

Hannah Peaceman

Die Dialektik der Emanzipation

Das Potential jüdischer Perspektiven
für die politische Philosophie
der Gegenwart

KlostermannWeißeReihe

Die Dissertation wurde am Max-Weber-Kolleg
der Universität Erfurt angenommen.

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

Originalausgabe

© 2022 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Korrektur und Satz: Matthias Warkus

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 2625-8218

ISBN 978-3-465-04561-8

Danksagung

Die vorliegende Dissertation ist im Rahmen meiner Stelle als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Research Centre „Dynamik ritueller Praktiken im Judentum in pluralistischen Kontexten von der Antike bis zur Gegenwart“ und während meiner Zeit als Kollegiatin des Max-Weber-Kollegs der Universität Erfurt entstanden (2016 – 2020).

Ich danke allen Mitarbeiter*innen des Research Centre, insbesondere Claudia Bergmann und Benedikt Kranemann, für den fortwährenden Austausch. Die interdisziplinären Kolloquien am Max-Weber-Kolleg haben es mir ermöglicht, die Thesen meiner Dissertation regelmäßig vorzustellen und zu diskutieren. Ich danke allen Kolleg*innen für ihre Ideen und Anregungen.

Die Stiftung Zeitlehren unterstützt die Publikation mit einem Druckkostenzuschuss. Vielen Dank dafür!

Mein Dank gilt ebenso den Teilnehmer*innen des Oberseminars und den Mitarbeiter*innen des Lehrstuhls für Praktische Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Die stets konstruktive Kritik hat zur Schärfung meiner Argumente beigetragen und mich in meinem Schreibprozess motiviert.

Ich danke Andrea Esser, die nicht nur meine Dissertation intensiv betreut hat, sondern mir seit Beginn meines Studiums durch Rat und Tat zur Seite steht, für die kontinuierliche Unterstützung. Ich danke ihr für die kritischen Rückfragen, für die ermunternden Worte und die Offenheit für meine Themen und eigenständigen Zugänge.

Mein Dank gilt ebenso meinem Zweitbetreuer Frederek Musall für die inspirierenden Gespräche und die Ermunterung, jenseits von Konventionen zu denken.

Marga Becker, Nicholas Cooman, Daniel Füger, Bodo Kensmann, Daniel Kersting, Darja Klingenberg, Marcus Leuoth, Ansgar Martins, David Palme, Eleonore Schulz, Julia Seeberger und Karolin Stüber danke ich für ihre umsichtigen Kommentare und Korrekturen. Danke an Matthias Warkus für das Endlektorat.

Ohne die bedingungslose Solidarität und Unterstützung meiner Mutter Heike Deckert-Peaceman hätte ich diese Dissertation nicht schreiben können. Dafür danke ich ihr sehr.

Mein größter Dank gilt meinem Partner Michael Becker für die jahrelangen Diskussionen, kritischen Einwände und das gemeinsame Nachdenken. Seine Solidarität, seine Geduld und seine Unterstützung im Hintergrund haben es erst ermöglicht, dass diese Arbeit geschrieben werden konnte. Nicht zuletzt bin ich sehr dankbar, dass ich die Dissertation in den ersten Lebensmonaten unseres Sohnes fertigstellen konnte.

Inhaltsverzeichnis

I	Zur Einleitung: Jüdische Perspektiven als Ausgangspunkt kritischer Gesellschaftstheorie	13
1	Vorbemerkungen	13
1.1	Unbehagliche Leerstellen: Welchen Stellenwert haben jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie?	13
1.2	Die Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven nach der Shoah	17
1.3	Zur Anwesenheit der Abwesenheit in der fachwissenschaftlichen Gegenwart: Wie weiter?	20
1.4	Jüdische Perspektiven und Traditionen statt Jüdische Philosophie	25
1.5	Der Anfang der Wissenschaft des Judentums: Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden	28
1.6	Der Culturverein als Inspiration für politisch-philosophisches Nachdenken heute	30
2	Die Potentiale jüdischer Perspektiven für die politische Philosophie der Gegenwart	33
2.1	Ziel der Untersuchung	33
2.2	Ausgangspunkt: Die Dialektik der Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven	34
2.3	Systematische und historische Reflexionen zusammendenken	35
2.4	Denken in Fragmenten	37
2.5	Politische Philosophie als historisch situierte Erkenntnis- und Gesellschaftskritik: Methodische Überlegungen	38

3	Aufbau der Untersuchung	43
3.1	Zeitgenössische politische Philosophien und ihre Bezüge auf jüdische Perspektiven. Eine Untersuchung der politischen Philosophien von Habermas und Mouffe	43
3.2	Die Genese und Funktion des Begriffs der jüdisch-christlichen Tradition.....	45
3.3	Jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie. Die Erkenntnis- und Gesellschaftskritik im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden.....	47
3.4	Schlussbetrachtung: Die Dialektik der Emanzipation. Gesellschaftskritische Perspektiven im Anschluss an die Culturvereiner*innen	48
II	Zeitgenössische politische Philosophien und ihre Bezüge auf jüdische Perspektiven. Eine Untersuchung der politischen Philosophien von Habermas und Mouffe	51
1	Jürgen Habermas' politische Philosophie.....	55
1.1	Kritik der (Dialektik der) Aufklärung. Habermas' philosophische Bezüge auf die Aufklärung	55
1.2	Grundbegriffe von Habermas' politischer Philosophie ...	60
1.3	Die jüdisch-christliche Traditionslinie als Chiffre für die europäische Aufklärung und Moderne	77
2	Chantal Mouffes politische Philosophie.....	87
2.1	Nicht die eine Aufklärung, sondern viele Aufklärungen. Mouffes Kritik am universalistischen Anspruch der westlich-europäischen Aufklärung	90
2.2	Grundbegriffe von Mouffes politischer Philosophie.....	94
2.3	Die jüdisch-christliche Tradition als Chiffre für einen westlich-europäischen Herrschaftsanspruch	102
3	Fazit: Jüdische Perspektiven als Leerstelle zeitgenössischer politischer Philosophien	106

