

*Eveline Goodman-Thau*

## Ethos Europa

### Judentum und Islam in der Begegnung mit dem Christentum

#### Einführung

Seit dem 11. September hat sich die Welt radikal geändert: die Bilder der stürzenden Türme von Manhattan sind von nun an in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben.

Im Hinblick auf die apokalyptischen Vorhersagungen der Jahrtausendwende und die ständigen Warnungen vor einer bevorstehenden Katastrophe im Zuge eines globalen Kulturkonfliktes stellt sich nun die Frage, ob die westliche Welt ihre eigenen Prämissen der Verbindung oder Trennung von Staat und Religion nicht neu bedenken sollte. Mit anderen Worten: stimmt unser Entwurf einer „westlichen Moderne“ noch, um eine adäquate Lösung zu finden für eine Terrorwelle, die auf einer möglichen Weltordnung basiert, die unseren Vorstellungen diametral entgegengesetzt ist? Sicherlich muss die Völkergemeinschaft sich überlegen, welche praktischen Schritte zu unternehmen sind, um dieser Gewalt zu begegnen. Es würde jedoch eine verpasste Chance bedeuten, wenn die anhaltenden dramatischen Ereignisse und die daraus resultierende wachsende Polarisierung innerhalb westlicher Demokratien in Europa uns nicht anstoßen zu einer grundsätzlichen Thematisierung der Wurzeln *aller* Traditionen, die Europa geprägt haben – nämlich Judentum, Christentum und Islam – in ihren identitätsstiftenden Zügen in Religion und Moderne. Die Frage wie religiöse Traditionen sich in moderne Denkformen verwandeln, betrifft uns heute alle, jenseits der verschiedenen Denominationen. Es gibt keine Kultur ohne Kulturträger und es ist besonders wichtig, gerade in Europa nach der Dominanz des Christentums in den letzten Jahrhunderten, das Judentum und den Islam besonders zu beachten.

Beide Religionen, das Judentum und der Islam, haben im Mittelalter in einem regen und fruchtbaren Austausch einen wesentlichen Beitrag zur Verständigung zwischen verschiedenen Kulturen geliefert, wobei die Frage nach der Verbindung zwischen *Offenbarung* und *Vernunft* im Mittelpunkt stand, jenseits von der Problematik von Dogma und Glaube. Der aristotelische Kalaam hat die jüdische Religionsphilosophie des Mittelal-

ters beflügelt und einen wichtigen Beitrag geliefert für die modern-jüdische Religions- und Kulturphilosophie im deutschen Sprachraum. Das Judentum hatte bekanntermaßen keine dogmatische Theologie und systematische Philosophie entwickelt, und konnte so in jeder Epoche fremdes Gedankengut aufnehmen, ohne dabei die eigenen Züge und Merkmale zu verlieren. Durch eine kulturell gelungene Synthese nahm das Judentum eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen ein. Judentum und Islam waren somit Jahrhunderte lang Brücke zwischen Orient und Okzident, die es nun neu zu entdecken gilt.

Die Frage stellt sich nämlich, warum sich die christliche und postchristliche, ja die ganze westliche Tradition so schwer damit tut, die anderen beiden monotheistischen Religionen – Judentum und Islam – als Teil der *eigenen westlichen Tradition* adäquat zu integrieren? Diese Frage gewinnt eine besondere Brisanz in der gegenwärtigen Kulturkrise.

Was gefragt ist, ist daher nicht eine Lösung für den „Kampf der Kulturen“, sondern ein Paradigmenwechsel: nicht Aufklärung *von* der Religion, sondern Aufklärung *in* der Religion ist angesagt. Die Traditionen, die Europa geprägt haben, müssen in ihrer Entwicklungsgeschichte erkannt werden als ebenbürtige Kulturträger der westlichen Welt. Das bedeutet für das Christentum die Notwendigkeit eines neuen Paradigmas zum Verständnis von Religion und Moderne, Wissen und Glauben.

1.

Um die historischen Hintergründe dieser Fragen zu beantworten wollen wir nun einen Blick auf die Verbindung zwischen Judentum und Islam im Mittelalter werfen, eine Blütezeit für beide Religionen. Diese geistige Symbiose hat einen entscheidenden Einfluss ausgeübt auf die moderne, jüdische Religionsphilosophie, wie auch auf den Säkularisierungsprozess im Abendland im Übergang von Religion und Moderne. Leider wird dieser Einfluss öfters übersehen durch den Verlust an die Kenntnis über die Jüdische Tradition als eine der Traditionen, die neben dem Christentum und dem Islam Europa gravierend mitgeprägt haben.

Im islamischen Kulturbereich des mittelalterlichen Spanien entsteht eine neue philosophische Bewegung innerhalb des Judentums. Ihr Beginn liegt spätestens am Anfang des 9. Jahrhunderts und reicht über das Mittelalter hinaus bis in die Moderne. Während dieser ganzen Epoche hat die Philosophie das geistige Leben des Judentums beeinflusst und ist durch das Streben gekennzeichnet, die Ideale der Bibel und des Talmuds mit einem

universellen Bildungsideal zu vereinen. Die Philosophie steht als Krönung der Wissenschaften im Mittelpunkt dieser Bildung, und so ist die philosophische Erkenntnis die höchste Erkenntnisform, der nicht nur die profanen Wissenschaften untergeordnet sind, sondern die auch die höchste Form religiösen Wissens darstellt. Dies ist im Grunde der Kern der jüdischen Religionsphilosophie, die zwischen Religion und Philosophie keinen Gegensatz sieht und die im Mittelalter nicht nur ein bloßes theoretisches Programm entwickelt, sondern ihren Ausdruck auch in einer Realität des geistigen Lebens im Austausch mit der islamischen Kulturwelt und größtenteils in der arabischen Sprache findet.

So steht die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters ganz und gar unter dem Einfluss der islamischen Philosophie und schließt sich in ihren Anfängen vorwiegend dem religionsphilosophischen Gedanken des islamischen Kalaams an. Obwohl sie später mehr und mehr unter den Einfluss des Neuplatonismus und des Aristotelismus gerät, bleibt der Zusammenhang mit der islamischen Philosophie bestehen. Die jüdischen Neuplatoniker schöpfen aus den ins Arabische übertragenen neuplatonischen Quellen ebenso stark wie aus der Literatur des islamischen Neuplatonismus, insbesondere der Enzyklopädie der „Lauteren Brüder“ von Basra. Weiterhin sehen wir, dass die jüdischen Aristoteliker sich an die Einsichten des arabischen Aristotelismus halten, wobei der Einfluss von Alfarabi (Avenassar), Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Rushd (Averrhoes) nicht zu übersehen ist. Im späteren Mittelalter übernehmen die Juden in christlichen Ländern diese, durch den Kalaam beeinflusste jüdische Philosophie. In den christlichen Teilen der Provence, wie auch in Italien, bleibt der Einfluss der islamisch-philosophischen Gedankenwelt bewahrt, trotz der überwiegenden christlichen Scholastik. Dies kann u. a. beobachtet werden durch die ins Hebräische übersetzten Werke des muslimischen Philosophen Ibn Rushd, die den Juden viel näher waren als die Werke der griechischen Philosophie.

