

MICHAEL ZANK

Jüdische  
Religionsphilosophie  
als Apologie des  
Mosaismus

*Religion in  
Philosophy and Theology*

88

---

**Mohr Siebeck**

# Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont/Zürich)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

88





Michael Zank

# Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus

Mohr Siebeck

MICHAEL ZANK, geboren 1958; Studium der Ev. Theologie in Göttingen, Kiel und Heidelberg sowie Judaistik in Heidelberg und Jerusalem; Doktorat in Near Eastern and Judaic Studies an der Brandeis University (Waltham/Mass.); seit 1994 Professor für Religionswissenschaft an der Boston University.

e-ISBN PDF 978-3-16-154734-8

ISBN 978-3-16-154733-1

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Meinen Eltern

Rosel Koch (1922–2003)  
und  
Erhard Zank (1909–1976)



## Vorwort

Dieses Buch enthält zwanzig Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1996 bis 2016, die hier zum großen Teil zum ersten mal veröffentlicht werden. Alle Kapitel wurden von mir noch einmal gründlich überarbeitet und die Anmerkungen überprüft und aktualisiert. Ich danke Frau Nina Martin für ihre Verbesserungsvorschläge und Frau Sarah Leventer für die Bearbeitung der Druckvorlage. Ferner bedanke ich mich bei Herrn Dr. Henning Ziebritzki für die freundliche Aufnahme dieses Buches beim Mohr Siebeck Verlag, sowie bei Herrn Prof. Dr. Ingolf Dalferth, dass dieser Band in der Reihe „Religion in Philosophie und Theologie“ erscheinen darf. Für die geduldige Betreuung des Manuskripts beim Mohr Siebeck Verlag bedanke ich mich bei Rebekka Zech und Philipp Henkys.





# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
--------------	-----

## Erster Teil:

### Zur Programmatik der modernen jüdischen Religionsphilosophie 1

1. Was ist jüdische Philosophie? Vorüberlegungen zu Begriff und Sache .....	3
2. Was ist? oder: Philosophie in der Wüste .....	35
3. Antworten auf die Fragen des „Widerspruch“ .....	55
4. Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus .....	62
5. Spinoza und die Folgen .....	72

## Zweiter Teil:

### Profile jüdischen Philosophierens ..... 95 |

6. Unterscheiden und Zusammendenken .....	97
7. Inauthentizitätsverdacht und Anspruch auf Authentizität .....	115
8. Rosenzweig und Cohen .....	139
9. Rosenzweigs Politische Ideen .....	162
10. Baeck, Harnack und die Frage nach dem Wesen .....	173
11. Bubers Bibelwissenschaft als Religionswissenschaft .....	194
12. Strauss und Cohen .....	215
13. Politische Theologie als Genealogie .....	229

## Dritter Teil:

Anwendungen der jüdischen Philosophie .....	251
14. Geschichte und Weisheit .....	253
15. Torah als Staatsrecht: Epochen eines kreativen Missverständnisses .....	270
16. Bescheidenheit als Kriterium guter Theologie .....	286
17. Blasphemie und Zivilität .....	302
18. Protestantische Leitkultur gestern und heute .....	318
19. Jüdische Philosophie und Öffentlichkeit .....	364
20. Nachgedanken zur jüdischen Religionsphilosophie .....	379
Register .....	392

Erster Teil

Zur Programmatik  
der modernen jüdischen Religionsphilosophie



## Erstes Kapitel

# Was ist jüdische Philosophie? Vorüberlegungen zu Begriff und Sache\*

Was ist jüdische Philosophie? Was sind ihre Themen und Probleme? Worüber zerbrechen sich die jüdischen Philosophen den Kopf: über das Judentum oder über die Philosophie? Schöpfen sie ihre Antworten aus dem Talmud, aus der Erfahrung oder etwa aus der Luft? Friedrich Niewöhner (1941–2005) ging die Frage nach der jüdischen Philosophie im *Archiv für Begriffsgeschichte* so an, dass er den Ausdruck „jüdische Philosophie“ mit ähnlichen Begriffen verglich, die heute in Umlauf sind, darunter das im angelsächsischen Bereich gebräuchliche *Jewish thought* („jüdische Denken“) und das hebräische *mach-schevet jisrael* („Denken Israels“). Ich folge dem Beispiel Niewöhners, wenn ich zunächst einmal danach frage, was diese verschiedenen Ausdrücke bedeuten. Vermutlich bedeuten Unterschiede im Ausdruck auch Unterschiede in der Sache.

### A.

Fangen wir mit dem Unterschied zwischen Denken und Philosophieren an. Im Ausdruck „jüdische Philosophie“ bildet die Philosophie den Oberbegriff und „jüdisch“ bezeichnet die spezifische Differenz. Es handelt sich also um eine Art von Philosophie oder um eine Weise des Philosophierens. Beim „jüdischen Denken“ bildet das Denken den Oberbegriff und jüdisch wiederum den Unterbegriff. Es handelt sich also um eine Art von Denken oder eine Denkweise, speziell um eine jüdische Denkweise. Die Ausdrücke jüdisches Denken und jüdische Philosophie sind einander also ähnlich, bezeichnen aber nicht dasselbe. Nicht jedes Denken ist philosophisches Denken. Denken können alle, aber Philosophieren ist eher die Sache einer Minderheit. Denken ist menschlich, Philosophieren ist eine Sache der Schulen und Spezialisten. Genauer gesagt, die meisten Menschen haben zu viel zu tun um zu philosophieren. So überlassen die meisten von uns das Philosophieren, eine vielleicht ebenso menschliche Sache wie das Denken überhaupt, solchen Leuten, die

---

\* Erstveröffentlichung. Eine frühere Version dieses Kapitels diente als Antrittsvorlesung zur Martin Buber Stiftungs-Gastprofessur für jüdische Religionsphilosophie an der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main am 3. Mai 1999.

dazu besonders neigen oder sich aufgrund ihrer Ausbildung hierzu eignen, also den Fachleuten, den Philosophen vom Fach.

Der Unterschied zwischen den Ausdrücken wird vielleicht deutlicher, wenn wir uns ihr jeweiliges Gegenteil vorstellen. Das ist leichter gesagt als getan. Das Gegenteil der jüdischen Philosophie ist zunächst die nicht-jüdische Philosophie. Der Schwerpunkt liegt hier auf den Arten der Philosophie unter denen die jüdische Philosophie eine Spielart wäre. Aber andere Spielarten des Philosophierens sind nicht unbedingt Gegensätze des jüdischen Philosophierens. Ein echter Gegensatz besteht nur dann, wenn man sich das jüdische Philosophieren als *sui generis* und allen anderen Arten des Philosophierens als entgegengesetzt verstehen wollte. Damit wäre vielleicht die Grenze des jüdischen Philosophierens bereits überschritten, nämlich dadurch, dass die spezifische Differenz des Jüdischen vor das allgemein menschliche Philosophieren tritt und dieses in Besitz nimmt. Es wäre dann fraglich, inwiefern es sich in diesem Fall überhaupt noch um eine Art von Philosophie handelt. Man hätte es dann eher mit einer jüdischen nicht-Philosophie zu tun.

