

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Was ist das Jüdische am »jüdischen Denken«? Auf der Suche nach dem Kontinuum in der Vielfalt jüdischer Theologien und Philosophien” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

» ... und handle mit Vernunft«. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums by Irene A. Diekmann et al. (Eds.). Hildesheim / Zürich / New York: Olms (2012), 21-35.

This article is used by permission of Publishing House [Olms](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger

Was ist das Jüdische am „jüdischen Denken“?

Auf der Suche nach dem Kontinuum in der Vielfalt jüdischer Theologien und Philosophien

Was ist das Jüdische am „jüdischen Denken“? Diese Frage stellte sich mir mit zunehmender Dringlichkeit, nachdem ich am nunmehr vierten Band meiner umfassenden jüdischen Ideengeschichte *Jüdisches Denken*¹ arbeitete und ob der großen Vielfalt, die mir da begegnete, zuweilen ins Grübeln kam. Eigentlich sollte man meinen, dass ich nach so viel Arbeit an dreitausend Jahren jüdischen Denkens um eine klare Antwort auf diese Frage nicht verlegen sein dürfte, aber weit gefehlt!

Wie viel leichter haben es da die vielen Autoren, welche die seit dem Kirchenvater Tertullian (2. Jh. u. Z.) wohlfeile Münze vom Unterschied zwischen „Athen“ und „Jerusalem“ zur Hand haben. Hier das vernunftgeleitete Griechentum und da die an der Offenbarung hängenden Juden. Diese durch ihren verbreiteten Gebrauch sehr abgewetzte Münze sieht ein ausschließliches Gegenüber von Offenbarung auf der einen sowie Philosophie und Wissenschaft auf der anderen Seite. Die Juden sind die Propheten, die Griechen sind die Philosophen.

Tertullians alte Frage „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen?“² ist eine altchristliche Kampfsparole, die weder Athen noch Jerusalem gerecht wird. Beide Kulturen, die griechische wie die jüdische, sind historische Phänomene, die, wie in der Geschichte üblich, sich stets verändern und auch in sich selbst widersprüchlich sind.

- 1 K. E. Grözinger, *Jüdisches Denken, Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2004–2009.
- 2 Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 7,9, hg. v. R. F. Refoulé, *Corpus Christianorum Series Latina* 1, Turnhout 1954, S. 193, hier zit. nach Raimundo Panikkar, in: Leo Schestow, *Athen und Jerusalem*, Berlin 1994, S. 513; zu dieser Frage vgl. auch S. L. Roth, *Is there a Jewish Philosophy*, London u. a. 1999, S. 40.

Als ich vor Jahren einem Verleger zum ersten Mal den Titel meines geplanten Buches *Jüdisches Denken* vorschlug, schaute er mich verdutzt an und fragte: Was meinen Sie damit? Das, was man landläufig so den jüdischen Köpfen an Gedanken unterstellt – Geld, Rachsucht, Werkelei?

Ich muss also zuvor kurz erklären, was hier mit jüdischem Denken gemeint ist. Dafür kann der Untertitel meines Buches weiterhelfen, er lautet: Theologie, Philosophie, Mystik. Damit soll gesagt sein: es geht hierbei um das religiöse Denken, um das Nachdenken über Gott, Welt und Mensch aus der Sicht der Religion. Diese Präzisierung betrifft auch die Philosophie in dem genannten Trio. Die Philosophie spielt hier insofern eine Rolle als sie die jüdische Religion und jüdisches Leben zum Gegenstand hat. Jüdisches Denken bedeutet in meinen Erörterungen demnach das Nachdenken über das Judentum. Und da es bis herein in die Moderne keine Trennung zwischen Judentum und Religion gab, waren diese drei, Theologie, Philosophie und Mystik, aber auch das jüdische Recht, die Halacha, die gebräuchlichen Formen der Selbstreflexion des Judentums. Mit der Auflösung der Identität von Judentum und Religion kamen noch andere Formen jüdischer Selbstreflexion hinzu, die Geschichte, die Soziologie, die Psychologie, die Kulturwissenschaft oder auch die Kunst. Diese neuen Reflexions Ebenen würden die gestellte Frage immens erschweren. Ich will mich hier darum – als Religionswissenschaftler – auf die traditionelle, für viele Juden auch noch heute gültige Identität von Judentum und jüdischer Religion beschränken.

