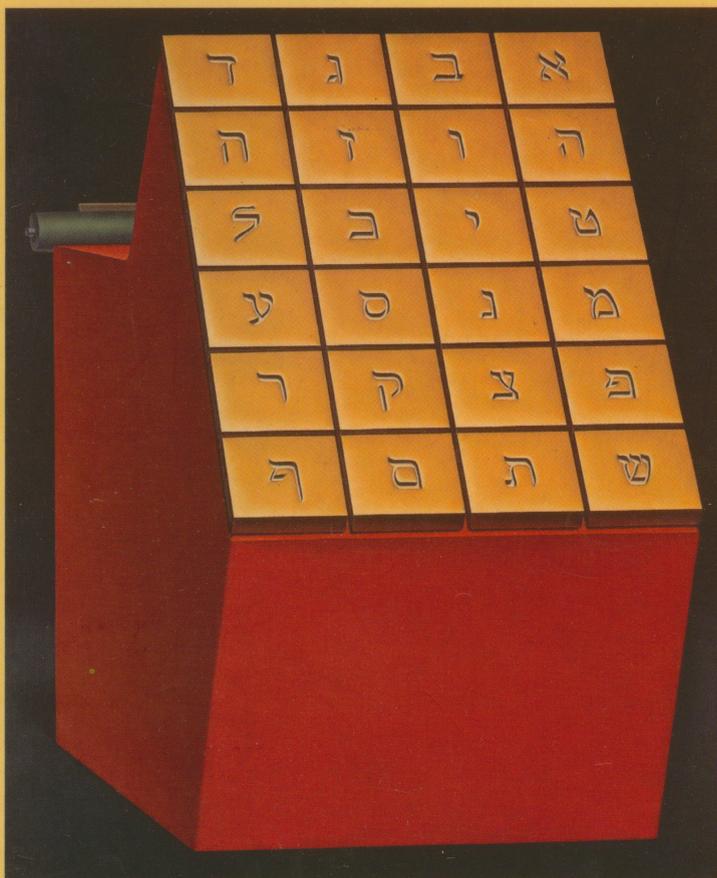


Eveline Goodman-Thau
Fania Oz-Salzberger (Hg.)

Das jüdische Erbe Europas

Krise der Kultur im Spannungsfeld von
Tradition, Geschichte und Identität



PHILO

Eveline Goodman-Thau und Fania Oz-Salzberger (Hg.)
Das jüdische Erbe Europas

**Eveline Goodman-Thau und
Fania Oz-Salzberger (Hg.)**

Das jüdische Erbe Europas

**Krise der Kultur im Spannungsfeld
von Tradition, Geschichte und Identität**

E-Book (ePDF):

© CEP Europäische Verlagsanstalt GmbH, Hamburg 2022

Alle Rechte vorbehalten.

Print-Erstausgabe: © 2005 Philo & Philo Fine Arts GmbH, Berlin Wien

ePDF:

ISBN 978-3-86393-607-5

Informationen zu unserem Verlagsprogramm finden Sie im Internet unter
www.europaeischeverlagsanstalt.de

Inhalt

Vorwort

Eveline Goodman-Thau 7

Preface

Fania Oz-Salzberger 11

Einführung

Eveline Goodman-Thau, Fania Oz-Salzberger
Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik.
Zur Frage der Mosaischen Entscheidung 13

I. Tradition, Kanon und Kultur

Karl Erich Grözinger

Gemeinsame Sprache und gemeinsames Denken
der religiösen Kulturen im Mittelalter.
Anlass zur Hoffnung oder Illusion? 43

Yirmiyahu Yovel

Marranism and the Breakdown of Integral Identity 53

Christoph Schulte

Moses Mendelssohn, die jüdische Aufklärung und
der Pluralismus im modernen Judentum 77

Klaus Reichert

Zwischen den Sprachen.
Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung 93

Eveline Goodman-Thau

Wissen und Bildung.
Moderne Jüdische Philosophie als Kulturkritik 107

Klaus S. Davidowicz

Wie aus dem „heiligen Gregor“ ein Rabbi wurde.
Ungewöhnliche Quellen einer chassidischen Geschichte 125

II. Israel und Diaspora

Micha Brumlik

Jüdische Philosophie in der Postmoderne 139

Fania Oz-Salzberger

Israel: Some European Contexts 151

Amos Elon

Political Dilemmas 167

Eleonore Lappin

Liebe zum Volk, Liebe zum Land 183

Gunther Kühne

Wandlungen jüdischer Identität im 20. Jahrhundert.
Diaspora und Israel 203

III. Identität und Moderne

<i>Agnes Heller</i> The Age of the Parvenu	219
<i>Ingeborg Nordmann</i> Die Frage der Identität offen halten. Zu Hannah Arendts Denktagebuch	233
<i>Giovanni Leghissa</i> Die Paradoxie der Identität bei Jacques Derrida	245
<i>Eveline Goodman-Thau</i> Freuds Moses, Bubers Moses, Schönbergs Moses. Moderne Konstruktionen einer Identitätskrise	253
<i>Iлона Nord</i> Über George Steiner. Virtuelle Realitäten und die Peinlichkeit, von Begegnungen mit Gott zu sprechen	297

IV. Gedächtnis und Geschichte

<i>Boaz Neumann</i> Weimar. The Ironic Republic	313
<i>Erhard Stölting</i> „Was nicht erzählt wird, entschwindet“. Mechanismen des Erinnerns und der sozialen Selbstidentifikation	333
<i>Hajo Funke</i> Die andere Erinnerung. Über religiöse universalistische Traditionen im Zionismus am Beispiel Ernst Simons	351
<i>Heinz Eidam</i> Begriff und Geschichte. Reflexionen zum praktischen Eigensinn des Historischen im Ausgang von Vico und Kant	367
<i>Anne Eusterschulte</i> Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen. Zum Traditionsbegriff bei Theodor W. Adorno und Walter Benjamin	385

Epilog

<i>Fania Oz-Salzberger</i> A Future-Oriented Mind. A Conversation with Shlomo Avineri	419
<i>Julian Voloj, Rachel Manetsch, Victoria Dolburd,</i> <i>Joav Ben-Shmuel</i> „Wir wissen, wie die Geschichte weiterging“ – Stimmen jüdischer Studenten in Europa	439

Über die Autoren	447
------------------	-----

Namenverzeichnis	454
------------------	-----

Vorwort

Es ist eine besondere Freude, als Gründerin und Direktorin der Hermann-Cohen-Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst, diesen Band über „Das Jüdische Erbe Europas“ mit herauszubringen. Bereits vor der Jahrhundertwende, schien es mir eine wichtige Aufgabe der Akademie, auf der Schwelle zum dritten christlichen Millennium und am Ende eines Jahrhunderts, in dem das Europäische Judentum und sein geistiges Erbe in Europa fast völlig zerstört wurden, diesem Jüdischen Erbe nachzuspüren, ein Erbe, welches unmittelbar mit der Entstehung des biblischen Monotheismus verbunden ist, für welchen aber das jüdische Volk, über Jahrhunderte hinweg, im christlichen Europa einen so hohen Preis bezahlt hat.

So fand vom 27.-30. Juni 2002 eine erste Tagung „Das Jüdische Erbe Europas – Zur Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“ in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Ebert-Stiftung in Berlin und ein Jahr später, vom 12.-15. Juni 2003, eine zweite Tagung „Das Jüdische Erbe Europas – Geschichte und Identität. Martin Buber zum 125. Geburtstag“ in der Evangelischen Akademie Arnoldshain in Schmitten/Taunus statt,¹ deren Ergebnisse nun in einem Band vereint sind.