Man kann aber den Gegensatz zum jüdischen Philosophieren auch anders bestimmen. Zum Beispiel als antijüdische Philosophie. Ohne zu wissen, ob es so etwas überhaupt gibt, geraten wir mit unserer Art von Begriffsspiel in das gefährliche Fahrwasser der Polemik. Ist Philosophie anti-jüdisch? Oder größtenteils einfach „unjüdisch.“ Wer an der jüdischen Philosophie interessiert ist, muss sich gegen diese schnellen Schlussfolgerungen zur Wehr setzen. Der Versuch, den Ausdruck „jüdische Philosophie“ zu klären, bringt den jüdischen Philosophen in eine Verteidigungsstellung. Sie ist weder dies, noch das. Die Infragestellung des Begriffs wirft ein polemisches Licht auf die Sache der jüdischen Philosophie. Sie unterwirft sie der Kritik. Will sie bestehen, so muss sie sich verteidigen. Aber machen wir zunächst denselben Versuch mit unserem Alternativbegriff, dem jüdischen Denken.

Das Gegenteil des jüdischen Denkens ist entweder das nicht-jüdische Denken oder das jüdische *Handeln*, ein *positiver* Gegenbegriff zum jüdischen Denken. Nicht-jüdisches Denken bezeichnet entweder das nicht-jüdische Denken eines nicht-Juden oder das nicht-spezifisch-jüdische oder sogar „unjüdische“ Denken eines Juden. Aus der Tatsache, dass die Gegenteile der fraglichen Ausdrücke nicht identisch sind, müssen wir folgern, dass die Begriffe selbst nicht identisch sind: jüdisches Denken  $\neq$  jüdische Philosophie.

Der dritte Wechselbegriff, „Denken Israels“, führt uns auf eine ähnliche Spur. Hier bildet Israel den Oberbegriff und das Denken den Unterbegriff. Wörtlich bedeutet der Ausdruck *machschevet jisrael* „Israels Denken,“ mit „Israel“ als *nomen regens* und „Denken“ als *nomen rectum*. Die Betonung liegt auf „Israel“ als Subjekt und Objekt des Denkens, denn die Genitivkonstruktion kann beides bedeuten. Denkt man den Gegenstand „Israel“ als Subjekt, so meint man damit nicht den Israeliten der Bibel sondern ein Mitglied des jüdischen Volkes, also einen Juden oder eine Jüdin, also jemand, dessen

oder deren Lebenswelt durch jüdische Erfahrung und jüdische Tradition geprägt und dessen oder deren Identität sich als irgendwie jüdisch bestimmen ließe, sofern Identität im Begriff „Denken Israels“ die Hauptrolle übernimmt. Machen wir auch hier die Gegenprobe, so stellen wir fest, dass sich zu diesem Ausdruck überhaupt kein Gegenteil bilden lässt. *Machschevet jisrael* ist überhaupt kein Begriff sondern bezeichnet ein Phänomen, das in Geschichte und Gegenwart erscheint und beschrieben werden kann, das man nicht auf einen scharfen Begriff bringen kann. Das Denken bleibt dem geschichtlichen Gesamtphänomen „Israel“ (was auch immer man darunter versteht) nach- und untergeordnet. Israel erscheint und wirkt im Denken Israels. Diese vorläufigen Bestimmungen bestätigen, dass sich hinter den unterschiedlichen Ausdrücken unterschiedliche Dinge verbergen.

Fragen wir schließlich ebenso vorläufig nach der Bezeichnung „jüdische Religionsphilosophie“, die im Titel dieses Buches erscheint. Religionsphilosophie ist etwas anderes als Philosophie. Religionsphilosophie unterteilt sich heutzutage in analytische und kontinentale Religionsphilosophien. Bei den ersteren dreht es sich vorwiegend um den semantischen Gehalt und die epistemologische Kritik der Gottesbeweise. Bei der letzteren handelt es sich vorwiegend um Fragen der Ethik und Hermeneutik der Religionen. Jüdische Religionsphilosophie kann auf die eine oder andere Weise betrieben werden. In diesem Buch kommt es mir allerdings ausschließlich auf die zweite Variante an, also auf die jüdische Religionsphilosophie im Bezug auf kontinental-europäische Entwürfe von Religionsphilosophie.

Ist Judentum nur Religion und von daher jüdische Philosophie eine Art von Religionsphilosophie? Worin besteht dann der Unterschied von Religion und Philosophie? Ist Judentum nicht auch Nationalität und mithin Grundlage der politischen Existenz und Organisation von jüdischen Gemeinwesen in Geschichte und Gegenwart? Vielleicht besteht hierin der Grund, weshalb man sich weithin gerne des allgemeineren Ausdrucks bedient. Man sagt „jüdische Philosophie“ statt jüdische Religionsphilosophie, um eine Reduktion des Phänomens Judentum auf Religion im modernen Sinne zu vermeiden. Judentum ist mehr als Religion im spezifisch modernen Sinne einer „Anschauung des Universums“, wie der evangelische Theologe Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher es ausdrückte. Schon deshalb möchte man jüdische Philosophie nicht gerne auf Religionsphilosophie reduzieren. In Wirklichkeit sind die beiden Ausdrücke jedoch austauschbar. Jüdische Philosophie muss sich mit Judentum auseinandersetzen und die Eigenart der jüdischen Religion, aber auch die Eigenart der jüdischen Existenz, bedenken, wenn sie nach Wahrheit, Ethos oder Gestalt des Jüdischen fragt, und sie muss diese Eigenartigkeit mit den Mitteln philosophischen Denkens bearbeiten. Dennoch bezeichnet der Ausdruck „jüdische Religionsphilosophie“ einen enger bestimmbaren Umkreis jüdischen Philosophierens. Religionsphilosophie in diesem speziellen Sinne gibt es erst dort, wo sich die allgemeine Philosophie von der Religion



und ihren Wahrheitsquellen absondert bzw. die Religionsphilosophie als ein besonderes Gebiet aus sich aussondert. Diese Absonderung der Philosophie von Religion und die Unter- bzw. Einordnung der Religion in die Philosophie gibt es erst seit der Moderne. Die apologetische Situation der jüdischen Religionsphilosophie, um die es in diesem Buch geht, wird erst mit der Infragestellung des philosophischen Wahrheitsgehaltes der Religion akut, die wir mit dem Begriff der Moderne verbinden. Erst in der Moderne und nur unter ihren Voraussetzungen wird das, was man im neunzehnten Jahrhundert als mosaische, jüdische oder israelitische Religion bezeichnete, religionsphilosophisch problematisch. Und nur im Horizont dieser Problematisierung dessen, was ich verfremdend als „Mosaismus“ bezeichne, kann man die Arbeit der modernen jüdischen Philosophen gerecht einschätzen, eine Arbeit die zwar, wie ich meine, apologetisch ausgerichtet war, deren Leistung deshalb aber nicht verachtet werden darf.

Die moderne jüdische Religionsphilosophie ist nur eine Spielart der jüdischen Philosophie. Jüdische Philosophie überhaupt bezeichnet eine Spielart der Philosophie, ähnlich der griechischen, französischen oder islamischen Philosophie. Sie ist ein Gespräch zwischen Judentum und Philosophie, in Hörweite anderer philosophischer Traditionen. Ihr Gegenstand ist nicht unbedingt das Judentum sondern vielmehr Gott, Welt, und Mensch, also dieselben Gegenstände, die auch in anderen philosophischen Traditionen zur Sprache kommen. Philosophisches Denken bezeichnet einen Freiraum, einen überlegenen Standort, zu dem sich das menschliche Denken immer erst erheben muss. Ist das griechische, französische oder islamische Denken besser dazu geeignet, einen solchen Standpunkt einzunehmen als das Jüdische? Bedarf es des vielberufenen „deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen“ (Habermas) um einen Aufschwung aus der Enge des Ghetto an die frische Luft des freien Denkens zu vollbringen? In der Tat ging die Polemik zwischen Mendelssohn und Kant um genau diese Frage: welche Religion ist besser dazu geeignet, dem Menschen einen „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu bahnen, wie Kant das Ziel der Aufklärung beschrieb? Welche Religion führt aus der Enge, welche stellt sich der Freiheit des Denkens am wenigsten in den Weg?