Wie in der Philosophie, so hat auch in allen anderen Bereichen der Kultur und der Sprache die islamische Welt einen tiefgehenden Einfluss auf das Judentum ausgeübt. Die gegenseitige Befruchtung der beiden Kulturen bedeutete, wie bereits angedeutet, eine Blütezeit für beide. Das Studium der Astronomie, der Mathematik und der Medizin der Gelehrten aus dem jüdischen wie auch aus dem islamischen Kulturbereich hat dabei die Gesellschaft mehr geprägt als die lateinische Gelehrtenwelt des scholastischen Denkens.

Die Teilnahme der Juden an der islamischen Bildung, die zu einer umfangreichen jüdischen Philosophie, Dichtung und Literatur in der arabischen Sprache führte, bedeutete für das Judentum einerseits eine Chance, sich nach außen zu öffnen – ohne seine religiösen Überzeugungen preiszugeben. Andererseits begegnen wir hier in der jüdischen Religionsphilosophie einer neuen und eigenständigen geistigen Schöpfung, die insbesondere in der Philosophie eine bisher ungedachte Alternative zur christlich geprägten Trennung zwischen Philosophie und Theologie darstellte.

Diese Tatsache ist wichtig, wenn wir bedenken, dass das Judentum im Grunde nie eine systematische Philosophie oder Theologie entwickelt hatte. Das jüdische Philosophieren beginnt jedoch bereits in der Bibel, wo über die Grundideen der Philosophie, wie Anfang, Gottesbeziehung, Mensch als frei wählendes Subjekt, Realität und Offenbarung, Geschichte, Determinismus, Geschlechterverhältnis, Vernunft und Glauben, Liebe und Hass, Gut und Böse, Belohnung und Strafe, wie auch Tradition reflektiert wird. Die Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Anschauungen, die in der jüdischen Umwelt vorhanden waren, bot in jeder Epoche einen Anlass, die eigenen Prämissen nochmals kritisch zu überprüfen. Nicht das System war wichtig, sondern die Prämissen und die Grundlagen. Jüdische philosophische Systeme entstanden daher in der Antike, im Mittelalter wie auch in der Moderne weniger aus dem Versuch, die Kategorien des Hellenismus, des islamischen Aristotelismus, des Kantianismus oder anderer zeitgenössischer Strömungen auf das Judentum anzuwenden, sondern aus einer tiefgehenden Fragestellung bezüglich der kulturphilosophischen Grundlagen im Judentum – im Vergleich zu den anderen Kulturen, in denen die jeweiligen Systeme entstanden waren. Die Aufnahme von fremdem Kulturgut ging immer einher mit einer grundsätzlichen Kulturkritik. Der kulturelle Hintergrund eines Systems als prägende Größe war von Anfang an in der jüdischen Diskussion des philosophischen Systems – das nach innen wie auch nach außen gerichtet war – ein zentraler Bestandteil. Dies erklärt auch die Fähigkeit, neues Gedankengut aufzunehmen, ohne das Eigene aufzugeben – und die Fähigkeit, Philosophie und Theologie miteinander zu verbinden. Das religiöse Denken war von Anfang an ein Teil der Reflexion über Mensch und Welt, und die Bibel redet, laut einer alten rabbinischen Aussage, „wie in menschlicher Sprache“. Das Denken über die Verbindung von Gott, Mensch und Welt wurde von Anfang an, auch im religiösen Bereich, in menschlicher Sprache erst verständlich. Daher muss auch Gott sich in dieser Sprache ausdrücken, in der das Göttliche ins Menschliche übersetzt wird. Dies bildet

die Grundlage für die menschliche Sprache überhaupt als Ausdruck des menschlichen Reflexionsvermögens.

2.

Die Vernichtung des europäischen Judentums, die Zerstörung seiner geistigen und lebendigen Tradition im Herzen Europas und die daraus resultierende Abwesenheit des Judentums im Abendland im letzten Jahrhundert dieses Millenniums – was zu einer erneuten Spannung zwischen europäischer Aufklärung und Judentum geführt hat, die sowohl in Israel als auch im Abendland in Form der Krise der europäischen Geisteswissenschaften spürbar ist – erfordern, den Weg der europäischen Geistesgeschichte zurückzuverfolgen und die Anfänge sowie die Entwicklungsgeschichte des jüdischen Erbes zu untersuchen.

Von Beginn an war die Geschichte des jüdischen Monotheismus durch die Begegnung mit fremden Kulturen gekennzeichnet. In einem Prozess von Abgrenzung und Anpassung kristallisierte sich allmählich eine Identität heraus, die Exklusivität und Inklusivität ebenso wie Partikularismus und Universalismus erlaubt. Im Dialog mit sich und der Umwelt, im Individuellen wie im Gesellschaftlichen entstand im Laufe der Jahrhunderte ein Denken, welches eine gegenseitige Rezeptionsgeschichte zwischen dem Judentum und den verschiedenen Kulturen, mit denen es in Berührung kam, aufzeigt. In dem Maße, in dem die jüdische Tradition von fremdem Geistesgut inspiriert wurde, floss auch jüdisches Gedankengut in allen Epochen bis zur Gegenwart in das Abendland ein, wobei die spezifisch jüdischen Züge nie verloren gingen.

In dieser Hinsicht stellt das Judentum ein Phänomen in der europäischen Geistesgeschichte dar. Trotz der vielen Brüche und Verschmelzungen ist ein Kontinuum zu beobachten, welches stets eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen einnahm.

Die westliche Moderne, gewachsen aus Aufklärungs- und Säkularisierungsprozessen, ist einer der zentralen Diskussionspunkte in den Geisteswissenschaften, sowohl im Dialog mit den Naturwissenschaften als auch im Dialog zwischen den Kulturen. Dabei erweist es sich als wünschenswert sich zu vergegenwärtigen, wie dieser Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die Traditionen, die Europa geprägt haben – Judentum, Christentum, Islam und griechisch-römische Antike –, verlief und transformiert wurde.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst hat die Wahrnehmung und Interpretation von historischen Erfahrungen der Völker Europas bestimmt und zeigt erhebliche Unterschiede auf geographischer und kultureller Ebene auf. Die Spannung zwischen dem Drang nach Bewahrung von Tradition – durch Kanonisierung des geistigen Erbes – und die damit zusammenhängende Institutionalisierung hat ihre unauslöschlichen Spuren im Prozess der Moderne hinterlassen, die im Riss der gegenwärtigen Umbrüche in Europa ins Auge fallen. Über eine lange Periode hinweg wurde weder in Europa noch in anderen Ländern der westlichen Welt das „europäische Modell“ als Wissenschaftsideal in Frage gestellt.

Der Historismus des 19. Jahrhundert, die Zeit, in der die Wissenschaft des Judentums als akademische Disziplin ihren Eingang in das europäische Denken – wenn auch nicht in ihre Institutionen – fand, bildete eine neue Herausforderung für die Geisteswissenschaften in Bezug auf die Frage der Tradition. Es eröffnete den Blick auf unser Selbstverständnis und die verschiedenen Kulturvarianten, in denen die Fragen der Moderne gelöst werden. Einerseits wurde die dogmatische Struktur der Überlieferung hermeneutisch zu Bewusstsein gebracht, andererseits bestand die Gefahr, dass der Inhalt der Dokumente als Lebensbezug verloren zu gehen drohte.

