

KRITIK DER VERNUNFT AUS DEN QUELLEN DES JUDENTUMS?

Internationale Forschungskonferenz zur philosophischen Aktualität der jüdischen Tradition
auf der Ostseeinsel Hiddensee

Werner Stegmaier (Greifswald)

Julius Guttman, Autor eines Standardwerks zur *Philosophie des Judentums*, war 1933 zu dem Schluß gekommen: „Das Judentum hat keine Philosophie hervorgebracht.“ Danach wäre die jüdische Tradition, die Tradition der Auslegung der Tora im Talmud, nie philosophisch gewesen und könnte darum auch nicht philosophisch aktuell sein. Judentum und Philosophie wären dann wie Glauben und Wissen zu unterscheiden. Doch gerade diese Unterscheidung ist fragwürdig geworden, sowohl von der Seite des Judentums als auch von der Seite der Philosophie.

Nach einem Jahrhundert der Assimilation, das auch eine Assimilation der Religionsbegriffe mit sich brachte, hat Martin Buber richtiggestellt, daß Religion im jüdischen Verständnis nicht wie im christlichen ein Glaube an etwas ist, sondern eine Gewißheit, aus der heraus man handelt. Nach Kant wäre statt von einem „doktrinalen Glauben“ von einem „pragmatischen“ oder „praktischen Glauben“ zu sprechen. Das Judentum kann im Doktrinalen, Dogmatischen Freiheit lassen, weil es durch das Gesetz, die Halacha, in bestimmten Situationen auf ein bestimmtes Handeln verpflichtet, das Gott in der Tora so vorgeschrieben hat, ohne daß die Menschen immer seinen Sinn erkennen müßten. Ein solcher Handlungsglauben unterscheidet sich nach Kant einerseits vom Meinen, andererseits vom Wissen. Meinen ist ein subjektives Fürwahrhalten, auf das hin man nicht viel riskieren wird, das nicht hinreicht, um danach zu handeln, Wissen dagegen ein Fürwahrhalten, das objektiv gewiß, d. h. für alle schlechthin gültig ist.

Bitte beachten Sie am Schluß des Heftes die

Einladung zur Mitgliederversammlung am 26.2.1999

Als Gegenstand eines solchen objektiven Wissens blieb bei Kant nur der sehr schmale Bereich übrig, den die *Kritik der reinen Vernunft* ihm noch ließ, die berühmten synthetischen Sätze a priori. Doch selbst diese will heute niemand mehr aufrechterhalten. Wir glauben nicht mehr an ein für alle schlechthin gültiges Wissen, die Philosophie hat es selbst schrittweise verabschiedet. Was in der philosophischen Tradition als Wissen galt, ist selbst zu einem Glauben, einem zum Handeln und Leben notwendigen Fürwahrhalten geworden. Statt von Vernunft sprechen wir heute lieber von Rationalitätsstandards der Orientierung. „Orientierung“ ist ein Begriff, der Glauben und Wissen übergreift: Man orientiert sich in einer Situation, indem man feststellt, was ausreicht, um das Richtige tun zu können.

Der Begriff der Orientierung nun wurde von Moses Mendelssohn in die Philosophie eingeführt. Er half ihm, den Spinozismus-Streit um seinen toten Freund Lessing zu schlichten, den F. H. Jacobi herausgefordert hatte, um den christlichen Glauben gegen die Ansprüche der Vernunft zu verteidigen. Kant nahm den Begriff Orientierung dankbar auf und fügte ihn in seine Vernunftkritik ein. Er zeigte in seinem Aufsatz: *Was heißt: Sich im Denken orientieren*, daß die „reine“ Vernunft, um in der Welt zu wirken, sich von ihr Anhaltspunkte vorgeben lassen muß. Sie „bedarf“, so Kant, in ihr zunächst der Orientierung. So wenig die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch Rechts und Links unterscheiden könne, so wenig komme sie in ihrem praktischen Gebrauch ohne Religion aus.

Seither kamen die alten Unterscheidungen ins Wanken. Wie weit ist unsere Welt- und Lebensorientierung Glauben oder Wissen, Religion oder Philosophie und Wissenschaft? Logisch-systematische Maßstäbe, auf denen die abendländische Philosophie und Wissenschaft so sehr bestanden hat, sind darin offensichtlich nur ein Element; ihre Plausibilitätsstandards scheinen sehr vielfältiger und komplexer Art zu sein.