Wann und wo beginnt die jüdische Philosophie? Lassen wir die Bibel selbst außer acht und nehmen an, die jüdische Philosophie beginne mit der Konfrontation der Bibel mit der griechischen Philosophie. Die Geschichte der jüdischen Philosophie beginnt dann mit Philo von Alexandrien (c. 25 v.d.Zt. bis 50 n.d.Zt.), einem Zeitgenossen Jesu, Hillels, und des Paulus. Philos allegorische Interpretationen bahnte der christlichen Aneignung der mosaischen Torah den Weg. Philos Verbindung von „Mittelplatonismus“ und stoischer Weisheit war „kosmopolitisch“ orientiert. Jüdische Philosophie, *sit venia verbo*, beleuchtet hier die mosaische Tradition im Licht der philosophischen Idee des Weltbürgertums. Philosophie als Wahrheitssuche zwingt, wie Philo

meinte, zum Auszug aus dem Vaterhaus familiärer Gewohnheiten und zur Wanderschaft, zur Suche nach der Heimat der Seele.<sup>1</sup> Die biblischen Bilder von Vertreibung, Unbehaustheit, Sklaverei, Exodus, Wüstenwanderung und das Paradox der Offenbarung eines unsichtbar-unrepräsentierbaren Gottes weisen hierbei eine erstaunliche Affinität mit einer philosophischen Wahrheitsuche auf, die die Wahrheit jenseits der Erscheinungen vermutet. Für Philo war Platon nicht etwa nur bei den Ägyptern, sondern vor allem bei Moses in die Schule gegangen. Das heißt aber auch, dass für Philo die jüdische Philosophie nicht mit ihm selbst sondern mit Abraham anhebt, und zwar als Philosophie überhaupt. Philo sieht sich nicht als jüdischer Philosoph sondern als Jude und Philosoph.

Philo war kein Begründer einer neuen Denkform oder einer neuen Disziplin. Seine Leistung bestand in der exegetischen Ausarbeitung einer durch Allegorese erzeugten gegenseitigen Übersetzbarkeit stoisch-platonischer Philosopheme und der Bilderwelt der griechischen Septuaginta. Diese Übersetzung hatte die wichtigste Voraussetzung für die Übersetzbarkeit biblisch-jüdischer Motive in die Sprache und Denkweise der griechischen Bildung geschaffen. Die Möglichkeitsbedingung der jüdischen Philosophie ist somit die Übersetzbarkeit der biblischen Erzählungen und Gebote in die griechische Sprache als die Sprache des griechisch-kosmopolitischen Philosophierens. Ist es ein Effekt des griechischen Ausdrucks oder liegt die Voraussetzung des jüdischen Philosophierens vielmehr im Charakter der jüdischen heiligen Schrift selbst, ein Charakter, den die Übersetzung in andere Sprachen, einschließlich die Begriffssprache der hellenistischen, arabischen oder deutschen Philosophie, auf jeweils andere Weise zur Sprache bringt?

Für wen schrieb Philo seine vielen massiven Auslegungen der Schrift? Wollte er die griechisch-sprechende makedonische Elite Alexandriens erreichen, der er sich als Führer der ägyptischen Judenheit der kaiserlichen Provinz empfehlen wollte? Warb er um die Gunst der römischen Oberschicht, die seit der Zeit Oktavians Ägypten als kaiserliche Provinz regierten? Oder war es die jüdische Jugend Alexandriens, die sich an der neuen Elite orientierte und drauf und dran war, den väterlichen Gesetzen den Rücken zu kehren? Die allegorische Deutung des Gesetzes und der großen prophetischen Figuren, darunter vor allem die überragende Figur des Mose, den Philo zum platonischen Philosophenkönig stilisiert, sollte es den griechisch gebildeten und römisch sozialisierten Juden ermöglichen, ihrer jüdischen Herkunft und Bestimmung treu zu bleiben, ohne sich deswegen der sie umgebenden hellenischen Kultur zu entfremden. Es gelang Philo nicht, jemanden wie seinen Nefen Tiberius Alexander daran zu hindern, die jüdischen Religionsgesetze aufzugeben und sich der römischen Elite auch in der Lebensweise anzupassen. Für die Heidenchristen eröffnete Philos allegorische Deutung der mosai-

---

<sup>1</sup> Siehe Philo, *De migratione Abrami*.

schen Torah die Möglichkeit, die äußere Form des mosaischen Gesetzes als symbolische Einkleidung einer inneren, das Judentum hinter bzw. unter sich lassenden Wahrheit gleichzeitig zu beerben und zu überschreiten. Kein Wunder, dass Philo im Judentum nicht Schule machte. Dennoch lässt sich an Philo zumindest ein Grundproblem der jüdischen Philosophie deutlich machen. Jüdische Philosophen befassen sich mit den allgemeinen Themen von Gott, Welt und Mensch. Sie befassen sich aber auch mit dem Thema, das uns mit dem Ausdruck *machschevet jisrael* begegnete. Dieses Thema ist die jüdische Identität. Wer sind die Juden und was ist Judentum? Weshalb bedarf es einer spezifisch jüdischen Lebensweise und einer Fortexistenz der Juden im Zeitalter von kosmopolitischer Philosophie und katholischem Christentum? Sind diese Fragen überhaupt philosophisch zu fassen und zu beantworten? Sind dies nicht vielmehr einfach Fragen des Glaubens und des Lebens? Was hat die Philosophie dabei zu suchen? Wer kümmert sich um die Philosophie, wenn es um Imperative des Glaubens und der Existenz geht?

Philo betrieb jüdische Philosophie aus Sorge um jüdische Identität. Diese Sorge findet sich auch unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Im „Führer der Verwirrten“ (Arab. *Dalalat al-ha'irin*; Hebr. *Moreh Nevuchim*) gibt Moses Maimonides (1153–1204) seinem philosophisch gebildeten Schüler Joseph und seinesgleichen eine Anleitung zum Festhalten an der mosaischen Torah. Vor allem geht es dabei um das Problem der Attribute Gottes. Die Torah, deren Autorität für Maimonides außer Zweifel stand, spricht von Gott in philosophisch unhaltbaren anthropomorphen Ausdrücken. Prophetie und Philosophie werden hier so miteinander vermittelt, dass es möglich und sogar geboten ist, einerseits philosophisch präzise zu denken und andererseits der Torah verpflichtet zu bleiben. Sinn der jüdischen Philosophie ist es hier einerseits, die wissenschaftliche Vernunft vor dem Obskurantismus der Fanatiker und dem Zorn der Theologen zu schützen. Andererseits erhalten Torah und rabbinisches Gesetz einen doppelten Sinn, nämlich einen politischen und einen philosophischen. An dieser Doppelung entsteht die Aufgabe, zwischen Philosophie und Gesetz zu vermitteln, und zwar auf gesetzliche und philosophische Weise. Für Maimonides ist die Torah selbst eine vorbildliche Vermittlung zwischen Philosophie und Gesetz. Sie ist für ihn eine Erziehungsanstalt sowohl für die Massen als auch für die Wenigen, denen es gelingt, sich von den Irrtümern der Bilder restlos zu befreien und die Wahrheit – Gott selbst – bildlos zu verehren.