III	Zur Genese und Funktion des Begriffs der jüdisch-christlichen Tradition.....	111
1	Fünf Verwendungszusammenhänge des Begriffs der jüdisch-christlichen Tradition.....	111
1.1	Die Entstehung des Begriffs der jüdisch-christlichen Tradition in der protestantischen Theologie	114
1.2	Die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition für die Konstruktion einer europäischen Identität im 19. Jahrhundert	117
1.3	Die Wendung des Begriffs gegen das Christentum	121
1.4	Jüdisch-christlich als politisch-moralisches Ideal.....	125
1.5	Die jüdisch-christliche Tradition als kulturelles Ideal in Deutschland nach 1945.....	127
2	Die jüdisch-christliche Tradition als Chiffre für die europäische Aufklärung und Moderne. Zur Begriffsverwendung in der politischen Philosophie der Gegenwart.....	129
3	Fazit: In der jüdisch-christlichen Tradition ist „jüdisch“ nur ein Token. Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels.....	131
IV	Jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie. Die Erkenntnis- und Gesellschaftskritik im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden	139
1	Historische und philosophische Verortung des Culturvereins	144
1.1	Die Vorgeschichte des Culturvereins. Jüdische Perspektiven in Aufklärung und Moderne	145
1.2	Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden. Eine historische Einführung	156

1.3	Ausblick: Eine Untersuchung der Philosophie der Culturvereinler*innen und ihrer Überlegungen zu Emanzipation	180
1.4	Aufbau der philosophischen Argumentation	183
2	Zentrale philosophische Überlegungen im Culturverein. Eine Rekonstruktion zweier programmatischer Texte ..	185
2.1	Eduard Gans' <i>Zweite Rede</i> als Präsident des Culturvereins	187
2.2	Immanuel Wolfs Aufsatz <i>Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums</i>	190
2.3	Rekonstruktion der <i>Zweiten Rede</i>	192
2.4	Interpretation: Denken mit Hegel über Hegel hinaus...	203
2.5	Fazit: Die Weiterentwicklung von Hegels Philosophie durch die Culturvereinler*innen	214
2.6	Rekonstruktion des Aufsatzes <i>Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums</i>	217
2.7	Interpretation: Die Hintergründe und Grundlagen eines säkularen Verständnisses der Einheit der Vielheit im Ganzen	248
3	Zusammenführung: Das Philosophieren der Culturvereinler*innen weiterdenken	286
3.1	Zentrale Aspekte der Philosophie der Culturvereinler*innen	286
3.2	Ideengeschichtliche Kontextualisierung der Philosophie der Culturvereinler*innen. Von Hegel über Gans zu Marx	291
3.3	Das machtkritische Moment in der Idee der Einheit der Vielheit im Ganzen. Zum Potential des Nachdenkens aus marginalisierten jüdischen Perspektiven	294

V	Schlussbetrachtung: Die Dialektik der Emanzipation. Gesellschaftskritische Perspektiven im Anschluss an die Culturvereiner*innen	299
1	Rekonstruktion des Argumentationsverlaufs	300
1.1	Zeitgenössische politische Philosophien und ihre Bezüge auf jüdische Perspektiven. Eine Untersuchung der politischen Philosophien von Habermas und Mouffe ..	301
1.2	Die Genese und Funktion des Begriffs der jüdisch-christlichen Tradition	303
1.3	Jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie. Die Erkenntnis- und Gesellschaftskritik im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden	307
2	Die Erkenntnis- und Gesellschaftskritik der Culturvereiner*innen in Bezug auf Habermas' und Mouffes politische Philosophien. Einheit der Vielheit im Ganzen vs. jüdisch-christliche Tradition	311
3	Politisches Philosophieren im Anschluss an die Culturvereiner*innen	320
3.1	In Brüchen denken: Historische Reflexionen als Ausgangspunkt für politisches Philosophieren	321
3.2	Sichtbarkeit statt Unsichtbarkeit von Erkenntnisinteresse und Erkenntnissubjekt.	323
3.3	Politisches Philosophieren vs. politische Philosophie. Offene Denkräume vs. geschlossene Theoriegebäude. ...	325
3.4	(Jüdisches) Archiv vs. Kanon.	326
	Literaturverzeichnis	331

I. Zur Einleitung: Jüdische Perspektiven als Ausgangspunkt kritischer Gesellschaftstheorie

1. Vorbemerkungen

1.1. Unbehagliche Leerstellen: Welchen Stellenwert haben jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie?

Wie jüdisch war Baruch Spinoza? Welche Bedeutung hatte das Judentum für seine Philosophie? Und ist das eine philosophisch relevante Frage? So fragte ich mich in verschiedenen Spinozaseminaren während meines Studiums. In einem Seminar lasen wir den *Theologisch-politischen Traktat* (Spinoza 2018 [1670]). Dass Spinoza als Jude geboren und aufgrund seiner philosophischen Arbeiten als Häretiker und Revolutionär aus der jüdischen Gemeinde verbannt worden war (vgl. Nadler 2003a, 2003b), erfuhr ich als Hintergrundinformation in einem Kurzreferat. Für die philosophische Deutung spielte es keine Rolle. Die Inhalte des philosophischen Werkes wurden ausschließlich werk- und philosophieimmanent besprochen. Ähnliches gilt für das methodische Vorgehen in der Diskussion seiner *Ethik* (Spinoza 2007 [1677]) einige Jahre später. Seine Überlegungen wurden ins Verhältnis zu René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz gesetzt, nicht aber in den Kontext jüdischer Religionsphilosophie. Schließlich wurden die Vorwürfe des Pantheismus gegen Spinoza in einem Seminar über den Spinozastreit anhand der *Ethik* geprüft. Das der *Ethik* zugrunde liegende jüdisch geprägte Gottesverständnis und der christliche Antijudaismus, der im Spinozastreit eine Rolle gespielt hatte, waren aber ebenfalls kein Thema (vgl. Goldenbaum 2012, 1997).

Mit einer gezielten Relektüre, in der ich nach der Bedeutung des Judentums für Spinozas Denken fragte, wurde mir klar, wie wenig ich zuvor über seine Philosophie hatte verstehen können: Die politische Philosophie Spinozas zeigte sich mir nach der Auseinandersetzung mit der Rolle des jüdischen Gesetzes und dessen Fokus auf das verantwortliche Handeln von Menschen in einem neuen Licht.

