

„Philosophie” und „Judentum”. Über ein spezielles Problemverhältnis im Zusammenhang des Deutschen Idealismus

„Filozofia” i „judaizm”.

O szczególnej relacji pojęć w kontekście niemieckiego idealizmu

AMIT KRAVITZ

Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland

amit.kravitz@campus.lmu.de

Abstract: In this paper I explain why attacks on ‘Judaism’ in modern German thought, grounded in alleged pure philosophical rather than theological reasoning, generated a new kind of reaction by Jewish thinkers. I then demonstrate in which sense precisely prominent German philosophers like Kant and Hegel repeatedly failed to understand both modern Jewish philosophers as well as the constitutive spirit of Jewish tradition. I end up dwelling on some prevalent patterns of Jewish reactions to this unique challenge, focusing on two characteristic examples: Moses Mendelssohn political philosophy and Hermann Cohen’s philosophy of religion.

Keywords: Philosophy; Judaism; German Idealism; Kant

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie problematyki wzajemnych powiązań między filozofią a środowiskiem żydowskim oraz judaizmem. Metoda opiera się na analizie pism Kanta i innych filozofów. Artykuł omawia przyczyny zdecydowanego odrzucenia judaizmu przez Kanta i niemieckich filozofów, a także część wykluczenia Żydów jako społeczności z życia w Niemczech oraz zajmuje się zarzutami stawianymi Żydom, m.in. zbyt słabego oparcia refleksji na rozumie.

Słowa kluczowe: filozofia; judaizm; idealizm niemiecki; Kant

I. „Judentums“ im Deutschen Idealismus: Zwischen universalistischem Bild und partikularistisch getrübter Wirklichkeit

Jüdische Philosophen fanden sich zur Zeit Kants in einer seltsamen Lage; zum einen hatte Kants Philosophie (vor allem handelt es sich hier um seine moralische Philosophie) freilich *im Allgemeinen* einen befreienden Effekt, dem *besonders* für Jüdinnen und Juden Anziehungskraft und Relevanz zukam. Denn jüdische Denkerinnen und Denker waren auch deshalb von Kants Philosophie tief beeinflusst¹, weil seine Version der Aufklärung ihnen als Verkörperung des Ideals des Universalismus als abstraktes, jenseits von religiösen, nationalen, ethnischen Unterscheidungen zwischen Menschen und Menschengruppen liegendes Projekt erschien. Im Rahmen eines derartigen abstrakten Universalismus soll ihre jüdische Identität kein Hindernis darstellen. Zum anderen aber stammten aus der Feder desgleichen Kants Zitate in diesem Geist:

Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion [...]².

Die unter uns lebenden Palästinier sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem größter Theil, durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen³.

Kants Aussagen über Juden und das Judentum lassen sich nicht völlig auf seine persönlichen Ressentiments zurückführen. Das erste Zitat fängt diese Angelegenheit ein, denn die Terminologie, der sich Kant hinsichtlich des Judentums bedient, ist aufschlussreich: Betreffend des Judentums handelt es sich bei Kant um eine Aufgabe beziehungsweise um eine (moralische) Forderung und nicht bloß um eine (in persönlichen Vorurteilen verwurzelte) Beschreibung des Judentums. Das Judentum muss explizit überwunden werden, es wird eine „völlige

¹ Siehe dazu Franks 2007, 53: „no non-Jewish philosopher has been more central to Jewish philosophy than Kant. The major Jewish philosophers of late modernity have worked out their positions in relation to Kant [...] just as the major ancient and medieval Jewish philosophers worked out their positions in relation to Plato“.

² Kant SF, 53.

³ Kant Anthropologie, 205.

Verlassung“⁴ verlangt, eine „Euthanasie“ um der Verwirklichung der Moral willen. (Ein interessantes Indiz für die besondere innersystematische Stelle des Judentums diesbezüglich lässt sich in einem altem Stereotyp nachweisen, das bereits in der Antike auftaucht, beispielsweise bei Tacitus: Das Judentum als Antipode der ganzen menschlichen Gattung; mit Kant gesprochen, das Judentum hat „das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen“⁵. Es geht daraus hervor, dass die Verneinung des begrifflichen Konstruks „das Judentum“ zur Vorbedingung der Verwirklichung des Universalismus in verschiedenen Zusammenhängen geworden ist, nicht nur in religiösen.)

Angesichts dieses Hintergrunds drängt sich die Frage nach dem jüdischen Umgang damit.