Ging es im Mittelalter um eine Verteidigung der Vernunft gegen das, was die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts unter den klassischen Begriff des „Aberglaubens“ (*superstitio*) brachte, so ging es den modernen jüdischen Philosophen um eine Apologie des Mosaismus in einer Umwelt, die ähnlich wie im antiken Alexandria die politische Orientierung der Juden und somit ihre Eignung bzw. Neigung zur Solidarität mit ihren nichtjüdischen Mitbürgern in Frage stellten. Zwar ist die Grundlage des modernen Bürgerrechts

eine ganz andere als in der Antike, aber die Situation der jüdischen Philosophie, ihre die politisch-soziale Existenz der Juden als Mitbürger betreffende Aufgabe, ist derjenigen ihrer Vorläufer im Altertum vergleichbar. Die moderne jüdische Religionsphilosophie sollte es Juden ermöglichen, sich in einer veränderten Welt zurecht zu finden, sich in einer durch philosophische Aufklärung begründeten, offenen und weltbürgerlichen Gesellschaft zuhause zu fühlen, ohne ihr Judentum an der Garderobe ablegen zu müssen: jüdische Religionsphilosophie als Propädeutik für die bürgerliche Gleichstellung der Juden. Jüdisches Denken ist ein Ausdruck der Selbstbehauptung, der die Besonderheit der Quellen der eigenen Religion und Lebensweise betont. Im Ausdruck *machschevet jisrael* schließlich handelt es sich um ein postemanzipatorisches Projekt, das im Sinne der national-religiösen Romantik die Identität und Kontinuität des jüdisch-israelitischen Geistes hervorhebt.

In den Ausdrücken *Jewish thought* und *machschevet jisrael* drückt sich eine Kritik an der modernen jüdischen Philosophie aus, nämlich an deren apologetischen Haltung gegenüber dem universalisierenden Gestus der modernen Philosophie. Besonders deutlich tritt diese Spannung in der während des Ersten Weltkrieges ausgetragenen Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen und Martin Buber zutage. Während Cohen das (geistige) Deutschtum der Juden hervorhob, verteidigte Buber das zionistische Nationaljudentum. Liest man genau, so besteht der Unterschied nicht im philosophischen Ansatz sondern in der Diagnose und Behandlung des jüdischen Identitätsproblems. Daran scheiden sich die Geister von jüdischer Philosophie und jüdischem Denken. Während die moderne jüdische Philosophie die Teilhabe des Judentums an der Vernunft, d.h. die Vernünftigkeit des Judentums, hervorhebt, damit aber gleichzeitig die Juden sowohl geistig als auch soziologisch und politisch in Europa verortet, so steht bei dem Begriff „Denken Israels“ die Sonderstellung des Judentums unter den Religionen bzw. Israels unter den Völkern im Vordergrund. Denken Israels ist insofern eine national-religiöse bzw. kulturzionistische Antwort auf die moderne jüdische (Religions-)Philosophie und deren Diasporabehaltung.

Der Unterschied zwischen den Begriffen tritt nicht immer so deutlich hervor, wie ich es bisher behauptet habe, und so wird uns der Unterschied in der Sache womöglich wieder zweifelhaft. Nicht nur jüdische Philosophie sondern auch jüdisches Denken (*Jewish thought*) und *machschevet jisrael* wird in Schulen betrieben. Außerdem berufen sich die Vertreter aller Richtungen auf mehr oder weniger denselben Kanon von Autoren.<sup>2</sup> Jüdische Philosophie, *Jewish thought* und *machschevet jisrael* lassen sich daher nicht einfach am Lehrplaninhalt voneinander unterscheiden. Es besteht noch nicht einmal im-

---

<sup>2</sup> Zur Kanonizität jüdischer Philosophen vgl. vom Verfasser des vorliegenden Bandes „How Does One Become a Jewish Philosopher? Reflections on a Canonical Status“ in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 18.6 (Winter 2007), 168–180.

mer ein klarer Unterschied im Zugang oder der wissenschaftlichen Methode. Allenfalls besteht ein Unterschied im wissenschaftstaxonomischen Kontext. Man findet wohl Unterrichtsveranstaltungen über jüdische Philosophie in Fachbereichen für Philosophie oder speziell in der vergleichenden Religionsphilosophie, während *Jewish thought* bzw. *machschevet jisrael* eher im Bereich der jüdischen Studien angesiedelt sind.<sup>3</sup> Eine formale philosophische Ausbildung wird dabei zwar nicht immer vorausgesetzt, indessen empfiehlt sich eine gründliche Kenntnis der Ursprachen. Lehrpläne und Leselisten für Kurse in jüdischer Philosophie bzw. jüdischem Denken gleichen einander. Es sind meistens dieselben Autoren, die in solchen Kursen behandelt werden. Es fragt sich dennoch, ob nicht die Lernziele der jeweiligen Studiengänge von einander zu unterscheiden sind. Im Fall der jüdischen Philosophie geht es um ein Herausarbeiten des Philosophischen im Judentum und seinen Quellen. Im Fall des jüdischen Denkens bzw. Denken Israels geht es hingegen um ein Herausarbeiten des Jüdischen aus seinem Denken. Jüdische Philosophie als Übersetzung partikularer Symbole in Richtung auf ein universales Wahrheitsverständnis; jüdisches Denken als geistige Phänomenologie des Judentums. Aus der Sicht einer postkolonialen Perspektive würde man dem zweiten, also dem jüdischen Denken als *embodied thinking* den Vorzug vor der jüdischen Philosophie geben, die als Gestus des kolonialen *disembodiment* fragwürdig erscheint. Man könnte auch umgekehrt argumentieren: Betonung des Jüdischen als koloniale Maßnahme, die die transkommunale Kommunikationsfähigkeit subalterner Gemeinschaften einschränkt.

Das Ziel einer in die europäische Welt moderner Staatsbürgerschaft verhedderten jüdischen Philosophie scheint es weniger, die Philosophie im Bereich jüdischer Symbole zu beheimaten, etwa im Sinne eines „Wohnens der Weisheit Japhets in den Zelten Shems.“ Stattdessen geht es eher darum, den jüdischen Riten und Symbolen eine philosophisch allgemeine bzw. „griechische“ oder weltbürgerliche Richtung zu geben, eine Maßnahme der Anpassung an eine philosophische Leitkultur, ein nach außen gerichteter Gestus der Selbstdarstellung, das geistige Gegenstück zur Gottesdienstreform oder zum Zylinderhut in der Synagoge. Gegen diese Variante des jüdischen Philosophierens protestierte bereits der erste moderne jüdische Philosoph, Baruch Spinoza in seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670). Spinoza will den philosophischen Tanz um das mosaische Kalb ein für allemal beenden.