Spinoza kritisierte dogmatische Herrschaftsansprüche im Judentum, die verhinderten, dass Menschen eigenverantwortlich und mit Vernunft handelten. Statt deshalb das Judentum als solches zu verwerfen, rekurrierte er selbst auf das im jüdischen Gesetz anlegte verantwortliche und vernünftige Handeln, das die Menschen dazu befähigen sollte, sich dogmatischen Herrschaftsansprüchen nicht unterzuordnen. Und auch den in der *Ethik* begründeten Substanzbegriff konnte ich erst durch den Bezug auf ein jüdisches Gottesverständnis und Spinozas Kritik daran angemessen verstehen. Jenes setzt eine Einheit und die Existenz Gottes voraus, die sich immanent begründen lassen und für den Menschen immer nur – analog zum jüdischen Bilderverbot – negativ bestimmt verstanden werden können. Statt ein philosophisches Problem darin zu sehen, dass sich der Substanzbegriff nicht positiv begründen ließ, wurde mir durch den Rekurs klar, dass seine negative Bestimmung ermöglichte, Einzelnes im Gesamtzusammenhang zu sehen, ohne den Gesamtzusammenhang vorher in Gänze erfassen zu müssen. Spinozas Werk mit Bezug auf jüdische Traditionen und seiner Kritik daran zu lesen, eröffnete den Blick auf eine Philosophie, die versuchte, die Grundlage des Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen Interessen zu begründen. Die Menschen sollten für die Kritik und Transformation ihres Handelns selbst verantwortlich sein. Mit Bezug auf jüdische Traditionen und deren kritische Reflexion brachte Spinoza damit ein auf die Handlungsfähigkeit und Vernunft des Menschen ausgerichtetes Welt- bzw. Gesellschaftsbild in den philosophischen Diskurs ein, das für spätere Rationalist*innen¹ eine Grundlage darstellen sollte. Entgegen der jüdischen Bezüge in seinem Denken wird Spinoza häufig primär als vermeintlich allgemei-

¹ In dieser Untersuchung wird grundsätzlich mit „*innen“ gegendert. Ich bin mir darüber im Klaren, dass eine Mehrheit der Philosoph*innen und Akteur*innen (im 19. Jahrhundert), die sichtbar wurden, Männer waren. Allerdings ist davon auszugehen, dass ihr Denken mindestens im Hintergrund durch die Perspektiven und Gedanken von Frauen geprägt war. Die gendergerechte Sprache mit „*innen“ lässt dafür Raum, ohne auszusprechen, dass Frauen nicht beteiligt waren. Ich lasse das „*innen“ ebenso bewusst im Gebrauch des Ausdrucks Staatsbürger*innen aus dem 19. Jahrhundert stehen, denn die Kämpfe für die Emanzipation von Frauen* und Jüd*innen liefen teilweise zeitlich parallel und waren von ähnlichen Überlegungen über Freiheit und Gleichheit geprägt.

ner und dabei zumindest implizit christlicher Religionskritiker gelesen und der jüdische Hintergrund so unsichtbar gemacht.

Die Auseinandersetzung mit den jüdischen Traditionen und ihrem Einfluss auf sein Denken fehlt in der Spinoza-Rezeption in der deutschsprachigen Philosophie weitgehend. Sie vollzieht sich an den Rändern und in Nischen oder wird in andere Disziplinen wie in die Judaistik oder in die Geschichte ausgegliedert. Viele Bezüge auf das Judentum in Spinozas Denken lassen sich über ideengeschichtliche Auseinandersetzungen erschließen (vgl. Wulf 2012); philosophische Aufsätze verstecken sich vereinzelt in Zeitschriften (vgl. Goldenbaum 2012, 1997, 1986). Meist sind es Texte, die als spezifisch jüdisch gekennzeichnet werden (vgl. Klapheck 2014; Yovel 2012; Nadler 2008; Goetschel 2004) und in den Seminarlisten und in den Literaturverzeichnissen der als einschlägig beurteilten Sekundärliteratur nicht vorkommen.

Am Umgang mit Spinoza zeigt sich, dass die jüdische Perspektive, wenn sie als solche überhaupt kenntlich gemacht wird, in zwei Weisen sichtbar wird: Entweder wird das Jüdische als spezielle Perspektive einer besonderen Gruppe bezeichnet und scheint dadurch nicht von allgemeinem Interesse zu sein; oder aber das Jüdische wird im Verbund mit dem Christlichen thematisch und in eine vorgeblich kontinuierliche Tradition integriert.

Dies zeigt sich einmal mehr im Begriff der jüdisch-christlichen Tradition. Mit der Dopplung „jüdisch-christlich“ ist keineswegs nur eine sprachliche Wendung aufgestellt, sondern zugleich auch eine begriffliche Verbindung geschaffen, die nahelegt, die jüdische Tradition habe in der christlichen ihre bruchlose Fortsetzung gefunden, sei darin mehr oder weniger aufgegangen oder teile mit der christlichen Tradition wesentliche Merkmale, so dass eine solche Doppelnennung gerechtfertigt sei.

Und in der Tat taucht der Ausdruck „jüdisch“ in der politischen (nicht explizit jüdischen) Philosophie der Gegenwart fast ausschließlich unter dem Begriff der sogenannten jüdisch-christlichen Tradition auf, wenn er überhaupt genannt wird. In meiner Lektüre politischer Philosophie bin ich immer wieder über den Begriff der jüdisch-christlichen Tradition gestolpert und habe mir die Frage gestellt, welche Rolle dem Bestandteil „jüdisch“ darin zukommt.

Ich nenne drei Denker*innen aus unterschiedlichen Theorie-richtungen im Bereich der politischen Philosophie exemplarisch: Jürgen Habermas schreibt, dass sich „der Universalismus der Men-

schenrechte (neben stoischen Quellen) der säkularen Übersetzung des universalistischen Gehalts jüdisch-christlicher Heilsvorstellungen“ (Habermas 2012: 140) verdanke. „[N]ur auf der jüdisch-christlichen Traditionslinie [ist, H.P.] die in allen Weltbildern intern angelegte Rationalisierung zu Ende geführt worden“ (Habermas 2016 [1981a]: 278 f.). Habermas geht es darum, den sich durch die europäische Moderne herausbildenden Rationalismus und damit verbundene universelle Ideale für seine Demokratietheorie zu begründen (vgl. Habermas 2002: 147 ff.).

Auch Chantal Mouffe rekurriert auf die jüdisch-christliche Tradition:

Das liberale, demokratische Modell, einschließlich der ihm eigenen Idee der Menschenrechte, ist Ausdruck eines bestimmten kulturellen und historischen Kontextes, in dem, wie häufig angemerkt wurde, die jüdisch-christliche Tradition eine zentrale Rolle spielt. (Mouffe 2016 [2014]: 58)

Mouffe kritisiert den Vormachtanspruch der aus der jüdisch-christlichen Tradition entwickelten Vorstellung von Liberalismus und Demokratie.

Der Pragmatist Richard Rorty referiert auf die „Judeo-Christian religious tradition“ als Ideal der Brüderlichkeit und der Menschlichkeit, das „ideal of human fraternity“ (Rorty 2007: 35). Dieses begreift er als liberal-demokratische Doktrin, die allen Menschen so viel Freiheit wie möglich gewährt, solange diese die Freiheit anderer nicht einschränkt. Diese Doktrin setzt er dem religiösen Fundamentalismus entgegen (vgl. Rorty 2007: 35).

