

**Thomas Meyer: Vom Ende der Emanzipation. Jüdische  
Philosophie und Theologie nach 1933, Göttingen:  
Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 207 S., ISBN 978-3-525-  
35094-2, EUR 19.90.**

(Harald Bluhm)

**Explorative Tiefenbohrungen und die geborgenen Schätze**

Michael Brenner hat vor einigen Jahren die jüdische Renaissance und ihr Scheitern im Weimarer Deutschland (2000) eindrucksvoll dargestellt. Der Essay von Thomas Meyer – einem virtuoson Ideenhistoriker – schließt hier an und richtet sich auf das definitive Ende nicht nur der jüdischen Renaissance, sondern der Emanzipation in Deutschland. Erörtert wird, wie der nationalsozialistische Epochenbruch nach 1933 durch Rekurse auf jüdische Themen und Tradition verarbeitet wird, wie „die von den neuen Machthabern verordnete Reduzierung aufs Jüdische tatsächlich Gelegenheit bot, zur Überlieferung zu greifen und sie zu befragen“ (S. 12).

Mit stupendem Wissen und einer enormen Quellenkenntnis stellt Meyer anhand herausragender und auch weniger bekannter Autoren dar, wie die Möglichkeiten jüdischer Philosophie und Theologie nach diesem Einschnitt diskutiert wurden. Dabei geht es um so weitreichende Fragen wie, wenn eine jüdische Philosophie möglich ist, wie könnte sie aussehen, worin läge ihre Differenz zum Judentum. Nicht viel weniger kontrovers ist die Frage, ob es eine jüdische Theologie geben kann, ob das Gesetz einer selbständigen wissenschaftlichen Auslegung bedarf. Immerhin kann ja jede Theologie als unangemessene Form der Auseinandersetzung mit der Offenbarung, dem Göttlichen angesehen werden. Hinter diesen Fragen steckt nach dem Epochenbruch durch den Nationalsozialismus, der als ein solcher begriffen wurde, die Problematik, wie man mit der neuen Situation umgehen kann. Soll man auf die Tradition rekurrieren oder soll man Neues beginnen? Es werden drei Strategien der Selbstreflexion und Zeitdiagnose unterschieden: Zum einen gibt es, durch die Autoren repräsentiert, divergierende Ansätze, die sich einer äußerlichen Reduktion auf ein Judesein durch den Nationalsozialismus geistig per se erfolgreich erwehren, zum anderen musste sich die Beschäftigung mit jüdischer Philosophie bzw. Theologie neu legitimieren, sie bekam eine grundlegende existentielle

Bedeutung. Schließlich rückte nun die Rezeption von „Athen“ und „Rom“ sowohl als Gefährdung wie auch als Vorbild und Anregung aus dem Zentrum (S. 13-16).

Kritisch und kenntnisreich setzt sich Meyer kapitelweise mit folgenden Autoren auseinander: Mit Alexander Altmann, Rabbiner und Philosoph, der eine jüdische Theologie unter Ausschluss der Philosophie zu etablieren sucht. Ausführlich wird der Gelehrte Julius Guttman thematisiert, der eine erste große „Philosophie des Judentums“ (1933) geschrieben hat, und mit ihm Leo Strauss, der die Guttmannsche Religionsphilosophie hart attackiert hat. Strauss hält sie nämlich für eine Konzession an liberales Gedankengut und damit – wie mit der gesamten liberalen Kulturphilosophie kantischer und neukantianischer Provenienz von Cohen und Cassirer – will er aufräumen. Genauer gefasst heißt das für das Gebiet der Religion: Er lehnt jede Verschwisterung von Philosophie und Gesetz unter dem Namen von Religionsphilosophie ab. Im Anschluss an diese Kontroverse werden der Philosoph und religiös-existentielle Denker Franz Rosenzweig, der nach seinem Tode als Platzhalter für alles Jüdisch-Theologisch-Philosophische diente, sowie Fritz Heinemann, der die Stunde der jüdischen Philosophie ausrief, zum Gegenstand.

Meyer gibt jeweils auf der Grundlage von werkgeschichtlichen Deutungen eine konzise Darstellung der Grundüberlegungen und, was besondere Erwähnung verdient, es werden stets neue Quellen erschlossen. In jedem der Kapitel dominiert sachgerecht ein anderes methodisches Herangehen. Mit besonders viel Sympathie wird Altmann dargestellt, der mit Heidegger und gegen dessen Intention die Begriffe Erbe und Schicksal umdeutet, indem er das Höre Israel als eine Anrufung Gottes versteht, die ein stets aktualisiertes Jüdischsein verlange (S. 54). Im Zentrum des Bandes steht die gehaltvolle Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Guttman und Strauss, ihr ist das längste Kapitel gewidmet. Meyer hat ihre Stationen ermittelt, die bis zu einer kaum bekannten, späten Antwort Guttmans (1974 veröffentlicht) auf die Kritik von Strauss reichen.