Jürgen Habermas beschreibt 1978 in seiner Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem die daraus resultierende Ambivalenz der Geisteswissenschaften folgendermaßen: „... So bewegten sie sich in jener merkwürdigen Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihrer dogmatischen Geltungsansprüche. Diese Ambivalenz beunruhigt eine an ihren Gegenständen Anteil nehmende Philologie bis auf den heutigen Tag.“

Für das Judentum galt und gilt die Ambivalenz in dieser Form nicht. Es nimmt eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen ein, wobei das Thema Religion als Kultur eine wichtige Rolle spielt.

Aus dieser Sicht ergibt sich ein Bild, welches den zentralen Stellenwert der Ethik – als Verantwortung für den Anderen und das Andere – als erste Philosophie und als Beitrag aus der Urquelle des Judentums für das Abendland zeigt. Es stellt sich heraus, dass sich die geistig gelungene Symbiose zwischen Judentum und Abendland im Bereich des europäischen Humanismus und dessen Ausprägung auf den Gebieten der Wissenschaft, Philosophie und Kunst manifestiert.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem jüdischen Erbe Europas dient somit nicht nur der Erinnerung an die Zerstörung und den Verlust, sondern sie öffnet auch ein Tor für ein neues Ethos in Forschung und Lehre an deutschen Universitäten. Es bedeutet eine Chance, die Überschrift „Opfer“ – „Täter“ oder „Antisemitismus“ in Bezug auf die jüdische Tradition und das Judentum zu ändern und der Wissenschaft des Judentums, eingebettet in das Abendland, die Würde zurückzugeben, die ihr innerhalb der europäischen Geistesgeschichte zukommt.

Eine Erneuerung des Umgangs mit dem Judentum steht somit einerseits unter dem Zeichen des Zivilisationsbruchs Schoa, aber andererseits auch unter dem, was Emmanuel Levinas die *Conditio Judaica* – die jüdische Bestimmung – genannt hat: „Die Bestimmung aber, zu der die menschliche Moral nach so vielen Jahrhunderten wie zu ihrer Matrix zurückkehrt, attestiert durch ein uraltes Testament ihren Ursprung innerhalb der Kulturen. Kulturen, die von dieser Moral ermöglicht, hervorgerufen, begrüßt und gesegnet werden, von der Moral, die aber erst geprüft und gerechtfertigt ist, wenn sie der Zerbrechlichkeit des Gewissens standhält.“

In der Tat ist das Gewissen zerbrechlich, weil auch das Wissen am einzelnen Menschen bricht und dort seinen Einbruch erlebt, wo das „Religiöse“ und das „Profane“ sich treffen.

### 3.

Wir leben in einer Zeit der Trennungen. Trotz der wachsenden Globalisierung und aller Versuche technischer und medialer Gleichschaltung scheint es immer schwieriger zu werden, die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens in ein Ganzes zusammenzufügen, welches nicht nur im Äußeren, sondern auch im Inneren kohärent ist: als *Ethos*. Die Verbindung zwischen Wissenschaft und Kunst, Religion und Gesellschaft, ist in allen Kulturen, die die westliche Tradition geprägt haben, von ihren frühen Anfängen bis auf heute, eine *politische* Aufgabe gewesen, und so ist es möglicherweise ein hoffnungsvolles Zeichen für unsere Zeit, dass es keine endgültige Antwort auf die Grundfragen gegeben hat: jede Generation muss in einer ständigen Auseinandersetzung mit sich und ihrer Umwelt die Verbindung als Verbindlichkeit in allen Bereichen ihrer Lebenswelt die eigenen Antworten finden.

Es ist wichtig zu bedenken, dass diese Antworten nicht in einer Leere entstehen: sie sind die Summe des gelebten Erbes, das wir Tradition nennen und das wir an die nächste Generation als Erbgut weitergeben. Im Neh-

men und Geben entsteht also Kultur im Zusammenwirken von *Entscheidungen* – nicht *Unterscheidungen* – von wahr und unwahr. Jede Generation haftet durch ihre wahrhaftigen Entscheidungen für die Wahrheit.

In seinen bekannten Ausführungen über die Schuldfrage schreibt Karl Jaspers 1946: „Politische Wahrheit beginnt damit, dass in der Mehrheit des Volkes der Einzelne sich für die Politik seines Gemeinwesens haftbar fühlt – dass er nicht nur begehrt und schilt – dass er vielmehr von sich verlangt, Realität zu sehen und nicht zu handeln aus dem in der Politik falsch angebrachten Glauben an ein irdisches Paradies, das nur aus bösem Willen und Dummheit der anderen nicht verwirklicht werde – dass er vielmehr weiß: Politik sucht in der konkreten Welt den je gangbaren Weg, geführt von dem Ideal des Menschseins als Freiheit.“

Die Frage nach der menschlichen Freiheit, d.h. die Verantwortung für seine Handlungen, gewinnt eine besondere Bedeutung in Bezug auf das Judentum, das als erste monotheistische Religion, neben dem griechisch-römischen Erbe der Antike, dem Christentum und dem Islam, Europa geprägt hat. Im Versuch, ein neues Europa zu gestalten, wird es immer deutlicher, wie unentbehrlich gerade das jüdische Erbe ist für die Problematik von Tradition und Moderne, und wie tief das Trauma der Zerstörung des Judentums viele Menschen berührt.

Über eine lange Periode hinweg wurde weder in Europa selbst noch in den neuen unabhängigen Staaten das „europäische Modell“ der Modernisierung und Entwicklung in Frage gestellt: eine Entscheidung schien nur zwischen einem kapitalistischen oder einem kommunistischen System möglich – der Januskopf der westlichen Moderne. Doch das Ende des Ost-West-Konfliktes eröffnet den Blick auf Tendenzen, die auch für unser eigenes Selbstverständnis eine neue Herausforderung darstellen. Die Moderne entwickelt sich in verschiedenen Kulturvarianten, in Mischungen mit den unterschiedlichen kulturellen Traditionen, die jeweils ihr Verständnis dieses Unterschieds nicht als *absolute*, sondern als *historische* Entscheidung einbringen. Im Hinblick auf die Globalisierung der Weltwirtschaft erscheint die europäische Moderne in einem neuen Licht, da sie ihre Position angesichts einer kulturpluralistischen Weltgesellschaft neu definieren muss. In diesem Zusammenhang gewinnen die soziale Orientierung des modernen Menschen, die Grenzen des Zusammenhalts und die Wertekonflikte in der Gesellschaft einen neuen politischen Stellenwert. Im Rückgriff auf den biblischen Humanismus beschreibt Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch dies bewusst als kulturkritische Aufgabe: „Experimental Notebook of a Political Scientist: To establish a science of



politics, one needs first to reconsider all philosophical statements on Man under the assumption, that men, and not Man, inhabit the earth. The establishment of political sciences demands a philosophy for which men exist only in the plural. Its field is human plurality. Its religious sources is the second creation-myth – not Adam and rib, but: male and female created He them. In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions – what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking etc., but not the one question of philosophy: Who is Man, nor the Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?“

4.

