

Thomas Meyer: Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008. 207 S., 19,90 €.

Philosophie im Ausnahmezustand, das Ende der Philosophie oder die Stunde der jüdischen Philosophie? Dies sind die widersprüchlichen Positionen der großen Denker des deutschen Judentums in den Jahren zwischen 1933 bis 1938. Es sind Namen, die man mit den großen Leistungen jüdischer Philosophie deutscher Zunge verbindet Max Wiener, Alexander Altmann, Julius Guttmann, Leo Strauss, Franz Rosenzweig, Isaak und Fritz Heinemann, Hans-Joachim Schoeps und viele andere, die hier plötzlich in einem anderen, bedrückenden Licht erscheinen. Das Denken und Fragen dieser deutsch-jüdischen Intellektuellen in einer Zeit, in der

sie ihrer angestammter Rechte als Deutsche beraubt, ausgegrenzt und gedemütigt werden, in denen Judentum und Deutschtum zu unvereinbaren Gegensätzen erklärt wurden, war bisher kaum oder nicht betrachtet worden, entweder weil man es nicht gesehen hat, oder für eine philosophie- oder religionsgeschichtliche Betrachtung nicht relevant erachtete. Thomas Meyer hat nun in einem sehr dichten, reflektiven Essay die Prolegomena zu einer deutsch-jüdischen Philosophie nach dem „Ende der Emanzipation“ und vor der Vernichtung der deutsch-jüdischen Kultur geschrieben.

Er beginnt damit, was eigentlich die Summe der deutsch-jüdischen Aufklärung und Emanzipation seit Mendelssohn werden sollte, und nun zum Abgesang einer schrecklichen Illusion geworden war, mit Max Wieners Darstellung der *Jüdischen Religion im Zeitalter der Emanzipation*, die im Herbst 1933 erschien, gerade als die Verkehrung der Zielsetzung schon spürbar geworden war. Von dieser Erkenntnis noch verschont war hingegen die 1932 abgeschlossene und im Frühjahr 1933 erschienene *Philosophie des Judentums* von Julius Guttmann, die eine Kontinuität eines rationalen, mit dem europäischen Denken eng verflochtenen Judentums seit dem Mittelalter bis in die eigene Gegenwart zeichnete und mit dem deutschesten aller deutsch-jüdischen Denker, Hermann Cohen abschloss. Dies war auch der Grund, weshalb die nichtrationalen Strömungen des jüdischen Mittelalters hier keine Erwähnung finden konnten, was schon Isaak Heinemann kritisierte. Gerade diese „Unschuld“ des Guttmannschen Werkes musste bei dessen Schüler Leo Strauss die heftigsten Abwehrreaktionen hervorrufen. Leo Straußens fahrig und widersprüchliche Reaktion auf Guttmanns ruhige Linienführung, das schwierigste Kapitel dieser Darstellung, ist vielleicht symptomatisch für die Situation der damaligen Denker, die Meyer für Strauss als „Schritte im Labyrinth“ charakterisiert. Strauss, der in einem wilden Zickzack-Kurs wider alle Grenzen anrennt und wieder zurückprallt, gibt 1935 dennoch mit seinem zum maimonidischen Jubiläumsjahr (achthundertster Geburtstag) herausgegebenen Sammelband *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* mit richtigem Gespür das Grundproblem der gesamten nun wieder aufbrechenden Fragestellungen an.

Diese Frage, in welchem Verhältnis im Judentum das Gesetz und die Theologie oder die Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Wissenschaft und Gesetz, stehen müsse, liegt allen Debattenbeiträgen der hier verhandelten Autoren zugrunde. Jetzt, wo man von der deutschen Öffentlichkeit auf das „Jüdische“ beschränkt, zur Trennung von der angeblich damit unvereinbaren „deutschen“ Kultur gezwungen wurde, war die Suche nach den Fehlern der Vergangenheit angesagt, die Suche nach dem „wirklich Jüdischen“, und hierbei spielte die Frage der Verflech-

tung von Vernunft und Offenbarung, von Gesetz und Philosophie eine zentrale Rolle.

War die von Guttman gezeichnete und gerühmte Verschlingung von beiden der richtige Weg, oder sollte es die von Alexander Altmann geforderte Reduktion auf eine „jüdische Theologie“ sein, deren Zentrum alleine die Halacha, das jüdische Recht sein müsse – eine Forderung, die jeden aufhorchen lässt, der gerade diesen Alexander Altmann als einen der fruchtbarsten Philosophiehistoriker des Judentums kennt. Altmann will als Weg für das ausgegrenzte Judentum nunmehr anstelle des universalistischen einen „hebräischen Humanismus“ setzen, dessen Grund „Offenbarung und Volkstum“ sein mussten. Das war das Verdikt über das von Wiener gezeichnete produktive Wechselspiel von Halacha und Denken der Umwelt. Für Altmann kann es allenfalls offenbarungsbezogene systemimmanente Veränderungen geben. Denn im Gegensatz zu Wiener und Guttman sah Altmann nun gerade in der Verschließung gegenüber Außeneinflüssen den Grund für das Überleben des Judentums, nicht in deren flexiblen Rezeption.