Die hier erörterte Frage lautet demnach präziser: Was oder wie denken die Juden über ihr eigenes Judentum, über die Themen der Religion, über Gott, über den Ursprung und das Wesen der Welt, was ist der Mensch, was sind seine Aufgaben und Ziele in dieser Welt und was kommt hernach. Dies sind natürlich Fragen, die von allen Religionen gestellt werden. Meine Frage lautet folglich genauer: Gibt es spezifisch jüdische Antworten und Denkweisen in solchen Fragen, kann man also von einem spezifisch „jüdischen“ Denken reden?

Eine letzte Vorbemerkung muss gemacht werden: Ich frage nicht danach, was „das Judentum“ sei, ich will also keine Definition des Judentums oder auch nur der jüdischen Religion vorstellen. Es geht

nicht um die Religion als Ganzes, denn das religiöse Denken der Juden über sich und ihre Situation in dieser Welt ist nur ein Teil der jüdischen Religion. Daneben gibt es das Gesetz, den Ritus, das Gemeinschaftsleben usw. Das religiöse Denken ist aber insofern ein besonders wichtiger Teil der Religion, weil das Denken eine Selbstreflexion, eine Selbstdarstellung der religiösen Gemeinschaft ist, in welcher die Menschen das Verständnis ihrer Religion für sich und für andere erläutern.

Für die Frage nach dem Jüdischen im jüdischen Denken werde ich im Folgenden drei Lösungsmöglichkeiten vorführen: zum ersten die dogmatische Lösung, danach die ideengeschichtliche Lösung und als drittes die formal-hermeneutische Lösung.

Danach wird man sehen können, welche der drei Lösungen die gestellte Frage beantworten kann.

Die dogmatische Lösung

Um mit der Frage endlich voranzukommen, sollen zunächst drei beispielhafte jüdische Antworten auf die Frage nach dem spezifisch Jüdischen, nach dem Wesentlichen des Judentums, betrachtet werden. Fragen wir drei große Denker der jüdischen Religionsgeschichte, was denn das Wesentliche in ihrer Religion, also das Zentrum des Jüdischen Denkens sei.

Die Frage, ob es eine Quintessenz des Jüdischen gibt, ist fast so alt wie das Judentum selbst. Der bekannteste und einer der ältesten Versuche zu erklären, was die Tora, das heißt die Lehre vom Judentum sei, ist der von Hillel dem Alten formulierte – er lebte einige Jahre vor und nach dem Beginn unserer Zeitrechnung. Befragt, was die Mitte der jüdischen Religion sei, antwortete Hillel mit der so genannten goldenen Regel. Sie lautet:

„Was dir verhasst ist, füge keinem andern zu. Das ist die ganze Tora, der Rest ist nur Kommentar, geh hin und lerne.“³

Der Rabbi Hillel sieht demnach das spezifisch Jüdische an der Lehre vom Judentum in einer ethischen Anweisung – handle so, wie du willst, dass man dich selbst behandelt. Als das spezifisch Jüdische

3 Babylon. Talmud, Schabbat 31a.

erscheint hier eine ethische Maxime – „Es gibt keinen Weg zur Gottheit als durch das Tun des Menschen“ wird auch noch der deutsch-jüdische Rabbiner Leo Baeck (1873–1956) zustimmend zitieren.⁴

Eine andere, in allen jüdischen Gebetbüchern stehende, berühmte Zusammenfassung des Judentums sind die sogenannten 13 Grundlehren des mittelalterlichen Philosophen Moses Maimonides (1135–1205). Deren wichtigsten Glaubenssätze stehen gleich zu Beginn dieser dreizehn *Ikkarim*. Sie lauten nach der ursprünglichen Form im Kommentar zur Mischna:

„Man muss glauben, dass es einen Schöpfer gibt, [...] er ist die Ursache von allem Seienden, [...] er ist einer, [...] er hat keinen Körper, [...] und das Geschehen der Körper erreicht ihn nicht [...].“⁵