Die Beschäftigung mit dem jüdischen Erbe Europas macht es notwendig, der Geschichte des jüdischen Monotheismus als „*Mosaische Entscheidung*“ nachzuspüren. Dies im Unterschied zu Jan Assmanns Formulierung von der *Mosaischen Unterscheidung*. Die Formulierung *Unterscheidung* als Grundtenor des biblischen Monotheismus basiert auf einem griechisch geprägten Verständnis von *wahr* und *unwahr*, welches sich im christlichen Abendland weiter verbreitet hat und leider die Religions- und Kulturwissenschaften bis zum heutigen Tag grundsätzlich prägt und den Toleranzbegriff der Aufklärung belastet. Der biblische Monotheismus basiert nämlich nicht auf der *Mosaischen Unterscheidung* zwischen „wahr“ und „unwahr“, sondern auf der *Mosaischen Entscheidung* zwischen „Gut“ und „Böse“, eine Entscheidung, die menschliche Verantwortung für das Tun und Lassen in den Mittelpunkt rückt, ohne im Absoluten eine Entscheidung zwischen „wahr“ und „unwahr“ zu treffen. Im Hebräischen gibt es somit zwei Begriffe: *Emet* – „Wahrheit“ und *Schalom* – „Frieden“ oder „Kompromiss“. Die absolute Wahrheit ist bei Gott, der Mensch entscheidet über Gut und Böse. Die Paradiesgeschichte wird daher im Judentum nicht wie im Christentum als Geschichte einer Erbsünde gelesen, sondern als die Geschichte der freien Entscheidung zwischen Gut und Böse – eine Entscheidung des Menschen, der sich von nun an vor Gott als sterblich erennt und *ethisch* handelt.

Die Frage nach der Bedeutung des menschlichen Daseins hat nämlich den jüdischen Monotheismus von seinen frühen Anfängen an grundsätzlich geprägt. Laut der biblischen Schöpfungserzählung ist der Mensch bekanntlich Ende und Ziel des göttlichen Schöpfungswerkes, ein Geschöpf, welches durch die von Gott bestimmte Ebenbildlichkeit sowohl der Welt als auch Gott gegenüber steht. So gewinnt die Schöpfung von Anfang an

einen *anthropologischen* Charakter, der in der Suche des Menschen nach einer Beziehung zu Gott und zum Nächsten – Mensch und Natur – seine Konturen gewinnt. Der Mensch schafft sozusagen die Bedingungen seines Menschseins selbst. Das Bewusstsein seiner Eigenständigkeit und Unabhängigkeit ist jedoch für den Menschen ein zweiseitiges Schwert: zwar ist die Möglichkeit der Freiheit gegeben, diese muss aber immer wieder erneut als *sittliche Handlung* errungen werden. Aus dieser Spannung wächst nicht nur der biblische Mensch, sie ist auch die Grundlage der jüdischen und menschlichen, wenn wir in säkularer Sprache sprechen, Suche nach Identität, am Schnittpunkt von Geschichte und Biographie, wenn die *absolute Wahrheit* durch die *freie Entscheidung* eines jeden Einzelnen gebrochen wird.

Eine Kultur kann ihre Existenz und ihre spezifischen Merkmale als eine Selbstverständlichkeit oder als einen natürlichen Teil der Beschaffenheit der Welt betrachten. Beides galt für die jüdische Kultur und Geschichte von der biblischen Zeit bis zum heutigen Tag nicht. Die Bedingtheit des menschlichen Zusammenlebens wurde von Anfang an gekoppelt an eine Weltordnung: kein formeller Vertrag zwischen Partnern, sondern ein Vertrag zwischen Gott und Mensch, wobei der Mensch als Partner Gottes aus einem *Akt der Freiheit* sich immer wieder mit jeder Entscheidung innerhalb der Geschichte in den Bund mit Gott stellt, einen Bund, der vonseiten Gottes – trotz aller Vertragsbrüche vonseiten der Menschen – gehalten wird, und der als Versprechen für den Bestand der Menschheit in der Welt steht. Religion und Kultur sind daher aus jüdischer Sicht untrennbar: für den Gläubigen bedeutet dies eine bedingungslose Hingabe an das Gebot Gottes und für den Säkularen eine bedeutungsvolle Aufgabe, das jüdische Erbe zu leben und weiterzugeben. Beide sind aufgehoben in der Aussage von Rabbi Tarfon: „Du brauchst die Arbeit nicht zu vollenden, aber du bist auch nicht frei, dich ihr zu entziehen“ (Sprüche der Väter 2,21).

Die menschliche Handlung als Ausdruck der Freiheit ist die Voraussetzung des Gesetzes: das Gott-Mensch Verhältnis basiert in jüdischer Tradition auf einer freien Entscheidung auf beiden Seiten. Diese Entscheidung ist als Gabe gegeben und findet ihren Ausdruck im hebräischen Wort *chessed*, das Entschluss zur und Vollzug von tätiger Liebe bedeutet. Tätige Liebe lässt sich nicht aus dem Gesetz ab- oder herleiten, sondern bedarf der freien Entscheidung des Menschen als Vorbedingung und ist deshalb durch den Menschen, als frei wählendes Individuum, bedingt. Diese Freiheit hebt die Tat des Menschen auf eine höhere Ebene, die den

Bund mit Gott immer aufs Neue bestätigt. Von seinen frühen Anfängen an hat das jüdische Denken sich in dieser Weise gegen jede Form des Geschichtsdeterminismus gewehrt und das Paradox zwischen der Allwissenheit Gottes und der menschlichen Entscheidung ausgehalten. Die Frage nach der Auswirkung der menschlichen Handlung bleibt offen, der Mensch soll sich ihr aber auch nicht entziehen.

5.

Die Frage nach dem Ethos Europa in der Begegnung zwischen Judentum und Islam mit dem Christentum rührt somit unmittelbar an die Frage des *jüdischen Erbes Europas*, das Jahrhunderte lang durch eine übermächtige Kirche als kulturelle und als identitätsstiftende Größe in Europa unterdrückt wurde, und das am Ende des 20. Jahrhunderts in der Schoah Europas fast völlig ausgelöscht wurde. Es gilt nun, seine dennoch nicht gänzlich verschwundene geistige Präsenz zu bewahren und weiter zu entfalten.

In Deutschland gewinnt diese Aufgabe eine besondere Brisanz, wie es in Jorge Sempruns Rede bei der Entgegennahme des Weimar-Preises, gehalten am 3. Oktober 1995, am Tag der Deutschen Einheit, in Weimar anklingt:

„Heute jedenfalls, da Ihr Land vor allem seine Befähigung zur europäischen Vision verstärken muss, ist der Verlust der jüdisch-deutschen Intelligenz mehr als beklagenswert. Die Stimme des alten Edmund Husserl – bereits von der deutschen Universität vertrieben, bereits von Martin Heidegger aus seiner Widmung von Sein und Zeit gestrichen – ja Husserls Stimme weist bereits, als er 1935 in Wien und Prag über die Zukunft Europas spricht, auf das Schweigen von heute hin, betont das, was uns fehlt; das, was Europa und Deutschland vermissen mögen mit der Vernichtung und Vertreibung des deutsch-jüdischen Geistes.“

Aus dieser Perspektive ist es wichtig, die Frage nach der Verbindung von „Judentum und Moderne“ aus kulturphilosophischer Sicht zu stellen, wobei beide, Judentum und Moderne, sowohl Programm als auch Paradigma sind, um der Einbettung des jüdischen Denkens im Abendland nachzugehen.

