Nachbemerkung der Redaktion [zu: Eine schwierige תוספות-Stelle in Megilla 16 a s. v. ורחי]. JM. 1886, Nr. 3, S. 10.
 Bemerkung [Erklärung des Maimonides zu Schekalim 8, 2]. JM. 1886, Nr. 3, S. 10.
 Antwort der Redaktion zur Frage [warum im פרק איזורו die ראשונים nicht in der von der Thora angegebenen Reihenfolge stehen]. JM. 1886, Nr. 3, S. 16.
 Die Fragen in „ma nischtanneh“. JM. 1886, Nr. 4, S. 13.
 Bemerkung [zu לארוחין in dem mit סדור פסח schliessenden Piut von הגדול שבת הגדול]. JM. 1886, Nr. 4, S. 14, Nr. 6, S. 24.
 Antwort der Redaktion [auf die Frage: wie Kiduschin 13b und Ezechiel 44, 32 zu erklären sind] JM. 1886, Nr. 4, S. 16.
 Antwort der Redaktion [auf die Frage: welche ist die Quelle des Bartinoro zu Ma'sser Scheni I, 3] JM. 1886, Nr. 4, S. 16.
 Anmerkungen der Redaktion [zu: Ueber das Kaddischgebet von Dr. Jacobsohn] JM. 1886, Nr. 5, S. 19 u. 20.
 Notiz [zu Sanhedr. 65b בראיה וישנו] JM. 1886, Nr. 5, S. 20.
 Bemerkung [zu Tos. in Beza 5a s. v. הא לן] JM. 1886, Nr. 7, S. 29.
 Briefkasten der Redaktion [Erklärung des כסות עינים in Gen. 20, 16] JM. 1886, Nr. 7, S. 31.
 Briefkasten der Redaktion [Widerlegung einer Erklärung zu den ראשונים]. JM. 1886, Nr. 8, S. 81.
 Nachbemerkung der Redaktion [zur Erklärung von ב"י in תנ"א von Dr. Tachauer]. JM. 1886, Nr. 8, S. 30.
 Briefkasten der Redaktion [Erklärung zu den האחרונים]. JM. 1886, Nr. 9, S. 36.
 Anmerkung der Redaktion [zu Olitzki, Rituelle und judi-
 cielle Fälle bei Flavius Josephus]. JM. 1886, Nr. 10, S. 40.
 Bemerkungen [Antwort auf die Fragen: „ob es Werke zur
 Erklärung des Jonathan-Targums gibt, und wie Exod. 12, 4
 und Deut. 22, 5 in diesen Targumim zu erklären sind“].
 JM. 1886, Nr. 12, S. 48.

- 1886) Rez. über: Flavius Josephus und die Halacha von Dr. M. Olitzki. Erster Teil: Einleitung, Die Opfer, Berlin 1885. JM. 1886, Nr. 3, S. 11, Nr. 4, S. 14—15.
 Rez. über: Divân des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz, zum ersten Male aus der einzigen Handschrift mit erläuternden Bemerkungen hrsg. von Dr. J. Egers. JM. 1886, Nr. 4, S. 15.
- 1887) Die historischen Momente im Schemoneh-Esreh-Gebete. JM. 1887, Nr. 1, S. 1—2, Nr. 2, S. 5—6, Nr. 3, S. 10, Nr. 4, S. 12, Nr. 5, S. 18—19, Nr. 6, S. 22.
 Rez. über: Religiöse Zeitfragen von Dr. L. Münz, Berlin 1887. JM. 1887, Nr. 3, S. 11.
 Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Wortes משומר], JM. 1887, Nr. 3, S. 11.
 Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Ausdruckes צא ורא in Abot]. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.
 Briefkasten der Redaktion [Erklärung des ענין שבספירה in der Tosefta Sabbath I]. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.
- 1888) Rez. über: Landau, Dr. S., Ansichten des Talmuds und der Geonim über den Wert der midraschichen Schriftauslegung. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Schriftexegese. Hannover 1888. JM. 1888, Nr. 9, S. 31.
 Bemerkungen [zur Erwiderung des Dr. Landau auf die Rezension seiner Bücher]. JM. 1888, Nr. 10, S. 35—36. (s. JM. Nr. 9).
 Rez. über: O. H. Schors talmudische Exegese (dargestellt in dessen Jahreshüchern Hechaluz) auf ihren wissenschaftlichen Inhalt kritisch untersucht und beleuchtet von Majer Kohn-Bistritz, Pressburg 1888. JM. Nr. 12, S. 43.
- 1889) Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Unterschiedes der Namen רעואל und רעואל] JM. 1889, Nr. 4, S. 15.
- 1889) Rez. über: Dr. J. Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon. JM. 1889, Nr. 5, S. 19.
 Rez. über: Strack, Prof. Dr. Hermann L., Einleitung in den Talmud, 2. Aufl., Leipzig 1887. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.

- 1889) Rez. über: A. Wolff. Das jüdische Erbrecht, eine Abhandlung, zugleich ein Beitrag zur biblisch-talmud. Exegese Berlin 1888. JM. 1889, Nr. 7, S. 27.

Rez. über: ספר בית אבות, Kommentar zu den פרקי אבות von Salomon Herschmann. Berlin 1889. JM. 1889, Nr. 7, S. 27.

Anmerkung [zur Erklärung einer merkwürdigen Jeruschalmi-Stelle im Sanhedrin IV, 7 von Dr. Jacobson (אין מדרקין ביין נסך)] JM. 1889, Nr. 8, S. 31.

Ein wichtiges historisches Dokument. JM. 1889. Nr. 11, S. 41.

- 1890) Bemerkungen zur Haggadah. [1) סדר אחר סעודה, 2) חקים = מדרשים, 3) אפיקומין = מטמטאזאט, 4) Einteilung der מכות]. JM. 1890, Nr. 4, S. 13—14.

Rezens. über: Sabbath-, Fest- und Gelegenheitsreden von M. Unna, aus dessen schriftlichem Nachlasse, hrsgg. von seinen Söhnen. Frankfurt a. M. 1890. JM. 1890, Nr. 6, S. 23.

Rez. über: Mischne Thora oder Jad Hachasaka von R. Moses, Sohn des Maimon, aus dem Urtext ins Deutsche überstzt von A. Wolf, IV. Das jüdische Civil- u. Strafrecht. JM. 1890, Nr. 11, S. 43.

Rez. über: חיי אריה, zwei Teile. Erster Teil, Halachische Responsen und talmudische Abhandlungen. Zweiter Teil: 20 agadische Vorträge, von Chajim L. Horowitz. JM. 1890. Nr. 11, S. 43.