2. Historischer Hintergrund und Herausforderung neuer Art

Zunächst möchte ich eine kurze allgemeine Vorbemerkung voranschicken: Seit der französischen Revolution hatte sich zum einen die politische und juristische Lage der Juden summa summarum in vielerlei Hinsicht deutlich verbessert; zum anderen aber trug ausgerechnet diese Verbesserung zur Erhöhung, Erweiterung und Verschärfung des Antisemitismus bei. Selbst der gewissen neuen Toleranz gegenüber Juden lag nicht die Bereitschaft zugrunde, sie *als Juden* in die allgemeine Gesellschaft zu integrieren, sondern vielmehr die stillschweigende Erwartung, dass sie dank dieser Toleranz aufhören sollten, Juden zu sein.

Nun: Diejenigen Jüdinnen und Juden, die im Laufe des 18., 19., und frühen 20. Jahrhunderts allmählich Teil der allgemeinen Gesellschaft wurden und sich dennoch faktisch nicht völlig assimilierten (oder assimilieren wollten), waren mitunter gezwungen, ihr Judentum zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung musste oft *philosophisch* formuliert werden, denn die Angriffe diesbezüglich speisten sich nun explizit aus dem *Philosophischen*, und nicht mehr unmittelbar – immerhin nicht explizit – aus dem Bereich des rein *Theologischen*. Die neue *Art* dieser Angriffe gegen das „Judentum“ lässt sich anhand des bereits erwähnten Beispiels Kants veranschaulichen. Bereits anhand dieses einen Beispiels sieht man, wie auch in der *Philosophie der Neuzeit* die begriffliche Gestaltung des „Judentums“ nach wie vor eine wichtige *philosophische* Rolle spielt; das „Judentum“ wird jetzt begrifflich so geprägt, dass es nun im *Namen der Vernunft* – nicht im Namen des Christentums – negiert werden soll.

⁴ Kant RGV, 127.

⁵ Kant RGV, 127.

Nun möchte ich noch zwei darauf bezogene Angelegenheiten erörtern: Erstens (i) möchte ich durch zwei repräsentative Beispiele aus dem Zusammenhang des deutschen Idealismus zeigen, inwiefern das Außerachtlassen des jüdischen Hintergrunds zu philosophischen Missverständnissen geführt hat; zweitens (ii) möchte ich zwei typische Beispiele jüdischer Reaktionen auf diese Herausforderung der Verneinung des Judentums im Namen der Vernunft behandeln.

3. Außerachtlassen des jüdischen Hintergrunds: Kant und Maimon, Hegels Auffassung des Judentums

Um zu veranschaulichen, inwiefern relevanter jüdischer Hintergrund oft missverstanden oder einfach übersehen wird, wende ich mich wieder Kant als typischem Beispiel zu. Er vermerkt bei Gelegenheit über Salomon Maimon das Folgende:

Was aber z. B. ein Maimon mit seiner *Nachbesserung* der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen und Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, [ich habe es] nie recht [...] fassen können und [die] Zurückweisung [dessen] [muss] ich anderen überlassen [...]⁶.

Mich interessiert hier das bekannte Stereotyp, wonach die Juden angeblich nichts Originelles schaffen könnten, nicht; philosophisch interessanter ist meines Erachtens, dass Kant hier etwas Wesentliches übersieht hinsichtlich der Art und Weise, wie Maimon sich selbst als jüdischer Philosoph, *der sich explizit auf die herkömmliche jüdische Denkweise bezieht*, aufgefasst hat. Der „Kommentar“ (was Kant abwertend „Nachbesserung“ nennt) ist im Rahmen der jüdischen Denktradition dem Haupttext, auf den er sich bezieht, nicht in jeder Hinsicht unterlegen oder bloß aufnehmend. Für Maimon fungierte der „Kommentar“ vielmehr als die raffinierteste Verkörperung dieser jüdischen Denkweise: In der talmudischen Dialektik ist die Diskussion oft wichtiger als der Schluss, und ist die Kompetenz, „Systeme“, die einander auszuschließen scheinen, mittelst eines „Kommentars“ zu relativieren um auf ihren gemeinsamen Nenner zu verweisen, sehr zentral. (Selbst die optische Gestaltung einer Talmud-Seite lässt schwer erkennen, wo der Haupttext liegt – ein Haupttext, der selbst freilich wieder ein Kommentar ist). In diesem Geist, den Kant völlig missversteht, vermerkt Maimon gleich am Anfang seiner Schrift *Versuch über die Transzentalphilosophie*:

⁶ Kant BW, 495. Horkheimer und Adorno übrigens stellen dieses Stereotyp auf den Kopf: „Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzuahmen, was ihm Jude heißt“ (Horkheimer und Adorno 1988, 193). Man denkt hier auch an die Bestimmung von (Sartre 1954, 40): „Une même action faite par un Juif et par un chrétien n'a pas le même sens [...].“

Ich folge zwar dem gennaten scharfsinnigen Philosophen [Kant]; aber [...] ich schreibe ihn nicht ab; ich suche ihn, so viel in meinem Vermögen ist, zu erläutern, zuweilen mache ich aber auch Anmerkungen über denselben⁷.