Dies knüpft in vielerlei Hinsicht an Einsichten an, die im Neukantianismus aufkamen, aber bereits mit dem Ersten Weltkrieg zwischen den Zwängen eines militanten Nationalismus einerseits und einer kulturelle und religiöse Differenzen substituierenden Lebensphilosophie andererseits versandete. Zwar entstand die Lebensphilosophie als Ausläufer der neukantiani-

schen Kulturphilosophie, im Begriff ‚Leben‘ wurde jedoch genau das von dieser neuen Denkrichtung wieder eingegeben, was eine an den jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen anknüpfende Kulturphilosophie kritisch zu reflektieren versuchte: nämlich der selten bewusste, doch tief greifende Einfluss religiöser Traditionen, Gehalte und Denkformen auf Wissen und Institutionen des Nationalstaates und auf geisteswissenschaftliche und philosophische Wissenschaftskonzepte, die sich – nach dem Tod Gottes – längst von jeder Verbindung zur Religion frei glaubten.

Hermann Cohens Schriften zur Kulturphilosophie sind von seinem Lehrer H. Steinthal, dem Herausgeber der Schriften Wilhelm von Humboldts, beeinflusst und zeigen eindrucksvoll die Problematik von Judentum und Moderne in Bezug auf die christlich geprägte Trennung von Glauben und Wissen.

Die Erfahrung, dass Kultur, Wissen und Bildung immer von ihren Quellen und religiösen Überlieferungen geprägt sind, hat die Begegnung von Judentum und Moderne grundsätzlich geprägt und sensibilisiert für die Differenzen in der – gerade auch – wissenschaftlichen Wahrnehmung von Kultur und Geschichte des Abendlandes bis hin zur Beschreibung dessen, was Moderne ist oder sein soll.

Das Auseinanderklaffen zwischen Philologie und Philosophie und die Einordnung der Ethik als Spezialfach erschweren die Lage der Wissenschaft des Judentums in der Religion, welche nicht nur Glauben bedeutet, sondern viel umgreifender als kulturelles Erbe verstanden wird. Der zentrale Stellenwert der Ethik als Verantwortung für den Anderen und das Andere als erste Philosophie und als Beitrag aus der Urquelle des Judentums für das Abendland erweist sich dagegen als eine geistig gelungene Symbiose zwischen Judentum und Abendland im Bereich des europäischen Humanismus und dessen Ausprägungen auf den Gebieten der Wissenschaft, Philosophie und Kunst, wo es darum ging, eine Brücke zu schlagen zwischen Theorie und Praxis, eine Übung, die es dem Judentum erlaubt hat, von einer religiösen Tradition zu einer modernen Denkweise überzugehen, wie einer der größten jüdischen Rechtsgelehrten, Chaim H. Cohn, zum Ausdruck bringt: „Ich glaube überhaupt nicht an eine jüdische Ethik, an eine deutsche Ethik, an eine abendländische, an eine morgenländische Ethik. Ethik ist Ethik, Moral ist Moral, Anstand ist Anstand, ganz egal wo die Menschen sind und wo sie her sind. Ethik ist immer dieselbe.“ Und davor heißt es zum Thema Religion und Aufklärung: „... Aber wir wissen längst, dass die Theozentrische Orientierung des Rechts in Wirklichkeit den Menschenrechten keinen Abbruch zu tun

braucht! Es ist ja ganz egal, ob wir die Menschenrechte zu Ehren Gottes oder zu Ehren des Menschen hochhalten.“ So erweist es sich als ein Desiderat zu untersuchen, wie der Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die verschiedenen religiösen Traditionen in Europa verlief.

Die Spannungen zwischen dem Drang nach Bewahrung der Tradition durch Kanonisierung des geistigen Erbes und die damit zusammenhängende Institutionalisierung haben, wie gezeigt, ihre unauslöschlichen Spuren in der Moderne hinterlassen.

Die Frage ist nach wie vor, in welcher Weise die Institutionen der westlichen Demokratie eine wirkliche Vielfalt von Deutungsmustern – religiös und säkular – als identitätsstiftende Faktoren innerhalb der Gesellschaft wirklich erlaubt. Sicherlich ist die Glaubensfreiheit des Einzelnen gesichert, wie auch die religiöse Praxis innerhalb der jeweiligen traditionellen Einrichtungen, aber es wird allmählich deutlich, dass die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens innerhalb eines sich immer mehr ausdehnenden Horizonts der Multikulturalität neu bestimmt werden müssen. Diese Fragen treffen den Zusammenhang von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, der in zunehmendem Maße in vielen Ländern der Welt, wenn nicht zum Krieg, so doch zu einer Zerreißprobe führt und mit einem Verlust an demokratischen Grundwerten einhergeht, indem traditionelle Menschenrechte im Namen einer aufgeklärten ‚Leitkultur‘ verletzt werden. Es geht also nicht nur um ‚Brauch‘ und ‚Missbrauch‘ der Religion in der Kultur, sondern um die Übersetzbarkeit, nicht der *Wahrheit*, sondern der *Werte* von einer Tradition in die andere, als Ausdruck des *kulturellen Selbstverständnisses* einer Gesellschaft, in der die Verbindung zwischen *Logos*, *Nomos* und *Ethos* nicht als Unterscheidung, sondern als *Entscheidung* gelebt wird; eine Entscheidung des Einzelnen, mit dem sich die Allgemeinheit immer wieder auseinander zu setzen hat. Es ist nämlich der Einzelfall, der das allgemeine bestimmt und nicht umgekehrt, wie die Aufklärung seit Descartes es wahr haben wollte. So stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen Kulturvarianten, in denen sich die europäische Aufklärung niedergeschlagen hat, neu zu entdecken. Ganz spezifisch bedeutet dies zu fragen, warum das christliche und postchristliche Europa sich so schwer damit tut, die zwei anderen monotheistischen Religionen, das Judentum, das ihm vorausgegangen ist, und der Islam, der nach ihm entstanden ist, als religiöse Größen nicht nur anzuerkennen, sondern auch als kulturelle und identitätsstiftende Faktoren zu integrieren. Im Kontext eines vereinten Europa, das jetzt um eine Konstitution ringt, werden diese Fragen immer dringender. Es geht ja nicht nur um wirtschaftliche

und politische Ordnungen, sondern um eine Weltordnung, in der Unterscheidung *diastolei* bedeutet, die Erzeugung einer Vielstimmigkeit, in der jede Stimme in seiner oder ihrer Einzigartigkeit als Auszeichnung gewürdigt wird.