Ideal-typisch gesprochen verfolgen sowohl die moderne jüdische Religionsphilosophie als auch das jüdische Denken eine Fortsetzung des Judentums und somit der Juden in einer christlich bzw. westlich dominierten Diskurs-

---

<sup>3</sup> Genau diese taxonomische Umordnung wurde kürzlich, wenn auch ohne die unbedingte Zustimmung der Fachbereichsmitglieder, an der Bar Ilan Universität in Israel vorgenommen, wo die Abteilung *Machschevet Jisrael* aus dem Zusammenhang mit der allgemeinen Philosophie in das Fach jüdische Studien umziehen musste.

welt. Ob man dabei Judentum als historisch offen oder als geschlossene Tradition versteht, spielt eine untergeordnete Rolle. Auf alle Fälle wird hier etwas verteidigt. Das Verhältnis zwischen jüdischer Philosophie und jüdischem Denken bleibt spannungsreich, aber bei beiden Richtungen handelt es sich um Versuche, philosophisches Denken, Mehrheitskultur und Judentum mit einander ins Verhältnis zu setzen. Beide gehen von einer Unterscheidung von Judentum und Philosophie aus. Jüdische Philosophie will diese Unterscheidung mit philosophischen Mitteln synthetisch aufheben, jüdisches Denken stellt sich im Zweifelsfall auf die Seite des Judentums. *Machschevet jisrael* schließlich verlegt den Schwerpunkt auf die Einbindung des Denkens in eine Welt philosophisch unüberholbarer jüdischer Kontingenzen.

## B.

Zum Kanon der vormodernen jüdischen Philosophen gehören die folgenden weithin bekannten Autorenpersönlichkeiten: Philo von Alexandria als Repräsentant und Höhepunkt des jüdischen Hellenismus; der arabische Bibelübersetzer und Akademievorsteher Saadia b. Josef al Fajjumi (verst. Bagdad 942), der rabbinische Lehren mithilfe der Methoden des islamischen Kalam verteidigte; der hebräische Dichter Judah Halevi (verst. 1141) aus Andalusien, der nach *erez jisrael* auswanderte und der Philosophie eher skeptisch gegenüber stand; der Arzt und Gesetzessystematiker Moses Maimonides (verst. Kairo 1205), dessen philosophisches Hauptwerk, von Samuel Ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt, vom Bann der südfranzösischen rabbinischen Orthodoxie getroffen wurde; der Mathematiker und Astronom Levi ben Gerschom (verst. Perpignan 1344) und Joseph Albo (verst. 1444). Jede dieser Einzelpersönlichkeiten bildete den jeweiligen Mittelpunkt generationenübergreifender Kreise, Konstellationen und Schulen.

Nach Spinoza (geb. Amsterdam 1632, gest. Den Haag 1677), dem Beender der klassischen jüdischen Philosophie und dem Herausforderer aller modernen jüdischen Philosophen, ist zunächst Moses Mendelssohn (geb. Dessau 1729, gest. Berlin 1786) als Lessing-Freund und Vertreter der Berliner Aufklärung zu nennen, der der modernen jüdischen Religionsphilosophie den apologetischen Ton angab. Sodann seien genannt der Marburger Neukantianer Hermann Cohen (geb. Coswig 1842, gest. Berlin, 1918), der humanistisch-existentialistisch orientierte Schriftsteller und Erwachsenenbildner Martin Buber (geb. Wien 1878, gest. Jerusalem 1965), der Philosoph Franz Rosenzweig (geb. Kassel 1886, gest. Frankfurt 1929) als Vertreter der Neuorthodoxie der Nachkriegszeit, sowie Leo Strauss (geb. Kirchhain 1899, gest. Annapolis 1973), dessen Rückkehr zu Maimonides den Endpunkt der modernen jüdischen Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus anzeigt.

Jeder dieser Namen ruft die Erinnerung an andere zeitgenössische Namen und Bewegungen hervor, anhand derer sich die großen Momente und Epochen des philosophischen Denkens im Judentum bzw. des jüdischen Denkens in der Philosophie beschreiben lassen. Diese großen Momente bilden nur einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der jüdischen Literatur. Die Namen der Autoren, Kommentatoren, Literaten und Gesetzeslehrer ließen sich ins Unüberschaubare vermehren.

Die Unterschiede zwischen jüdischer Philosophie und jüdischem Denken werden klarer, wenn man statt der Autoren die jeweilige Textauswahl bedenkt. Hier lässt sich die Differenz wieder deutlicher dingfest machen, die sich hinter den unterschiedlichen Fachbezeichnungen verbirgt. Für jüdische Philosophie entscheidend ist hierbei die Tatsache, dass die selben Autoren sowohl philosophische als auch jüdische Werke hinterlassen haben, bzw. solche Werke, die sowohl als philosophische als auch als jüdische Werke gelesen werden können. In einer Übung zur jüdischen Philosophie darf man vorwiegend solche Quellen erwarten, in denen die jüdische Texttradition auf philosophische Weise behandelt wird. In einer Übung zum *machschevet jisrael* dürfte man hingegen solche Quellen erwarten, aus denen sich identitätskonstituierende Dimensionen jüdischen Denkens eruieren und diskutieren lassen. Nehmen wir zum Beispiel die Werke Hermann Cohens. Texte dieses bedeutenden Philosophen sind sowohl in einem Kurs über die jüdische Philosophie als auch in einem Kurs in *machschevet jisrael* oder *Jewish thought* zu finden, aber welche Texte? Sehen wir einmal davon ab, dass das philosophische Werk Hermann Cohens zum größten Teil bisher weder ins Englische noch ins Hebräische übersetzt vorliegt. In einer Übung zur jüdischen Philosophie sollten sich Studenten mit der Studie *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* auseinandersetzen, die auf das System verweist und die Verbindung zwischen Religion bzw. Religionsphilosophie und systematischer Philosophie thematisiert. In einem Kurs im Fach jüdisches Denken, sollte hingegen Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* im Mittelpunkt stehen, ein Buch, das als die einzige unter seinen größeren Schriften vollständig ins Amerikanische übersetzt vorliegt.

Die Texte der jüdischen Philosophen lassen sich nicht immer so eindeutig in bestimmte Gattungen einteilen. Es kommt immer sozusagen auf das Mischungsverhältnis von Philosophie und Judentum an. Philo von Alexandria schrieb Philosophie überhaupt nur in Form von Kommentaren zur mosaischen Torah. Maimonides hingegen experimentierte mit verschiedenen Textgattungen. Er legte einen Kommentar über die Mischna vor, bei dem er philosophische Probleme in einigen wenigen Einleitungen zu besonders zentralen Büchern dieses Gesetzeswerkes behandelte, so etwa in der Einleitung zu Mischna Sanhedrin X und in der Einleitung zum Traktat Avot (*Schemonah Perakim*). Seine *Mischneh Torah* ist ein umfassendes, philosophisch gestütztes, systematisch angeordnetes Compendium der sechshundert und dreizehn

Gebote der rabbinisch-jüdischen *Halachah*, beinhaltet aber philosophische Lehren im einleitenden Band über die „Grundsätzlichen Gebote der Torah“ (*Hilchot jessodei ha-Torah*). Der *Moreh Nevuchim* hingegen ist eine methodische Anleitung in die Esoterik des Philosophierens mit, aus und gegen den Wortsinn der mosaischen Torah. Isadore Twersky (1930–1997) legte den Schwerpunkt seiner Studien über Maimonides auf den systematischen Gesetzkodex (*Mischneh Torah*), wohingegen sein Zeitgenosse, mein ehemaliger Lehrer Marvin Fox (1922–1996), den *Moreh Nevuchim* in den Mittelpunkt seiner Arbeiten über Maimonides stellte. Beide meinten Maimonides so verstehen zu können, wie dieser sich selbst verstand. Weder Twersky noch Fox las Maimonides auf Arabisch. Im Unterschied zu diesen Gelehrten liest neuerdings der Arabist Alfred Ivry den *Moreh Nevuchim* als Ausdruck des Glaubenskampfes eines arabisch-jüdischen Philosophen.<sup>4</sup>