Ohne diesen Hintergrund lässt sich Maimons *Philosophie* nicht völlig begreifen⁸. Ein Mangel an Kenntnis und Sensibilität diesbezüglich führte also Kant zu einer irrtümlichen Auffassung des Wesens des philosophischen Projekts Maimons.

Was Hegel betrifft: Hegels Bericht über das Judentum ist ausführlich, und beinhaltet viele Aspekte, die ich hier nicht aufgreifen kann. Ich wende mich hier nun nur einem zentralen Aspekt zu.

Judentum ist bei Hegel, Religion der Erhabenheit⁹; er betont, dass im Moment der Erhabenheit, welches das Judentum kennzeichnet, Gott zum ersten Male *als Gott* auftaucht, und eben deshalb als *absolute Macht*. Das Wesen dieses Moments der Erhabenheit lässt sich mittels des Begriffs ‚Furcht‘ veranschaulichen. Denn diese erste Erscheinung Gottes *als Gott*, welche zunächst als absolute Negation des Natürlichen erscheint, erregt laut Hegel aus selbstverständlichen Gründen Furcht, weil sie das Subjekt von seiner unmittelbaren natürlichen Welt und von seinen zufälligen, sinnlichen Zwecken wegreißt und deshalb seine sinnliche Existenz – mit der es sich natürlicherweise identifiziert – zu vernichten droht. Aber gleichzeitig (im typischen dialektischen Geist) ist dieses Losreißen von dem Natürlichen auch der Anfang der *Befreiung* des Subjekts von dem Natürlichen, weshalb „Furcht“ im gleichen Atemzug auch als ‚Anfang der Weisheit‘ zu bezeichnen ist:

Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt (das Endliche ist zufällige Macht, die auch *ohne Furcht* an mich kommen und verletzen kann), sondern die Furcht ist hier *Furcht des Unsichtbaren*, Absoluten, das *Gegenteil des Bewußtseins meiner*, das Bewußtsein des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtsein dieses Absoluten als der einzigen, der schlechthin negativen Macht verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zugrunde. [...] Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbständiges gelten zu lassen. [...] Diese weise Furcht ist das wesentliche eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besonderen fühlt⁹.

„Furcht“ ist also zum einen Ausdruck des Verschwindens des Seins des endlichen Subjekts gegenüber der Erscheinung dessen, was als absolute göttliche

⁷ Maimon 2004, 11.

⁸ Darüber siehe zum Beispiel Schulte 2002, 99-104; Freundenthal 2010: 529-544; Klicher und Weissberg 2018.

⁹ Hegel 1986, 81.

Macht verstanden wurde, zum anderen aber ist sie eben das, was die „Weisheit“ ermöglicht (also „weise Furcht“). Aber Hegel identifiziert das Judentum überwiegend mit der absoluten Furcht von Gott (also mit absoluter Knechtschaft), und nicht mit der sich daraus entwickelnden Weisheit.

Laut Hegel wird im Judentum Gott als absolute Macht aufgefasst und das endliche Subjekt erscheint daraufhin wie vernichtet; demnach kann das Subjekt im Judentum noch keine Klage gegen Gott äußern, denn für eine „Klage“ bedarf es eines eigenständigen Subjekts, welches *gegen* Gott steht. Das Buch Hiob, in dem keine blinde Zuversicht gegenüber Gott zu finden ist, ist deshalb dem wesentlichen Geist des Judentums, wie es von Hegel begrifflich geprägt wird, fremd. Mit Hegel gesprochen:

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volks nicht genau kennt¹⁰.