So unterschiedlich die Ansätze auch sind, gemeinsam ist ihnen, dass sie ihre Rede von der jüdisch-christlichen Tradition nicht weiter thematisieren, reflektieren oder begründen. Der Begriff taucht als Referenz auf die europäische Aufklärung und damit verbundene universalistische Ideale auf, bleibt aber inhaltlich und historisch unbestimmt. Er rekurriert auf ein als allgemein bekannt vorausgesetztes Wissen um die Bedeutung dieses Begriffspaares. Dabei findet weder in der Sekundärliteratur noch auf philosophischen Konferenzen oder in Seminaren eine Diskussion über diesen Begriff statt. Durch die Integration des Jüdischen in das Christliche entsteht eine Leerstelle in Bezug auf die Fragen danach, welche spezifische Bedeutung und Funktion jüdische Perspektiven und Traditionen in der politischen Philosophie haben und welchen Beitrag sie zu allgemeinen Fragen der politischen Philosophie leisten können.

Mit welchen philosophischen Begriffen lässt sich eine solche Leerstelle artikulieren, um sie so der philosophischen Reflexion zugänglich zu machen? Auf welche philosophischen Instrumentarien kann für die Rekonstruktion jüdischer Perspektiven zurückgegriffen werden?

Mit dieser Studie zeige ich eine Möglichkeit auf, die Abwesenheit und Anwesenheit jüdischer Perspektiven philosophisch zu reflektieren. Damit ist zweierlei gemeint: Ich reflektiere mit Mitteln der Philosophie und ich reflektiere auf die Philosophie selbst. Von dort wird es möglich, das Potential jüdischer Perspektiven für die politische Philosophie herauszustellen.

1.2. Die Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven nach der Shoah

Die Abwesenheit jüdischer Perspektiven in der politischen Philosophie korrespondiert mit der langen Geschichte der Ausgrenzung, des christlichen Antijudaismus und des Antisemitismus, die sich im 19. Jahrhundert zuspitzten und in der Shoah ihren vernichtenden Höhepunkt fanden. Auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wirkte der Antisemitismus in veränderter Form weiter. Emil Fackenheim, ein jüdischer Philosoph, der 1916 in Halle geboren wurde, brachte das Problem im Kontext seiner Überlegungen über jüdische Perspektiven in der Philosophie nach 1945 folgendermaßen auf den Punkt:

Once, when modern Germany had Jewish philosophers, its academy all but ignored them; now that postmodern German philosophers seek Jewish philosophers they cannot find them in Germany – once the land, if not especially of ‘poets’, so certainly and emphatically of ‘philosophers’. This is the fact. What can be done by German philosophers is the question. (Fackenheim 1996c: 181)

Vor 1933 hatte es viele Kulminationspunkte zwischen jüdischen und deutschen² philosophischen Perspektiven gegeben, die ein Po-

² Die Gegenüberstellung von „deutsch“ und „jüdisch“ ist in mehreren Hinsichten problematisch. Einerseits reproduziert sie antisemitische Ausgrenzungen von Jüd*innen, denen mindestens bis 1945 (und bis heute) unterstellt wird, sie könnten als Jüd*innen keine sogenannten richtigen Deut-

tential für die Philosophie gehabt hätten (vgl. Fackenheim 1996c: 182). Fackenheim verwies auf Denker*innen der Wissenschaft des Judentums (vgl. Fackenheim 1996a), durch die sich seit dem 19. Jahrhundert eine lebendige Auseinandersetzung mit dem Judentum aus wissenschaftlicher Perspektive entwickelt hatte (vgl. Carlebach 1992; Graetz 1992; Schaeffler 1992). Sie rangen auch um die Anerkennung jüdischer Perspektiven und Traditionen in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft über die Wissenschaft des Judentums hinaus. Mit Kulminationspunkten meinte Fackenheim Momente, in denen philosophische Gedanken sich in der Auseinandersetzung zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Perspektiven und Traditionen entwickelt hatten (vgl. Fackenheim 1996c: 182). Es hatte also Verbindungspunkte gegeben, an denen jüdische und nicht-jüdische Perspektiven fruchtbare Erkenntnisse hervorbrachten, die in ihrem Zusammenspiel für allgemeinphilosophische Fragen relevant waren.

Diese Verbindungen brachen allerdings mit der Shoah in drastischer Weise ab. Selbst die Erinnerung an sie war und ist bis heute für weite Teile der institutionellen Philosophie verloren gegangen

schen sein. Andererseits wird die Unterscheidung zwischen jüdisch und deutsch heute aus jüdischen Perspektiven formuliert (vgl. Brumlik et al. 2017). Denn in Deutschland macht es einen Unterschied, ob man aus einer jüdischen Familie mit einer Shoahgeschichte kommt, oder ob es in Familien Täter*innengeschichten gegeben hat. Dies zeigt sich beispielsweise in der Erinnerungskultur an die Shoah, in der immer eine Differenz der Perspektiven und der Betroffenheit bestehen bleiben wird. Gleichzeitig ist auch diese Unterscheidung der Perspektiven unpräzise, denn es gibt in vielen Familien jüdische und nicht-jüdische Angehörige. Viele Jüd*innen sind deutsche Staatsangehörige. Und es gibt natürlich auch nicht-jüdische Deutsche, die durch familienbiographische Verfolgungserfahrungen oder Haltungen nicht in das, was Fackenheim als das Deutsche dem Jüdischen gegenüberstellt, hineinpassen. Die Gegenüberstellung ermöglicht einerseits jüdische Sichtbarkeit und Selbstermächtigung und führt andererseits zu einer mangelnden Sensibilität gegenüber jüdischer Diversität. Ich halte die Unterscheidung für die Kennzeichnung einer Differenz als Moment für hilfreich, das dann aber in der Reflexion hinterfragt und weitergedacht werden muss.

An der Unterscheidung ist für die Philosophie wichtig, dass der Erfahrungshintergrund und die Verortung in einer bestimmten Tradition Einfluss auf das Denken nehmen können. Dies sollte Gegenstand philosophischer Reflexion sein.