Beim Nachdenken über Textgattungen spielt die seit dem neunzehnten Jahrhundert fortschreitende Professionalisierung der Philosophie eine Rolle. Schriften wie der theologisch-politische Traktat Spinozas oder Mendelssohns *Jerusalem, Oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) sind im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr ernsthaft denkbar. Dies gilt auch für die entsprechenden christlichen und säkular-philosophischen Schriften nicht-jüdischer Autoren. Bei Cohen und Rosenzweig, aber auch bei Emmanuel Levinas (1906–1995), finden sich Reflexionen über Sprache und Textgattung jüdischen Philosophierens. Cohen schrieb seine *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* als Beitrag zu einem von ihm selbst mit entworfenen „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums“, der von Kauffmann in Frankfurt verlegt wurde. Cohens Serie systematisch philosophischer Werke erschien indessen bei Bruno Cassirer in Berlin. Franz Rosenzweig betonte in einem berühmten Absagebrief an seinen ehemaligen Lehrer Meinecke den Unterschied zwischen dem Autor des *Stern der Erlösung* und dem Autor des *Hegel und der Staat*, obwohl diese von ihm verfassten Bücher fast gleichzeitig erschienen. Emmanuel Levinas sprach von seinen Schriften als griechische und hebräische Werke. Diese säuberliche Ansage, mit wem man es in diesen und jenen Werken zu tun habe, gehört seither zum guten Ton der modernen jüdischen Philosophen und sie ist Teil ihrer Apologetik. Leo Strauss spitzte dieses Problem auf die rhetorische Frage zu, ob jemand wirklich mit gutem Gewissen behaupten könne, sowohl Jude als auch Philosoph zu sein. Für Strauss lautete die einzig redliche Antwort auf diese Frage, nein.

Ich habe im Vorhergehenden schon mehrfach den Epochenausdruck „Moderne“ gebraucht. Es ist nicht selbstverständlich, was wir mit Moderne meinen oder wann genau die Moderne für die jüdische Philosophie oder für das jüdische Denken beginnt. Der jüdische Kalender hat „sein“ zwanzigstes Jahr-

---

<sup>4</sup> Alfred Ivry, *Maimonides' „Guide of the Perplexed“*. *A Philosophical Guide* (Chicago 2016).



hundert schon lange hinter sich. „Wir“ befinden uns zur Zeit im Jahre 5776 nach der Welterschöpfung. Mit dieser Aussage ist noch nicht viel gesagt. Dennoch ist *etwas* damit gesagt. Der Ausdruck „jüdische Philosophie“ sucht nach Momenten der Gleichzeitigkeit zwischen zwei verschiedenen Zeitrechnungen, nach Konvergenzen zwischen kulturellen Konstellationen, die über Abgründe symbolischer Differenz hinweg aufeinander zugehen, sich wieder zurückziehen und vielleicht auch aneinander vorbeischießen. Aus der Perspektive eines Denkens Israels erscheinen Momente der Konvergenz von Judentum und Philosophie als Ausdruck kultureller Freizügigkeit und Zentrifugalität. Solchen Momenten stellt sich das Bedenken nationaler Selbsterhaltung entgegen. Den Vertretern der jüdischen Philosophie erscheinen Berührungspunkte von philosophischer Vernunft und offenbarungsbezogener Rede als Momente einer und derselben göttlichen oder menschlichen Wahrheit. *Machschevet jisrael* betont national-religiöse Zusammengehörigkeit, jüdische Philosophie Universalität der jüdischen Symbole. So spiegelt sich in den Spielarten jüdisch-philosophischen Denkens die jüdisch existentielle Spannung von Peripherie und Zentrum, Exil und Beheimatung in der Diaspora.

Kann man das Werk eines Maimonides in einen jüdischen und einen (arabisch-)philosophischen Teil zerteilen? Kann man den Marburger Neukantianer Hermann Cohen von dem jüdischen Theologen desselben Namens klar und deutlich unterscheiden? Bei Cohen herrschte eher der umgekehrte Verdacht und zwar aus zwei gegensätzlichen Richtungen. Sein systematisches Werk stand unter dem Verdacht, „mehr Judentum als Philosophie“ zu bieten, wie Kuno Fischer meinte. Anderen Lesern erschien hingegen seine jüdische Religionsphilosophie, trotz Rosenzweigs Versuch, sie in die Epoche des „neuen Denkens“ herüberzuretten, als durch und durch spätidealistisch bzw. neukantianisch.

Die Textgattung als solche gibt keinen wirklichen Aufschluss über den Gehalt eines Werkes. Die Textform ist immer auch eine Konzession an kommunikative Notwendigkeiten und Erwartungshaltungen der Leser, sodass der Gehalt eines Werkes (mehr Judentum? mehr Philosophie?) nicht schon an der Form der Darstellung abzulesen ist. Von daher ist es nicht ausgeschlossen, dass auch ein der ausdrücklichen Absicht nach ganz „jüdisches“ Werk wie der *Moreh Nevuchim* ein durch und durch philosophisches Buch sein könnte. Der *Mischneh Torah* des Maimonides, der mit den *Hilchot jessodei ha-Torah* beginnt unter denen sich u.a. Prinzipien der aristotelischen Metaphysik finden, enthält vielleicht ebenso viel Philosophie wie das jüdisch-theologische Spätwerk Hermann Cohens. In beiden Fällen begründen die philosophische Logik, die Kenntnis der Naturwissenschaft und ihrer Prinzipien und somit die Regeln des Denkens den Sinn dessen, was uns als göttliche Offenbarung aus den Quellen des Judentums gelten kann. Cohen behauptete, Maimonides habe mit einer religiösen Verpflichtung auf das Denken der Wahrheit die jüdische

Moderne bereits im zwölften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung begründet.

Wenn wir einen Unterschied zwischen moderner und vormoderner jüdischer Philosophie zugeben, so räumen wir eine grundsätzliche Zeitgebundenheit des jüdisch-philosophischen Denkens ein. Sowohl Philosophie als auch jüdischer Offenbarungsglaube haben ihre jeweilige Konjunktur. Sie sind der Gestalt nach zeitgebunden, wenn auch der Absicht nach zeitlos. Philosophie strebt nach Perennität und das jüdische Gesetz ist nach Aussage des rabbinischen Midrasch vor der Welterschöpfung geschaffen. Philosophie und Religion träumen beide von Zeitlosigkeit.

Was einem Autor zu einer bestimmten Zeit an Annäherung seines jüdischen Selbstverständnisses an rationale Zeitlosigkeit möglich ist, gilt weder für das Judentum allgemein, noch für alle historischen Konstellationen der jüdischen Gemeinschaft in ihrem jeweiligen Zusammenleben mit anderen Gemeinschaften, noch für die jüdische Philosophiegeschichte überhaupt. Soziologisch gesehen, bildet die Philosophie im Judentum immer eine Randerscheinung. Auch für Maimonides war die Philosophie eine Randerscheinung, und zwar im Sinne eines oberen Randes der Gesellschaft; eine Sache der Elite also. Daher hüllt sich seine in der Geschichte der Philosophie nicht ganz ungewöhnliche Esoterik in die Sprache der Tradition.<sup>5</sup>

Über „Israel“ Nachdenken ist nicht nur eine Sache der Juden. Wie bereits gesagt, kann man das „Denken Israels“ im Sinne eines *genitivus objectivus*, wobei „Israel“ den Gegenstand des Denkens bildet, vom „Denken Israels“ unterscheiden, bei dem „Israel“ das Subjekt des Denkens bildet. Man kann philosophisch oder theologisch ebenso wie historisch oder soziologisch über Israel nachdenken, ohne Jude zu sein. Juden und Judentum sind schon lange der Gegenstand des Nachdenkens anderer, nämlich von jenem Moment an, als die griechischen Ethnographen die Juden Jerusalems als die „Brahmanen Syriens“ entdeckten.<sup>6</sup> Die griechischen und römischen Quellen, in denen Nichtjuden sich über die Juden äußern, liegen heute in Textsammlungen<sup>7</sup> vor, und über diese Fragmente wird immer wieder im Zusammenhang der Antisemitismusforschung nachgedacht. Römisch-hellenistische Urteile über die Juden werden vom christlichen und islamischen Nachdenken über die Juden noch einmal überboten. Die christliche Lehre über Israel und der *Israilijat* genannte arabische Diskurs über die vorislamischen Propheten bilden kanonische Vorstellungswelten über die Juden, ein Repertoire des nichtjüdischen

---

<sup>5</sup> Die Idee einer philosophischen Esoterik nimmt ihren Ausgang von Platon, Siebter Brief, 344c, einer Stelle, deren Bedeutung für die angebliche „ungeschriebene Lehre“ Platons umstritten ist.