Im Gegensatz zu gedruckten Texten sind Tagungen Orte der Begegnung, die in direktem Bezug zu den Themen des Tages stehen. Im Juni 2002 standen daher nicht nur Fragen eines Dialogs zwischen den Kulturen im Kontext von Religion und Philosophie wie auch die Spannung zwischen Tradition und Moderne, oder das Judentum zwischen Religion und Kultur im Mittelpunkt, sondern ganz bewusst das Verhältnis zwischen Israel und der Diaspora, aber mehr noch als alles andere der damals in eine Sackgasse geratene Friedensprozess im Nahen Osten, der danach ein weiteres Aus-

1 Zu den ausführlichen Tagungsberichten: Silke E. Wahle, Das jüdische Erbe Europas I – Zur Krise der Kultur im Spannungsfeld von Religion und Moderne (Berlin, 27.-30. Juni 2002), in: Im Gespräch. Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft, Heft 5 (2002), S. 76-81; Michaela Willeke, Kritik der Moderne aus den Quellen des Judentums: Zu einer Tagung über das jüdische Erbe Europas, in: Orientierung, Nr. 22 (30. November 2002); Silke E. Wahle, Das jüdische Erbe Europas – Geschichte und Identität. Martin Buber zum 125. Geburtstag (Arnoldshain, 12.-15. Juni 2003), in: Im Gespräch. Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft, Heft 7 (2003), S. 73-78.

maß an blutigen Folgen unter der Zivilbevölkerung auslösen sollte. Religions- und Kulturwissenschaftler, Philosophen und Historiker aus Israel, Deutschland und Frankreich, wie Antonia Grunenberg, Moshe Zimmermann, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Julius H. Schoeps, Susan Neiman und Diana Pinto, diskutierten damals mit Politikern und Journalisten wie Ron Pundak, David Witzthum und Michael Naumann, in einem Versuch, Ursachen zu analysieren und Lösungen zu finden. Ihnen, deren Beiträge nicht dokumentiert sind, gilt an dieser Stelle herzlicher Dank.

Die Brücke zwischen „Israel“ und „Europa“, auf der wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Ebene, erscheint bei solchen Diskussionen als Brücke über den Abgrund der Geschichte, getragen durch gemeinsame Verantwortung für ein friedliches Zusammenleben zwischen historisch verschieden geprägten Kontexten; und dies ist der Grund, warum ich damals Fania Oz-Salzberger, Professorin an der Universität Haifa und Direktorin des ‚Posen Research Forum For Jewish European and Israeli Political Thought‘ einlud, mit mir zusammen den Tagungsband herauszugeben. Bei dieser Gelegenheit möchte ich ihr meine Dankbarkeit dafür aussprechen, dass sie meiner Einladung gefolgt ist, für ihre ständige Unterstützung und Mitarbeit, insbesondere für das Gespräch mit Shlomo Avineri: Vieles, was in Berlin als Subtext anwesend war, ist in dieses Gespräch eingeflossen und zu Papier gebracht worden.

Die Tagung in Arnoldshain stand im Zeichen der Suche nach Identität von Juden und Nichtjuden in Europa und Israel im Spannungsfeld von Kanon und Geschichte, Gedächtnis und Geschichte, Identität und Geschichte, Differenz und Geschichte. Festliche Höhepunkte waren der musikalische Vortrag „Von Bach bis Bauhaus und danach“ von der Pianistin Veronica Jochum von Moltke, wie auch die Verleihung der ersten ‚Hermann-Cohen-Medaille für Jüdische Kulturphilosophie‘ an Micha Brumlik, Professor an der Universität Frankfurt und Direktor des Fritz-Bauer-Instituts.²

Danken möchte ich an dieser Stelle allen, die zum Gelingen der Tagungen und zur Herausgabe dieses zweisprachigen Bandes beigetragen haben.

Dr. Johannes Kandel und seiner Assistentin Frau Franziska Bongartz, wie auch für die finanzielle Unterstützung der Friedrich-Ebert-Stiftung für Übersetzungs- und Redaktionsarbeit der englischsprachigen Texte. Pfr. Dr. Hermann Düringer und seiner Assistentin Frau Karin Weintz von der

2 Eine Festschrift mit dem Titel „... ein Funke des römischen Gedankens ...“. Leo Strauss' *Kritik an Hermann Cohen*, erscheint in Kürze im Philo Verlag Berlin.

Evangelischen Akademie Arnoldshain für ihre großzügige Gastfreundschaft.

Mehr als allen anderen gilt mein Dank Frau Silke E. Wahle, Lektorin und wissenschaftliche Mitarbeiterin der Hermann-Cohen-Akademie, die durch unermüdliche Ausdauer und ständige Hilfsbereitschaft Menschen und Texte mit professioneller Kompetenz und Sorgfalt betreut und zwischen den Kontinenten den Kontakt zu jeder Zeit aufrecht erhalten hat. Meinen herzlichen Dank auch an Frau Sarah Dudek vom Philo-Verlag für das exzellente Lektorat der deutschen, an Frau Elaine McKay für das Lektorat der englischen Beiträge und Frau Shoshana Liessman für die Übersetzungsarbeit.

Das Umschlagbild verdanken wir meinem lieben Freund Konrad Klappheck.

Last but not least, meinen Dank an den Verleger Axel Rütters, für den „Das Jüdische Erbe Europas“ fast zu einem geflügelten Wort geworden ist.

Eveline Goodman-Thau

Berlin, Ende Juli 2004

Im Aufbruch zum Sommer in Jerusalem

Preface

Israel is one part, a most significant part, of Europe's Jewish legacy. This historical connection has been fraught with enormous sensitivity, which necessarily affected scholarship as well as political and media images. Zionism has attempted to uproot European Jews and replant them on new soil, often shunning their cultural heritage. The mass murder of Europe's Jews by Nazi Germany cast a dark shadow on a thousand years of Jewish European existence. Current relations between the European Union and Israel, on both the official and the civil levels, are tainted by political disagreements on the Middle East conflict. All these tension-fields focus on memory and its interpretations. When memory plays such a deeply emotional role, dispassionate historiography is difficult to create.

This collection of essays is an attempt to treat the Jewish European past from a plurality of vantage points, amounting to a broad and novel spectrum of views and methodologies. It aims to highlight themes and motifs running through the cultural and intellectual history of Europe.

Our topic is, first and foremost, European history. Many of the persons studied and discussed throughout this volume were Jewish Europeans. Tracing their sense of European-ness is a fascinating, and very timely, scholarly project.

A subtle sea change is occurring in my generation's sense of the Jewish European past. We no longer regard it as dead and buried. There are too many living persons, civic links, cultural dialogues and literary inspirations to allow us to treat it in a morbid way. In spite of Hitler's attempt to kill a people and erase its history, some of the many legacies of the Jewish European millenium are now visible to us, more than they did in the post-war decades, as a living past. As young Israelis are coming to explore their personal and cultural origins in

Europe, they realize that present-day Europeans – including Jewish Europeans – are crucial partners for discussing our own identities and values, past and future.

Shlomo Avineri, in the interview concluding this book, coins the phrase 'a future-oriented mind' to characterize many of the modern (and even

pre-modern) Jewish thinkers who helped shape European intellectual history. I hope that the wealth of work presented in this volume can be seen, in its own diverse ways, as future-oriented.

I am grateful to Eveline Goodman-Thau for inviting me to co-edit the volume and sharing her strong intellectual energies with me. Thanks to Silke E. Wahle of the Hermann-Cohen-Akademie for her impressive industry and good humor, and to Shoshana Liessman for the translation.

As ever, my final and personal thanks go to Eli, Dean and Nadav, whose love and wisdom is a constant support.