Nun: jedem, der selbst über nur geringe Vertrautheit mit den jüdischen Quellen verfügt, ist ziemlich klar, dass Hegel in Sachen „Judentum“ tatsächlich nicht viel wusste; Hegel behauptet wie gesagt, dass der jüdische Gott *erhaben* ist, das heißt, durch *absolute „Macht“* gekennzeichnet ist – Macht, die auf Kosten des Seins der Individualität endlicher Wesen kommen muss. Sprich, absolute Macht lässt keinen Raum für freie Wesen *neben* Gott laut Hegel. In der jüdischen Tradition hingegen wird diese Eigenschaft Gottes ganz anders – umgekehrt, in der Tat – gedeutet. Die göttliche Macht, wie sie zum Beispiel im Psalm 24, Vers 4 („Die Stimme des Herrn ertönt mit Macht“, קול יהוה בבָּהּ) beschrieben wird, wird in den jüdischen Quellen (ט רְבָה ה שְׁמוֹת) typischerweise so interpretiert, dass „Macht“ „gemäß dem Vermögen jedes Einzelnen“ zu verstehen ist (auf Hebräisch: לִפְיֵי כַּוחַ). Nach dieser jüdischen Sicht führt Gottes Macht das menschliche (endliche) Individuum zu sich selbst als *eigenständigem Wesen*, anstatt es zu annullieren. Dies entspricht übrigens der grundlegenden Tendenz des jüdischen Denkens, Stellen in der Bibel, die zunächst erhaben oder dramatisch erscheinen, sozusagen zu entdramatisieren¹¹ – eine Tendenz, die Hegel gar nicht kannte, denn bei ihm (und nicht

¹⁰ Hegel 1986, 69.

¹¹ Im Buch Hiob, 38,1 erscheint Gott Hiob „aus dem Wettersturm“, also im Sinne einer erhabenen Macht. Nach dem babylonischen Talmud (א"ע בבְּכָא בתְּרָא) hat diese Erscheinung allerdings eine ganz andere Bedeutung: Um sein Schicksal zu erklären, wirft dort Hiob die Vermutung auf, dass Gott die Buchstaben seines Namens durcheinandergebracht habe, so dass Gott „Hiob“ als „Feind“ verstand (auf Hebräisch bestehen „Hiob“ und „Feind“ aus identischen Buchstaben: אֵיּוֹב, אֵיּוֹב). Bezogen auf Hiob, 9,17, in dem das Wort „Haare“ (Seara, שְׂעִיר) auftaucht, welches auf Hebräisch genauso wie das Wort „Sturm“ (Seara, שְׁעִיר) ausgedrückt wird, kommt Gottes Erscheinung „aus dem Wettersturm“ eine andere Bedeutung zu: Um Hiob zu zeigen, dass er (Gott) ihn (Hiob) nicht mit „Feind“ verwechseln konnte, weil Gott die kleinsten Details seiner Schöpfung kennt und vor-

nur bei ihm) handelt es sich fast nie um das reale „Judentum“, wie es in unterschiedlichen Weisen von Juden *tatsächlich* gelebt, verstanden, verdeutlicht und geändert wurde.

4. Beispiele jüdischer philosophischer Reaktionen: Moses Mendelssohn und Hermann Cohen

Der jüdischen Beitrag in der Philosophie der Neuzeit beinhaltet mindestens zwei Schichten: Zum einen handelt es sich um eine übliche philosophische Tätigkeit (Beispielsweise Salomon Maimons Auseinandersetzung mit Kants transzentaler Philosophie, Franz Rosenzweigs Kritik an Hegels Denken des Ganzen, die stark von dem späten Schelling beeinflusst war, Emmanuel Levinas‘ Alternative zu Heideggers These, dass der Ontologie Vorrang gegenüber Ethik zukomme, Jean Amérys Umkehrung von Nietzsches Auffassung von „Ressentiment“ und so weiter, das sind alles Positionen, die eigenständiges philosophisches Interesse erregen). Zum anderen aber lässt sich der spezifische jüdische Hintergrund von der jeweiligen allgemeinen philosophischen Argumentation nicht gänzlich abtrennen. Jüdische Denkerinnen und Denker waren gewissermaßen gezwungen, grundlegende philosophische Angelegenheiten aufs Neue zu denken, *auch* um das „Judentum“ und ihre persönliche existenzielle Lage innerhalb der philosophischen, „allgemeinen“ Welt zu legitimieren; „Vernunft“, „Universalismus“, „Religion“, „Ethik“, „Offenbarung“, „Kommentar“, „System“, „das Politische“ und andere Angelegenheiten – die philosophisch oft so gedeutet wurden, dass sie mit der Verneinung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“ einhergingen – wurden von jüdischen Denkerinnen und Denkern auch deshalb philosophisch neu ausgelegt. Dies hatte aber gleichzeitig zur Folge, dass auch das „Judentum“ selbst neu interpretiert wurde. „Philosophie“ und „Judentum“ befruchteten sich also gegenseitig.

Ich begnüge mich hier mit zwei typischen zentralen Beispielen hierzu: Moses Mendelssohns politischer Philosophie und Hermann Cohens Religionsphilosophie.

Mendelssohns einflussreichste Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in der er das Verhältniss von „Staat“ und „Religion“ analysiert, lässt sich ohne den jüdischen Hintergrund nicht verstehen. Warum?