<sup>6</sup> Der Ausdruck findet sich bei Theophrastus. Siehe Jacob Bernays, *Theophrastus' Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte* (Berlin 1866), 109–113.

<sup>7</sup> Besonders verdienstvoll: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde (Jerusalem 1974–84; Hebräisch).

Nachdenkens über Israel. Ein früher Bezug auf so etwas wie jüdische Philosophie findet sich bei Guillaume d'Auvergne (gest. Paris 1249), der von *Hebraei philosophi* spricht.<sup>8</sup>

Lassen wir dieses außer- und gelegentlich auch anti-jüdische Nachdenken über die Juden hier beiseite, obwohl es sicher einen wichtigen Kontext für jüdisches Nachdenken über Israel und die Völker und einen ebenso wichtigen Impuls für die polemisch-apologetische Dynamik der jüdischen Philosophie darstellt. Konzentrieren wir uns auf ein Denken Israels bei dem Israel selbst das Subjekt des Nachdenkens ist, also ein Denken Israels über Israel und die Welt. Der ethnisch oder religiös gebundene Ausgangspunkt eines Nachdenkens über die eigene Stellung in und Verpflichtung gegenüber der Welt kann durchaus zur Philosophie hinführen, ist mit dieser aber nicht identisch. Wir berühren hier den Unterschied zwischen Aufklärung und Romantik. Kann man von innerhalb eines ethnisch oder religiös verpflichtenden Diskurses zu der Ansicht gelangen, dass der Mensch nicht nur Jude, Christ, Muslim oder auf andere Weise gebunden, sondern immer auch „frei“ bzw. nicht an sein Herkommen gebunden ist, d.h. dass er sich als Mensch verstehen kann, der mit anderen Menschen über alle ethnischen und religiösen Bindungen hinaus verbunden ist? Ist es möglich einen solchen Standpunkt der Menschheit authentisch und wahrhaftig zu vertreten, ohne die Grenzen der eigenen Tradition und Gemeinschaftsbindung zu überschreiten? An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich das Schicksal des modernen liberalen Rechtsstaates und der pluralistischen Gesellschaft.

Die Ansicht von einer weltbürgerlichen, ethisch universalen Ausrichtung der mosaischen Religion, wie sie im neunzehnten Jahrhundert vertreten wurde, unterschied sich radikal von dem kabbalistischen Menschenbegriff, bei dem die Seelensubstanz Israels einen ontologisch höheren Status einnimmt als die Seelensubstanz der Nichtjuden. Diese Spielart des *machschevet jisrael* beruht zwar auf neuplatonischer Spekulation, ist sich dieser philosophischen Abhängigkeit aber weitgehend unbewusst. Die Mystik dient der Ausformung und Untermauerung einer Welt, bei der die kollektive Selbstverortung Israels den Ton angibt. Israel und der Gott Israels sind Ausgangspunkt und Ziel dieses kosmisch ausgeweiteten Denkens. Psychologisch verständlich aus der Situation der europäischen Juden des Mittelalters, erhebt im Gegenzug gegen diese Art von mentaler Einkapselung die moderne jüdische Philosophie den Anspruch, die Juden aus einem selbstverschuldeten Denkghetto hinauszuführen. Beim Bild des Ghettos erhebt sich die Frage, wem die Schlüssel ausgehändigt werden: der jüdischen Gemeinschaft selbst, die im Fall der Gefahr das Tor von innen zuschließen kann, oder den sie umgebenden Autoritäten,

---

<sup>8</sup> Erwähnt in *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen: Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Andreas B. Kilcher und Otfried Fraisse mit Yossef Schwartz (Stuttgart und Weimar 2003), viii.

unter denen sich durchaus auch Juden finden können, die das Ghetto hinter sich gelassen haben. Wer schließt hier auf, wer schließt zu, und wer entscheidet diese Frage? Ist der Außenwelt wirklich zu trauen? Es bedarf einer jüdischen Begründung für die jüdische Philosophie, die nun aber auch wirklich und in vollem Sinne Philosophie wäre. Eine solche Begründung müsste jüdisch authentisiert werden. Die Autorität für eine solche Entscheidung lag in der Vergangenheit im Gesetz und in der halachischen Kultur. Der Glaube an die göttliche Autorität des mosaischen Gesetzes bedurfte aber nach Spinoza und dem politischen Hebraismus des siebzehnten Jahrhunderts einer neuen Begründung. Das Judentum ist gespalten in solche, für die das Gesetz nach wie vor die letzte Autorität bildet, und solche, für die es eine solche Autorität nicht mehr inne hat. Die Suche nach einem Ausweg aus diesem modernistischen Zwiespalt ist seither ein Hauptthema der jüdischen Philosophie.

Sowohl die moderne jüdische Philosophie als auch das jüdische Denken als deren post-emanzipatorisches Gegenprojekt unterscheiden sich von ihren antiken und mittelalterlichen Vorläufern durch ihre mittelbare oder unmittelbare Bezugnahme auf den Rationalismus der europäischen Aufklärung und auf die hiermit zusammenhängenden Formen der Religions- und Quellenkritik. Jüdisches Denken bzw. *machschevet jisrael* konstituiert sich dabei im Zusammenhang eines breiteren intellektuellen Gegenzuges gegen die universalisierenden Projekte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, während sich die jüdische Religionsphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts vielleicht am ehesten als Mehrfrontenkrieg charakterisieren lässt, nämlich als eine Auseinandersetzung sowohl mit der jüdischen Romantik, als auch mit problematisch gewordenen Formen des Rationalismus, als auch mit den Ambivalenzen der politischen und sozialen Wirklichkeit jüdischer Lebenswelten. Jüdische Philosophie in diesem Sinne ist einerseits nach innen und andererseits nach außen gerichtet; sie bemüht sich um eine rationale Rechtfertigung jüdischer Partikularität trotz aller Verpflichtung auf die philosophisch-rationalen Traditionen sowohl islamisch-jüdischer als auch christlich-europäischer Art. Sie bewegt sich insofern beständig „zwischen den Stühlen“.<sup>9</sup> Im Bild von der Tür gesprochen ist die jüdische Philosophie ein Nachdenken auf der Schwelle zwischen Jude sein und Mensch sein.<sup>10</sup>

Sowohl die moderne jüdische Religionsphilosophie als auch das jüdische Denken, falls letzteres als Spielart der Romantik bezeichnet werden darf,

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu, vom Verfasser des vorliegenden Bandes, „Zwischen den Stühlen? On the Taxonomic Anxieties of Modern Jewish Philosophy“ in *European Journal for Jewish Studies (EJJS)*, vol. 1, no. 1 (2007), 105–134.