Die Quellen des Judentums müssen daher betrachtet werden im *Doppelbezug von Geschichte und Zeugnis*. Es geht nicht nur um die historische Wahrheit dieser Quellen, sondern um die Art und Weise, in der Geschichte im kollektiven Gedächtnis als Zeugnis der Wahrheit bewahrt und als Tradition weitergegeben wird an die nächsten Generationen, die die Aufgabe haben, sich inhaltlich mit dem Erbe auseinander zu setzen. Die Tora war als Weisung, wie die Bibel sagt, bei der jüdischen ‚Erbschaft der ganzen Gemeinde Jakobs‘ (Dt. 33,4). Aber gleichzeitig waren die Juden verpflichtet, nicht bloß Hüter einer Erbschaft zu sein. R. Jose der Priester, ein Lehrer aus dem ersten Jahrhundert, sagt bezeichnenderweise:

„Lass deines Freundes Vermögen dir so wertvoll sein, wie dein eigenes und begib dich daran, die Torah zu studieren, denn sie kommt nicht durch Erbschaft zu dir, und alle deine Taten werden dem Himmel zuliebe sein.“ (Sprüche der Väter 2,17)

R. Jose bringt also zum Ausdruck, welche Bedeutung der Besitz der Bibel bei dem Volk bekommen hat. Um ein wahres Erbe zu sein, sollte sie nicht nur gelesen werden und bekannt sein; sie sollte auch von neuem in jedem Wort wiederentdeckt, unaufhörlich und kontinuierlich sich zu eigen gemacht werden. Dies geschieht auf der gemeinschaftlichen Ebene, indem wir – so R. Jose – das ‚geistige Eigentum‘, i.e. die Interpretationen anderer wie unsere eigenen achten. Auf diese Weise konnte die Tora tatsächlich die gemeinsame „Erbschaft der Gemeinde Jakobs“ werden.

Die rabbinische Hermeneutik ist weniger interessiert an einer Rekonstruktion der Vergangenheit als an einer glaubwürdigen Gegenwart als Lehre für die Zukunft. Sie benutzt keine *historisch-kritische*, sondern eine *traditionsstiftende* Methode: Nicht, was empfangen wird, kann je mit Sicherheit festgestellt werden. Was weitergegeben wird, ist jedoch von höchster Bedeutung, um die Zukunft der Gemeinschaft zu sichern. Die Wahrheit wird hier nicht relativiert, sondern vor der Gefahr gerettet, verabsolutiert zu werden. Individuum und Gemeinschaft übernehmen die Verantwortung für die göttliche Wahrheit, die erst im menschlichen Handeln ihren wahren Ausdruck findet, indem sie für die Wahrheit haften.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig beeinflusst vom mittelalterlichen Dichter und Philosophen Jehuda Halevi, deren Hymnen er

auch ins Deutsche übersetzte, betont in diesem Zusammenhang am Ende seines Aufsatzes über das „Neue Denken“ von 1925, den er als ‚Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung‘ dem Buch nachschickt, den Unterschied zwischen seiner neuen Erkenntnistheorie und der alten Philosophie: „Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchlosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt [ ... ].“

Er nennt dann sein neues Denken eine „messianische Erkenntnistheorie, die die Wahrheiten wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften [ ... ].“ Rosenzweig hatte bereits erklärt, dass er für seine neue Philosophie als Antwort auf den deutschen Idealismus „die alten jüdischen Worte“ gefunden hat: „Das Jüdische ist meine Methode, nicht mein Gegenstand.“

Hermann Cohen hatte sich in der Einleitung seines Spätwerkes ‚Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‘ (1919), in dem er den Begriff der Vernunft und der Religion aus der Perspektive der Quellen des jüdischen Kanons erläutert, mit dem ethischen Ich beschäftigt. Die Ethik allein ist es, welche in ihrer Lehre vom Menschen den Anteil der Vernunft verwaltet, den die Religion der Vernunft behauptet.“ Die Ethik entreißt durch ihren Anspruch alles Sinnliche und Empirische am Menschen: „Das Ich des Menschen wird in ihr zum Ich der Menschheit.“ Der im deutschen Idealismus verhaftete Hermann Cohen sieht in seiner Zeit noch den Staat als Ort, wo das Abstraktum der Menschheit seinen idealen Ausdruck bekommt: „Der Staat ist das Übergangsglied vom individuellen Menschen zur Menschheit“. Ganz bewusst benutzt Cohen, in einem Versuch Natur- und Geisteswissenschaften zu vereinen, die folgende Formulierung: „Der Staat macht es zumal in diesem Zeitalter über jeden Zweifel deutlich, dass der Mensch seinen höheren Stoffwechsel in den Organismus seines Staates zum Kreislauf bringt.“

Aber auch hier ist der ethische Lehrinhalt vom Menschen aus der Sicht der Quellen des Judentums nicht erschöpft: Wo ist Jerusalem also in Athen? Sogar wenn der Mensch „seiner eigenen Individualität in der durch den Staat vermittelten Menschheit bewusst und sicher ist, fehlt noch das Bindeglied zwischen Ich und der Menschheit“, so Hermann Cohen. Die Lücke wird gefüllt durch das Du, welches die ethische Lücke auflöst, der Grauzone eine Bedeutung verleiht. Und so fragt und antwortet Hermann Cohen:

„Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich und bedurfte es nicht einer eigenen Entdeckung des Du, auch wenn ich bereits meines Ich gewahr geworden bin? Vielleicht verhält es sich umgekehrt, dass erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewusstsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.“

Im Anspruch des Du auf das Ich, als *historisches Subjekt*, liegt der Beitrag von Jerusalem in Athen. Es geht nicht mehr nur um das Verhältnis von *Gott, Mensch und Welt*, sondern um *Geschichte, Sprache* und dem *Selbst*. Der Logozentrismus wird gebrochen durch ein Denken, welches Gotteserkenntnis, Selbsterkenntnis und moralisches Bewusstsein untrennbar zusammenschmiedet, wie im biblischen Schöpfungsbericht der Mensch gerade nicht im Äußerlichen als Gottesebenbild erschaffen ist, sondern jüdisch gelesen, *imitatio dei* bedeutet: ihm zu gleichen in den Tugenden. Hermann Cohen beendet sein Spätwerk „Religion der Vernunft. Aus den Quellen des Judentums“ mit Ausführungen zu den Tugenden. Dies in Nachfolge des jüdisch-mittelalterlichen Philosophen Maimonides, der unter den Einfluss des islamischen Aristotelismus, wie oben gezeigt, eine jüdische Religionsphilosophie entwickelt hatte und zeigt, dass es letztendlich nicht um die *Wahrheit* geht, sondern um die *Wahrhaftigkeit*: Wer haftet für die Wahrheit?

Hermann Cohen hat somit einen wichtigen Einfluss auf viele andere jüdische Denker in der Moderne wie Martin Buber, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas und Hans Jonas ausgeübt, indem er unser sittliches Sein, auf dem Kant die Unsterblichkeit der Person zu gründen glaubt, ergänzt durch den Begriff der Korrelation als ethische Beziehung zwischen Mensch und Gott, und zwischen Mensch und Mensch. Erkenntnis und Handlung sind somit untrennbar miteinander verbunden. Es ist der Mensch, der in seinem handelnden Leben für die Wahrheit haftet.

Hermann Cohen hat damit einen für das Abendland unentbehrlichen Beitrag geleistet für das Verständnis des Einflusses des Mittelalters auf die Moderne, Einflüsse die es nun im Dialog zwischen den monotheistischen Religionen neu zu entdecken gilt.