Welch ein Unterschied. Der große Philosoph des Mittelalters wählt als Zentrum seines Denkens über das Judentum philosophische Lehrsätze der mittelalterlichen aristotelischen Philosophie. Das Wesentliche dieses Judentums ist nicht das Tun des Menschen, sondern sein Denken. Es ist die richtige Erkenntnis Gottes. Judentum ist nach Maimonides folglich in allererster Linie der Weg zur intellektuellen Gotteserkenntnis.⁶

Und fragen wir schließlich einen der Begründer des osteuropäischen Chassidismus, Dov Ber aus Mesritsch (1704–1772), so würde seine Antwort auf die Frage nach der Zusammenfassung der Lehren vom Judentum etwa so lauten:

Gott ist Einer und Einzig. Und diese Einzigkeit offenbart sich im göttlichen Nichts, mit dem Er die Welt geschaffen hat und in dem er in dieser Welt präsent ist. Das Ziel des Menschen ist es darum, sich diesem göttlichen Nichts in kontemplativer Selbstnichtung anzunähern und an ihm zu haften.

Hier gilt weder das Tun, noch das philosophische Denken. Die Mitte dieses Judentums ist der mystische Akt der kontemplativen Selbst- und Weltnichtung.⁷

4 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905 (Neudruck Wiesbaden o. D.), S. 53.

5 Moses Maimonides, *Kommentar zur Mischna* Kap. 10.

6 Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 431–487.

7 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 809–852.

Es sind dies nur drei Beispiele aus zweitausend Jahren Judentum, und schon hat man drei diametral verschiedene Positionen: Bei Hillel die ethische Maxime, bei Maimonides das intellektuelle philosophische Programm und bei dem chassidischen Meister die mystische Forderung nach der Selbstauflösung im göttlichen Nichts.

Hat man mit solcher Zusammenfassung das „jüdische Denken“, die spezifische Lehre des Judentums gefunden? Im Sinne dieser drei Autoren ist das gewiss so. Sie sind der Überzeugung, mit diesen Formeln das spezifisch Jüdische, die zentrale jüdische Lehre formuliert zu haben. Aber ist damit die eingangs gestellte Frage nach dem spezifisch Jüdischen im jüdischen Denken beantwortet? Keinesfalls!

Denn diese drei Antworten sind ganz individuelle Antworten von drei einzelnen Juden, von denen jeder beansprucht, das Jüdische schlechthin formuliert zu haben. Man könnte hier allerdings einwenden, dass die Antwort des Hillel immerhin repräsentativ sei für das gesamte rabbinische Judentum, die Antwort des Maimonides gelte für viele seiner Zeitgenossen und einen Großteil der heutigen Orthodoxie, und die dritte Antwort schließlich sei repräsentativ für weite Kreise des osteuropäischen Chassidismus.

Aber können diese Antworten darum für „das jüdische Denken“ als Ganzes genommen werden? Dies sind doch allenfalls Antworten bestimmter Kreise und Strömungen, nicht aber die Antworten des Judentums schlechthin. Dies wird umso deutlicher, wenn man bedenkt, dass diese Antworten nicht nur sehr verschieden voneinander, sondern geradezu widersprüchlich sind.

Damit stellt sich die Frage nach der Art von Antwort, die man als Wissenschaftler suchen muss, wenn man fragt, was denn das „Jüdische“ am jüdischen Denken sei. Die bislang vorgetragene drei Antworten sind, wie gesagt, nur partikuläre Antworten. Sie sind zwar Antworten, welche die Totalität des Jüdischen formulieren wollen, seine Quintessenz, wie der Autor der Antwort sie sieht – es sind aber Antworten aus der Sicht dieser drei verschiedenen Juden. Wir haben hier demnach keine Antworten, die erklären wollen, was das epochenübergreifende Spezifikum des Jüdischen Denkens sei. Hier wird gesagt, was dieser eine Jude, oder diese jeweilige Gruppe für richtig hält und glaubt. Noch mehr, diese Autoren meinen sogar, dass dies, was sie

sagen, möglichst alle Juden glauben sollten. Diese Antworten sind also drei konfessorische und präskriptive Antworten jüdischer Denker über das eigene Judentum, nicht aber eine Darstellung, die für das Judentum in seiner Vielfalt und historischen Breite gültig wäre.

Der Weg der Befragung einzelner jüdischer Denker führt demnach in der Regel nur zu individuellen partikularen Bekenntnissen, nicht zu dem, was das „jüdische Denken“, im Ganzen betrachtet, denn eigentlich sei.