So aber wäre die Kritik der Vernunft noch weiterzuführen und neu zu untersuchen, was Lebensorientierungen im ganzen leitet. Und dabei könnte gerade die jüdische Tradition hilfreich sein. Denn „Tora“ selbst bedeutet „Orientierung“. Ihre Auslegung Jahrtausende hindurch schuf Lebensorientierung in schwersten Situationen. Sie half Katastrophen zu überstehen, die das griechisch-christliche Denken wenn nicht herbeiführte, so doch nicht verhinderte. Sie könnte Standards der Orientierung entwickelt haben, die denen der griechisch-christlichen Philosophie ebenbürtig und vielleicht sogar überlegen sind. Dann wäre die jüdische Tradition, die älter ist als die philosophische, immer schon philosophisch aktuell gewesen, und sie wäre vielleicht besonders aktuell am Ende eines Jahrhunderts wie dem 20.

Die Ostseeinsel Hiddensee, nahe der Universität Greifswald, hat eine Naturlandschaft in schönster Gestalt erhalten: flache Landzungen und Steilküsten, Heide und Sanddorn, weiße Strände und klare Luft, große Gebiete für seltene Arten. Berühmt geworden ist sie durch Gerhard Hauptmann, Thomas Mann, Max Weber und Albert Einstein, die sich immer wieder dorthin zurückzogen. Dort kam ein Kreis illustrierter Fachleute aus der Philosophie, den Jüdischen Studien, der Judaistik, der Theologie, der Orientalistik, den Altertums-, Literatur- und Geschichtswissenschaften zusammen, um im interdisziplinären Gespräch die alten, gefährlichen Trennungen auszuloten und, wenn möglich, zu überbrücken. Man wollte die Blickrichtung umkehren und die Standards im Denken der jüdischen Tradition nicht mehr, wie gewohnt, von den Standards der griechisch-christlichen Tradition der Philosophie her beurteilen - mit dem Ergebnis: „Das Judentum hat keine Philosophie hervorgebracht“ - , sondern umgekehrt die Standards der griechisch-christlichen Tradition der Philosophie von der jüdischen Tradition her neu überdenken. Ziel war zunächst, das neue Forschungsparadigma zu konturieren. Dazu sollte ein möglichst umfassendes Bild der - bereits wirklichen oder noch möglichen - philosophischen Aktualität der jüdischen Tradition gewonnen werden, das sich dann in spezielleren Untersuchungen ausarbeiten ließe. Es kam zu erstaunlichen Revisionen.

Schon, was die Ursprünge der jüdischen Tradition betrifft, läßt sich die Rede vom „Volk des Buches“ und vom „Beharren auf dem Buchstaben“ kaum halten. Die Tora ist als Orientierung keine Lehre, sondern ein unablässiges Lerngeschehen, und so ist weniger erstaunlich, daß sie mündlich überliefert, sondern daß sie verschriftlicht wurde. War der Rekurs auf die Schrift extern bestimmt durch die Perser, unter deren Macht man lebte, wie gewöhnlich angenommen wird, ging es um Kodifizierung und Kanonisierung oder diente die Verschriftlichung nicht eher dazu, die Orientierung selbst zu verstetigen, aktuelle Entscheidungen durch frühere zu legitimieren? Dann hätte die Schrift auch hier nicht als solche Autorität, sondern bliebe, ähnlich wie bei Platon, nur Mittel der Orientierung (Thomas Willi, Greifswald). Die Orientierung muß offen bleiben für immer neue Situationen, und der Talmud hat sie stets offengehalten. Er versteht auch das Geschehen von Babel nicht nur als Verlust der Einheit der Sprache, sondern zugleich als Gewinn einer Vielfalt besonderer Sprachen, die in ihrer Verschiedenheit mehr, nicht weniger Orientierung schaffen können (Josef Simon, Bonn, und Donatella di Cesare, Heidelberg/Rom). Auch im Politischen hat die jüdische Tradition von Anfang an ähnlich gedacht: Sie teilte auch hier die Autorität und schuf ohne verbindliche Verfassung konkurrierende Gewalten; Alleinherrscher im Namen Gottes wie Moses und David galten als einzigartige Ausnahmen (Johann Maier, Köln).

Dem Bedürfnis, die Lebensorientierung, die Auslegung der Tora, offenzuhalten, entsprach die Art der Tradition im Judentum. Tradition durfte nicht starre Bewahrung, sondern mußte immer neue Aneignung unter immer neuen Bedingungen, Aneignung auf eigene Verantwortung sein; sie war weniger Überlieferung als Erb-

schaft. Und dazu mußte sie Freiheit lassen, eine Freiheit die dann nicht von einer allgemeinen und unbedingten Vernunft, sondern von der Verantwortung des Einzelnen in seinen Handlungsspielräumen her gedacht war (Ze'ev Levy, Haifa). Auch die für den westlichen Verstand so befremdliche Hermeneutik von Midrasch und Kabbala ordnet sich hier ein: Ihr Deutungssystem war ebensowenig auf eine einheitliche und verbindliche Deutung ausgerichtet, die niemand sich anmaßen durfte, sondern auf eine Vielfalt von Deutungen, die niemals zu erschöpfen war. Sie trug dadurch nicht nur eine beträchtliche Abstraktionsfähigkeit in breite Bevölkerungsschichten, sondern entfaltete unter ihnen auch eine erstaunliche soziale Bindungskraft (Karl Grözinger, Potsdam).