Fania Oz-Salzberger

Einführung

Eveline Goodman-Thau, Fania Oz-Salzberger

Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik. Zur Frage der Mosaischen Entscheidung

„Und den Fremdling sollst du nicht unterdrücken: denn ihr kennt die Seele des Fremdlings, denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Land Ägypten.“

Exodus 23,9

Prämisse

Das Forschen nach dem Sinn des Lebens ist so alt wie die Menschheit selbst. Von eh und je strebt der menschliche Geist danach, physische und biologische Dimensionen der Welt zu überflügeln und diesem Streben beredten Ausdruck zu geben. Mythos, Religion, Kunst, Sprache, ja selbst die Naturwissenschaften sind Zeugnisse dieses Strebens, Variationen über das gleiche Thema. Philosophie, Geschichtswissenschaft, Anthropologie, Soziologie und Psychologie haben es sich zur Aufgabe gemacht, dergleichen Themata aufzuspüren und zu erforschen.

Rückschauend fällt die Einhelligkeit ihrer Resultate ins Auge. Am Schluss des monumentalen Werks, *Die Masken Gottes*, in welchem Joseph Campbell einen systematischen Vergleich zwischen den der Kunst, der Religion und der Literatur des Westens unterliegenden Themata anstellt, schreibt er: „ein Gedanke, den ich lange und treu gehegt habe, hat sich mir bestätigt: nämlich die Einheitlichkeit der menschlichen Rasse, nicht nur biologischerweise, sondern auch in ihrer Geistesgeschichte, die überall sich wie eine einzige Symphonie entfaltet hat, deren Themata erst angezeigt, dann entwickelt, verbreitert, umgekehrt, abgeändert und immer von neuem bestätigt wurden und heute, in einem großen Fortissimo aller zusammenstimmenden Teile, unwiderstehlich zu einer Art mächtigem Höhepunkte

anwachsen, aus welchem der nächste große Satz der Musik entstehen wird. Und ich sehe keinen Grund, warum in Zukunft die gleichen Motive, die früher ertönt waren, nicht weiter fortklingen sollten – zwar in neuen Beziehungen, aber immer dieselben Motive.“¹

In den verschiedenen Kulturgruppen erscheint dieses gleiche Motiv in obwohl einheitlich überblickbaren, so doch vielfältig unterschiedlichen Varianten. Man darf vielleicht sagen, dass die Identität des Motivs gerade das Bedürfnis nährt, immer neue Kombinationen und Relationen zu finden, dass es keine eindeutigen und endgültigen Antworten auf die Grundfragen gegeben hat: jede Generation hat, um integraler Teil der Menschheit zu bleiben, von neuem dieses Streben anzusprechen: die geistige Selbsterhaltung braucht ausgeprägte Originalität und Unterschiedlichkeit. Im Grunde sind Genie und Persönlichkeit Ausflüsse einer nie endenden Geduld. Unabhängigkeit und Besonderheit enthüllen sich nicht in Keimen, sondern in der Schaffenskraft, in der Fähigkeit zu erzeugen und zu formen.

So ist denn das Streben des Menschen nach einem Sinn des Lebens tief verwurzelt im fruchtbaren menschlichen Geist. Historische Persönlichkeiten wie Propheten, Reformatoren und Religionsgründer haben Lebenssinn geschaffen und ihn mit dem Stempel ihres Geistes geprägt. Sie haben den Weg zur Religion gebahnt und ihr ihren Platz angewiesen. Je materialistischer, gleichgeschalteter und abstrakter die moderne Welt, in der wir leben, geworden ist, desto größer sind die Konflikte und Spannungen, die von der Suche nach einem Sinn des Lebens ausgelöst werden. Einerseits ist die Moderne gekennzeichnet durch Säkularisierungs- und Emanzipationsprozesse auf allen Gebieten: Religionen sind nicht mehr alleinige Wertmaßstäbe, der Mensch ist nunmehr autonom, seinen eigenen Lebenssinn zu suchen und zu bestimmen – und nihilistische Selbstbestimmung ist keine Ausnahme. Andererseits ist es keineswegs sicher, dass Religion im Leben der modernen Menschen keine Rolle mehr spielt.

Ernst Cassirer schreibt in seinem *Essay on Man*², dass der Bann, unter welchen das menschliche Leben durch die primitive und mythische religiöse Gedankenwelt gestellt wurde, langsam gelockert wird und schließlich seine bindende Kraft verloren zu haben scheint. Jetzt entsteht eine neudynamische Form von Religion, die für ethisches und religiöses Leben neue Perspektiven öffnet. Auf der Suche nach solch dynamischer Religion haben individuelle Kräfte über bloße Stabilisationsmacht die Überhand

1 Joseph Campbell, *Die Masken Gottes*, 4 Bde., München 1994.

2 Ernst Cassirer, *Essay on Man*, New Haven 1944.

gewonnen. Das religiöse Leben hat seine Reife und seine Freiheit errungen, und den Bann des starren Traditionalismus gebrochen.

Man kann also von einer säkularen Religiosität sprechen, die dem modernen Menschen Gelegenheit gibt, wiederum jenes Forschen nach dem Sinn des Lebens aufzunehmen, das er für seine geistige Selbstbehauptung braucht. Die damit verbundenen Konflikte und Spannungen rühren von dem Zusammenstoß zwischen der dynamischen Natur individuellen Strebens und den repressiven Machtfunktionen des Traditionalismus her. Außerdem betont die institutionalisierte Religion soziale Verpflichtungen, die dem Individuum wenig Platz lassen, im Rahmen des religiösen Systems zu seiner Selbstbejahung zu kommen. Offene moderne Gesellschaften sind daher sowohl internen als auch externen Kollisionen ausgesetzt.

Krise der Kultur im Spannungsfeld von Religion und Moderne

Eines der späten Erkenntnisse der Aufklärung besteht darin, dass die Säkularisierung nicht nur die Überwindung der Religion, sondern auch die Verweltlichung religiöser Bilder und Inhalte mit sich brachte. So stellt sich die Frage nach der „Wiederkehr der Religion“ nicht nur im Zusammenhang mit Randerscheinungen der modernen Gesellschaften – Subkulturen oder Populärphilosophien –, sondern auch im Verhältnis zu den allgemeinen sozialen und politischen Entwicklungen in Moderne und Postmoderne.

Die Gesetze, nach denen die modernen Gesellschaften „funktionieren“, sind nicht geschrieben und nicht laut benannt. Aber die Struktur jeder dieser Gesellschaften ist bestimmt von Fragen eines sie konstituierenden Zusammenhalts (lat. religare – religio), unabhängig davon, ob sie ihre Legitimation aus der „Überwindung“ des Religiösen oder aus dessen „Wiederbelebung“ in alternativen kulturellen Formen bezieht.

Das Zusammenwirken von verschiedenen Weltdeutungen ist eines der Merkmale unseres Weltgefühls geworden im Zeitalter der Globalisierung, zu einer Chiffre der „geistigen Situation der Zeit“, in der Mensch und Welt ihre „Selbstverständlichkeit“ jedoch grundsätzlich zu verlieren scheinen. Multikulturalität wird somit zur Falle: anstatt in der Welt zuhause zu sein, empfindet der Mensch oft seine Umgebung als Bedrohung, und der Kampf zwischen den Kulturen gewinnt eine existentielle Dimension.