- 1891) Zur Pesach-Haggadah [מהחיל בננות ומסיים בשנה]. JM. 1891, Nr. 4, S. 13—14.

Rez. über die Derenbourg'sche Edition des Mischna-kommentars Maimonides zu Seder Tohorot. JM. 1891, Nr. 6. S. 21—22.

Rez. über: I. Winter und A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literaturgeschichtlichen Einleitungen. Band I, 1. u. 2. Lieferung, Trier 1891. JM. 1891, Nr. 11, S. 43—44.

- 1891) Rez. über: *מדרש תהלים המכונה שוחר טוב* hrsg. von Salomon Buber, 4 Teile, Wilna 1891. JM. 1891, Nr. 5, S. 19.
 Rez. über: *אלרד הרני*, dessen Berichte über die zehn Stämme und deren Ritus nach den verschiedenen Versionen, Handschriften und alten Drucken mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von A. Epstein, Pressburg 1891. JM. 1891, Nr. 5, S. 19.
- 1892) Rez. über: *Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen*. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Prof. Dr. Aug. Wünsche. Erste und zweite Lieferung, 1. Band. JM. 1892 Nr. 1. S. 4.
 Zur Pesach Haggadah. [אחרי — אחת]. JM. 1892, Nr. 4, S. 13.
 Rez. über: Hermon, *Versuche über Israels Lebensideen im Geiste des agadischen Schrifttums* von Jos. Nobel, Halberstadt 1890—1892. JM. 1892, Nr. 4, S. 16.
 Etwas über die Auslegungs-Regeln (מדרה). JM. 1892, Nr. 5, S. 18—19.
 Rez. über: Strack, Prof. Dr. H. L., *Der Blutaberglaube bei Christen und Juden*, München 1891. JM. 1892, Nr. 5, S. 19.
 Rez. über: I. Winter und Aug. Wünsche, *die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*. Lieferung 3—4, Trier 1892. JM. 1892, Nr. 5, S. 19.
 Zur Erklärung des Hüttenfestes! [Josephus, Ramban, doppelte Vorschriften über סוכות]. JM. 1892, Nr. 9. S. 33.
 Rez. über: *Aruch Completum sive Lexicon vocabula et res quae in libris Targumicis, et Midraschicis continentur, explicans, Autore Nathane filis Jechielis, corrigit, explet critice illustrat et edit. Dr. Alex. Kohut*. 8 Bände mit Supplement und Index, Wien 1878—92. JM. 1892, Nr. 11. S. 42—43.
- 1893) Rez. über: Strack, Prof. Dr. H. L., *Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri ausgelegt*. Erste Lieferung, enthaltend Genesis, Kap. 1—46, München 1892. JM. 1893, Nr. 2, S. 7—8.

- 1894) Rez. über מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה oder agadischer Commentar zum Pentateuch, herausg. und mit Erläuterungen versehen von Salomon Buber, Wien 1894. JM. 1894 Nr. 3, S. 11.
 Die „Söhne“ in der Pesach-Hagadah. JM. 1894. Nr. 4. S. 13—14.
 Scholien zum Talmud [1) Berachot 10 a ברכי נפשי, 2) פקודת ברכה in Joma 84 und Mechilta [כי תשא]. JM. 1894, Nr. 6, S. 21—22.
 Rez. über ספר לקושי שלמה von S. Klein, Paks 1893. JM. 1894, Nr. 8, S. 31.
 Scholien zum Talmud [1) Sanhedrin, 2) מקדמיין כל הווסטין מקדמיין 3) [דלא מוסף יסף] JM. 1894 Nr. 9, S. 34—35.
 Bemerkung zu וזכחת כאשר צוהוך. JM. 1894, S. 141—142.
- 1895) Die Ueberlieferung der Väter und der Neu-Sadduzäismus. JP. 1895. S. 185—136, 151—152, 165—166, 185—186, 205—206, 237—239, 257—258, 274—276, 293—294. Fortsetzung in JM. 1895, Nr. 9 S. 34—34, Nr. 10 S. 38—40, Nr. 11 S. 42—43.
 Rez. über: Münz, Dr. L., Rabbi Eleasar genannt Schemen Rokeach. Eine Lebensbeschreibung, Trier 1895 JM. 1895 Nr. 11, S. 43.
- 1896) Erklärung einer Talmudstelle [Sabbat 23 b : משלים]. JM. 1896 Nr. 3, S. 13.
 Malchijoth. JM. 1896 Nr. 8, S. 33—35.
 Das Olenu-Gebet. JM. 1896. Nr. 9, S. 38—39.
- 1897) Die Dünnerschen Talmud-Hagadot. JM. 1897, S. 14—15.
- 1898) Der Gottesname. JM. 1898. Nr. 10 S. 42—44, Nr. 11, S. 46—48.
 Die Gebete. JM. 1898 Nr. 12. S. 49—51.
- 1899) Trauerrede, gesprochen an der Bahre Israel Hildesheimers זצוק"ל. JP. 1899, S. 271—272 [gekürzt im Israelit 1899, S. 933—934].
 Trauerrede, gesprochen bei der Trauerfeier des Rabbiner-Seminars für Rabbi Israel Hildesheimer זצ"ל. JP. 1899. S. 315—317.

- 1899) Die Synagogen im Altertum. JM. 1899. Nr. 1. S. 5—7, Nr. 2, S. 13—14. Nr. 3, S. 22—23. Nr. 4, S. 30—31. Nr. 6, S. 38—39. Nr. 7, S. 42—44. Nr. 8, S. 47—48.
Zur Erklärung des Hüttenfestes. JM. 1899 Nr. 9, S. 49.
Die Synagoge im Altertum. Das Schemone-Esre-Gebet. JM. 1899, Nr. 9, S. 50—51, Nr. 10, S. 51—52, Nr. 11, S. 55—56, Nr. 12, S. 58—59.
Rez. über: Mikre ki Peschuta (Die Schrift nach ihrem Wortlaut). Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Erster Teil, der Pentateuch von A. B. Ehrlich (hebr.) JM. 1899 Nr. 10, S. 52.
- 1900) Das Schemone-Esre-Gebet. JM. 1900. Nr. 1, S. 23, Nr. 2, S. 8, Nr. 4, S. 15—16, Nr. 5, S. 19—20, Nr. 6, S. 22—23, Nr. 7, S. 27—28, Nr. 9, S. 34—35.
Rez. über: Des Flavius Josephus jüdische Altertümer übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. M. Clementz, Erster Band, Buch I—X JM. 1900, Nr. 7, S. 28.
Rez. über: Mikra ki-Peschuto (die Schrift nach ihrem Wortlaut). Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Zweiter Teil. Die prosaischen Schriften von A. B. Ehrlich, Berlin 1900. JM. 1900 Nr. 8, S. 30—31.
- 1901) Ein Meisterwerk. [Rez. über Isaak Halevy, Dorothea Hirschsonim III. Teil] JM. 1900 Nr. 7, S. 25—26.
Rez. über Halevys „Dorothea ha-Rischonim.“
Die Thorapflege in Babylonien JM. 1900, Nr. 8, S. 30—31.
Zur Redaktion der Mischna. JM. 1901, Nr. 9, S. 35—36.
Die Lehrweise in Babylonien und Palästina und der Verkehr zwischen den Schulen beider Länder. JM. 1901, Nr. 10, S. 37—38.
- 1902) Rez. über: Ahawath Zion We-Jeruscholaim, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner, Tractat Berachoth, Wilna 1901. JM. 1902, Nr. 2, S. 8.