Was davon wirkte sich auf die Philosophie aus, wurde zur Philosophie? Man wird, nach diesen Voraussetzungen, keine einfachen und eindeutigen Antworten erwarten, zumal wenn man bereit ist, die Begriffe des Judentums und der Philosophie füreinander offenzuhalten. Philon von Alexandria, der erste der großen „jüdischen Philosophen“, stellt „das Jüdische“ seines Philosophierens nicht heraus. Es könnte in seinem unzeitgemäßen Eintreten gegen den Krieg und für den freien und friedfertigen Diskurs (Esther Starobinski, Genf) und seiner eigenen Diskurspraxis zu finden sein, den jüdischen Standpunkt darin erkennen zu lassen, wie er aktuelle Philosopheme gegeneinander ausspielt (Martin Hose, München). Jehuda Halevi arbeitet mit (ebenso abschreckenden wie durchschaubaren) Masken, um das Judentum von der (damals aristotelischen) Philosophie zu distanzieren (Friedrich Niewöhner, Wolfenbüttel), der sich der jüdische Averroismus dann dennoch weit annähert (Maurice-Ruben Hayoun, Paris/Heidelberg). Im Humanismus stellt sich „das Jüdische“ der Philosophie dann offen als Definitionsfrage: Wenn, wie sich zeigte, das Humane sich einerseits „christlich“, andererseits „jüdisch“ bestimmen läßt, müßte das Philosophische eben darin liegen, solche Bindungen zu überschreiten (Giuseppe Veltri, Halle).

In der Moderne erweist sich mehr und mehr, daß dies nur begrenzt gelingt. Philosophie kann nicht ohne weiteres universal sein. So sehr sie auf das Universale dringt, bleibt sie doch als italienische, französische, englische, deutsche und so auch christliche kenntlich. Um so irritierender wirkt Spinoza, dessen Philosophie weder national noch religiös recht festzulegen ist. Er durchbricht bewußt alle religiösen und ethnischen Loyalitäten und macht so die Frage nach dem „Jüdischen“ seiner Philosophie (und damit auch der Philosophie des Deutschen Idealismus, den er so stark beeinflusst hat?) unentscheidbar. Bis heute wird ihr dennoch (oder deshalb) das Prädikat „jüdisch“ teils zu-, teils abgesprochen und beides in teils polemischer, teils apologetischer Absicht (Manfred Walther, Hannover).

Anders liegen die Dinge bei Moses Mendelssohn. Mendelssohn spricht einerseits als Jude, andererseits als Philosoph und deutet drittens das Judentum als Religion der Vernunft. Im Zug der Aufklärung muß er mit seiner jüdischen Identität *philosophisch* aktuell sein und erwirbt sich den Ruf eines jüdischen Sokrates (Daniel Krochmalnik, Heidelberg), im Zug der bürgerlichen Emanzipation der Juden, die in großen Stücken ihm selbst zu verdanken ist, muß sich das Judentum im ganzen als Vernunft und Ethik auszeichnen (Yirmijahu Yovel, Jerusalem). Im übrigen sieht Mendelssohn, darin stimmt er mit Kant überein, im Judentum eine positive Orientierung, wie die Vernunft sie braucht. Darum gibt es für ihn auch keinen Grund, es für das Christentum aufzugeben, das darin nicht besser und nicht schlechter ist (Josef Simon, Bonn).

Im 20. Jahrhundert müssen Juden, die, wie Hermann Cohen, bedeutende und anerkannte Philosophen geworden sind, ihr Judentum erst wiederentdecken und sich, wie im Fall Franz Rosenzweigs, neu für es entscheiden. Daß sie es wiederentdeckten, hat sicher damit zu tun, daß die Assimilation den Antisemitismus nicht aufgelöst, sondern noch verstärkt hat. Um so mehr wird nun die jüdische Identität als solche zum Thema. Man sucht dort Festlegungen, wo man sie bisher vermieden hat und folgt darin ungewollt dem Geist der griechisch-christlichen Philosophie. Aus der „jüdischen Philosophie“, wenn es sie je gegeben hat, wird so eine „Philosophie des Judentums“. Doch weder Hermann Cohen noch Franz Rosenzweig beläßt es dabei. Cohen entdeckt auf den Spuren Platons den „reinen“ Ursprung der Philosophie überhaupt in den „Quellen des Judentums“ (Reiner Wiehl, Heidelberg). Rosenzweig, eine Generation später, löst die Existenzphilosophie vom Christentum und konzipiert Judentum und Christentum als gleichzeitige Möglichkeiten der Existenz (Micha Brumlik, Heidelberg). Damit erhält das Judentum einen Platz in der Philosophie selbst, wird zu einem aktuellen philosophischen Konzept.