Kultur als Ausdruck der Selbstvergewisserung des Menschen in modernen Gesellschaften, birgt zwei einander widerstreitende Diskurse in sich. Einerseits bezeichnet ‚Kultur‘ im Rückgriff auf die Ästhetik des 18. Jahr-

hunderts die Produktion des schöpferischen Genies, die als die Fähigkeit zur Überschreitung des Alltäglichen angesehen wird. Das künstlerische Genie vermag sich über das Gewöhnliche zu erheben und Neues zu entdecken, weil es in der Lage ist, den göttlichen Schöpfungsprozess, der aus dem Nichts ein ganzes Universum entstehen lässt, in seinem Werk nachzuvollziehen. Es ist eine kreative Tätigkeit, *poiesis*, die wenige ausgewählte Menschen in die Lage versetzt, bedeutungsträchtige Werke herzustellen, die die Kultur als Gesamtheit repräsentieren. Das Individuelle und Besondere wird nach dieser Auffassung zum eigentlichen Träger der kulturellen Werte.

Der zweite Diskurs über die Kultur als Weltdeutung hat etwas anderes im Sinn: Die anthropologische Beschreibung von einzelnen Kulturen konzentriert sich auf das Gewöhnliche, das heißt die Formen des standardisierten, überlieferten Verhaltens, die selbst über Generationen hinweg einen Fortbestand von Traditionen sichern. Somit kommt dem Begriff der Kultur die Bedeutung eines dauerhaften Systems zu, das sich als Ausdruck des kollektiven und schöpferischen Geistes einer Gesellschaft versteht.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdichtete sich die im Kulturbegriff angelegte Ambivalenz zum Motiv einer Krise: Die zunehmende Geschwindigkeit der Modernisierungsprozesse und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen und Umbrüche werfen auf der einen Seite die Frage nach dem kreativen Potential der Kultur auf, neu entstehende Verhältnisse deuten und Handlungsperspektiven eröffnen zu können. Auf der anderen Seite stellt sich die Frage nach der Bedeutung dauerhafter Institutionen der europäischen Kultur und ihrer Kompetenz, bei allen Neuerungen die Tradition und damit zugleich die Identität der abendländischen Menschheit sichern zu können.

Die Krise der Kultur wird zum Paradigma der Krise der Moderne, die gekennzeichnet ist von einer Erstarrung derjenigen symbolischen Formen, in denen der menschliche Geist von jeher Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst identitätsstiftend und integrierend in eine „Selbstverständlichkeit der Welt“ einzubinden vermochte – als Ausdruck des menschlichen In-der-Welt-Seins. Weltentfremdung und Selbstentfremdung sind zwei Seiten derselben Münze, die an der Schwelle des 21. Jahrhunderts in den einstürzenden Türmen von Manhattan dem kollektiven Gedächtnis der Menschheit ihren Stempel eingeprägt haben.

Die antike und mittelalterliche Philosophie haben verschiedene Wege der Weltdeutung aufgezeigt, die alle auf der Überzeugung beruhen, dass der Mensch der Mittelpunkt der Welt sei. Diese Kosmologie gerät in der

Neuzeit aus den Fugen: „Man as claim to being the centre of the universe has lost its foundation“ – erinnert uns Ernst Cassirer in seinem *Essay on Man*.³ Diese Dezentrierung des Menschen wird in der Moderne weiter radikalisiert, und die Erforschung der Struktur der menschlichen Seele und der menschlichen Kultur – die zu einer einheitlichen Theorie führen sollte – führt tatsächlich zu mehreren in sich kohärenten und miteinander konkurrierenden Ansätzen: Nietzsches Wille zur Macht, Freuds Entdeckung des Unbewussten als Triebkraft der Kultur und Marx' Kritik der politischen Ökonomie entmachten die Vorstellung von der Vernunft Herrschaft. Sie sind jeweils für sich Theorien, die es erlauben, empirische Fakten in einem Wirkungszusammenhang anzuordnen und auf diese Weise eine Weltdeutung vorzunehmen. Jede dieser Weltdeutungs-Theorien hat den Anspruch von Totalität und verbindet diesen Herrschaftsanspruch mit der ihr eigenen Ideologisierung. Dies ist aber auch der Grund dafür, warum sie dem Anspruch auf eine alleinige und umfassende Deutung des Menschen-in-der-Welt nicht nachkommen, die Notwendigkeit der Selbst- und Welterkenntnis des Menschen nicht umsetzen.

Wir leben in einer Zeit der Trennungen, trotz der wachsenden Globalisierung und Versuchen technischer und medialer Gleichschaltung scheint es immer schwieriger zu werden, die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens in ein Ganzes zusammenzufügen, welches nicht nur im Äußeren, sondern auch im Inneren kohärent ist: als *Ethos*. Die Verbindung zwischen Wissenschaft und Kunst, Religion und Gesellschaft ist in allen Kulturen, die die westliche Tradition geprägt haben, von ihren frühen Anfängen bis auf heute, eine *politische* Aufgabe gewesen, und so ist es möglicherweise ein hoffnungsvolles Zeichen für unsere Zeit, dass es keine endgültige Antwort auf die Grundfragen gegeben hat: jede Generation muss in einer ständigen Auseinandersetzung mit sich und ihrer Umwelt für die Verbindung als Verbindlichkeit in allen Bereichen ihrer Lebenswelt durch die eigenen Antworten finden.

Es ist wichtig zu bedenken, dass diese Antworten nicht in einer Leere entstehen: sie sind die Summe des *gelebten* Erbes, das wir Tradition nennen und das wir an die nächste Generation als Erbgut weitergeben. Im Nehmen und Geben entsteht also Kultur im Zusammenwirken von *Entscheidungen* – nicht Unterscheidungen – über wahr und unwahr: jede Generation haftet durch ihre wahrhaftigen Entscheidungen für die Wahrheit.

3 Ebd., S. 21.

„Politische Wahrheit beginnt damit, dass in der Mehrheit des Volkes der Einzelne sich für die Politik seines Gemeinwesens haftbar fühlt – dass er nicht nur begehrt und schilt – dass er vielmehr von sich verlangt, Realität zu sehen und nicht zu handeln aus dem in der Politik falsch angebrachten Glauben an ein irdisches Paradies, das nur aus bösem Willen und Dummheit der anderen nicht verwirklicht werde – dass er vielmehr weiß: Politik sucht in der konkreten Welt den je gangbaren Weg, geführt von dem Ideal des Menschseins als Freiheit.“⁴

Das jüdische Erbe Europas als politische Aufgabe

Die Frage nach der menschlichen Freiheit, das heißt nach der Verantwortung für eigene Handlungen, gewinnt eine besondere Bedeutung in Bezug auf das Judentum, das als erste monotheistische Religion, neben dem griechisch-römischen Erbe der Antike, dem Christentum und dem Islam, Europa geprägt hat. Im Versuch, ein neues Europa zu gestalten, wird es immer deutlicher, wie unentbehrlich gerade das jüdische Erbe ist für die Problematik von Tradition und Moderne, und wie tief das Trauma der Zerstörung des Judentums viele Menschen berührt.

Die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche der letzten Jahrzehnte markieren wohl das Ende der Nachkriegszeit und des Ost-West-Konfliktes, der Übergang in neue Strukturen ist jedoch ein schwieriger Prozess. Dieser Prozess ist unmittelbar mit einer größtenteils unreflektierten Vergangenheit verbunden, wie wir aus den gegenwärtigen „Erinnerungs- und Schlussstrichdebatten“ einerseits und der „Antisemitismus- und Antizionismusdebatte“ andererseits entnehmen können: Mehr als fünfzig Jahre nach der Schoa wird es immer deutlicher, dass wir über das verlorene jüdische Erbe Europas nicht mehr allein unter den Stichworten „Opfer“ und „Täter“ oder „Schuld“ und „Versöhnung“ sprechen können, sondern umfassender den jüdischen Beitrag – der durch die Dominanz des Christentums und seiner Rezeptionsgeschichte, die nicht in der Formulierung „judeo-christliche“ Tradition aufgeht, verdrängt worden ist – zur Europäischen Geistesgeschichte bewusst zu machen und zu bedenken haben.⁵ Es scheint paradox:

4 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* [Heidelberg 1946], München u. a. 1987, S. 82 f.