(vgl. Fackenheim 1996c: 183). Nach 1945 war es laut Fackenheim nur noch möglich, die „presence of an absence“, die Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Philosoph*innen, jüdischer Perspektiven und Traditionen, zu erkennen und anzuerkennen:

There cannot be, in postmodern Germany in the foreseeable future, a Jewish philosophical presence. The best possibility is, instead of a sheer absence, what might be called the presence of an absence. (Fackenheim 1996c: 182)

Fackenheim schrieb in seinen Reflexionen nach Auschwitz, dass es kein Wunder sei, dass nach der Verbrennung der Leichen, durch die es nicht einmal mehr Knochen gäbe, auch keine Gedanken mehr vorhanden seien (vgl. Fackenheim 1996c: 183 f.).

Fackenheim fand Worte für die Anwesenheit der Abwesenheit, die bis in die politische Philosophie der Gegenwart hinein Gültigkeit besitzen. Jüdische Denker*innen und jüdische Traditionen des Denkens waren mit der Shoah vernichtet worden, und diese Vernichtung wirkt in und durch die Abwesenheit jüdischer Denker*innen und Traditionen nach: Die Abwesenheit in der Gegenwart verweist auf eine Anwesenheit, eine vergangene Anwesenheit, aufgrund derer die gegenwärtige Abwesenheit keine Normalität sein kann. Dieses Verweisungsverhältnis fordert die vorgebliche Normalität heraus und stellt sie infrage. Der Begriff der anwesenden Abwesenheit drückt aus, dass es einmal jüdische Perspektiven und Traditionen gab, die anwesend sein könnten, es aber nicht sind, weil ihr Ausschluss und ihre Vernichtung in der Gegenwart nicht als Leerstelle sichtbar werden, sondern weitgehend unbemerkt bleiben. Durch Fackenhaims Erkenntnis wird deutlich, dass in der Konsequenz der Vernichtung eine Leerstelle auch im Denken entstehen musste. Diese Leerstelle lässt sich sichtbar machen, aber nicht, indem sie beliebig gefüllt wird, sondern nur über den Bezug auf die bestimmte anwesende Abwesenheit.

Trotz der Vernichtung jüdischen Lebens und Denkens durch die Shoah war nach Fackenheim ein Weiterdenken möglich. Fackenheim fand Zugang zu dieser Abwesenheit durch die Melancholie im Denken (vgl. Fackenheim 1996c: 182).³ Melancholie, aber auch

³ Micha Brumlik eröffnet sein Buch über *Deutschen Geist und Judenbass* mit Gedichten von Ernst Bloch und Heinrich Heine sowie Überlegungen über Schmerz und Trauer, die beide in Bezug auf ihr Denken und Leben

Trauer und Schmerz müssen zugelassen werden, und lassen innehalten und eingedenken. Gefühle und Irritationen können auch im philosophischen Nachdenken auf etwas verweisen, für das uns die Sprache fehlt, oder eine Spannung erzeugen, die sich mit den vorab vorhandenen Begriffen nicht unmittelbar einfangen lässt. Die Reflexion der Bedeutung von Gefühlen und Irritationen kann es ermöglichen, Leerstellen wie die der anwesenden Abwesenheit begrifflich erfassbar zu machen.

1.3. Zur Anwesenheit der Abwesenheit in der fachwissenschaftlichen Gegenwart: Wie weiter?

Fackenheims Formulierung der Anwesenheit der Abwesenheit deckt sich mit den eingangs geschilderten Erfahrungen in der institutionellen Philosophie. Viele Jahre nach Fackenheims Reflexion erkenne ich auch in meinem Unbehagen über die Abwesenheit jüdischer Perspektiven in der Philosophie ein Fortwirken der Anwesenheit der Abwesenheit, die selten explizit gemacht und damit für das philosophische Denken relevant wird. Denn eine fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven und Traditionen in der (politischen) Philosophie im deutschsprachigen Raum fehlt.

Deutlich wird also, dass jüdische Traditionen und Perspektiven nicht einfach vorgefunden werden können, sondern erst mittels mühsamer Rekonstruktion in ihrer Abwesenheit erkannt, aufgearbeitet und erinnert werden müssen, um von dort das Potential der Gedanken entfalten zu können. Zudem kann hinterfragt werden, wieso gegenwärtige jüdische Perspektiven in der politischen Philosophie, die es durchaus gibt, im philosophischen Betrieb als solche kaum Beachtung finden. Das mögliche Potential jüdischer Perspektiven zu allgemeinen Fragen der politischen Philosophie wird nicht wahrgenommen.

Aus soziologischer Perspektive kann die Repräsentation jüdischer Philosoph*innen im Hinblick auf Strukturen in Institutionen, Verteilungs- und Machtfragen betrachtet werden. Eine Auseinander-

als Jüd*innen und Deutsche zum Ausdruck brachten (vgl. Brumlik 2000). Melancholie, Schmerz und Trauer spielen in diesen Fällen eine entscheidende Rolle für das Denken, für Inhalt und Haltung.

dersetzung mit jüdischen Perspektiven und Traditionen findet meist innerhalb der sogenannten Jüdischen Studien, der Judaistik und der Jüdischen Philosophie statt, also nicht im Rahmen dessen, was als allgemeine Philosophie verstanden wird. Sie findet in einem Subfeld⁴ statt.

Zur großen Philosophiegeschichte parallel laufend, verhält sie [die Jüdische Philosophie, H.P.] sich notwendigerweise subaltern, wenn auch nicht ohne Aspirationen. (Goetschel 1994: 122)

Jüdische Philosophie wird als ein Unterthema der allgemeinen Fragen und des anerkannten Kanons verhandelt (vgl. Bourdieu/Wacquant 2013: 130). Die Jüdische Philosophie stellt demnach einen Diskurs dar, dem im Machtgefüge des philosophischen Feldes über institutionelle Verortung, Berücksichtigung der Diskurse und ihre Verhältnisbestimmung zu allgemeinen philosophischen Kontexten ein spezifischer Platz zugewiesen wird (vgl. Bourdieu/Wacquant 2013: 136).

Die Beschäftigung mit Jüdischer Philosophie in Deutschland ist dabei von ideengeschichtlichen Ansätzen dominiert, die jüdische Geistesgeschichte rekonstruieren. Den Bezug auf die Vergangenheit und eine Rekonstruktion des Gewesenen verstehe ich als Folge der Shoah und der Vorgeschichte des Antisemitismus. Ein großer Teil dieser Ideengeschichte der Philosophie muss erst wieder erarbeitet und rekonstruiert werden. Demnach ist der wissenschaftliche Gegenstand der Jüdischen Studien und spezifischer der Jüdischen Philosophie durch das gesellschaftliche Verhältnis von Ausgrenzung und Vernichtung mitgeformt.