Das bedeutet, wenn man herausfinden will, was „jüdisches Denken“ ist, so muss die Frage offenbar historisch beantwortet werden, nicht dogmatisch. Man muss geduldig den Lauf der Geschichte des jüdischen Denkens verfolgen und dann aufgrund des bestehenden Befundes eine Antwort versuchen. Dies ist es, was im Folgenden an einem repräsentativen Ausschnitt jüdischen Denkens versucht werden soll.

Die ideengeschichtliche Lösung

Ich will den hier als zweiten Lösungsweg vorgeschlagenen Versuch der historischen Vorgehensweise an einem zentralen thematischen Beispiel darstellen, nämlich am jüdischen Menschenbild. Dieses Beispiel ist umso besser geeignet, als mit ihm in der öffentlichen Rede, vor allem der Politiker, besonders gedankenlos umgegangen wird. Wie oft beschwören die Redner hierzulande das jüdisch-christliche Menschenbild, ohne wirklich zu wissen, was damit gemeint sei. In der Regel wird es so sein, wie bei den eingangs genannten Autoren: Man gibt die eigene Auffassung schlechtweg als das jüdisch-christliche Menschenbild aus, um der eigenen Meinung mit Hilfe einer hohlen Autoritätsformel eine uralte Würde zu verleihen.

Also, was ist das jüdische Menschenbild? Gehen wir ganz kurz einige wichtige Stationen und Meinungen dazu durch.

Nach biblischer Auffassung ist der Mensch ein von Gott geschaffenes belebtes Wesen aus Fleisch und Blut. Eine zusätzliche Seele hat er nicht. Das einzige Leben, das dieser Mensch leben kann, findet auf dieser Erde statt. Darum ist das gute und richtig gelebte Leben des Menschen in dieser Welt ein Leben, das die Gaben des Schöpfers in dieser Welt genießt. Die Erfüllung dieses Lebens ist erreicht, wenn man in nicht zu geringem Alter kinderreich und lebenssatt in die Grube sinkt.

Die Besonderheit dieses irdischen Lebens besteht des Weiteren darin, dass der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen wurde, und das bedeutet laut biblischer Aussage:

„Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes (Elohim) schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf Erden sich regen!“ (Gen 1,26–28)

Der Psalm 8 ergänzt: „Du machtest ihn [den Menschen] wenig geringer als Elohim. Mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt [...]“ (Ps 8,6)

Der Mensch hat nach biblischer Auffassung demnach eine herausgehobene Stellung vor allen anderen Geschöpfen und kann über sie verfügen. Doch damit ist es nach dem Tod vorbei – denn es gibt nur dieses eine irdische Leben.⁸

Nach rabbinischer Auffassung ist der Mensch im Gegensatz zur biblischen Sicht zunächst ein Kompositum aus Leib und Seele. Zum anderen hat man in der rabbinischen Zeit erkannt, dass das Leben in dieser Welt nicht das gute Leben sein könne, das man von einer Schöpfung erwarten dürfte, die „sehr gut“ ist. Dieses positive Urteil über die Welt gilt nach rabbinischer Auffassung darum nur, wenn man unter Welt etwas Doppeltes versteht, nämlich „diese Welt“ und die „kommende, jenseitige Welt“. Das Urteil über ein erfülltes gutes Leben lässt sich nach rabbinischer Sicht deshalb nur fällen, wenn man das Leben in beiden Welten zusammennimmt. Das Leiden in dieser Welt wird durch eine Belohnung in der jenseitigen Welt ausgeglichen. Das Leben in dieser Welt ist nur eine Durchgangsphase, ein Korridor zur Erfüllung des Lebens in der kommenden Welt. Diese Erfüllung, und damit kommt ein weiterer Unterschied zur Bibel hinzu, erringt man nicht durch die herrschaftliche Ebenbildlichkeit der Bibel. Nein, sondern im Gegenteil, man gewinnt die Ebenbildlichkeit durch einen dienenden ethischen Gehorsam gegenüber den Gottesgeboten.