- 1902) Rez. über: **המדרש והמעשה**, Agadische Vorträge und halachische Abhandlungen zu den fünf Büchern der Thora von Ch. Liebschütz. Erster Teil zu **בראשית**, zweiter Teil zu **שמות** JM. 1902, Nr. 6, S. 23.
Anzeige von: Mikra Kodesch. A. B. Ehrlich „Mikra ki-Peschuto“ kritisch beleuchtet von Dr. H. Brody, Krakau 1903. JM. 1902, Nr. 10, S. 40.
Rez. über Ziegler, Dr. Ignaz, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau, 1903, JM. 1902, Nr. 10, S. 40.
- 1903) Rez. über: B. Ratner, **Ahawath Zion we-Jeruscholaim**, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds. Traktat Sabbath, Wilna 1902, JM. 1903 Nr. 2, S. 8.
- 1904) Rede gehalten bei der Einweihung der neuen Lehrräume des Rabbiner-Seminars. JP. 1904, S. 429—432.
- 1906) Rez. über: **Ahawath Zion we-Jeruscholaim**, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat Schewiith, Wilna 1905. JM. 1906, Nr. 2, S. 7.
- 1907) Der neue Band des Geschichtswerkes **Doroth Harischonim** [Rez. über: Isaak Halevy **דורות הראשונים חלק ראשון כרך שלישי** Frankfurt a. M. 1906.] JM. 1907 Nr. 4, S. 13—14.
Rez. über: **אהבת ציון וירושלים**, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktate **כלאים** und **מעשרות**, Wilna 1907. JM. 1907 Nr. 5, S. 19.
Ein merkwürdiger Schreibfehler im Sifre [Deut. 1, 17 **הלינסטין** = **הלויני ממון**] JM. 1907, Nr. 6, S. 21.
- 1909) Rez. über: **Ahawath Zion we-Jeruscholaim**, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat P'sachim, Petrikow 1908. JM. 1909 Nr. 3, S. 11.
Rez. über: **Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung** herausg. von Prof. Dr. Leop. Cohn. Erster Band: **Philos Werke**, Erster Teil, Breslau 1909. JM. 1909 Nr. 4, S. 14—15.
Zwei verloren gegangene Talmudstellen [in Temura 9 a und in Gittin 22 a.] JM. 1909, Nr. 11. S. 42.

- 1909) Rez. über: *אהבת ציון וירושלים*, Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat Joma, Wilna 1909. JM. 1909 Nr. 11, S. 42.

Eine Gedenkrede [auf R. Esriel Hildesheimer *רצ"ל*] gehalten am 4. Tammus in der Synagoge des Rabbiner-Seminars. JP. 25. Juni 1909. S. 247—250.

- 1912) Ansprache [gehalten bei der Gedächtnisfeier für Dr. J. Hildesheimer *רצ"ל*, verbunden mit der Entlassung eines Hörers des Rabbiner-Seminars]. JP. 1912, S. 249—250.

Ansprache, [gehalten an der Bahre des Rabbiner Dr. A. Ackermann *רצ"ל*]. JP. 1912, S. 299—300 und in: Zum Andenken an Rabbiner Dr. A. Ackermann, Berlin 1912, S. 19—23.

אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktate Rosch-Haschana und Sukka, Wilna 1911. — Dasselbe zu Traktat Megilla. Wilna 1912. JM. 1912, Nr. 10, S. 40.

Rez. über *מקוה ישראל* Mikweh Israel, an halachic discours regarding the fitness for use of ritual baths supplied by modern water-works. By Rabbi Israel H. Deiches, Leeds 5672 JM. 1912 Nr. 3, S. 11.

3. Magazin für die Wissenschaft des Judentums.

Herausgegeben von Dr. A. Berliner 1874—1875, in Gemeinschaft mit Dr. D. Hoffmann 1876—1893.

- 1874) Literarische Novitäten. Mag. I. [Rez. über: Adolf Brüll, das samaritanische Targum usw.].

Ueber die 2 Abteilungen der Opfergesetze. Mag. I, S. 15, 19—20, 25—26, 31—32.

- 1875) Bemerkungen über 2 Chron., Cap. 19. Mag. II, S. 57—60, 61—62.

Josephus über das Nehmen des *אמרו* am Hüttenfeste. Mag. II, S. 79—80.

Die Erlassung der Schulden im Sabbatjahr. Mag. II, S. 77—88, 90—92.

- 1875) Die Freilassung der hebräischen Knechte. Mag. II, S. 95—96, S. 96.
- 1876) Das Alter des Versöhnungsfestes. Mag. III, S. 1—20, 61—77.
 Erklärung einer Stelle des Sifre [Absch. 77a]. Mag. III, S. 139—140.
 Rez. über: J. Brüll, Einleitung in die Mischnah. Mag. III, S. 110—114.
 Literarische Anzeigen [Rez. über: Brugsch, L'Exode und: Zuckermandel, Der Erfurter Tosefta-Codex. Magazin III, S. 164—166].
 Notiz [über Menachoth 56 b]. Mag. III, S. 169—170.
 Zur Schrift „Migdal Chananel“. Mag. III, S. 170.
- 1877) Einheit und Integrität der Opfergesetze. Mag. IV, S. 1—17, 62—76, 125—141, 210—218.
 Notiz [zur Erklärung des Sifre in 77a, vgl. Jhrg. 1876, S. 139—140]. Mag. IV, S. 110—111.
 Rez. über: J. Lewy. Ueber einige Fragmente der Mischna des Abba Saul. Mag. IV, S. 114—120.
 Rez. über: Barth, J., Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob. Mag. IV, S. 162—164.
- 1878) Die jüdisch-traditionelle Auffassung des Gesetzes über falsche Zeugen. Mag. V, S. 1—14.
 Notiz [zur Rez. in Jhrg. 1877, S. 114 fgg.]. Mag. V, S. 37.
 Die Präsidentur im Synhedrium. Mag. V, S. 94—96.
 Bemerkungen [1) zu Mag. III, S. 27 fgg, u. 77 fgg.] Mag. V, S. 187—189, [2) zu Jaruschalmi Horajot I, 1], Mag. V, S. 189—190.
 Rez. über: J. Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels. Mag. V, S. 54—56.
- 1879) Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priester-codex. Mag. VI, S. 1—19, 90—114, 209—237.