Cohen plädiert für die Tatsache, dass erst durch die Scheidung zwischen Mensch und Gott beide miteinander in Bezug treten können, eine Einsicht, die von seinem Schüler Franz Rosenzweig weitergeführt wird, allerdings in Ablehnung der Idealisierung des Nationalgeistes bei Hermann Cohen. Dieser in der Unterscheidung berührende Zusammenhang des Menschen mit Gott muss der klare, genaue, von allen mystischen Zweideutigkeiten befreite Sinn des Religionsunterrichtes werden, den die künf-



tige Weltkultur zu gestalten hat. Und ohne diese Klarstellung des Religionsunterrichts wird es keine sittliche Weltkultur geben – solange als die Religion nicht für alle Menschen aller Völker in der systematischen Philosophie begründet sein wird. So plädiert Hermann Cohen für eine Rückkehr zu den Quellen des Judentums, die als Geschichte ein Zeugnis der Differenz zwischen den verschiedenen Religionen darstellen.

## Schluss

Die Begegnung zwischen Judentum, Christentum und Islam berührt den Kern des Verhältnis Gott-Mensch-Welt als ethische Aufgabe. Sie rührt an der Frage von *Beziehung* und *Bestimmung* des Menschen.

„Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst‘ (Lev 18,19). Rabbi Akiba sagte: ‚Dies ist das größte Prinzip der Tora‘. Aber Ben Asai sagte: ‚Es gibt ein größeres Prinzip. Es ist der Vers: ‚Dies ist das Buch vom Menschengeschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Ebenbild Gottes (Gen 5,1).‘ Hier geht es nämlich nicht nur um den Nächsten, sondern um alle Menschen.“ (Jerusalem Talmud, Nedarim 9)

So betrifft die Frage der Nächstenliebe den Kern des monotheistischen Durchbruches: der Durchbruch zu einem Gott, der auf seine Eigenliebe verzichtet zugunsten seiner Geschöpfe, die durch die Liebe und Gerechtigkeit, die sie *aneinander* pflegen, ihre Gottesliebe zum Ausdruck bringen. Der Streit zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai legt eine Brücke zwischen Ethik und Religion. Rabbi Akiba sagt „Du sollst deinen Nächsten (hebr. Re'a) lieben, denn er ist wie du“ – hier wird die Gleichheit von Mensch und Mensch hervorgehoben, ein Prinzip, welches den Nebenmenschen zum Mitmenschen macht. Ben Asai hält dagegen die Gottesähnlichkeit eines jeden Menschen als Geschöpf Gottes: Nächstenliebe sollte nicht abhängig sein von subjektivem Vorzug oder rechtlichen Privileg, sondern von Gottes Schöpfung des Menschen. So finden wir in der Mischna die folgende Aussage über die Erschaffung des Menschen als Universum:

„Deswegen ist der Mensch als Einzelner geschaffen, um zu lehren, dass der, der eine Seele zunichte macht, von der Schrift angesehen wird, als ob er die ganze Welt zunichte gemacht hätte. Und der, der eine Seele rettet, wird von der Schrift angesehen, als ob er die ganze Welt gerettet hätte.

Und um des Friedens zwischen den Menschen willen, kann so niemand wirklich sagen: Mein Vater ist größer als deiner.

Und um die Größe Gottes zu bezeugen: Wenn ein Mensch mehrere Münzen nach einer Vorlage (hebr. Chotam) schafft, sind sie alle gleich; Gott aber schuf alle Menschen nach dem Vorbild (hebr. Chotam) des ersten Menschen und sie sind voneinander so ungleich. Deswegen soll jeder Mensch sagen: Die ganze Welt ist für mich geschaffen.“ (Mischna, Sanhedrin 4,5)

In diesen drei Aussagen finden wir den universal-ethischen Kern des jüdischen Monotheismus: der Mensch trägt als Einzelner die Verantwortung für die ganze Welt, nicht als Schöpfer oder als König, sondern durch die moralische Entscheidung, den Nächsten nicht zu töten, den Anderen zu retten, der seinerseits auch die ganze Welt auf seinen Schultern trägt. Die gegenseitige Sorge führt zur gemeinsamen Aufgabe: die Sorge für die Welt. Die Schöpfung des Menschen als einzelner Mensch – Adam findet seinen Ausdruck im Universum Menschheit, als Ort des humanen Zusammenlebens.

Dort, in dieser Welt (hebr. Olam bedeutet sowohl Welt als auch Ewigkeit) soll Gleichheit und Gerechtigkeit und Frieden herrschen, besagt die zweite Aussage: kein Mensch ist durch seine Geburt besser als der andere.

In der dritten Aussage finden wir den Schlüssel zur Mosaischen Entscheidung: erst durch den Unterschied zum Anderen erkennt ein jeder Mensch seine Einzigartigkeit. Der Mensch hat eben keine andere Vorlage als seine eigene, die im Vorbild Adam als Menschheit erkennbar ist. Jeder Mensch hat nur diese Vorlage: eine Münze, die *nicht reproduzierbar* ist. Dies ist der Urgrund des Bilderverbots im Judentum: Sich ein Bild von Gott zu machen, heißt laut den Rabbinern, sich selbst zu reproduzieren.

Diese Einzigartigkeit wird zur Aufgabe für die Erhaltung der Welt: kein Anderer kann diese Aufgabe für dich übernehmen, und du als Mensch stehst vor der Entscheidung, die Verantwortung für das Ganze auf dich zu nehmen. Hier ist nicht die Rede von der Ebenbildlichkeit Gottes, von einer *imitatio dei* als Grund für die Einzigartigkeit des Menschen, sondern in der Beziehung zu allen anderen Menschen findet der Mensch seine *Bestimmung*.

In diesem Zusammenhang ist auch die folgende Stelle im Talmud zu verstehen: „Die Rabbanan lehrten: Zwei und ein halbes Jahr stritten die Schüler Schammais und die Schüler Hillels: die ersten sagten, es sei für den Menschen besser, dass er erschaffen worden ist, als dass er nicht erschaffen worden wäre. Darauf stimmten sie ab und kamen überein, dass es für den Menschen zwar besser wäre, nicht erschaffen worden zu sein;

nachdem er aber erschaffen worden ist, untersuche er Handlungen; manche lesen: erwäge er seine Handlungen.“ (Babylonischer Talmud, Erubin 13b)

Die moralische Reflexion über die menschlichen Handlungen in Vergangenheit und in der Zukunft ist der Urgrund des menschlichen Daseins. Der ethisch-universalistische Anspruch dieser Aussage ist unübersehbar: in der Übersetzung der Gottesähnlichkeit in ein ethisches Bewusstsein.

„Dieses ist das Buch der Entstehung des Menschen: Gott hat ihn in seiner Ähnlichkeit erschaffen“: Dies ist der Grundsatz der Geschichte des Menschen, der im biblischen Monotheismus seinen Anfang hat, und der keine hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Mensch duldet.