5 Vgl. *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Bd. I, hrsg. von Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Berlin 1994; *Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Bd. II, hrsg. von Eveline Goodman-Thau und Michael Daxner, Berlin

je mehr die Entwurzelung des Judentums im weiteren Sinn spürbar wird, desto mehr drängt sich die Herausforderung auf, die jüdische Tradition im Abendland aufzuspüren. So zeigt sich in der Philosophie, der Literatur-, Religions- und Kulturwissenschaft ein ständig wachsendes Interesse an den jüdischen Quellen.

Über eine lange Periode hinweg wurde weder in Europa selbst noch in den neuen unabhängigen Staaten das „europäische Modell“ der Modernisierung und Entwicklung in Frage gestellt: eine Entscheidung schien nur zwischen einem kapitalistischen oder einem kommunistischen System möglich – der Januskopf der westlichen Moderne. Doch das Ende des Ost-West-Konfliktes eröffnet den Blick auf Tendenzen, die auch für unser *eigenes* Selbstverständnis eine neue Herausforderung darstellen. Die Moderne entwickelt sich in *verschiedenen* Kulturvarianten, in Mischungen mit den *unterschiedlichen* kulturellen Traditionen, die jeweils ihr Verständnis dieses Unterschieds nicht als absolute, sondern als *historische* Entscheidung einbringen. Im Hinblick auf die Globalisierung der Weltwirtschaft erscheint die europäische Moderne in einem neuen Licht, da sie ihre Position angesichts einer kulturpluralistischen Weltgesellschaft neu definieren muss. In diesem Zusammenhang gewinnen die soziale Orientierung des modernen Menschen, die Grenzen des Zusammenhalts und die Wertekonflikte in der Gesellschaft einen neuen *politischen* Stellenwert. Im Rückgriff auf den biblischen Humanismus beschreibt Hannah Arendt dies bewusst als kulturkritische Aufgabe:

„Experimental Notebook of a Political Scientist: To establish a science of politics, one needs first to reconsider all philosophical statements on Man under the assumption, that men, and not Man, inhabit the earth. The establishment of political science demands a philosophy for which men exist only in the plural. Its field is human plurality. Its religious source is the second creation-myth – not Adam and rib, but: Male and female created He them. In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions – what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking etc, but not the one question of philosophy: Who is Man, nor the *Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*“⁶

1994; Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, Bd. III, hrsg. von Eveline Goodman-Thau, Berlin 1997; Kabbala und Romantik (Conditio Judaica 7), Bd. I, hrsg. von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte, Tübingen 1994; Kabbala und Romantik II (Conditio Judaica 8), hrsg. von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte, Tübingen 1996.

Jüdische Identität zwischen Partikularismus und Universalismus

Die Beschäftigung mit dem jüdischen Erbe Europas macht es notwendig, der Geschichte des *jüdischen* Monotheismus, als Mosaische *Entscheidung*⁷, nachzuspüren. Von Beginn an war das Judentum durch die Begegnung mit fremden Kulturen gekennzeichnet. In einem Prozess von Abgrenzung und Anpassung kristallisierte sich allmählich eine Identität heraus, die Exklusivität und Inklusivität, Partikularismus wie Universalismus erlaubt. Im Dialog mit sich und der Umwelt, im Individuellen wie im Gesellschaftlichen, entstand im Laufe der Jahrhunderte ein Denken, das eine gegenseitige Rezeptionsgeschichte zwischen dem Judentum und den Kulturen, mit denen es in Berührung kam, aufzeigt. In dem Maße, in dem die jüdische Tradition von fremdem Geistesgut inspiriert wurde, floss auch jüdisches Gedankengut in allen Epochen bis zur Gegenwart in das Abendland ein, wobei die spezifisch jüdischen Züge nie verloren gingen. In dieser Hinsicht stellt das Judentum ein Phänomen in der europäischen Geistesgeschichte dar: Trotz der vielen Brüche und Verschmelzungen ist ein Kontinuum zu beobachten, welches stets eine *Vermittlerrolle* zwischen den Kulturen einnahm. Diese Funktion liegt dem monotheistischen Durchbruch von Anfang an zugrunde, der Gott, Mensch und Welt als getrennte und

- 6 Hannah Arendt, Denktagebuch 1950-1973. Erster Band, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München 2002, S. 295.
- 7 Vgl. Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, München; Wien 2003. Die Formulierung „Unterscheidung“ als Grundtenor des biblischen Monotheismus basiert auf einem griechisch geprägten Verständnis der Gottesidee von „wahr“ und „unwahr“, welches sich im christlichen Abendland weiter verbreitet hat und leider die Religions- und Kulturwissenschaften bis zum heutigen Tag grundsätzlich prägt und den Toleranzbegriff der Aufklärung belastet. Der biblische Monotheismus basiert nämlich nicht auf der *Mosaischen Unterscheidung* zwischen „wahr“ und „unwahr“, sondern auf der *Mosaischen Entscheidung* zwischen „Gut“ und „Böse“, eine Entscheidung, die die menschliche Verantwortung für das Tun und Lassen in den Mittelpunkt rückt, ohne im Absoluten eine Entscheidung zwischen „wahr“ und „unwahr“ zu treffen. Im Hebräischen gibt es somit zwei Begriffe: *Emet* – Wahrheit – und *Schalom* – Frieden oder Kompromiss. Die absolute Wahrheit ist bei Gott, der Mensch entscheidet über Gut und Böse. Die Paradiesgeschichte wird daher im Judentum nicht wie im Christentum als Geschichte einer Erbsünde gelesen, sondern als die Geschichte der freien Entscheidung zwischen Gut und Böse – eine Entscheidung des Menschen, der sich von nun an vor Gott als sterblich erkennt *und* ethisch handelt. Siehe dazu die weiteren Ausführungen in diesem Vorwort und den Beitrag von Eveline Goodman-Thau „Freuds Moses, Bubers Moses, Schönbergs Moses – Moderne Konstruktionen einer Identitätskrise“ in diesem Band, auch Thomas Meyer, „Freund und Feind. Die ‚Mosaische Unterscheidung‘: Jan Assmann in der Diskussion mit Eveline Goodman-Thau, in: Frankfurter Rundschau, 26. Juli 2004, S. 12.

selbständige Orte erkennt, und wo der Mensch, durch Selbstreflexion, seine Beziehung zu Gott und Welt zu bestimmen versucht, in Anpassung und Abgrenzung.

Die Frage nach der Bedeutung des menschlichen Daseins hat somit den jüdischen Monotheismus von seinen frühen Anfängen an grundsätzlich geprägt. Laut der biblischen Schöpfungserzählung ist der Mensch bekanntlich Ende und Ziel des göttlichen Schöpfungswerkes, ein Geschöpf, welches durch die von Gott bestimmte Ebenbildlichkeit sowohl der Welt als auch Gott gegenüber steht. So gewinnt die Schöpfung von Anfang an einen anthropologischen Charakter, der in der Suche des Menschen nach einer Beziehung zu Gott und zum Nächsten – Mensch und Natur – seine Konturen gewinnt. Der Mensch schafft sozusagen die Bedingungen seines Mensch-Seins selbst. Das Bewusstsein seiner Eigenständigkeit und Unabhängigkeit ist jedoch für den Menschen ein zweischneidiges Schwert: zwar ist die Möglichkeit der Freiheit gegeben, diese muss aber immer wieder erneut als sittliche Handlung errungen werden. Aus dieser Spannung wächst nicht nur der biblische Mensch, sie ist auch die Grundlage der jüdischen – und menschlichen, wenn wir in säkularer Sprache sprechen – Suche nach Identität, am Schnittpunkt von Geschichte und Biographie, wenn die absolute Wahrheit durch die freie Entscheidung eines jeden Einzelnen gebrochen wird.