<sup>10</sup> Der Prophet Elias wäre hierüber sicher nicht glücklich. Siehe 1 Kön 18,21 und vergleiche hierzu Leo Strauss, *The Early Writings (1921-1932)* (Albany, N.Y. 2002), 203 und 210, Anm. 6. Der junge Strauss meinte, nur die jüdische Politik, d.h. der Zionismus, könne dem jüdischen „Hinken auf beiden Seiten“ ein Ende bereiten. Also ein Willensakt und keine philosophische Lösung.

lassen sich auch als Teil der europäischen Geistesgeschichte verstehen, wenn auch auf ganz andere Weise als etwa der *Dux neutrorum*, der selbst als Quelle in die lateinische Scholastik einging, während die modernen jüdischen Philosophen erst spät im Rahmen der europäischen, israelischen und amerikanischen Universität auftauchen und dort erst in den letzten Jahrzehnten ernsthaft rezipiert werden. Ironischerweise haben dabei heute vor allem diejenigen jüdischen Denker Konjunktur, die, wie etwa Franz Rosenzweig oder Emmanuel Levinas, gegen ihre Einfügung in eine allgemeine Denkgeschichte protestierten. So scheint es, als werde gerade dort, wo in vollem Bewusstsein der Grenzen des Vernunftbegriffes der Aufklärung die Eigenart eines durch Offenbarung und historische Erfahrung bestimmten Denkens um angemessenen Ausdruck ringt, dem Anliegen der Philosophie womöglich ein bedeutenderer Dienst geleistet als in wohlgemeinten aber nachneuzzeitlich immer schon desavouierten Versuchen, jüdische Partikularität auf Totalität oder Universalität hin zu überschreiten. Im Rückblick auf das zwanzigste Jahrhundert mit seinen fatalen Verkoppelungen von Ideologie und Macht empfiehlt es sich vielleicht, sich auf die Vielheit und Vielfalt vernünftiger Traditionen zu besinnen und von solcher Besinnung wiederum Hoffnung auf neue, nun allerdings eher lokale und bescheidene Konvergenzen zu gewinnen.

### C.

Bevor ich auf das bisher nur sehr abstrakt Bezeichnete genauer eingehe, muss ich ein paar Sätze zur Stellung der Rationalität innerhalb der jüdischen Tradition vorausschicken, die zum Verständnis des Weiteren nötig sind.

Die Verwandtschaft zwischen Weisheit Israels und philosophischer Tradition und somit die Berechtigung, einen Ausgleich zwischen diesen zu suchen, beruht m.E. auf einer Gemeinschaft der Grundimpulse. Das Denken der Einheit der Welt, wie es uns bei den Vorsokratikern begegnet und die Figur Gottes, die als treibende Kraft Torah, Prophetie und die Psalmen durchzieht, scheinen wie dazu geschaffen, in ein fruchtbares Wechselverhältnis zu treten. Sie sind zwar nicht identisch, können aber als gleichartig empfunden und beschrieben werden.<sup>11</sup> Die Gottesfigur der biblischen Glaubensgeschichte ist der philosophischen Deutung fähig. Dennoch geht sie in der Philosophie Griechenlands nicht restlos auf. Ähnlich kann auch die griechische Auffas-

---

<sup>11</sup> Der ganze Komplex einer Affinität zwischen Moses und Platon bzw. zwischen biblischer Literature und attischer Philosophie, der hier nur kurz angedeutet wird, ist mittlerweile auch im Zusammenhang der Bibelwissenschaft erneut fruchtbar geworden, wo sich inzwischen die Stimmen derer häufen, die meinen, die wichtigsten Teile der Bibel seien in unmittelbaren zeitlichen, räumlichen und kulturellen Zusammenhängen mit dem Hellenismus entstanden oder zumindest in Auseinandersetzung mit hellenistischen Einflüssen redaktionell geformt worden.

sung einer wohl-geordneten Welt an die Rede der Weltschöpfung und Welterhaltung angepasst werden, in der eine einzige persönliche und wohlwollende Kraft das All vor dem Zurücksinken ins Chaos bewahrt. So hat jenseits des Vorwurfs des Götzendiensts Israel seinen geistigen Zwilling in Hellas und Plato seinen Vetter in Deutero-Jesaja.

Die Gottesfiguren der Bibel – die Pluralität solcher Figuren ist durch die Mehrheit der Gottesnamen indiziert – machen es möglich, und oftmals sogar dringlich, den Blick auf große geschichtliche Zusammenhänge und auf das Verhältnis von Gottheit, Mensch, Familie und Stadt, Gesellschaftsordnung und Naturordnung, also auf verschiedene Totalitäten sowie auf das Ganze zu werfen. Von daher ist die Auseinandersetzung mit anderen Weisheitstraditionen im Judentum durchaus keine Randerscheinung oder sollte zumindest keine sein. Und doch nimmt in der Taxonomie des klassischen rabbinischen Judentums, zugegebenermaßen ein historisch ungenauer Begriff, die Philosophie nicht dieselbe zentrale Stellung ein wie etwa die Dogmatik im Christentum. Wie ist diese Differenz, ja diese Spannung, zwischen dem Wagnis biblischer Dichtung und der eher selbstbegrenzenden rabbinischen Auslegungspraxis zu verstehen? Vielleicht ist es gerade die Randstellung theoretischer Sätze, die es der jüdischen Lehre erlaubt, immer wieder andere als kongenial empfundene Systeme den eigenen Bedürfnissen anzugleichen und sich dadurch selbst kulturell vielfältig zu gestalten ohne dabei die eigene Eigenart aufzugeben, eine Eigenart, die sich nicht aus theoretischen Erkenntnissen und theologischen Bekenntnissen speist, sondern in einer gesetzlich verankerten Disziplin von handlungsorientierten und -orientierenden Diskursen konstituiert. Nicht umsonst sind die Rabbinen nicht Theologen sondern Rechtsgelehrte. Daher bleibt auch die Religionsphilosophie immer nur ein Randgebiet im Judentum, während sie in der christlichen Tradition neben der philosophischen Theologie im Zentrum der Disziplinen steht. Am Anfang der mosaischen Offenbarungsreligion stehen, wie der *chaver* in Jehuda Halevis *Kusari* hervorhebt, historische Befreiung von der Sklaverei und die Bindung an die Gebote vom Sinai, nicht aber eine Reihe von Glaubenssätzen. Der prophetische Monotheismus (ein zusammenfassender Ausdruck aus dem neunzehnten Jahrhundert) ist ein Credo des solidarischen Handelns aus und innerhalb geschichtlicher Erfahrung, also das Programm eines *collegiums*, und nicht so sehr politische Konstitution, obwohl man die mosaische Gesetzgebung seit der kontraktarischen Staatstheorie des siebzehnten Jahrhunderts gerne so verstanden hat. Die weisheitliche und philosophische Spekulation greift unter den Juden erst dort wieder Raum, wo Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Traditionen stattfindet, die mit den klassischen Etiketten der Andersheit und Indiskutabilität nicht mehr zu bewältigen sind, wo also Gemeinsamkeiten erkannt werden und diesem Erkennen zunächst auch kein politischer Widerstand entgegengesetzt wird. Das ist der Fall z.B. im Raum des persischen Weltreiches, sodann aber besonders in der hellenistischen