- 1879) Bemerkung [über den letzten Abschnitt vom Tractat Baba Mezia]. Mag. VI, S. 116—117.
- 1880) Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priester-codex [vgl. Jhrg. 1879, S. 1 fgg. u. passim]. Mag. VI, S. 137—156, 237—254.
- 1881) Rez. über: Ritter, Dr. Bernhard, Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie, unter steter Berücksichtigung des Josephus. Leipzig 1879. Magazin VIII, S. 53—57.
הכתב והקבלה, Schrift und Tradition, hebräischer Kommentar zum Pentateuch von Jacob Zebi Mecklenburg. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1880. Magaz. VIII, S. 119—120.
Bemerkungen, Zur Kritik der Mischna. Magazin VIII, S. 121—130, 169—177.
- 1882) Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magazin IX, S. 96—105, 152—163.
- 1883) Ueber die Männer der grossen Versammlung אנשי כנסת הגדולה. Magaz. X, S. 45—63.
- 1884) Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magazin XI, S. 17—30.
- 1885) Anmerkungen [zu „Ueber den Kaiserschnitt im Talmud“] Magaz. XI, S. 31, 35, 36, 40.
Nachtrag zu den Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magaz. XI, S. 88—92, 126—127.
Anmerkung [zu A. J. Jaffe, Beiträge zur Geschichte der Amoraim]. Magaz. XII, S. 223, Anm. 7.
- 1886) Vorbemerkung und Anmerkungen [zu Dr. M. Lerner, Die ältesten Mischna-Compositionen]. Magaz. XIII, S. 1, 2, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20.
Lexicographische Notizen. Magaz. XIII, S. 54—56.
Die Boraita über die vier Söhne. Ein Beitrag zur Kritik der Mischnaliteratur. Magaz. XIII, S. 191—202.
- 1887) Mitteilung [zu Wolf Jabez, Ueber die Hallel-Psalmen in „Hamisderaunoh“, 2. Jhrg., 1. Heft, S. 17 ff. Magazin XIV, S. 33.

- 1888) Nachbemerkung [zu Dr. J. Hirsch, Ein von Hand zu Hand gehender Irrtum]. Magaz. XV, S. 63.
 Eine geänderte Mischna R. Akiba's. Zur Kritik der Mischna-Literatur, Magaz. XV, S. 174—178.
 Σαββανὲ ἐλ. Magaz. XV, S. 179—180.
 Notiz zu meiner Schrift „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim“. Magaz. XV, S. 181.
 Hoffmann Dr., Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1888, [Selbstanzeige]. Magazin XV, S. 182—184.
- 1889) Anmerkung [zur Rezens. von Rabb. Dr. J. Margulies über Dr. J. Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, Breslau 1889]. Magaz. XVI, S. 69, 71—72.
 Bemerkung [zu Dr. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim]. Magaz. XVI, S. 119—120.
 Eine Mechilta zu Deuteronomim. Mag. XVI, S. 193—197.
 Nachbemerkung [zu Olitzki, Einiges über das Beten am Wasser]. Magaz. XVI, S. 270.
- 1890) Vorbemerkung und Anmerkungen [zu B. Baer, Leben und Wirken des Tannaïten Chija]. Magazin XVII, S. 28, 30, 40, 125.
 Priester und Leviten. Eine Beurteilung der Schrift: Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels. Eine historisch-kritische Untersuchung von Dr. H. Vogelstein. Magaz. XVII, S. 79—89, 136—151.
 הציון, הוא ביאור לנבואת יחזקאל סימן כ' טאת טאיר איש שלום, ויען S'rubabel, Erläuterung der Weissagung: „Siehe, es gelingt meinem Knechte“ (Jes. 52, 13 und 53) von M. Friedmann, Wien 1890. Magaz. XVII, S. 176—178.
 Bemerkungen [zur Erwiderung von Dr. Vogelstein (s. Mag. S. 79 fgg.)]. Magazin XVII, S. 236—249.
 Rez. über: Maybaum, Dr. S., Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890. Magaz. XVII. S. 316—322.

- 1890) Rezens. über: Rosenthal, Dr. Ludwig A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Teil: Die Sadducäerkämpfe und die Mischna. Sammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strassburg 1890. Magaz. XVII, S. 322—324.

- 1891) Rez. über: Moses, Dr. Adolf, Nadab und Abihu, oder der Untergang der Sauliden und des grössten Theiles des Stammes Benjamin. Berlin 1890. Magazin XVIII, S. 63—65.

Rez. über: Klüger, Hermann, Geschichte der Juden in der babylonischen Gefangenschaft. Erster Teil, Breslau 1890. Magaz. XVIII, S. 65—66.

- 1892) Die Antoninus-Agadot im Talmud u. Midrasch. Mag. XIX, S. 33—55, 244—255.

Rez. über: Peters, Norbert, Die Prophetien Obadjas untersucht und erklärt. Paderborn 1892. Magaz. XIX, S. 261.

Rez. über: Leimdörfer, David, Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. Neue Forschung über Ecclesiastes nebst Text, Uebersetzung und Kommentar, Hamburg 1892. Magazin XIX, S. 261—262.

- 1893) Rez. über: Rosenthal, Dr. L. A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Teil: Die Sadduzäer und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Zweiter Teil: Vom Streit der Bet Schammai und Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba, Strassburg 1890—92. Magaz. XX, S. 77—82.

Bemerkungen [zur Gegenkritik. Die Besprechung meines Buches „Zusammenhang der Mischna“ von Dr. L. A. Rosenthal]. Magaz. XX, S. 134—140.

Zur hebr. Lexikographie. Magaz. XX, S. 141—149.

4. Zeitschrift für hebräische Bibliographie [ZHB].

Herausgegeben von Dr. H. Brody und Dr. A. Freimann,
Berlin und Frankfurt a. M.

1896) Rez. über: Goldschmidt, L., Der babylonische Talmud, möglichst wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen. Erstes Heft, Berachot, Berlin 1896. ZHB. I, 1896, S. 67—71.