8 Zum Ganzen siehe Grözinger, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 129–140.

Die Erfüllung des menschlichen Lebens erfolgt im Jenseits in zwei Stufen: Nach einer vorübergehenden Durchgangsphase, in welcher Leib und Seele getrennt sind – die Seele weilt im himmlischen Garten Eden –, folgt mit der Neuschöpfung die Auferstehung des Leibes und eine Wiedervereinigung von Leib und Seele – denn nur zusammen sind sie der ganze Mensch. Also die Erfüllung des menschlichen Lebens findet nicht wie in der Bibel in dem einen Akt des irdischen Lebens statt, sondern in zwei bis drei Akten, von denen nur der erste in dieser irdischen Welt spielt.⁹

Im Mittelalter stellt sich die Lage völlig anders dar. Man nehme das Beispiel des Philosophen Moses Maimonides. Danach hat der Mensch zwar Leib und Seele, beziehungsweise Leib und Intellekt. Aber dies ist nur eine vorübergehende Zwangsgemeinschaft. Denn das eigentliche Wesen des Menschen ist sein Intellekt. Und nur der Intellekt allein wird der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. Denn, so Maimonides, ein Leben im Leib und in der Materie kann nicht das vollkommene Glück sein. Auch bei Maimonides gilt der Mensch als Ebenbild Gottes, aber eben nur sein Intellekt. Und das bedeutet: Die Lebensaufgabe des Menschen ist die Entfaltung des menschlichen Intellekts, im Erforschen der Physik und der Metaphysik bis hin zur richtigen Gotteserkenntnis. Das Leibliche ist hingegen ein nötiges aber letztlich lästiges Vehikel, das nur im Dienste des Intellekts zu stehen hat – etwa in Abstinenz, und im moralischen Verhalten. – Eine Auferstehung des Leibes ist deshalb für Maimonides nichts Wünschenswertes – wünschenswert ist allein ein intelligibles Dasein im göttlichen Intellekt.¹⁰

Ganz anders sieht dies der Renaissance-Rabbiner von Venedig, Leone Modena (1571–1648). Nach seiner Auffassung hat Gott die Welt geschaffen, um an ihr sein Vergnügen zu haben. Die wichtigste Funktion in diesem *theatrum mundi* hat der Mensch. Auch hier ist er wiederum Ebenbild Gottes, dieses Mal aber wegen seines freien Willens. Dieser freie Wille ermöglicht es ihm, laut Modena, sich ständig zu verändern, Neues zu suchen, Forschungen zu betreiben oder den schönen Künsten nachzugehen. Dank dieser menschlichen Eigenschaft gibt es

9 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 263–298.

10 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 462–478.

auch arm und reich, Kluge und Dumme. Und es ist gerade diese unerwartete Vielfalt, das stete Auf und Ab, der Wechsel des Geschehens, was der Gottheit Freude macht. Denn immer dasselbe macht ja doch kein Vergnügen. Hier ist also nicht der gehorsame Knecht und Diener Gottes gefragt, sondern der strebende und ideenreiche, die Abwechslung suchende Mensch, der Forscher und der Künstler.¹¹

Für die Zeit der Nachaufklärung und Emanzipation nehme ich als Beispiel den Berliner Juden Saul Ascher (1767–1822). Ascher sieht den Menschen als ein Wesen, das mit zwei Erkenntnisgaben ausgestattet ist, mit der Vernunft und mit dem Glauben. Beide Gaben soll der Mensch einsetzen und damit ein selbstbestimmtes Leben führen. Dieses Leben kann er völlig autonom, ohne die göttlichen Gebote, führen, er weiß dank seiner Vernunft selbst, was er zu tun hat, er braucht keine Halacha. Als Ergänzung dazu dient dem Menschen der Glaube, der ihm andersartige Erkenntnisse als die Vernunft vermittelt. Dieser sein Glaube erlaubt ihm eine emotionale Einbettung in diese Welt.¹²

Man erinnere sich schließlich an den eingangs schon genannten chassidischen Meister, Dov Ber aus Mesritsch. Nach ihm wird der Mensch zum vollendeten Ebenbild Gottes, wenn er sich und die Welt kontemplativ nichtet, das heißt als Nichts betrachtet. Wenn er dies tut, wird er Ebenbild Gottes im göttlichen Nichts. Nicht ethische, intellektuelle oder künstlerische Selbstentfaltung sind hier das Ziel, sondern Selbstaufgabe im göttlichen Nichts.¹³

Diese Beispiele mögen genügen. Blickt man nun zurück und fragt: Welches von diesen ist nun das vielbeschworene jüdische Menschenbild? Welches entspricht dem gesuchten „jüdischen Denken“? Die einzig mögliche Antwort kann nur sein, keines alleine! Der Historiker kann nur eine Vielzahl und eine Vielfalt der jüdischen Menschenbilder konstatieren. Dieses „jüdische Denken“ lässt sich offenbar nicht auf eine kurze dogmatische Formel bringen. Jüdisches Denken ist vielfältig und widersprüchlich zugleich.