Und so läßt es sich dann auch philosophisch auf andere philosophische Konzepte beziehen. Am weitesten geht darin der Ende 1995 verstorbene Emmanuel Levinas. Aus einer Kritik der Philosophien Husserls und Heideggers, die, so Levinas, dem griechisch-christlichen Gedanken eines neutralen Allgemeinen verhaftet blieben, entwirft er die Philosophie als Ethik, die mit dem Anderen stets als ganz Anderem rechnet, und interpretiert aus ihr auch den Talmud. Das Allgemeine ist danach nie neutral, sondern immer das, was Einzelne ins Spiel bringen und verantworten müssen: die „jüdische Singularität“ liege darin, das „griechische“ Universale stets an die Verantwortung des Einzelnen zurückzubinden. Eben dies geschieht aber auch in der alltäglichen Orientierung (Werner Stegmaier, Greifswald). Jacques Derrida, den sein Judentum zunächst wenig kümmert wird durch Levinas darauf aufmerksam und beginnt die Dekonstruktion, die jetzt aktuellste Philosophie, aus ihm zu verstehen. Manche seiner Schriften lesen sich wie moderne Midraschim (Elisabeth Weber, Santa Barbara/Californien).

Konsens bestand darin, daß es immer schwierig bleiben wird, von „jüdischem“ Denken und „jüdischer“ Philosophie zu sprechen, weil sich weder das Denken und die Philosophie sei es ethnisch, sei es religiös kennzeichnen läßt noch „das Jüdische“ sich auf irgendeine Weise definitiv identifizieren läßt. Dies vorausgesetzt, wurde gleichwohl deutlich, daß den sozialen Abgrenzungen und Ausgrenzungen der Juden in Europa stets auch Abgrenzungen und Ausgrenzungen im Denken entsprachen, der Dimension des Denkens, das die griechisch-römisch-christliche Tradition Europas die philosophische genannt hat: So stark und erfolgreich Juden in den pragmatisch-ökonomisch-zivilisatorischen Lebensbereichen (nicht nur) der europäischen Völker mitwirkten und mitgestalteten, blieben gerade hier bis zum Beginn der Emanzipation der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts und in veränderten Formen bis zur Gegenwart deutliche und unüberbrückbare Trennungen. Erst, als um die Wende zum 19. Jahrhundert das Scheitern der Assimilation sich abzeichnete, begann man diese Trennungen als solche zu reflektieren. Maßgebend wurde hier besonders Hermann Cohen, der sich, nachdem er zu einem der führenden Philosophen seiner Zeit geworden war, den Quellen des Judentums zuwandte und von ihnen aus das Judentum als „Religion der Vernunft“ zu verstehen suchte. Über Rosenzweig, Buber und andere entwickelte seine Fragestellung eine eigene Tradition, die in der Gegenwart vor allem bei Levinas und Derrida, dazu führte, im „jüdischen Denken“ (Levinas) ein Denken zu erkennen, in dessen Horizont sich Grenzen des metaphysischen europäischen Denkens bis hin zu Husserl und Heidegger kritisch sichtbar machen lassen, die für es selbst bisher unbemerkt blieben, Grenzen, die nicht nur von sehr weitreichender theoretischer, sondern vor allem ethischer Bedeutung sind. Diese Grenzen zu sehen und näher zu bestimmen, ist schon deshalb außerordentlich schwierig, weil die jüdische Tradition, zumal nach der Schoa, nur gebrochen fortwirkte und gerade Philosophen wie Cohen, Rosenzweig und Levinas sie für sich weitgehend bereits von der griechisch-christlichen Tradition her erschlossen. Das gilt noch vermehrt für die gegenwärtige Wissenschaftler-Generation und auch für die Teilnehmer(inne)n der Hiddensee-Konferenz. Es wurde darum naturgemäß ausführlich und kontrovers diskutiert, wieweit gerade den Vorschlägen Levinas' gefolgt werden kann, die Trennung zwischen „jüdischem“ und griechisch-christlichem Denken zu kennzeichnen und daraus Folgerungen auf ein grundlegend neues ethisches Denken zu ziehen. Um so bedeutsamer waren darum die historischen Annäherungen und Vorbereitungen. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts waren die sozialen Ab- und Ausgrenzungen so scharf, daß beide Seiten von sich aus in polemischer oder apologetischer Absicht entsprechend scharfe Grenzen auch im Denken zogen. Von diesen Trennungen und den mit ihnen einhergehenden Versuchen, sie zu überbrücken, kann und muß die heutige, politisch und moralisch nach wie vor schwer belastete, Diskussion ausgehen. Die Hiddensee-Konferenz dürfte hier eine wichtige Bresche geschlagen haben.