Das Potential jüdischer Traditionen und Perspektiven für die politische Philosophie jenseits der Grenzen der Subdisziplin Jüdischer Philosophie sowie über eine Ideengeschichte hinaus ist bislang weitgehend unerforscht oder erfährt nur wenig Rezeption.⁵ Es

⁴ Zur Feldlogik vgl. Bourdieu (2013a: 124 ff.).

⁵ Ein rares Beispiel ist der Schwerpunkt *Judentum und praktische Philosophie* in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Buddeberg/Loick 2012). Allerdings fehlen in dieser Aufsatzsammlung Reflexionen auf die Leerstelle jüdischer Perspektiven und Traditionen in der Philosophie sowie eine Hinterfragung, welche systematischen Konsequenzen die Ausblendung der Vernichtung jüdischer Perspektiven und Traditionen für die (praktische) Philosophie mit sich bringt.

vollzieht sich eine institutionelle und disziplinäre Trennung von sogenannter Jüdischer und allgemeiner Philosophie, wobei dies die Frage provoziert, was unter allgemeiner Philosophie zu verstehen ist. Wie ich darlegen werde, sind die so bezeichneten Perspektiven oft christlich geprägt, werden allerdings nicht als christlich ausgewiesen. In der disziplinären Trennung zeigt sich zudem ein Hinweis darauf, dass zwischen jüdischen und christlichen Perspektiven im Denken gerade keine selbstverständliche Synthese besteht, wie dies der Begriff der jüdisch-christlichen Tradition suggeriert. In dieser Konstruktion verschwindet die Differenz, ja der Widerspruch, der zwischen jüdischen und christlichen Perspektiven seit der Entstehung des Begriffs bestand.

Dass nur wenige Philosoph*innen die Abwesenheit jüdischer Perspektiven und Traditionen überhaupt bemerken, ist Teil des politisch-philosophischen Problems. Meine eingangs formulierte Irritation verweist auf eine strukturelle Unterrepräsentanz jüdischer Perspektiven in der politischen Philosophie (insbesondere im deutschsprachigen Raum) sowie auf ihre Subsumierung unter einen christlich-europäischen Wertekanon und damit auf ihre implizite und explizite Unsichtbarmachung.

Mit dieser Untersuchung entwickle ich eine Kritik am Status quo der Abwesenheit jüdischer Perspektiven vor allem in der politischen Philosophie. In Fackenheim's Begriff von der Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven liegt eine produktive Spannung, die als Dialektik herausgearbeitet werden kann und die ein Weiterdenken über den Status quo hinaus in mehreren Weisen ermöglicht.

Unter Dialektik⁶ verstehe ich eine gedankliche Bewegung in Widersprüchen, wie sie mit dem Begriffspaar von Anwesenheit und

⁶ Die Ausdrücke „Dialektik“ und „dialektischer Widerspruch“ verwende ich unter Bezug auf Adorno (Risse 2017: 8). Mein Verständnis geht insbesondere auf folgendes Zitat aus der *Negativen Dialektik* zurück: „Dialektik entfaltet die vom Allgemeinen diktierte Differenz des Besonderen vom Allgemeinen. Während sie, der ins Bewußtsein gedrungene Bruch von Subjekt und Objekt, dem Subjekt unentrinnbar ist, alles durchfurcht, was es, auch an Objektivem, denkt, hätte sie ein Ende in der Versöhnung. Diese gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Beschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen, wie es subjektiver Vernunft anathema ist. Der Versöh-

Abwesenheit gesetzt werden, die produktiv zusammen- und weitergedacht werden können. Widersprüche zusammenzudenken bedeutet, durch die Verbindung zweier widersprüchlicher Momente gedanklichen Überschuss zu produzieren – einen neuen Gedanken zu entwickeln, der die vorherigen Momente aufhebt, d.h., transformiert, erhält oder negiert. Ein Widerspruch besteht aus nichtidentischen Momenten, die in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen. Dialektisch ist ein Widerspruch, wenn durch den Bezug nichtidentischer Momente aufeinander etwas Neues entstehen kann, das zugleich die Differenzen erhält.

Diese Dialektik ermöglicht, das Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit folgendermaßen weiterzudenken. Die Anwesenheit der Abwesenheit lässt sich nur unter Einbezug der Abwesenheit der Anwesenheit herausfordern. Die vormals ignorierten jüdischen Perspektiven können nur im Bewusstsein des Bruchs durch die Shoah in die Philosophie heute hereingeholt werden. Zudem wird es möglich, auch in der gegenwärtigen Philosophie unbemerkte jüdische Perspektiven sichtbar zu machen. Der Begriff der Abwesenheit meint dabei nicht nur die reale Abwesenheit von jüdischen Denker*innen in der politischen Philosophie, sondern auch ihre Unsichtbarkeit trotz Anwesenheit. Der Begriff der Unsichtbarkeit⁷ verweist auf das unsichtbare oder unsichtbar gemachte Hineinwirken jüdischer Denker*innen, jüdischer Traditionen und Perspektiven in die Philosophie; also auf Traditionen und Perspektiven, die anwesend sind, aber nicht als jüdisch identifiziert werden und in ihrer Differenz und eigenständigen Bedeutung nivelliert werden.

nung dient Dialektik. Sie demontiert den logischen Zwangscharakter, dem sie folgt; deswegen wird sie als Panlogismus gescholten“ (Adorno 2015 [1970]: 18).

⁷ Ich habe den Ausdruck „Unsichtbarkeit“ bewusst gewählt. In Diskussionen um diesen Begriff wurde mehrfach der Einwand formuliert, Unsichtbarkeit sei ein zu schwacher Ausdruck für die dahinterstehende Verfolgungsgeschichte von Jüd*innen in Deutschland und Europa. Diese Kritik impliziert, dass von jüdischen Perspektiven nichts übrig geblieben ist. Ich argumentiere dagegen, dass jüdische Perspektiven, sichtbar und unsichtbar, trotz der Shoah Einfluss auf philosophisches Denken genommen haben. Ich verwende den Begriff, um jüdische Perspektiven, die trotz der Gewaltgeschichte entstanden waren, erhalten geblieben sind oder sich neu entwickelt haben, aus ihrer Unsichtbarkeit und Marginalität herauszuholen.