Eine Kultur kann ihre Existenz und ihre spezifischen Merkmale als eine Selbstverständlichkeit oder als einen natürlichen Teil der Beschaffenheit der Welt betrachten. Beides galt für die jüdische Kultur und Geschichte von der biblischen Zeit bis zum heutigen Tag nicht. Die Bedingtheit des menschlichen Zusammenlebens wurde von Anfang an gekoppelt an eine Weltordnung: kein formeller Vertrag zwischen Partnern, sondern ein Vertrag zwischen Gott und Mensch, wobei der Mensch als Partner Gottes aus einem Akt der Freiheit sich immer wieder mit jeder Entscheidung innerhalb der Geschichte in den Bund mit Gott stellt, einen Bund, der vonseiten Gottes – trotz aller Vertragsbrüche vonseiten der Menschen – gehalten wird, und der als Versprechen für den Bestand der Menschheit in der Welt steht. Religion und Kultur sind daher aus jüdischer Sicht untrennbar: für den Gläubigen bedeutet dies eine bedingungslose Hingabe an das Gebot Gottes und für den Säkularen eine bedeutungsvolle Aufgabe, das jüdische Erbe zu leben und weiterzugeben. Beide sind aufgehoben in der Aussage von Rabbi Tarfon: „Du brauchst die Arbeit nicht zu vollenden, aber du bist auch nicht frei, dich ihr zu entziehen.“ (Sprüche der Väter 2,21)

Die menschliche Handlung als Ausdruck der Freiheit ist die Voraussetzung des Gesetzes: das Gott-Mensch Verhältnis basiert in jüdischer Tradition auf einer freien Entscheidung auf beiden Seiten. Diese Entscheidung ist als Gabe gegeben und findet ihren Ausdruck im hebräischen Wort *chessed*, das Entschluss zur und Vollzug von tätiger Liebe bedeutet. Tätige Liebe lässt sich nicht aus dem Gesetz ab- oder herleiten, sondern bedarf der freien Entscheidung des Menschen als Vorbedingung und ist deshalb durch den Menschen, als frei wählendes Individuum, bedingt. Diese Freiheit hebt die Tat des Menschen auf eine höhere Ebene, die den Bund mit Gott immer aufs neue bestätigt. Von seinen frühen Anfängen an hat das jüdische Denken sich in dieser Weise gegen jede Form des Geschichtsdeterminismus gewehrt und das Paradox zwischen der Allwissenheit Gottes und der menschlichen Entscheidung ausgehalten. Die Frage nach der Auswirkung der menschlichen Handlung bleibt offen, der Mensch soll sich ihr aber auch nicht entziehen.⁸

Tradition und Moderne aus den Quellen des Judentums

Die jüdische Tradition, die am Ende des 20. Jahrhunderts in der Schoa Europas fast völlig ausgelöscht worden ist, gilt es jetzt, in ihrer dennoch nicht gänzlich verschwundenen geistigen Präsenz zu bewahren und weiter zu entfalten. In Deutschland gewinnt diese Aufgabe eine besondere Brisanz, wie es in Jorge Sempruns Rede bei der Entgegennahme des Weimar-Preises, gehalten am 3. Oktober 1995, am Tag der Deutschen Einheit, in Weimar anklingt:

„Heute jedenfalls, da Ihr Land vor allem seine Befähigung zur europäischen Vision verstärken muß, ist der Verlust der jüdisch-deutschen Intelligenz mehr als beklagenswert. Die Stimme des alten Edmund Husserl – bereits von der deutschen Universität vertrieben, bereits von Martin Heidegger aus seiner Widmung von *Sein und Zeit* gestrichen – ja Husserls Stimme weist bereits, als er 1935 in Wien und Prag über die Zukunft Europas spricht, auf das Schweigen von heute hin, betont das, was uns fehlt; das, was Europa und Deutschland vermissen mögen mit der Vernichtung und Vertreibung des deutsch-jüdischen Geistes.“⁹

8 Vgl. Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch – Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Berlin 1995.

Aus dieser Perspektive ist es wichtig, die Frage nach der Verbindung von „Judentum und Moderne“ aus kulturphilosophischer Sicht zu stellen, wobei beide, *Judentum* und *Moderne*, sowohl Programm als auch Paradigma sind, um der Einbettung des jüdischen Denkens im Abendland nachzugehen.

Dies knüpft in vielerlei Hinsicht an Einsichten an, die im Neukantianismus aufkamen, aber bereits mit dem Ersten Weltkrieg durch die Zwänge eines militanten Nationalismus einerseits und einer kulturelle und religiöse Differenzen substituierenden Lebensphilosophie andererseits versandten. Zwar entstand die Lebensphilosophie als Ausläufer der neukantianischen Kulturphilosophie, im Begriff „Leben“ wurde jedoch genau das von dieser neuen Denkrichtung wieder eingeebnet, was eine an den jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen anknüpfende Kulturphilosophie kritisch zu reflektieren versuchte: nämlich der selten bewusste, doch tiefgreifende Einfluss religiöser Traditionen, Gehalte und Denkformen auf Wissen und Institutionen des Nationalstaates und auf geisteswissenschaftliche und philosophische Wissenschaftskonzepte, die sich – nach dem Tod Gottes – längst von jeder Verbindung zur Religion frei glaubten.

Hermann Cohens Schriften zur Kulturphilosophie sind von seinem Lehrer H. Steinthal, dem Herausgeber der Schriften Wilhelm von Humboldts, beeinflusst und zeigen eindrucksvoll die Problematik von Judentum und Moderne in bezug auf die christlich geprägte Trennung von Glauben und Wissen.¹⁰

Diese Erfahrung, dass Kultur, Wissen und Bildung immer von ihren Quellen und religiösen Überlieferungen geprägt sind, hat die Begegnung von Judentum und Moderne grundsätzlich geprägt und sensibilisiert für die Differenzen in der – gerade auch – wissenschaftlichen Wahrnehmung von Kultur und Geschichte des Abendlandes bis hin zur Beschreibung dessen, was Moderne ist oder sein soll.

9 Vgl. Jorge Semprun, Blick auf Deutschlands Zukunft. Rede zur Entgegennahme des Weimar-Preises der Stadt Weimar am Tag der Deutschen Einheit 3. Oktober 1995. Frankfurt/Main 1995.

10 In einem kurzen Aufsatz weist Hermann Cohen darauf hin, wie wenig laizistisch etwa der allgemeine Volksunterricht ist, und schließt daraus: „So scheint es nicht die Kirche, sondern die Kultur zu fordern, daß das Christentum angenommen werde, wie sehr dagegen immer die religiöse Gesinnung, die religiöse Wahrhaftigkeit, das natürliche menschliche Gefühl sich sträuben mag.“ Zitiert nach: Hermann Cohen, *Der Jude in der christlichen Kultur*, in: ders., *Jüdische Schriften*, Zweiter Band. Zur Jüdischen Zeitgeschichte, Berlin 1924, S. 195.