Lazarus Goldschmidts Talmud-Uebersetzung noch einmal. ZHB. I, 1896, S. 100—103, 152—155, 181—185.

1897) Rez. über: Dünner, J. Z., הגדות, Randnoten zu den beiden Talmuden. B. II zu den Traktaten קידושין, גיטין, כתובות. Rez. über: Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer. Zweiter Band, Strassburg 1898. ZHB. II, 1897, S. 104—106.

1899) Rez. über: Dalman, H., ערוך החדש, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frkf. a. M., 1897. ZHB. III, 1899, S. 34—36.

1900) Rez. über: Bloch, Moses, שערי תורה התקנה, Die Institutionen des Judentums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen gesschichtlichen Reihenfolge geordnet und erläutert, II. Bd. II. Teil, Budapest 1900. ZHB. IV, 1900, S. 66—67.

1901) Rez. über: Halevy, J., דורות הראשונים, Die Geschichte und Literatur Israels. II. Teil, 2 Hälften, Frankf. a. M. 1901. ZHB. V, 1901, S. 150—157.

Rez. über: Dalman, H., ערוך החדש, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch. Teil II, Frankf. a. M. 1901. ZHB. V, 1901, S. 161—163.

1903) Rez. über: Bloch, Moses, שערי תורה התקנה, Die Institutionen des Judentums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge geordnet und erläutert. II. Tl. III. Bd., Budapest 1902. ZHB. VII, 1903, S. 33—34.

- 1903) Rez. über: Dünner, J., הנהרות, Bemerkungen zum babylonischen und jerusalemischen Talmud. Teil III zu den Traktaten מכות, שבועות והוריות, סנהדרין, Frankf. a. M. ZHB. VII, 1903, S. 35—36.
Rez. über: Ginsburger, Pseudo-Jonathan. ZHB. VII, S. 45—48.

5. Deutsche Literatur-Zeitung.

- 1886) Rez. über: A. Herbst, Das apokryphische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen, Hildesheim 1886. DLZ. VIII, 1886, Nr. 37.
Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Aug. Wünsche. I. Halbbd., Leipzig 1886. DLZ. VII, 1886, Nr. 71, Sp. 1089—1092.
- 1887) Rez. über: Divan des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz, hrsg. von Jakob Egers, Frankfurt a. M. 1886. DLZ. VIII, 1887, Nr. 15, Sp. 533—534.
Rez. über: M. Bloch, Die Ethik in der Halacha, Budapest 1886. DLZ. VIII, 1887, Nr. 22, Sp. 779—780.
- 1888) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbb. 1. u. 2. Abt., Leipzig 1887-88. DLZ. IX, 1888, Nr. 16, Sp. 537.
- 1889) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbbd. 3. Abt., Leipzig 1889. DLZ. X, 1889, Nr. 31.
Rez. über: E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Literatur. Zürich 1888. DLZ. X, 18 9, Nr. 42, Sp. 1530—1531.
- 1890) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbbd. 4. Abt., Leipzig 1889. DLZ. X, 1890, Nr. 16, Sp. 586—587.

6. Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft.

- 1903) Zur talmudischen Lexikographie. JLG. I, S. 278—284.
 1905) Zur Einleitung in die Mechilta des Rabbi Simon ben Jochai. JLG. III, S. 191—205 [auch als S.-A. erschienen, Frankfurt a. M. 1906. 8°. 15 S.]
 1907) Bemerkungen zur Geschichte des Synhedrion. JLG. V, S. 225—238.
 1909) Zur Einleitung in den Midrasch Tannaim zum Deuteronomium. JLG. VII, S. 304—323.
 1910) Kritische Anmerkungen zur talmud. Literatur. JLG. VIII, S. 303—324.

7. Neue Jüdische Presse, Wien.

- 1899) Erklärung. NJP. Nr. 4. S. 44.

b) Hebräische.**1. כבוד הלבנון.**

Beilage zum לבנון, hebr. Ausgabe des Israelit,
 herausgegeben von J. Bril, Mainz.

- 1871/1872) הערות שונות [א': ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א הלכה י"ג].
 כבוד הלבנון תרל"ב, VIII, נ' 7, צד 55.
 הערות שונות [ב': ע"ז דף ס"ב ע"א תוס' ד"ה והתנן מכרן. ג': ב"מ דף כ"ה ע"א רש"י ד"ה דמצוות עלמא. ד': שבת דף מ"ה ע"א ברש"י ד"ה עד מוצאי יו"ט האחרון]. כבוד הלבנון תרל"ב, VIII, נ' 8, צד 63—64.
 הערות שונות [ה': ע"ז דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה תכלין של ב' וכו']. כבוד הלבנון תרל"ב, VIII, נ' 11, צד 88.
 הערות שונות [א': בפסיקתא דר"כ . . . דף י' ע"ב; ב': שם פ' פרה הערה נ"ג; ג': שם פ' ויהי בחצי הלילה הערה ל"ו; ד': בב"ר פ' א': ר' חונייא בשם רבי אטר וגו']. כבוד הלבנון תרל"ב, VIII, נ' 16, צד 128.
 משיב דבר [התנצלות על: הערות בודדות ועל: הארה בנו' 13, צד 104].
 כבוד הלבנון תרל"ב, VIII, נ' 17, צד 136.

2. המסדרונה

Herausgegeben von Hirschensohn, Jerusalem:

- (1885) חסורי מחסרא [הדושים בכללי ויסודי המשינה והתלמוד] המסדרונה שנה ראשונה, ירושלים תרמ"ה, צד צ"ד—צ"ח, צד קל"ז—קל"ח.
שלחן דוד [דרושים וחידושים כללים ופרטים, לשונות בש"ס שהם אגב שיטפא] המסדרונה שנה ראשונה, תרמ"ה, צד קל"ה—קל"ז וצד קע"א—קע"ג.
תשובה [על מלת כריתות ועל מסכת וסדר נזיקין] המסדרונה, ירושלים תרמ"ח, צד רי"ד—רמ"ו.
(1886) תשובה על חוברת ז' [על פי' דברי קרח ועדתו: משה אמת ותורתו אמת וכו' הם בלשון סגי נהור] המסדרונה, ירושלים תרמ"ו, צד רמ"ו.
שלחן דוד [טעם פשיט לדין עדים זוממין] המסדרונה, ירושלים תרמ"ו, צד רס"ג—רס"ד.