Darüber hinaus ermöglichen die Reflexionen auf die Anwesenheit der Abwesenheit, eine reale Anwesenheit in der Gegenwart herauszustellen und damit die Anwesenheit jüdischen Lebens in der Gegenwart anzuerkennen. Dem zugrunde liegt ein weiterer dialektischer Gedanke: Eine Anwesenheit des Abwesenden kann durch einen Bezug auf die Anwesenheit des Anwesenden gestärkt werden. Es geht dabei nicht nur um die bloße Wiederherstellung oder Aktualisierung des ehemals Anwesenden. Denn dieses ist unweigerlich vergangen und ein solcher Versuch würde den Bruch der Shoah negieren. Die erneuerte Anwesenheit hebt das Abwesende auf und überschreitet es zugleich. Denn diese neue Anwesenheit des ehemals Anwesenden wird möglich, weil ein anderes Abwesendes, eine neue jüdische Präsenz in Gesellschaft und Philosophie, die Abwesenheit wahrnimmt und die Anwesenheit einfordert. Mit anderen Worten: Durch die Reflexion auf das Abwesende kann die neue jüdische Anwesenheit deutlicher sichtbar sowie das ehemals Anwesende anwesend werden. Die beiden neuen Weisen des Anwesenden werden zugleich und in Bezug zueinander anwesend. Die neue Anwesenheit jüdischer Perspektiven der Gegenwart kann auch anwesend werden, weil durch die neue Anwesenheit ehemals anwesender jüdischer Perspektiven der Vergangenheit eine Geschichte jüdischer Perspektiven geschaffen wird, auf die sich gegenwärtige jüdische Perspektiven beziehen können.

In dieser den Status quo überschreitenden Dialektik besteht ein entscheidender Unterschied zur ideengeschichtlichen Forschung, deren Gegenstand in der Vergangenheit liegt und aus der Distanz betrachtet wird. Ich ziele mit meinen Überlegungen darauf, die Anwesenheit der Abwesenheit jüdischer Perspektiven in Beziehung zum gegenwärtigen Status quo der politischen Philosophie zu setzen und damit verändernd in Theorie und Praxis einzugreifen. Es liegt ein unmittelbares Erkenntnisinteresse vor, nämlich die gegenwärtigen wie die vergangenen jüdischen Perspektiven in ihrer Bedeutung für die politische Philosophie sichtbar zu machen und damit der gegenwärtigen Nichtbeachtung und Ausgrenzung entgegenzuwirken.

1.4. Jüdische Perspektiven und Traditionen statt Jüdische Philosophie

In der Formulierung „jüdische Perspektiven und Traditionen“ wird es möglich, die Aushandlungen um die Frage, was „jüdisch“ bedeutet und welche Konsequenzen sich daraus für das Denken und das Handeln ergeben, in den Blick zu nehmen. Ich rekonstruiere und entfalte in dieser Untersuchung jüdische Perspektiven und Traditionen, um ihr Potential für politisches Philosophieren sichtbar zu machen. Unter Rekonstruktion verstehe ich die Auseinandersetzung mit der Abwesenheit einerseits und die Sichtbarmachung unsichtbarer jüdischer Perspektiven und Traditionen in der politischen Philosophie andererseits. Unter Entfaltung wird ein Prozess der Annäherung an die Diversität und Veränderbarkeit dieser jüdischen Perspektiven und Traditionen verstanden. Denn die Frage, was jüdisch bedeutet, ist Gegenstand einer fortwährenden Auseinandersetzung. Sich mit jüdischen Perspektiven zu beschäftigen, bedeutet, sich mit Differenzen und Widersprüchen zu beschäftigen. Die produktive Kraft liegt darin, Differenzen sichtbar zu machen, ohne dabei auf eine vorher festgelegte Bestimmung des Gegenstands angewiesen zu sein oder zu einem letztgültigen, unveränderlichen Ergebnis zu kommen. Es entsteht eine Offenheit für die Veränderbarkeit der Antworten je nach gesellschaftlichem Kontext. Eine Offenheit wird erzeugt, durch die neue Perspektiven in die philosophische Reflexion hineingeholt und entfaltet werden können.

Ich schreibe also bewusst nicht von Jüdischer Philosophie, sondern von jüdischen Perspektiven und Traditionen in der (politischen) Philosophie. Denn es soll nicht darum gehen, einen Kanon Jüdischer Philosophie festzulegen. Solche Ansätze gibt es (vgl. Goldwater 1962; Roth 1962: 1 ff.). Sie greifen zu kurz, weil sie Engführungen produzieren, die Perspektiven, Traditionen und Interpretationen aufgrund externer Maßstäbe von vorne herein ausgrenzen. Formalistische Ansätze definieren Jüdische Philosophie zum Beispiel oft als Philosophie von Jüd*innen, die nach der Halacha, dem jüdischen Gesetz, jüdisch sind (vgl. Kilcher et al. 2003: XVI ff.). Allerdings ist nicht gesagt, dass sich jüdische Philosoph*innen mit jüdischen Traditionen oder Fragen in der Philosophie auseinandersetzen. Gleichzeitig können sich Menschen mit jüdischen Perspektiven und Traditionen in der Philosophie auseinan-

dersetzen, die nicht jüdisch sind. Manche essentialistische Ansätze schlagen vor, Jüdische Philosophie als Religionsphilosophie zu verstehen (vgl. Guttman 2000 [1933]). Sie soll sich mit Diskussionen um jüdisches Recht, um den Talmud und um metaphysische Fragen befassen und die Argumentationsformen aus diesen Traditionen allein gewinnen. Aus solchen Ansätzen wird eine Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Politik über religiöse Fragen hinaus von vornherein ausgeschlossen. Säkulare Deutungen jüdischer Perspektiven und Traditionen werden häufig ausgeklammert. Formalistische und essentialistische Ansätze und alle solche, die den Geltungsbereich Jüdischer Philosophie unter Bezug auf externe Maßstäbe und Kriterien festlegen, verhindern eine Auseinandersetzung mit der Vielfalt jüdischer Perspektiven und Traditionen.

Der Rekurs auf festgelegte Kriterien und Identitätszuschreibungen ermöglicht zwar die Abgrenzung eines eigenständigen Bereichs, wird dabei aber dem vielfältigen und in sich heterogenen Gegenstand nicht gerecht. Jüdische Perspektiven und Traditionen können nur unter Anerkennung ihrer inneren Widersprüchlichkeit, Diversität und Komplexität sichtbar werden (vgl. Rose 1994; Roth 1962: 14 ff.). Sie entziehen sich dabei Homogenitätsvorstellungen identitätsstiftender Kategorien; denn festgeschriebene und unveränderliche Identitäten sind in dem hier untersuchten Diskurs nicht verfügbar. Stattdessen ist es produktiv, jüdische Perspektiven und Traditionen in der Philosophie als bewegliche Figuren zu verstehen, deren inhaltliche Bedeutung nicht vorweg bestimmt werden kann, sondern sich immer nur konkret und historisch entfalten und weiterdenken lässt (vgl. Goetschel 2013, 1994). So entsteht ein Raum, um auch über Veränderungen nachzudenken.