Der Historismus des 19. Jahrhunderts, der Zeit, in der die Wissenschaft des Judentums als akademische Disziplin ihren Eingang in das europäische Denken, wenn auch nicht in seine Institutionen, fand, bildete eine Herausforderung für die Frage der europäischen Tradition als Lebensethos. Es eröffnete den Blick auf das kulturelle Selbstverständnis und die daraus resultierenden Kulturvarianten, in denen die Frage der Moderne gelöst wird. Einerseits wurde die dogmatische Struktur der christlichen Überlieferung hermeneutisch zu Bewusstsein gebracht, andererseits drohte der Inhalt der Dokumente als Lebensbezug verloren zu gehen. Jürgen Habermas beschrieb 1978 in seiner Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem die daraus resultierende Ambivalenz der Geisteswissenschaften.

„So bewegten sie sich in jener merkwürdigen Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihrer dogmatischen Geltungsansprüche. Diese Ambivalenz beunruhigt eine an ihren Gegenständen Anteil nehmende Philologie bis auf den heutigen Tag.“¹¹

Das Auseinanderklaffen von Philologie und Philosophie und die Einordnung der Ethik als Spezialfach erschweren die Lage der Wissenschaft des Judentums in der Religion, welche nicht nur Glauben bedeutet, sondern viel umgreifender als kulturelles Erbe verstanden wird.¹² Der zentrale Stellenwert der Ethik als Verantwortung für den Anderen und das Andere als erste Philosophie und als Beitrag aus der Urquelle des Judentums für das Abendland erweist sich dagegen als eine gelungene geistige Symbiose zwischen Judentum und Abendland im Bereich des europäischen Humanismus und dessen Ausprägungen auf den Gebieten der Wissenschaft, Philosophie und Kunst, wo es darum ging, eine Brücke zu schlagen zwischen Theorie und Praxis, eine Übung, die es dem Judentum erlaubt hat, von einer religiösen Tradition zu einer modernen Denkweise überzugehen, wie einer der größten jüdischen Rechtsgelehrten, Chaim H. Cohn, zum Ausdruck bringt: „Ich glaube überhaupt nicht an eine jüdische Ethik, an eine deutsche Ethik, an eine abendländische, an eine morgenländische Ethik. Ethik ist Ethik, Moral ist Moral, Anstand ist Anstand, ganz egal wo die Menschen sind und wo sie her sind. Ethik ist immer dieselbe.“¹³ Und davor heißt es zum

11 Jürgen Habermas, Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem, in: ders., Politik, Kunst und Religion, Stuttgart 1978, S. 133.

12 Vgl. Hermann Cohen, Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang, Berlin 1904.

Thema Religion und Aufklärung: „Aber wir wissen längst, dass die theozentrische Orientierung des Rechts in Wirklichkeit den Menschenrechten keinen Abbruch zu tun braucht. Es ist ja ganz egal, ob wir die Menschenrechte zu Ehren Gottes oder zu Ehren des Menschen hochhalten.“¹⁴ So erweist es sich als ein Desiderat zu untersuchen, wie der Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die verschiedenen religiösen Traditionen in Europa verlief.

Die Spannungen zwischen dem Drang nach Bewahrung der Tradition durch Kanonisierung des geistigen Erbes und die damit zusammenhängende Institutionalisierung haben ihre unauslöschlichen Spuren in der Moderne hinterlassen.

Die Frage ist nach wie vor, in welcher Weise die Institutionen der westlichen Demokratie eine wirkliche Vielfalt von Deutungsmustern – religiös und säkular – als identitätsstiftende Faktoren innerhalb der Gesellschaft erlauben. Sicherlich ist die Glaubensfreiheit des Einzelnen gesichert, wie auch die religiöse Praxis innerhalb der jeweiligen traditionellen Einrichtungen, aber es wird allmählich deutlich, dass die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens innerhalb eines sich immer mehr ausdehnenden Horizonts der Multikulturalität neu bestimmt werden müssen. Diese Fragen treffen den Zusammenhang von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, der in zunehmendem Maße in vielen Ländern der Welt, wenn nicht zum Krieg, so doch zu einer Zerreißprobe führt und mit einem Verlust an demokratischen Grundwerten einhergeht, indem traditionelle Menschenrechte im Namen einer aufgeklärten ‚Leitkultur‘ verletzt werden. Es geht also nicht nur um ‚Brauch‘ und ‚Missbrauch‘ der Religion in der Kultur, sondern um die Übersetzbarkeit, nicht der Wahrheit, sondern der Werte von einer Tradition in die andere, als Ausdruck des kulturellen Selbstverständnisses einer Gesellschaft, in der die Verbindung zwischen *Logos*, *Nomos* und *Ethos* nicht als *Unterscheidung*, sondern als *Entscheidung* gelebt wird; eine Entscheidung des Einzelnen, mit dem sich die Allgemeinheit immer wieder auseinander zu setzen hat. Es ist nämlich der Einzelfall, der das Allgemeine bestimmt und nicht umgekehrt, wie die Aufklärung seit Descartes es wahr haben wollte. So stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen Kulturvarianten, in denen sich die europäische Aufklärung niederge-

13 Eveline Goodman-Thau, „Immer bleibe ein Mensch“. Ein Gespräch mit Chaim H. Cohn, in: Jüdischer Almanach des Leo-Baeck-Instituts 1998/5758, Frankfurt/Main 1998, S. 185.

14 Ebd., S. 177.

schlagen hat, neu zu entdecken. Ganz spezifisch bedeutet dies zu fragen, warum das christliche – und post-christliche – Europa sich so schwer damit tut, die zwei anderen monotheistischen Religionen, das Judentum, das ihm vorausgegangen ist, und den Islam, der nach ihm entstanden ist, als religiöse Größen nicht nur anzuerkennen, sondern auch als kulturelle und identitätsstiftende Faktoren zu integrieren. Im Kontext eines vereinten Europa, das jetzt um eine Konstitution ringt, werden diese Fragen immer dringender: es geht ja nicht nur um wirtschaftliche und politische Ordnungen, sondern um eine Weltordnung, in der Unterscheidung *diastolei* bedeutet, die Erzeugung einer Vielstimmigkeit, in der jede Stimme in seiner oder ihrer Einzigartigkeit als Auszeichnung gewürdigt wird.

Die Quellen des Judentums müssen daher betrachtet werden im Doppelbezug von Geschichte und Zeugnis. Es geht nicht nur um die historische Wahrheit dieser Quellen, sondern um die Art und Weise, in der die Geschichte im kollektiven Gedächtnis als *Zeugnis der Wahrheit* bewahrt und als Tradition weitergegeben wird an die nächsten Generationen, die die Aufgabe haben, sich inhaltlich mit dem Erbe auseinander zu setzen. Die Tora war als Weisung, wie die Bibel sagt, bei der jüdischen „Erbschaft der ganzen Gemeinde Jakobs“ (Dtn 33,4). Aber gleichzeitig waren die Juden verpflichtet, nicht bloß Hüter einer Erbschaft zu sein. Rabbi Jose der Priester, ein Lehrer aus dem ersten Jahrhundert, sagt bezeichnenderweise:

„Lass deines Freundes Vermögen dir so wertvoll sein, wie dein eigenes und gib dich daran, die Torah zu studieren, denn sie kommt nicht durch Erbschaft zu dir, und alle deine Taten werden dem Himmel zuliebe sein“ (Sprüche der Väter 2,17).

R. Jose bringt also zum Ausdruck, welche Bedeutung der Besitz der Bibel bei dem Volk bekommen hat. Um ein wahres Erbe zu sein, sollte sie nicht nur gelesen werden und bekannt sein; sie sollte auch von neuem in jedem Wort wiederentdeckt, unaufhörlich und kontinuierlich sich zu eigen gemacht werden. Dies geschieht auf der gemeinschaftlichen Ebene, indem wir – so R. Jose – das ‚geistige Eigentum‘, i. e. die Interpretationen anderer wie unsere eigenen achten. Auf diese Weise konnte die Tora tatsächlich die gemeinsame „Erbschaft der Gemeinde Jakobs“ werden.