3. יגדיל תורה

Herausgegeben von Israel Ackermann, Berlin:

- (1886) [על התמיהה בס' יגדיל תורה סי' ה"י בענין ויין כנסבו וישעיר לכפר וכו' ועל קושיא בס' הג"ל סי' כ"ג בדברי ש"ע או"ח סי' תקפ"ו] סי' יגדיל תורה I, סי' ל"ח, צד 37.
[לענין החקירה אי בני נח מזהרין על השיתוף] סי' יגדיל תורה I, סי' ק"ט, צד 106—107.
[בדבר המהרש"א בתוספות חולין דף ט"ז ע"א ד"ה מאי לאו] סי' יגדיל תורה I, סי' קי"ט, צד 120—121.
[בענין היתר אמירה לנכרי לככות גר גאס] סי' יגדיל תורה I, סי' קע"א, צד 177.
[על גירסת המשנה בפ"ט דברכות מ"ב: ר"י אומר הרואה את הים וכו'] סי' יגדיל תורה II, סי' ק"ג, צד 192.
(1) ליישב דעת הרדב"ז דס"ל דרק שם הויה ב"ה צריך קדוש; (2) דרב הלל ורב יוסף פליגי בהא דנכורות כ"ח; (3) ראייה דשם אל נקרא אזכרה] II, סי' רכ"ב, צד 222.
[מאמרים קצרים בענינים שונים] סי' יגדיל תורה II, סי' רנ"ה, צד 257.
[על גירסת הרז"ף במ"ב דברכות פ"ט] סי' יגדיל תורה II, סי' רה"ע, צד 275—276.
[רבה בר בר חנה תלמידו של ר' יוחנן אין זה רבה בר בר חנה חברו של רב] סי' יגדיל תורה II, סי' רצ"ה, צד 298.
[על דברי הרב חיד"א שכתב שיצא עוררין על סי' כשמים ראש] סי' יגדיל תורה II, סי' ש"י, צד 318—321.

4. הפלס

Herausgegeben von Rabbiner E. Rabinowitz, Pultawa.

(1901) פרי דוד [ביאורים וחידושים בענינים שונים] הפלס I, תרס"א, צד 268—270.

אמרות טהורות מאת הגאון המפורסם מוהר"ר מענדעל קרגוא זללה"ה
בעהמ"ס נידולי טהרה על מקואות [י"ל ע"י דוד צבי האפטמאן] הפלס I,
תרס"א, צד 328—329, 393—395, 457—460.

5. בית ועד לחכמים

Herausgegeben von J. Ch. Daiches:

(1902) [ביאור דברי רש"י בחולין צ"ח ע"א ד"ה ושניהם לא למדוה] בית ועד
לחכמים I (תרס"ב), חוברת א', צד 26.

[מאמר בקורת ע"ד איוז משניות בפ"י דפסחים] בית ועד לחכמים I (תרס"ב)
חוברת שניה, צד 17—22.

מאמר בקורת בהגדה של פסח [אודות המאמר: כנגד ארבעה בנים] בית ועד
לחכמים I (תרס"ב), חוברת שלישית, צד 13—17.

6. הפסגה

Herausgegeben von Hillel David Hakohen Trivesch, gen. Rawin,
Rabbiner in Wilki:

(1902) ביסוד הקבלה (ע"ד איסור בשר בחלב), הפסגה, קובץ שמיני, תרס"ב
חוברת ב', צד 14—17.

7. התחכמוני

Herausgegeben von B. Lewin, Bern 1910:

(1910) תולדות ישראל מראשית דאמוראים עד ימי תכלית רום קרן : Rec. über
התורה בבבל ודלדולה בא"י, חלק שביעי, מתוקן על פי המקורות הראשונים
בידי זאב יעב"ץ. ספר שנתי התחכמוני, ס' ראשון, תר"ע, צד 68—69.

2400/18

K

DAS BUCH

LEVITICUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. D. HOFFMANN.

ZWEITER HALBBAND.
LEV. XVIII—ENDE.



BERLIN.
VERLAG VON M. POPPELAUER.
1906.

Jahres-Bericht

des

Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum

pro 5638 (1877 — 1878)

vom

CURATORIUM.

Voran geht eine Abhandlung von Dr. D. Hoffmann:

„Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums.“



BERLIN.

Druck von M. Driesner, Klosterstr. 72.

Lections-Verzeichniss des Jahrganges 5637 (1876-77).

In der oberen Abtheilung haben vorgetragen:

Der Rector:

Talmud. a) statarisch (3 St.) Sommer-Sem. כ"ה bis כ"א; Winter-Sem. כ"ה bis כ"א. פסק הלכה und שיטות הראשונים mit allen Parallelstellen פ"י כלל גדול bis Schluss und פ"י עירובין (3 St.) כ"ה bis כ"א, mit פ"י רא"ש, תוספות ר"ף רא"ש, und פסק הלכה.
b) cursorisch (3 St.) Charakteristik der Tanaim bis R. Jehûda Hanâsi.
Geschichte (2 St.) Halachische Uebungen in Behandlung gegebener שאלות sowie homiletische Uebungen der Hörer fanden wöchentlich einmal statt.

Dr. Hoffmann:

Ritual-Codices (5 St.) a) Jore Deah א"י bis כ"ה; ס"ג; כ"ה bis כ"א; ק"י; ק"י, ק"י, ק"י, ק"י, ק"י.
b) Orach Chajim ס"י תמיד, תנ"א, תמיד, ס"י תמיד.
Pentateuch-Exegese Winter-Sem. (2 St.) Levit. C. 11—22.

Dr. Berliner:

Midrascherklärung (2 St.) Bereschit Rabba C. 1—12, Vajikra Rabba C. 1—6.
Literaturgeschichte (2 St.) Von R. Ascher b. Jechiel bis R. Mose Isserles. — Quellenkunde:
Fl. Josephus verglichen mit talmudischen Parallelen und Lectüre der Megillath-Tanith.

Dr. Barth:

Exegese (2 St.) Erklärung der schwierigeren Parthien der geschichtlichen Bücher. Leitung der exegetischen Privatstudien. — Geographie von Palästina mit hauptsächlichlicher Rücksicht auf die biblische Zeit.
Uebungen in hebr. Grammatik Winter-Sem. 1 St.

In der unteren Abtheilung haben vorgetragen resp. unterrichtet:

Dr. Hoffmann:

Talmud (6 St.) ג"י mit Commentaren vom Anfange bis ג"י.
Orach Chajim (3 St.) Von א"י bis כ"ז und von כ"ז bis כ"א.

Dr. Berliner:

Exegese (Winter-Sem. 2 St.) Exodus mit dem Commentar des Raschbam nach handschriftlichen Ergänzungen.