Denn jüdisches Leben, insbesondere in der Diaspora, hat sich immer wieder neu formiert, verändert und in Bezug zu anderen Kulturen und Lebensweisen gesetzt (vgl. Volkov 1992: 10 ff.). Es hat sich trotz und wegen seiner inneren Vielheit und Zerstreuung als Einheit gehalten. Der eingangs erwähnte Spinoza ist ein sehr frühes Beispiel für innerjüdische Auseinandersetzungen mit dem jüdischen Gesetz und den daraus resultierenden Konsequenzen für Handeln, Denken und Identität, denn er setzte sich als Freidenker über rabbinische Doktrinen hinweg. Das macht ihn aus meiner Perspektive nicht notwendig weniger jüdisch. Allerdings wurde Spinoza von der portugiesisch-israelitischen Gemeinde Amsterdam

bis heute nicht rehabilitiert, obwohl jüdische Wissenschaftler*innen sich immer wieder darum bemüht haben (vgl. Rocker 2014).

In der Tat war Spinoza ein Vorläufer der Herausbildung jüdischer Identität und Wissenschaft der Moderne. Der primär religiöse Rahmen, den der Begriff „jüdisch“ einmal gehabt hatte, verlor Anfang/Mitte des 18. Jahrhunderts seine Gültigkeit (vgl. Volkov 1992: 7). Bis dahin bestimmte im Wesentlichen die Halacha, das jüdische Gesetz, jüdisches Leben. Religion, Tradition und Lebensform waren aufs Engste miteinander verbunden, denn die Halacha schrieb zahlreiche Gesetze vor, die den Alltag strukturierten (vgl. Volkov 1992: 7). Dies änderte sich mit der Haskala, der jüdischen Aufklärung, den zunehmenden Zugängen in die christlich geprägte Gesellschaft, der Säkularisierung, der Modernisierung, aber auch den antijüdischen und antisemitischen Forderungen an Jüd*innen, sie sollten ihr Jüdischsein, ihre sogenannte Eigentümlichkeit aufgeben. Jüdische Alltagspraxen wurden zunehmend durch innere und äußere Spannungen herausgefordert. Jüdisches Leben und jüdische Selbstverständnisse veränderten sich grundlegend und lösten sich mehr und mehr von der strengen Lebensführung, die in der Halacha festgeschrieben war (vgl. Feiner 2007; Schulte 2002; Carlebach 1992). Mit der abnehmenden Bedeutung der Religion stellten sich neue Fragen. Wer oder was sind die Jüd*innen? Eine Religionsgemeinschaft? Ein Volk? Eine Nation? Bezeichnet „jüdisch“ eine spezifische ethnische Gruppe mit entsprechenden Merkmalen? Was hält Jüd*innen zusammen? Kann man von jüdischen Traditionen auf der Grundlage der Veränderungen noch sprechen?

Shulamit Volkov subsumiert diese vielfältigen Entwicklungen der Modernisierungen und der damit verbundenen Fragen um jüdische Identitäten unter dem Begriff der „Erfindung einer Tradition“ (Volkov 1992: 8). Genau genommen entwickelten sich viele unterschiedliche Traditionen des Judentums und führten zu regen Debatten um jüdische Identitäten. Diese wurden mit der Herausbildung einer Wissenschaft des Judentums zum Gegenstand von dessen wissenschaftlicher Erforschung (vgl. Brenner/Rohrbacher 2000). Statt einer festschreibenden Definition des Jüdischen entstand ein neues Forschungsfeld. Mit meiner Untersuchung rekonstruiere und rekonstituiere ich diese philosophische Perspektive im Sinne einer erneuernden Anwesendmachung des abwesenden ehemals Anwesenden.

1.5. Der Anfang der Wissenschaft des Judentums: Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden

Von jüdischen Traditionen und Perspektiven in der (politischen) Philosophie zu schreiben, wie ich es in dieser Arbeit tue, knüpft an die sozialen und identitätsbezogenen Veränderungen der Moderne sowie an die Herausbildung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert an (vgl. Brenner/Rohrbacher 2000). Diese Wissenschaft zielte in ihren Ursprüngen darauf, die Vielfalt jüdischer Geschichte, jüdischen Lebens und jüdischen Denkens begrifflich fassbar zu machen. Grundlegend war dafür unter anderem die Philosophie (vgl. Volkov 1992: 13 f.).

Der Begriff der Wissenschaft des Judentums tauchte erstmals im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (im Folgenden Culturverein) um 1819 auf (Zunz 1875).⁸ Dessen Anliegen war zum einen die wissenschaftliche Erforschung der Diversität des Judentums. Im Culturverein wurde über den Wandel jüdischer Selbstverständnisse in der Moderne diskutiert und die Frage bearbeitet, auf welcher Grundlage die innere Vielfalt des Judentums auf Begriffe gebracht werden könnte. Die Frage einer inneren Emanzipation des Judentums von religiös begründeten Machtverhältnissen war zum anderen eng verknüpft mit der Reflexion und Kritik gesamtgesellschaftlicher Machtverhältnisse, insbesondere der Diskriminierung von Jüd*innen durch eine christlich dominierte Gesellschaft. Machtverhältnisse innerhalb des Judentums und Machtverhältnisse in der Gesamtgesellschaft sahen die Mitglieder des Culturvereins als Hinderungsgrund für jüdische und gesamtgesellschaftliche Emanzipation an. Das philosophische Denken der Culturvereinler*innen drehte sich um allgemeine Fragen von Freiheit, Gleichheit und Ge-

⁸ Der Ausdruck „Jüdische Philosophie“ tauchte interessanterweise zunächst bei Zunz auf. Man könnte dies als Versuch deuten, einen Begriff zu finden, unter dem sich universelle und partikuläre Momente miteinander verbinden lassen. Mit Meyer lässt sich zugleich zeigen, dass der Versuch, verbindliche Kriterien zu finden, immer wieder scheiterte. In seinem Aufsatz mit dem Titel „Die Geschichtlichkeit der jüdischen Philosophie“ konstatiert Meyer, dass sich die Philosophie der Herausforderung eines Begriffs Jüdischer Philosophie seit 1945 entzogen hat (vgl. Meyer 2017: 341 f.). Er stellt sich in dem Text der Frage, welche unterschiedlichen hermeneutisch-analytischen Prinzipien den vielfältigen Verständnissen Jüdischer Philosophie zugrunde liegen.