Die faktische Pluralität an jüdischen Sichtweisen auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religion heißt nicht zwangsläufig, dass sich des-

hersieht, erscheint Gott Hiob „aus dem Haare“ – Gott hat sich also durch das kleinste Detail geoffenbart. Dies ist wie gesagt noch ein Beispiel für die typische jüdische Tendenz, etwas Erhabenes („Wettersturm“) sozusagen zu verkleinern („Haare“).

halb nicht von einem typischen jüdischen Hintergrund diesbezüglich reden lässt – existenziell wie ideal. Ein solcher mutmaßlicher Hintergrund ist zwar vage, und lässt sich freilich auf unterschiedliche Arten beschreiben; manche grundlegenden Komponenten tauchen allerdings beinahe in jedem ernsthaften Versuch auf, ihn (den Hintergrund) zu erhellen. Jüdische Denkerinnen und Denker deuten das Verhältnis zwischen Staat und Religion angesichts der jüdischen Bibel¹², und genauer gesagt: hinsichtlich der dort formulierten *Definition* des jüdischen Daseins. Ich kann hier auf viele aufschlussreiche Feinheiten nicht eingehen, sondern begnügen mich damit, zu betonen, dass Gott Abraham in Genesis 12, 2 das Folgende verspricht: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen“ (*לְגֹוי גָּדוֹל*). Dieser Punkt ist von großer Wichtigkeit, denn es steht dort nicht (und nirgendwo in der jüdischen Bibel), dass Abraham zu einer großen (allgemeinen) *Religion* gemacht wird, sondern zu einem (partikulären) *Volk*. Dies wird noch klarer, wenn in Be- tracht gezogen wird, dass der Bund zwischen Gott und Abraham sich explizit auf die ganz *partikuläre politische Souveränität in einem bestimmten Land* bezieht, nicht auf eine allgemeine Erlösung der Seele des Einzelnen (in Genesis 15, 7, wo Gott den Bund ankündigt, sagt Gott zu Abraham, „Ich bin Jehovah, der Dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um Dir dieses Land zu Eigen zu gebenn“); *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲלֵיכָה אֱלֹהִים לְתַת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת*. Das Versprechen Gottes ist demnach nicht „religiös“ in dem Sinne, wie heute dieser Begriff aufgefasst wird, sondern eindeutig „politisch“: Besetzung eines spezifischen Landes (das Land Israel) für ein spezifisches Volk um einen Staat zu errichten, in dem bestimmte Gesetzen herrschen sollen, machen also das Herzstück des Bun- des zwischen Gott und den Juden aus.

Innerhalb des Judentums ist also von Anfang an die Trennung zwischen Religion und Staat unmöglich, denn es handelt sich nicht um ein Volk, welches in einem gewissen historischen Zeitpunkt eine bestimmte Religion angenommen hat. Im Falle des Judentums – ich beziehe mich, wie schon angeführt wurde, einzig auf die *innere* Perspektive der Juden – macht es deshalb keinen Sinn, das Volk *vor* der Religion zu suchen, denn das Volk wird als solches erst mittels eines Bundes mit Gott bezüglich einer Errichtung eines Staates sozusagen erzeugt – „Nation“, „Staat“ und „Religion“ entstanden in ein- und demselben Moment. Die Trennung zwischen „Nation“, „Staat“ und „Religion“ erweist sich also innerhalb des jüdi- schen Denkens als Unding.

Hinzu kommt: Für die Juden ist das Land Israel – der Ort ihrer politischen Souveränität – von Haus aus nicht in jeglichem Sinne mit „Heimat“ gleichzusetzen. In Genesis 12,1 steht: „Jehowah sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land,

¹² Nach diesem Kriterium kommt natürlich der jüdischen Herkunft *an sich* noch keine philoso- phische Relevanz zu. Hannah Arendt zum Beispiel lässt sich *nicht* als jüdische Philosophin in dem von mir aufgeworfenen Sinne bezeichnen, im klaren Gegensatz zu Moses Mendelssohn.

von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde” (*אָתָּה כִּי־אַמְּרָה יְהוָה אֶל־אַבְרָם לֹא־כִּי־מִאָרָצָךְ וְמִמּוֹלֵדֶךְ וְמִבֵּית אֲבָיךְ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר*). Von außen in die Heimat und die damit verbundene staatliche Existenz hineinzukommen, und nicht: „natürlich“, „einheimisch“ zu wachsen, darin liegt gerade der Witz: Eine nicht-staatliche Existenz ist im jüdischen Bewusstsein von Anfang an eine lebendige Alternative – und da das Judentum auch als „Nation“ gilt (denn „Nation“ und „Religion“ sind im Judentum ineinander wesentlich verflochten), ist diese Existenzweise *unter anderen Nationen* für die politische Theorie ab ovo herausfordernd.