In erster Linie ist der Mensch Adam, Stammvater aller Menschen, bevor er noch Sohn Noahs und Sohn Abrahams ist, dessen Segen bedingt ist durch den Segen für alle Völker der Erde. Abrahams bedingungslose Liebe zu Gott, seinem Nächsten, öffnet das Tor zur Offenbarung des Nächsten: „Sollte ich verbergen vor Abraham, was ich tue? Und Abraham wird ja werden zu einem großen und mächtigen Volk, und es werden gesegnet werden durch ihn alle Völker der Erde.“ (Gen 18,18)

Und die Begründung folgt sofort: „( ... ) sie werden bewahren den Weg Gottes, zu tun Gerechtigkeit und Recht“ (V. 19). Nun folgt die bekannte Episode von Sodom, eingeleitet durch das Gespräch zwischen Abraham und Gott, welches ein menschliches Plädoyer für Recht und Gerechtigkeit ist:

„Fern sei es von dir zu tun in solcher Weise, zu töten den Gerechten mit dem Bösen, und dann wäre der Gerechte wie der Böse, fern sei von dir, dem Richter der ganzen Erde, dass er nicht täte das Recht.“ (V.25)

Gott ist hier nicht nur der Erhalter der Welt, wie bei Noach, sondern gerechter Richter. Der Segen Abrahams für „alle Völker der Erde“ muss auf Recht und Gerechtigkeit gegründet sein. Der Segen ist nicht nur für ein Volk, sondern für „alle Familien des Erdbodens“ (Gen 12,4). Abrahams Forderung ist Beweis seiner Nächstenliebe, die keinen Partikularismus, sondern einen Universalismus zum Ausdruck bringt: den Nebenmenschen zum Mitmenschen macht. Dies ist der Segen.

Der Streit zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai hat hier seinen Ursprung: am Anfang dieses Abschnittes geht es um die Nächstenliebe. Rabbi Akiba sagt: „Du sollst lieben deinen Anderen (re'a), er ist wie du. Dies ist das große Prinzip der Tora.“ Ben Asai hält dagegen: Es gibt noch ein große-

res Prinzip: „Dies ist das Buch vom Menschengeschlecht. Am Tag als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Ebenbild Gottes.“ (Gen 5,1)

Wer hat Recht? Rabbi Akiba, der die Nächstenliebe betont, die Gleichheit von Mensch zu Mensch, die den Menschen zum Mitmenschen macht, als *Beziehung*, oder Ben Asai, der den Menschen als Geschöpf Gottes postuliert als *Bestimmung*? Auf den ersten Blick hat Ben Asai Recht, alle Menschen sind ja in Gottes Ebenbild erschaffen, alle sind Kinder Gottes, in gleichem Maße von Gott geliebt. So ist also die Gottesliebe das größte Prinzip, aus dem alles andere abzuleiten ist. Letzteres ist aber nur ein Prinzip, eine Wahrheit, die du als Mensch annehmen kannst, worauf du deine Menschenrechte gründen kannst als formelle Sicherung für den Bestand der Welt.

Es geht aber um mehr: nicht bloß um die Verletzung der Rechte eines Anderen geht es, sondern um die seiner selbst, seiner Person, seiner Souveränität, Würde, Autonomie als Mensch, die unmittelbar mit meiner Person zu tun hat.

Hier hilft nicht das bloße Prinzip, sondern eine Tat: *das Recht, welches ein Mensch dem Anderen aus Liebe schenkt*. Dem Anderen seinen oder ihren Platz nicht wegzunehmen, nicht den Anderen um seine oder ihre Beziehung zu Gott und der Welt zu beneiden. Jeder Mensch hat ein Anrecht auf die Frucht vom Baum der Erkenntnis und die Sünde ist nicht die Sünde gegenüber Gott, sondern gegenüber dem Nächsten.

Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas lehrt uns, dass es die Furcht für den Anderen, nicht vor dem Anderen ist, welche das anonyme Gesetz in eine Verantwortlichkeit verwandelt, die kein juristisches Prozedere ersetzen kann. Das Antlitz des Anderen ist für Levinas der Ort der Sinngebung. Das nackte Antlitz, wo der eine den Anderen als Mitmensch erkennt, bedeutet eben die Grenze und Wasserscheide seines Menschseins, es ist die letzte Station, die Verletzung selbst, wo beide nur durch einen Akt der Liebe einander nicht im Weg stehen, zu einander finden. Im Anblick des Anderen findet die Frage, die bereits von Anfang vor dem ersten Brudermord da stand: „Bin ich meines Bruders Hüter?“ ihre positive Antwort. Der moralische Blick führt Levinas zur äußersten Grenze der Verantwortung: zur Verantwortung für den Tod des Anderen, zur Gemeinschaft mit ihm als Gebot der Nächstenliebe. Das anonyme Gesetz findet hier seinen dialogischen Ausdruck.

Ich bringe meinen Bruder nicht um, nicht weil ich Angst vor Gott habe, sondern weil ich eben sein Hüter bin. Nur so wird das negative Gebot „Du sollst nicht töten“ zum positiven: „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich, ICH bins.“ (Lev 19,18)

Es bedeutet eine Umkehr, wo die ersten fünf Gebote, die die Beziehung zu Gott beschreiben, durch die zweiten fünf Gebote, die die Beziehung zum Nächsten beschreiben, bedingt werden. Es bedeutet eine Umkehr, in der das Für-Sich in ein Für-den-Anderen umspringt, ohne Befehl, ohne Vorverständnis, getragen auf den Flügeln der Liebe, wo Selbsterkenntnis im Anderen und Gotteserkenntnis vereint heimkehren. Der moralische Blick erlöst den Menschen aus seiner Einsamkeit und bettet ihn in die Menschheit ein.

Eine alte rabbinische Überlieferung erzählt, dass bei der Offenbarung Gott niemals auf den Berg Sinai herabgestiegen ist, und dass Moses nicht zum Himmel aufgestiegen ist, sondern dass Gott den Himmel wie eine Decke faltete und diese über den Berg breitete und sich so auf der Erde befand, ohne den Himmel zu verlassen. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde, das göttliche Wort und die menschliche Antwort, sind somit unter den Schutz der himmlischen Decke eingebettet: eine reale Gegenwart, wo Nächstenliebe und Gottesliebe sich begegnen, in der Verantwortung des Einen für den Anderen – Mensch und Gott sich endgültig wieder finden.

So ist das *Schema Israel* – das Höre-Israel-Gebet – in jüdischer Tradition nicht Glaubensbekenntnis, sondern Bestätigung und Zeugenschaft – als Doppelbezug im historischen und gegenwärtigen Sinn des Vertrauens zwischen Mensch und Gott und zwischen Mensch und Mensch, eine gemeinsame Basis einer gerechten Weltordnung. In dieser Weise wird die historische Erfahrung des Exodus aus Ägypten im kollektiven Gedächtnis als Erinnerung an den Fremdling festgehalten: Du, Mensch, weißt ja, wie du mit dem Fremdling umzugehen hast, wie ihm zumute ist, weil es deine Urfahrung ist. Befreiung aus Ägypten bedeutet somit, dem Anderen nicht das anzutun, was dir angetan wurde: gerade den Fremdling, der keine „natürlichen“ Rechte hat, sollst du nicht unterdrücken. An der Haltung gegenüber dem Fremdling treffen sich somit Tradition und Säkularisierung im Judentum, als sittliche Aufgabe für die Menschheit: im Fremdling wird der Mitmensch entdeckt, als universale Grundlage für Menschenrechte im Zeitalter der Säkularisierung, wo die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ihre Bedeutung in diesem Zusammenhang verloren hat.

Aus den Urquellen der drei monotheistischen Religionen leuchtet hier eine Vision vom Ethos Europa auf, die im verantwortlichen Handeln am anderen als Beziehung ihre Bestimmung findet. Dies ist auch der Ort, wo Judentum, Christentum und Islam über das Tränental der Geschichte gemeinsam heimkehren.