Die rabbinische Hermeneutik ist weniger interessiert an einer Rekonstruktion der Vergangenheit als an einer glaubwürdigen Gegenwart als Lehre für die Zukunft. Sie benutzt keine historisch-kritische, sondern eine traditionsstiftende Methode: nicht, was empfangen wird, kann je mit

Sicherheit festgestellt werden: was weitergegeben wird, ist jedoch von höchster Bedeutung, um die Zukunft der Gemeinschaft zu sichern. Die Wahrheit wird hier nicht *relativiert*, sondern vor der Gefahr gerettet, *verabsolutiert* zu werden. Individuum und Gemeinschaft übernehmen die Verantwortung für die göttliche Wahrheit, die erst im menschlichen Handeln ihren wahrhaften Ausdruck findet, indem sie für die Wahrheit haften.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig betont in diesem Zusammenhang am Ende seines Aufsatzes über das „Neue Denken“ von 1925, den er als „Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung“ dem Buch nachschickt, den Unterschied zwischen seiner neuen Erkenntnistheorie und der alten Philosophie:

„Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt [...].“

Er nennt dann sein neues Denken eine „messianische Erkenntnistheorie, die die Wahrheiten wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften [...]“. ¹⁵ Rosenzweig hatte bereits erklärt, dass er für seine neue Philosophie als Antwort auf den deutschen Idealismus „die alten jüdischen Worte“ gefunden hat: „Das Jüdische ist meine Methode, nicht mein Gegenstand.“ ¹⁶

Hermann Cohen hatte sich in der Einleitung seines Spätwerkes *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918), in dem er den Begriff der Vernunft und der Religion aus der Perspektive der Quellen des jüdischen Kanons erläutert, mit dem ethischen Ich beschäftigt. „Die Ethik allein ist es, welche in ihrer Lehre vom Menschen den Anteil der Vernunft verwaltet, den die Religion der Vernunft behauptet.“ ¹⁷

Die Ethik entreißt dem Menschen durch ihren Anspruch alles Sinnliche und Empirische: „Das Ich des Menschen wird in ihr zum Ich der Menschheit“ ¹⁸. Der im Deutschen Idealismus verhaftete Hermann Cohen sieht in seiner Zeit noch den Staat als Ort, wo das Abstraktum der Menschheit

15 Franz Rosenzweig, *Das Neue Denken*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, S. 158 f.

16 Franz Rosenzweig, *Briefe*, Berlin 1935, S. 407.

17 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, zitiert aus der 3. Auflage, Darmstadt 1995, S. 14.

18 Ebd., S. 15.

seinen idealen Ausdruck bekommt. „Der Staat ist das Übergangsglied vom individuellen Menschen zur Menschheit“¹⁹. Ganz bewusst benutzt Cohen, in einem Versuch Natur- und Geisteswissenschaften zu vereinen, die folgende Formulierung: „Der Staat macht es zumal in diesem Zeitalter über jeden Zweifel deutlich, daß der Mensch seinen höheren Stoffwechsel in dem Organismus seines Staates zum Kreislauf bringt.“²⁰

Aber auch hier ist der ethische Lehrinhalt vom Menschen aus der Sicht der Quellen des Judentums nicht erschöpft: wo ist Jerusalem also in Athen? Sogar wenn der Mensch „seiner eigenen Individualität in der durch den Staat vermittelten Menschheit bewusst und sicher“ ist, fehlt noch das Bindeglied zwischen Ich und der Menschheit, so Hermann Cohen. Die Lücke wird gefüllt durch das Du, welches die ethische Lücke auflöst, der Grauzone eine Bedeutung verleiht. Und so fragt und antwortet Hermann Cohen:

„Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich und bedürfte es nicht einer eigenen Entdeckung des Du, auch wenn ich bereits meines Ich gewahr geworden bin? Vielleicht verhält es sich umgekehrt, daß erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.“²¹

Im Anspruch des Du auf das Ich, als *historisches* Subjekt, liegt der Beitrag von Jerusalem in Athen. Es geht nicht mehr nur um das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt, sondern um das von Geschichte, Sprache und Selbst. Der Logozentrismus wird gebrochen durch ein Denken, welches Gotteserkenntnis, Selbsterkenntnis und moralisches Bewusstsein untrennbar zusammenschmiedet, wie im biblischen Schöpfungsbericht der Mensch gerade nicht im Äußerlichen in Gottesebenbild erschaffen ist, sondern jüdisch gelesen, *imitatio dei* bedeutet: Ihm zu gleichen in den Tugenden.

Hermann Cohen hat somit einen wichtigen Beitrag für viele andere jüdische Denker in der Moderne wie Martin Buber, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas und Hans Jonas geleistet, indem er unser sittliches Sein, auf dem Kant die Unsterblichkeit der Person zu gründen glaubt, ergänzt durch den Begriff der *Korrelation* als ethische Beziehung zwischen Mensch und Gott, und zwischen Mensch und Mensch. Erkenntnis und Handlung sind somit untrennbar miteinander verbunden.²²

19 Ebd., S. 16.

20 Ebd., S. 16.

21 Ebd., S. 17.

Cohen plädiert für die Tatsache, dass erst durch die Scheidung zwischen Mensch und Gott beide miteinander in Bezug treten können, eine Einsicht, die von seinem Schüler Franz Rosenzweig weitergeführt wird, allerdings in Ablehnung der Idealisierung des Nationalgeistes bei Hermann Cohen. „Dieser in der *Unterscheidung berührende Zusammenhang des Menschen mit Gott* muß der klare, genaue, von allen mystischen Zweideutigkeiten befreite Sinn des Religionsunterrichtes werden, den die künftige Weltkultur zu gestalten hat. Und ohne diese Klarstellung des Religionsunterrichts wird es keine sittliche Weltkultur geben – solange als die Religion nicht für alle Menschen aller Völker in der systematischen Philosophie begründet sein wird.“²³

So plädiert Hermann Cohen für eine Rückkehr zu den Quellen des Judentums, die *als Geschichte* ein Zeugnis der Differenz zwischen den verschiedenen Religionen darstellen.

Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel – Conditio Judaica

In einem Fragment aus dem Jahre 1928 reflektiert Martin Buber über zwei jüdische Denker, Philon von Alexandrien und Hermann Cohen, die beide zweifältig gebunden waren sowohl an biblische Überlieferung als auch an das System eines philosophischen Genius, und die beide bemüht waren, das eine mit dem anderen, Platon mit der Schrift und Kant mit der Schrift zu versöhnen. Buber stellt sich die Frage, ob dies überhaupt möglich ist:

„Die Schrift, jenes sogenannte Alte Testament, ist im Schrifttum aller Völker die einzige Urkunde eines konkreten Handelns zwischen Gott und den Geschlechtern der Menschen, in der Form des Berichts an den Ursprung, in der Form der Verheißung an das Ziel dieses Handelns rührend. Dieses

22 Vgl. hierzu: Eveline Goodman-Thau, Das Gebet im jüdischen Gottesdienst zwischen Erkenntnis und Handlung. Hermann Cohens religiöse Hermeneutik aus den Quellen des Judentums, in: dies., *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*, Berlin/Wien 2002, S. 173-209.

23 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, S. 140. Auch Hermann Cohens Aufsatz *Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten* (in: ders., *Jüdische Schriften*, Zweiter Band. Zur Jüdischen Zeitgeschichte, Berlin 1924, S. 108-120) steht in diesem Zusammenhang.