Dr. Barth:

Exegese (Sommer-Sem. 2 St.) Erklärung der salomonischen Sprüche.
Deutsch (Winter-Sem. 3 St. Sommer-Sem. 2 St.) Klasse A. Literaturgeschichte von Lessing bis Schiller. Analyse und Erläuterung der bedeutsamsten Werke dieser Periode. Philosophische Propädeutik: Formale Logik, 2. Theil. Die Lehre vom Drama mit besonderer Rücksicht auf Aristoteles' Poetik. 9 Aufsätze. Dispositionsübungen. Im Winter-Sem. freie Vorträge.

Klasse B. Winter-Sem. 1 St. Praktische Anleitung zu Aufsätzen. 4 Aufsätze. Daneben
Stud. phil. H. Hildesheimer ergänzend 2 St. Erklärung des „Egmont“, „Tell“, sowie
Schiller'scher Gedichte.

Sommer-Sem. (2 St.) System der Rhetorik, besonders Dispositionslehre, Erklärung schwie-
rigerer Gedichte sowie der „Braut von Messina.“ Vortragsübungen. — Daneben H. Hil-
desheimer (1 St.) Aufsatzübungen (8 Aufsätze, je 2 Vorträge).

Prof. Dr. Müller:

Latein (5 St.) Lehre der Syntax, Repetition, wöchentlich 2 Extemporalien und Exercitien. **Lecture:**
Cicero de officiis C. I, pro Marcello. Privatum: de imperio Cn. Pompei. Horatii carmina
lib. I und II. 2 lateinische Aufsätze.

Griechisch correspondirend mit dem Unterrichte des Dr. K. (1 St.) Extemporalien und mündliche
Übungen.

Oberlehrer Dr. Kabisch:

Griechisch (4 St.) Repetition der Formenlehre, Theile aus der Syntax, wöchentlich 2 Exercitien.
Lecture: Xenophon Hellenika C. I, Homer Odyssee C. XII, Demosthenes περί στεφάνου.

Dr. Barnass:

Latein Abth. I (6 St.) Repetition der Grammatik: Syntaxis ornata; Stilistik; wöchentliche Exercitien
und Extemporalien; lateinische Aufsätze; **Lecture:** Cicero pro Milone, Laelius. Livius
lib. 23, 24, 25, Vergil lib. 4, 5.

Abth. II (6 St.) Grammatik, Exercitien und Extemporalien; **Lecture:** Cicero de imperio Cn.
Pompei, pro Archia, pro Sulla, Livius lib. 7 und 23, Vergil lib. 3, 4 und 5. Privatum:
Caes. b. c. lib. 1.

Griechisch Abth. I (4 St.) Moduslehre, Exercitien und Extemporalien, **Lecture:** Xenophon Hellenika
lib. II und III, Lysias Rede gegen Eratosthenes, Plato Apologie, Homer Ilias I, II, IV.

Abth. II (4 St.) Moduslehre und Repetition. Xenophon Anabasis 4, 5, Hellenika 3, 4. Homer
Odyssee 12, 17, 18, 19, 20, 21.

Stud. phil. H. Hildesheimer:

Geschichte Abth. I (3 St.) Römische Geschichte: von der catilinarischen Verschwörung bis zum
Untergange des weströmischen Reiches (63 v. bis 476 n. d. g. Z.) **Deutsche Gesch.:**
Von der Völkerwanderung bis zu Karl IV. (375—1347).

Repetitionen der griechischen und römischen Geschichte.

Abth. II (3 St.) Römische Geschichte: wie Abth. I. **Deutsche Gesch.:** Von der Völker-
wanderung bis zum Interregnum (375—1256).

Repetitionen wie Abth. I

Judenspiegel

oder

100 neuenthüllte, heutzutage noch geltende, den Verkehr der Juden mit den Christen betreffende Gesetze der Juden; mit einer die Entstehung und Weiterentwicklung der jüdischen Gesetze darstellenden, höchst interessanten Einleitung.

Von

Dr. Justus,

speculi opifex in lumine veritatis.

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

(Separatabdruck von Heft 3, 4 und 5 der „Bonifacius-Broschüren“ pro 1883.)

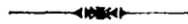
Paderborn, 1883.

Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei.
(J. B. Schröder.)

Der Schulchan-Aruch

und

die Rabbinen über das Verhältniß
der Juden zu Andersgläubigen.

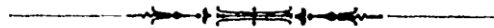


Von

Dr. D. Hoffmann,
Docent am Rabbiner-Seminar zu Berlin.



Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.



Berlin 1894.

Verlag der Expedition der „Altisohen Presse“.

ספר מלמד להועיל

כולל שאלות ותשובות על ג' חלקי ש"ע

מאת

מוהר"ר דוד צבי האפפמאנן זצ"ל

ראש ומנהל של בית המדרש לרבנים בברלין

מחברת הראשונה

שרית על א"ח.

הוצאת ודפוס. חרמון. פרנקפורט ענ"מ

ת ר ס י

הוצאה ב'

בהוצאת בית מסחר ספרים

א. ל. פרנקל

ניו-יורק

תשי"ד

Zur Aufklärung über die
badische Gebetbuchreform.

Ein Sendschreiben

an den „Verein zur Wahrung des
gesetzestrennen Judentums in Baden“

von

Dr. D. Hoffmann,

Rektor des Rabbiner-Seminars zu Berlin.



Jud.
3287

V.

Rathner - Seminar zu Berlin
שתעודה

אויס אדער אלס אן אידעלעם אדער אן אידעלעם אדער אן אידעלעם
אויס אדער אלס אן אידעלעם אדער אן אידעלעם אדער אן אידעלעם