Nicht von ungefähr wird deshalb der Fall „das Judentum“, so seltsam er auch erscheinen mag, auch im Bereich der „politischen Philosophie“ zu einer Art begrifflichem Lackmustest und oft wird „das Politische“ mittels des Ausklammerns des „Judentums“ definiert. (Diese Position spitzt sich bei Fichte zu, für den das Judentum „einen abgesonderten [...] verketteten Staat“¹³ bildete, was die schwierste Untergrabung und Bedrohung des Politischen verkörperte). Als *jüdischem Denker* hingegen fungiert für Mendelssohn just die Möglichkeit der Einbeziehung des Falls „das Judentum“ als *das vernünftige Kriterium des Politischen überhaupt*. Von daher: Wenn Mendelssohn die These begründet, dass

[w]eder Kirche noch Staat [...] ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgendeinem Zwange zu unterwerfen [haben]¹⁴,

und wenn er infolgedessen bestimmt:

Glaubensvereinigung [Dass alle Bürger im Staat eines Glaubens sind] ist nicht Toleranz; ist der wahren Duldung grade entgegen [...]¹⁵,

dann ist die „allgemeine philosophische“ Komponente in die „spezifische jüdische“ Komponente wesentlich verwoben. Mittels seiner Theorie wird das „Judentum“ und dessen Existenzweise stillschweigend legitimiert, und zugleich wird anhand seines „Judentums“ die Theorie formuliert; es handelt sich also um zwei Seiten ein- und derselben begrifflichen Medaille.

Als Folge seiner Theorie muss Mendelssohn, wie erwähnt, zugleich das „Judentum“ selbst neu interpretieren. Mendelssohn schlägt eine radikale neue Deutung des „Judentums“ vor, in der die „nationale“ Komponente des Judentums deutlich abgeschwächt wird, so dass es in der Neuzeit *fast* als „Religion“ aufgefasst werden soll (ich sage „fast“, weil die Verwobenheit dieser zwei Komponenten letztlich wohl als *Tatsache des Judentums* zu verstehen ist). Als „Religion“,

¹³ Fichte 1845, 149.

¹⁴ Mendelssohn 2005, 72.

¹⁵ A.a.O., 141.

wenngleich seltsamer Art, ist es freilich dann begrifflich deutlich einfacher, die jüdische Existenzweise im Exil innerhalb des Politischen zu erdulden. Und das war ja Mendelssohns Anliegen.

Was Cohen betrifft: Wie ich bereits erwähnt habe, legt Kant seine Theorie über das Verhältnis zwischen „Vernunft“ („Moral“) und deren unumgänglicher Verwirklichung durch „Vernunftreligion“ und „Offenbarungslehre“ mit engem Bezug zum „Judentum“ dar: Eine vorhergehende Bewältigung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“ macht für Kant erst den Bereich „Vernunftreligion“ aus („die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion“), weshalb laut ihm das Judentum „eigentlich gar keine Religion“¹⁶ sei oder sein könne. Cohen hingegen will „das Judentum“ aus dem Gebiet der „Vernunft“ nicht ausschließen, wie schon der Titel seiner bekanntesten Schrift – *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* – besagt. Dies bedarf jedoch einer neuen philosophischen Überarbeitung und Änderung des Sinns grundlegender Begriffe wie „Vernunft“ oder „Vernunftreligion“, so dass ein neues Modell der Rationalität entsteht, in dem „Universalismus“ eben im Sinne von *Pluralität von Religionen* gedeutet wird. Mit Cohen gesprochen:

[I]ch behaupte nicht, daß einzig und allein das Judentum die Religion der Vernunft wäre: Ich suche zu begreifen, wie auch andere monotheistische Religionen an der Religion der Vernunft ihren fruchtbaren Anteil haben [...]¹⁷.

Ebenso wie Kant listet Cohen Züge auf, welche die ‚Religion‘ überhaupt ausmachen; die Liste Cohens beinhaltet zwar andere Momente als die, welche Kant vor Augen führt¹⁸, aber das Prinzip scheint auf den ersten Blick ähnlich zu sein: Jede positive Religion soll darauf geprüft werden, ob sie als die ‚Religion der Vernunft‘ interpretiert werden könnte oder nicht. Aber es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen Kant und Cohen bezüglich der Herangehensweise an positive Religionen: Für Kant kann eine Religion *nur durch absolute Verneinung einer vorigen* das Leitmittel für die Vernunftreligion sein. Das Formelle der Vernunftreligion, welches Kant erarbeitet, ist in dieser Hinsicht der Geschichte unterworfen; die Vernunft kann sich *aus prinzipiellen Gründen* nicht auf Anhieb ohne Verneinung des Vorhergehenden verwirklichen. Hingegen ist Cohen gegenüber der Geschichte frei (oder besser: Er denkt die Verwirklichung der Vernunft nicht unter geschichtlichen Zwängen im Sinne von Kant, für den eine Bewältigung des Judentums als Vorbedingung gilt). Das Einzige, was *ausschließlich* als

¹⁶ Kant RGV, 125.