Leo Strauss hat Altmann in gewisser Weise recht gegeben und nur im Gesetz das Fundament des Judentums sehen wollen, dem er sich allerdings selbst nicht beugen konnte, weshalb er den Atheismus vorzog und eine Rezeption der in seinen Augen gescheiterten Guttmannschen Sichtweise ausschloss.

Einen völlig anderen Weg der Selbstvergewisserung in der tödlichen Krise gingen Männer wie der Altonaer Rabbiner Joseph Carlebach, die Mitglieder der „Franz-Rosenzweig-Gedächtnisstiftung“, Martin Buber, Gershom Scholem, Ignaz Maybaum, der Schocken Verlag und viele andere. Ihnen diente dazu nicht die Lehre und das Gesetz, sondern die Personalisierung, die Schaffung einer „Heiligenfigur“, die in Kampf und Leiden als Vorbild dienen konnte. Es ist das, was Thomas Meyer unter die Überschrift „Tod und Verklärung - Franz Rosenzweigs Nachleben“ stellt. Dieses Kapitel beschreibt nicht die Wirkungen und Schriften des Genannten, sondern dessen Stilisierung zum Märtyrer für das Judentum nach dessen Tod im Dezember 1929. Es ist ein bewegendes Kapitel und erhellt vieles auch von der Rosenzweig-Rezeption im Nachkriegs-Deutschland - wenn etwa Scholem von der „heilenden synthetischen Macht“ spricht, welche Rosenzweigs *Stern der Erlösung* erst dem Rückblick enthülle. Die zentralen „Taten“ dieser Heiligenfigur Rosenzweig sah man in dreierlei: in der Erneuerung des Judentums, der Hinwendung der jüdischen Religiosität zum Handeln und schließlich in der Bereitschaft, für seine Überzeugungen zu sterben.

Die erstaunlichste all dieser widersprüchlichen Positionen ist die des Philosophiehistorikers Fritz Heinemann, der im Jahre 1935 einen Aufsatz unter dem Titel „Die Stunde der jüdischen Philosophie“ veröffentlichte. Nachdem die übrigen

Protagonisten der Auseinandersetzung die Philosophie als legitimes jüdisches Ausdrucksmittel entweder in Frage stellten oder ihr als von Außen kommendes Denken einen dialektisch-fruchtbaren Einfluss auf die Zentralstücke des Judentums zustanden bzw. wünschten, hat Fritz Heinemann, wohl als erster, die Schaffung einer wirklich *jüdischen* Philosophie gefordert, welche nicht nur eine Unterkammer der allgemeinen Philosophie ist, sondern jüdisch insofern sie sich den spezifisch jüdischen Fragestellungen widmet. Die Stunde für eine solche Philosophie sei eben gerade jetzt gekommen, da für den jüdischen Menschen in der Gegenwart alles fraglich geworden und nun not sei für eine jüdische Philosophie, „die die großen Schicksalsfragen des Volkes erneut bedenkt“. Der Philosophiebegriff müsse neu gestaltet werden, denn „Philosophie ist immer existenzgebunden“, „immer zeitgebunden“ immer „raumgebunden“. Die kantische Frage, „Was ist der Mensch?“ musste in dieser neugestalteten Philosophie lauten: Was ist der *jüdische* Mensch? Es musste darum gehen, die spezifische historische Situation der Juden aus jüdischer Sicht zu begreifen. Hier sprach ein jüdischer Philosoph, der sich zu einer *jüdischen* Philosophie bekannte, weil er vermeinte nur so Philosoph bleiben zu können. Auch wenn Heinemann nach 1940 bis zu seinem Tod im Jahre 1969 die geplante Synthese von jüdischer Philosophie und den drei Kategorien Raum, Zeit und Volk unter einem Titel »Sein und Erscheinungen« (!) nicht wieder aufnahm, so ist deren Konzipierung gerade in der Zeit der Verfolgung doch vielsagend.

Dieses Buch wird gewiss zu neuen Fragen und Forschungen anregen und die Rolle von Philosophie im bedrängten Leben neu sehen lassen.

Karl E. Grözinger, Potsdam