11 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 93–107.

12 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 417–443.

13 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 826–852.

Das spezifisch Jüdische an diesem Denken ist demnach zunächst die banale Tatsache, dass es von Juden gedacht wurde. Also das, was Juden in der Geschichte und Gegenwart gedacht haben und denken. Eine dogmatische Richtschnur kann es für unsere Fragestellung nicht geben, auch nicht die einfache Alternative von „Athen“ oder „Jerusalem“. Materialiter, das heißt in den inhaltlichen Aussagen, könnte die Differenz zwischen den einzelnen vorgestellten jüdischen Denkkonzepten kaum größer sein. Jüdisch ist dieses Denken also offenbar nur deshalb, weil es, wie gesagt, von Juden gedacht wurde, die damit ihre jüdische Befindlichkeit in der Welt zum Ausdruck brachten. Das heißt im Sinne der Eingangsfrage, was denn das Jüdische am jüdischen Denken sei: Das Jüdische am jüdischen Denken ist, dass es Juden sind, die sich Gedanken über ihr Judentum, über ihre Religion und ihre Befindlichkeit in der Welt machten. Eine solche Antwort ist eine rein empirische und historische – keinesfalls eine dogmatische.

Das jüdische Denken ist ein geschichtliches Phänomen im besten Sinne dieses Wortes. Dies zeigt sich neben den individuellen konfessorischen Bekenntnissen auch daran, dass es überindividuelle mentalitätsgeschichtliche Entwicklungen gibt, dank derer das jüdische Denken in die unterschiedlichen regionalen Gesamtkulturen und deren Denken eingefügt ist: Das biblische Denken hat die typischen Insignien des alten Orients, die rabbinische Theologie ist hingegen tief von der hellenistischen Kultur und Philosophie beeinflusst. Das mittelalterliche „jüdische Denken“ hat Teil am gesamteuropäischen aristotelischen und neoplatonischen Diskurs. Die Renaissance, so haben wir gesehen, ging an den Juden auch nicht spurlos vorüber, wie auch die jüdische Aufklärung von Descartes, Leibniz, Wolff und Kant beeinflusst war. Später spürt man die Einflüsse von Hobbes, Hume, Hegel und Schleiermacher usw.¹⁴

Angesichts dieses Befundes kann das spezifisch Jüdische am jüdischen Denken nur als stete Auseinandersetzung mit den Fragestellungen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit definiert werden. Diese Auseinandersetzungen greifen allerdings so tief, dass man zu Recht von stets neuen Deutungen des Judentums gesprochen hat. Das

14 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 343–658.

Judentum der Rabbinen, der Kabbalisten oder gar mittelalterlichen Philosophen sind denkerisch völlig verschiedene Welten.

Es sind nicht nur wir Historiker, die dies feststellten. Die jüdischen Gelehrten der unterschiedlichsten Epochen haben das ebenso bemerkt. Sie haben darum entweder mit heftiger Ablehnung und Kampf reagiert, oder aber mit dem Versuch der Integration. In Ermangelung einer zentralen Kirchenbehörde haben sich solche Kämpfe oft lange hingezogen, vieles wurde schließlich integriert, anderes herabgespielt, manches auch ausgegrenzt. Einer der interessantesten Inklusionsversuche war die mittelalterliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn, welche die Auffassung vertrat, dass man die Schrift zugleich wörtlich, philosophisch, kabbalistisch und ethisch zu deuten habe, um deren volle Tiefe zu erfassen.¹⁵ Auch der große Halachist Moses Isserles hat einen theologischen Integrationsweg beschritten und rabbinische Theologie, Philosophie und Kabbala als nur unterschiedliche Redeweisen für die eine und selbe Sache deklariert.¹⁶