¹⁷ Cohen 1959, 66.

¹⁸ Einige Beispiele dafür bei Cohen sind: Gott als *Du*, Einzigkeit anstatt der Einheit Gottes, die Schöpfung des Menschen *in der Vernunft*, Messianismus, die Reinheit der Menschenseele (was dazu führt, dass es außerhalb der Vernunft keinen sonstigen *Mittler* zwischen Gott und Mensch gibt), usw.

Kennzeichnen des Judentums fungiert, ist dessen *Ursprünglichkeit*¹⁹; allein dies, an sich, heißt keineswegs, dass das Judentum ‚mehr‘ ‚Religion der Vernunft‘ sei als andere Religionen; prinzipiell lässt sich *aus jeder Religion* die ‚Religion der Vernunft‘ schöpfen; partikuläre Züge, die in jeder Religion obwalten, sollen dafür vernünftig interpretiert werden.

Der „Partikularismus“ jeglicher positiven Religion widerspricht deshalb dem „Universalismus“ der Vernunft nicht. In Bezug auf das Judentum heißt es:

Die Worte „Höre Israel“ und „der Ewige ist Einzig“ ergänzen einander. Der Geist Israels ist bedingt durch den Gedanken des einzigen Gottes²⁰.

Das ‚Universale‘ – hier der Satz „der Ewige ist Einzig“, welcher Cohen als notwendiger Teil der Religion der Vernunft gilt – dieser Glaubenssatz beinhaltet nicht unbedingt die Forderung, dass jegliche partikuläre Züge (hier etwa das „Höre Israel“) abzuschaffen sind und letztendlich in der ‚Religion der Vernunft‘ verschwinden (was ohnehin unmöglich ist), sondern lediglich die Forderung, dass die *schon existierenden partikulären Züge* durch die Vernunft bedingt sind. Auch hier gibt es also kein Erstes und kein Zweites: „Philosophie“ und Rechtfertigung des „Judentums“ machen dasselbe begriffliche Gewebe aus.

Und auch bei Cohen geht der neue philosophische Ansatz mit einer neuen Deutung des „Judentums“ selbst einher; denn seine *Kant revidierende* Herangehensweise, in der „Vernunftreligion“ nicht auf der Erfahrung, sondern auf der reinen a-priori Vernunft gründet²¹, zwingt Cohen sozusagen, das „Judentum“ begrifflich neu zu gestalten. Es ist also kein Wunder, dass die jüdische Mystik („Kabbala“), und zwar im scharfen Gegensatz zu Gerschom Scholem zum Beispiel, in Cohens Verständnis zum „Judentum“ gar nicht gehört und deshalb von ihm kaum behandelt oder erwähnt wird²².

5. Schlussbemerkung

Gerschom Scholem hat bei Gelegenheit vermerkt:

Ich bestreite, dass es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören

¹⁹ A.a.O., 55. 66.

²⁰ A.a.O., 55.

²¹ A.a.O., 13: „Der Umfang fällt hier nicht in das Gebiet der Induktion, sondern er gehört durchaus der Grundlegung an, welche für alle Induktion die Voraussetzung ausbildet“.

²² Siehe Hier z.B. Cohens Lob für Maimonides: „Maimonides ist das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum. Nirgend zwar greift er die Institute der Religion an, aber er sucht überall ihre Gründe zu erspähen; er hält sie daher als der Begründung bedürftig, und daher wohl auch als nur kraft der Begründung lebensfähig und lebenswert“ (Cohen 2009, 479).

zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwideren. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. [...] Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht [...] Jaber] von einem Gespräch vermag ich bei allem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesen Schrei erwidert [...]²³.