119



Quelle : <http://onthemainline.blogspot.com/2010/10/hoffmanns.html>

Ort	Datum	Name	Thema, Gründung, Wahlen, Mitgl.-Verbg.
Frenglau	5. 11.	Dr. Marr-Frankfurt a. Main (Synodus des Landesverband Hessen-Nassau und Hessen)	„Die politische Lage der letzten Monate.“ Neuwahl des Vorstandes: 1. Vors. H. Selig, 2. Vors. E. Jacobi, Kassierer W. Truder, Beis. Rabb. Dr. Bähr.
Zittau	6. 11.	Artur Schweriner-Berlin	„Der Geist der politischen Lage.“ Wiederwahl des alten Vorstandes.
Gellertkirchen	7. 11.	Rechtsanwalt Dr. Krombach-Hessen	„Wiederaufbau und Antisemitismus.“
Kaunenburg i. Br.	7. 11.	Dr. Salomonski-Frankfurt a. O. (Synodus des Landesverb. Brandenburg)	„Opferwoche.“ Wiederwahl des alten Vorstandes.
Sensburg (Ostpr.)	7. 11.	Artur Schweriner-Berlin	„Der Abwehrkampf des Centralvereins.“ Gründung einer Ortsgruppe: 1. Vorsitzender A. Ries, 2. Vorsitzender G. Waten, Schriftführer S. Wollst, Kassierer Sanitätsrat Dr. Grohn, Beisitzer: A. Watschinski, S. Alexander.
Königsberg i. Pr.	8. 11.	Artur Schweriner-Berlin	Vortrag im Jugendverein anlässlich des 10-jährigen Stiftungsfestes.
Mülheim-Ruhr	10. 11.	Dr. Marr-Frankfurt a. Main (Synodus des Landesverband. Hessen-Nassau und Hessen)	„Unsere Aufgabe.“ Tatschmitt-Jahresbeitrag 200 M.
Frankenburg	12. 11.	Dr. Felix Selmann-Berlin	„Der Vierfrontenkampf des Centralvereins.“
Wol	13. 11.	Rechtsanwalt Feininger-München (Synodus des Landesverband Bayern)	„Antisemitismus.“

Personalia.

In der Nacht vom 20. zum 21. November starb im Alter von 78 Jahren

der Rektor des Rabbinerseminars zu Berlin,

Herr Professor Dr. David Hoffmann.

Mit dem ganzen Judentum beklagen wir den Verlust eines Mannes, der zu den Gelehrtesten und Edelsten unserer Gemeinschaft zählte, dessen klarer und scharfer Geist nicht nur umfassend, sondern auch schöpferisch in die Tiefen der biblischen und talmudischen Literatur eindrang.

Der Centralverein vornehmlich betrauert in ihm einen der wackersten Kämpfer in der wirkungsvollen Zurückweisung der gegen die Würde und den Wert unseres religiösen Schrifttums gerichteten Angriffe. Unter der großen Zahl seiner bedeutsamen Veröffentlichungen wird sein Werk über den Schulchan-Aruch ein ständiges Arsenal vorzüglicher Waffen in dem Kampfe gegen die Verunglimpfung unserer Religion bleiben.

Sein Andenken wird auch bei uns gesegnet bleiben.



Dr. **DAVID HOFFMANN**

geb. 24. November 1843

gest. 20. November 1921

Hoffmanns Grabstein auf dem *Adass Isroel* Friedhof in Berlin

Quelle : http://seforim.blogspot.com/2009/08/shnayer-leiman-notes-on-rabbinic.html#_ftn13

F. Lebenslauf

Persönliche Daten

Vor- und Nachname	Moshe Baumel
Titel	Rabbiner
Akd. Grad	Bachelor
Geburtsort	Vilnius, Litauen
Familienstand	verheiratet
Kinder	2 Kinder

Schulische Bildung

Februar 2000 – Juni 2006

Jüdische Oberschule Berlin
Abschluss: Allgemeine Hochschulreife
mit Zusatzprüfung **Hebraicum**;
die 11.Klasse übersprungen

Akademisches Studium

April 2007 – März 2009
Darmstadt

Fernstudium an der Studiengemeinschaft

Fach: Antiquitäten und Kunstgeschichte
Abschluss: Antiquitätenexperte und Gutachter

Oktober 2010 – Januar 2012

Akademisches Studium an der Hauptuniversität
Wien
Fach : Judaistik und Geschichte
Abschluss: Bachelor of Arts mit Latinum

Januar 2012 – heute

Master-Studium an der Hauptuniversität
Wien
Fach : Judaistik; voraussichtlicher
Abschluss **Master of Arts** in Juli/August 2012

Im Studium erbrachte wissenschaftliche Arbeiten

1. *Chassidische Elemente in den Werken von Erich Fromm*
2. *Die orthodoxen Lehrer des Geschom Scholem und der Einfluss des Rabbinismus auf sein Denken*
3. *Darstellung der Orthodoxie im Amerikanischen Spielfilm*
4. *Eine historisch-kritische Analyse von Genesis 6, 1-4*
5. *Einige kritische Betrachtungen zum Jüdischen Eherecht* (Bachelor-Arbeit)
6. *Kabbalistische Elemente in der Matrix-Trilogie* (Bachelor-Arbeit)
7. *Einführung in das Leben und Werk von David Zvi Hoffmann und sein Versuch eines Neo-Rabbinismus* (Masterarbeit)

Rabbinisches Studium

September 2003 – September 2006	Yeschiwat Beit Zion, Berlin
Im Oktober 2009	ordiniert mit Smicha „Yoreh Yoreh“ (Rabbinerdiplom) von Rabbiner Zalman Nechemja Goldberg (Jerusalem)
Oktober 2007 – August 2010	Rabbinerseminar zu Berlin Abschluss: Smicha „Yoreh Yoreh“ (Rabbinerdiplom) ordiniert von Rabbiner Chanoch Ehrentreu (Emeritus Av Beit Din London)
ab Juli 2009	Fernstudium an dem Machon Limudey Daat (Israel) unter der Schirmherrschaft des Israelischen Rabbinats zum rabbinischen Richter (Dayan) geleitet von Rabbiner Izchak Tzvi Oshinski (Rabbanut Haifa) voraussichtlicher Abschluss: Smicha „Yadin Yadin“ (Richterdiplom)
Schon bestandene Prüfungen :	1. Smicha: Choschen Mischpat (Hilchot Schutfim) 2. Smicha: Choschen Mischpat (Hilchot S`chirut Poalim) 3. Smicha: Chuppa veKidduschin

Auslandsaufenthalt im Rahmen des Rabbinischen Studiums

Oktober 2006 – September 2007	Yeschiwat Schaarei Torah Manchester (England)
April 2008 – Juli 2008	Kollel (Talmudhochschule) Yotzey Ponevitch (Jerusalem)

Berufserfahrung

September 2008 - September 2010	Leiter und Lehrer des Schüler-Programms der Yeschiwat Beit Zion, Berlin (Lernprogramm für Jugendliche, die ihr Yeschiwa Studium mit der Schule bzw. Universität verbinden)
September 2009 – März 2010	Leiter des Lernprogramms „Morascha“ für Studenten, Berlin
April 2010 - August 2010	Leiter und Jugendrabbiner des Projekts „Jüdisches Leben“, Hamburg
August 2010 – heute	Direktor für Jüdische Studien und Schul-Rabbiner an der Zwi Peres Chajes Schule in Wien (400 Schüler)

Sprachkenntnisse

Deutsch – Muttersprache, Russisch – Muttersprache, Hebräisch – fließend, Englisch – fließend