Der bekannteste Fall von Ausschluss ist der des Juden Baruch Spinoza, der mit der mittelalterlichen Konvention gebrochen hat und den Gegensatz von Vernunft und Tradition betonte.¹⁷

Die formal-hermeneutische Lösung

Ich will an dieser Stelle einhalten und fragen, ob es bei diesem ernüchternden Befund der Unbestimmtheit bleiben muss, ob er tatsächlich das letzte Wort sein muss. Ist wirklich nichts auszumachen, was dieses disparate jüdische Denken zusammenhält und nichts, worin es sich etwa vom christlichen oder muslimischen Denken unterscheidet?

Ein prominenter Vertreter der modernen jüdischen Orthodoxie – er ist zugleich Professor für jüdische Studien an der Universität Haifa – Menachem Kellner, verfasste eigens ein Buch zu dieser Problematik. In diesem Buch versuchte er, mit dem von der Orthodoxie als Häresie betrachteten Reformjudentum eine gemeinsame Basis zu finden. Das

15 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 594–595.

16 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 281–312.

17 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 158–228; dort auch über den Fall Uriel da Costa, S. 136–157.

Buch erschien 1999 unter dem Titel *Must a Jew believe anything?*¹⁸ Kellner sieht die Lösung für das Problem der gegenseitigen Ausschließung von Reform und Orthodoxie darin, das „Jüdische Denken“ einfach auszuklammern oder als zweitrangig zu behandeln und sich zur Frage des Gemeinsamen auf die Halacha zu beschränken. In dezidiertem Gegensatz zu Moses Maimonides, der das Jude-Sein in erster Linie über den rechten philosophischen Glauben definierte, will Kellner die halachische Definition der Zugehörigkeit zum Judentum in den Vordergrund stellen, also die Geburt und die Konversion. Ist dies als gemeinsame Basis anerkannt, so Kellner, dann sind die denkerischen Differenzen zweitrangig. Sie sind zwar nicht gleichgültig, aber nicht trennungsrelevant.

Bei all dieser generösen Irenik kommt aber Kellner am Ende doch zu einigen kognitiven Fundamentalia, welche trotz aller halachischen Vereinigung nicht überschritten werden dürften.¹⁹ Das heißt, selbst Kellner stellt einige Kardinaldogmen des Judentums heraus, ohne die es auch nach seiner Auffassung nicht geht. Das bedeutet, wer diese Dogmen nicht akzeptiert, gilt auch für Kellner als Häretiker. Diese Dogmen sind:

1. Die Existenz Gottes,
2. die Einheit und Einzigkeit Gottes,
3. die göttliche Herkunft der Tora und schließlich
4. die Überzeugung, dass der Messias noch nicht gekommen ist.

Mit diesen vier Kardinaldogmen scheinen nun in der Tat einige Spezifika des „jüdischen Denkens“ genannt, die man bei einer Mehrzahl der jüdischen Denker wiederfinden kann. Aber betrachten wir doch einmal die Wirklichkeit etwas näher.

Ist der Glaube an die Existenz Gottes im Sinne der Tradition wirklich gewahrt, wo Gott, wie bei Maimonides, als unerkennbare, nicht kommunikable prima causa definiert wird?²⁰

18 Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, London u. a. 1999.

19 Vgl. ebd., S. 125–126.

20 Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 438–450.

Oder wie steht es mit der Einheit Gottes in der Kabbala, die ja doch auch von den Orthodoxen akzeptiert wird? In der Kabbala hat sich die Gottheit als Zehnfaltigkeit, das heißt in zehn Sefirot, offenbart – eine Lehre, die schon von Zeitgenossen als schlimmere Häresie als die christliche Trinitätslehre gebrandmarkt wurde.²¹

Oder wie steht es mit der Göttlichkeit der Tora? Die mittelalterlichen Philosophen, wie etwa der auch von der Orthodoxie akzeptierte Maimonides, beschreiben die Prophetie als einen universalmenschlichen intellektuellen Prozess und nicht als einmalige an historische Orte und Gegebenheiten gebundene Ereignisse.²² So auch die deutsch-jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts.²³

Menachem Kellner, der diese Deutungen allesamt bestens kennt, stützt sich nun dennoch auf diese dogmatischen Formeln als verpflichtenden Minimalkonsens. Wie ist dies zu verstehen?