Das, was von mir oben in aller Kürze entfaltet wurde, reicht m.E., um zu zeigen, inwiefern Scholems Urteil, das an sich nicht in jeder Hinsicht falsch ist, immer noch einer konkreten Ausarbeitung bedarf. Denn es stimmt zwar, dass prominente deutsche Philosophen (wie Kant, Fichte, Hegel oder Schelling – oder viele andere, die ich hier nicht angeführt habe) sich für das „Judentum“ – wie es von Juden *tatsächlich* ausgelebt und erlebt wurde – kaum interessiert haben; in dieser Hinsicht haben sie, mit Scholem gesprochen, auf Juden nicht zugehört. Aber die *spezifische* Art und Weise, wie diese Ignoranz gegenüber dem Judentum sich in dem jeweiligen philosophischen Zusammenhang abgespielt hat, verlangt eine weitere Konkretisierung. Denn sowohl die vielfältigen Weisen, in denen deutsche Philosophen ohne Ausnahme das „Judentum“ karikaturistisch gedeutet und abgelehnt haben (beispielsweise: Hegel über das Judentum), wie auch ihre Tendenz, das komplizierte Verhältnis jüdischer Philosophen zu ihren eigenen Philosophien zu versäumen (beispielsweise: Kant über Salomon Maimon) sind Angelegenheiten, die sorgfältiger Behandlung bedürfen. Und im ähnlichen Geist: Auch die verschiedenen jüdischen Reaktionen auf prominente deutsche Philosophen sind viel dialektischer, als manchmal gedacht wird; die (oft leidenschaftliche) Berufung jüdischer Denker auf zentralen Figuren wie Kant oder Hegel war in keinster Weise passiv, als ob der jüdische Denker in diesem Zusammenhang bloß als eine Art Empfänger zu verstehen ist; vielmehr handelte es sich hier um eine subversive Lesart, die sowohl scharfsinnig genug war, blinder Flecke in den jeweiligen „allgemeinen“ philosophischen System sozusagen freizulegen, wie auch offen dafür war, selbst das „Judentum“ einer Überarbeitung und sogar radikaler Revision zu unterwerfen (beispielsweise: Mendelssohn oder Hermann Cohen).

Zwei methodische Schwierigkeiten aber, die ich hier zum Schluss nur kurz und bündig erwähnen kann, scheinen über die ganze von mir dargelegte Diskussion zu schweben. Erstens: Heißt all dies, dass jüdische Denkerinnen und Denker, ungeachtet aller Unterschiede, eine Art „philosophische Gruppe“ ausmachen, eine nämlich, die immer wieder auf ähnliche Weise auf Herausforderung der so-nannten „allgemeinen“ Philosophie reagiert? Und falls ja: Tappen wir hier nicht in die Falle eines Essentialismus? Zweitens: Anhand welches Modells – gegeben,

²³ Scholem 1987, 7.

dass das Verhältnis zwischen Ideen *nicht* kausaler Art ist – kann das Beharren der Verneinung des begrifflichen Konstrukts „das Judentum“, auch innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus, wie auch ihr Bezug zu späteren antisemitischen Entwicklungen, verstanden werden?

Diese Fragen und viele andere, auf die ich hier nicht eingegangen bin, bedürfen freilich einer weiteren Diskussion.

BIBLIOGRAPHIE

- Cohen, Hermann. 1959. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Köln: Joseph Melzer Verlag.
- Cohen, Hermann. 1997. „Deutschstum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus“. In: *Werke*, 16: 465-560. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Eriksen, Trond Berg. 2019. *Judenhass: Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845. „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution“. In: *Sämtliche Werke*, 6: 39-288. Berlin: Veit und Comp.
- Franks, Paul. 2007. „Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon“. In: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, hrsg. von Michael L. Morgan und Peter Eli Gordon, 53-80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freudenthal, Gideon. 2010. „Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon“, *Aschkenas*, 18: 529-544.
- Hegel, Wilhelm Friedrich. 1986. „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. In *Werke in 20 Bänden*, vol. XVII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1988. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Klicher Andreas B. und Liliane Weissberg (Hrsg.). 2018. *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*. Göttingen: Wallstein.
- Maimon, Salomon. 2004. *Versuch über die Transzentalphilosophie*. Hamburg: Meiner.
- Mendelssohn, Moses. 2005. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Meiner.
- Sartre, Jean-Paul. 1954. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- Schäfer, Peter. 2002. *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: Piper.
- Scholem, Gershon, 1987. *Judaica* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulte, Christoph. 2002. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck.

Kants Schriften werden gemäß der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen *Akademie-Ausgabe* [AA], Berlin 1900ff zitiert:

Anthropologie = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII.

BW = *Briefwechsel*, AA XI.

RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI.

ST = *Der Streit der Fakultäten*, AA VII.

AMIT KRAVITZ (LMU München) hat Philosophie und Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem studiert, wo er auch im Fach Philosophie über Kant und Schelling promoviert wurde. Er verbrachte Forschungsaufenthalte an den Universitäten Freiburg und Heidelberg. Zur Zeit forscht und lehrt er an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der klassischen deutschen und jüdischen Philosophie. Er hat u.a. Schellings „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ ins Hebräische übersetzt.