Betrachtet man diese in der jüdischen Literatur tatsächlich weit verbreiteten Minimalforderung an Jüdischem im Kontext ihrer vielfältigen Deutungen, so muss man zu dem Resultat kommen. Diese Minimalforderungen Kellners sind nicht mehr als formale Grenzziehungen, die ansonsten weiterer Interpretation offen stehen. Die Formeln markieren nur die formale Grenze, aber die Deutungen können diese Grenze weit überschreiten.

Ich glaube, damit haben wir das Spezifikum des „Jüdischen Denkens“ erkannt. Es gibt eine Reihe von formalen Grenzziehungen, das heißt fiktive Grenzmarkierungen, die ein jüdischer Denker einhalten muss. Und es scheint, dass sich die jüdischen Denker in der langen Geschichte an solchen fiktiven Grenzmarkierungen orientiert haben, um als jüdische Denker gelten zu können. Aber in ihren Interpretationen dieser Markierungen haben sie – wie gezeigt – die Grenzen weit überschritten.

Schon die oben angeführten Beispiele zum jüdischen Menschenbild ließen ja eine solche fiktive Grenzmarkierung erkennen. Wo man über das jüdische Menschenbild spricht, tut man dies tunlichst als Deutung

21 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 344.

22 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 468–470.

23 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 549–553; 593–604; 653–654.

der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dies ist tatsächlich auch die Gemeinsamkeit all der angeführten Beispiele, die sich ansonsten in ihrer Deutung diametral widersprachen. Das bedeutet: Die Gemeinsamkeit der jüdischen Denker liegt nicht in den inhaltlichen Aussagen, sondern im Formalen oder Strukturellen.

Wer im Judentum etwas Wesentliches zum Menschenbild sagen wollte und will, machte dies formal als Auslegung zur biblischen Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen. Die formale Kontinuität war demnach die akzeptierte Klammer für die radikalste denkerische Diskontinuität.

Man kann diese Aussage jedoch noch ein wenig weiter verallgemeinern und grundsätzlicher formulieren. Das umfassendere Formalprinzip für die Entfaltung des „Jüdischen Denkens“ ist die Fiktion der Tora und ihrer Auslegung. Für diesen Prozess der formalen Zusammengehörigkeit von Text und Auslegung bei gleichzeitiger theologischer Differenz hatte die rabbinische Theologie schon die hermeneutische Grundlage gelegt. Nämlich mit ihrer Lehre von der doppelten Tora, die am Sinai offenbart worden sei, nämlich die *Schriftliche Tora* und die *Mündliche Tora*. Über sie beide, über ihr Verhältnis zueinander, sagte Rabbi Jehoschua ben Levi:

„Die Schrift, die Mischna, Talmud und Haggada, ja sogar, was ein scharfsinniger Schüler dereinst vor seinem Lehrer vortragen wird, ist bereits dem Moses auf dem Sinai gesagt worden.“²⁴

Das bedeutet, das Jüdische am jüdischen Denken ist die formale Einfügung der radikalsten und widersprüchlichsten Gedanken in die Fiktion von der *Mündlichen Tora*. Wo die Form der Auslegung zur *Schriftlichen Tora* eingehalten wird, kann die neueste und radikalste Lehre als *Mündliche Tora* vom Sinai deklariert werden. Religionswissenschaftlich gesprochen: Die Fiktion, dass die eigenwillige individuelle Auslegung der Bibel und der nachfolgenden Tradition als sinaitische Offenbarung gelten darf, ist das wahrhafte Spezifikum des jüdischen Denkens. Es ist diese hermeneutische Form, nicht der philosophische oder theologische Inhalt, worin sich alle Autoren dieser langen Tradition gleichen.

24 MTanchuma (Buber) II, 60a.58b; und vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 227–234.

Das Jüdische am jüdischen Denken ist die Einfügung allen Denkens in die formale Struktur der Tora-Auslegung. Die hermeneutische Struktur des Tora-Bezuges, zu dem auch die Mündliche Tora gehört, ist das Jüdische am jüdischen Denken. Oder anders gesprochen, der formale Traditionsbezug – weniger der inhaltliche – ist das gesuchte Spezifikum.