Strauss wird sehr kritisch und ohne die bei Straussians verbreitete Ehrfurcht, aber jenseits polemischer Attacken, wie sie für Anti-Straussians typisch sind, behandelt. In „Philosophie und Gesetz“ (1935) von Strauss werden drei Strategien, die in Kombinationen auftreten, differenziert (eigene Standortbestimmung, hermeneutisches Verständnis von Autoren, Erfindung einer eigenen Orthodoxie). Hier wird deutlich, dass der Interpret sich weniger als andere an der atheistisch-philosophischen Position von Strauss stößt, sondern mehr an dessen Elitismus, der sich überlegen gebenden Position. Die werkgeschichtliche These von Meyer lautet, dass in der Einleitung der Schrift „Philosophie und Gesetz“ der ganze Strauss enthalten ist, und diese Einleitung primär zeitdiagnostisch sei (S. 89) und nicht, wie Strauss prätendiert, präzise philosophisch-philologisch argumentierend. Letzteres ist wichtig, da es die zentrale Attitüde von Strauss kennzeichnet, und sie kommt auch in der Polemik mit Guttman

zum Tragen. Strauss wirft ihm ja nicht nur eine liberale Entschärfung der Religion vor, sondern auch ein unangemessenes Verständnis der mittelalterlichen Religionsphilosophie.

Meyer gelingt es, seine Deutung vor allem durch das Aufdecken des radikalen Denkgestus von Strauss zu plausibilisieren. Man kennt dies aus dessen berühmten „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ (1932), deren Konsequenz ja ist, dass Schmitts Liberalismuskritik nicht weit genug gehe. Meyer fasst die diagnostischen Motive in Strausssens Metapher von der Unterhöhle, die er unter der platonischen ansiedelt, zusammen. Diese zweite Höhle thematisiert die Denkbedingungen der Moderne, nämlich das, was die Zeitgenossen für Kultur halten würden und was für Strauss höchstens flacher Zeitgeist ist, von dem man sich abzuwenden habe, um die klassische antike Philosophie und die eigentliche Offenbarungsreligion, jenseits der Aufklärung und ihrer Religionskritik, überhaupt wieder in den Blick zu bekommen. Diese dekadenztheoretische Figur ist freilich eher Zivilisations- und Kulturkritik als sachhaltige Zeitdiagnose. Zu Recht wird als Gegensatz herausgestellt, wie sich Guttmann in seiner späten Replik gerade gegen das Denken der Extreme (S. 128) bei Strauss wendet, da diesem Denken die spezifischen Inhalte verloren gehen würden. Strauss und Guttmann sind, wie diese Debatte zeigt, massive Antipoden im Denken, in der Zeitdiagnostik und in den politischen Konsequenzen.

Wenn Meyer behauptet, der ganze Strauss sei in der 1935er Einleitung von „Philosophie und Gesetz“ zu finden, dann ist das eine gute Pointe gegenüber all jenen Autoren, die Strauss erst anfangs der 1940er Jahre oder gar erst nach dem Ruf nach Chicago zu Strauss werden lassen. Für eine einfache Version dieser These ist der Autor zu klug und ahnt die teleologischen Tücken. Jedoch Strausssens Abdrehen ins Philosophie- und Ideengeschichtliche sowie die zumindest vordergründige Rücknahme der Zeitdiagnostik beim Strauss in New York und Chicago können nicht übersehen werden, werden hier aber, da sie aus dem zeitlichen Rahmen fallen, nicht zum Thema. Hinzu kommt: Strauss spielt mit der Unterscheidung von Esoterischem, den im Text verdeckten Botschaften, und Exoterischem, der ungefährlichen Präsentationsform von Philosophie auf der Textoberfläche. Er ist dem Selbstverständnis nach jedoch, wie ich anderen Ortes dargelegt habe (Die Ordnung der Ordnung, 2008<sup>2</sup>) und was man durchaus hermeneutisch ernst nehmen sollte, ein Gelehrter, ein Scholar, der sich nicht mit den großen Philosophen messen wollte. Jene, die ihn erhöhen, betreiben eine Form von Verehrung, die der zeitdiagnostisch inspirierte philosophische Kommentator der „great books“ nicht verdient. Zudem sitzen sie tendenziell einer außerordentlich unwahrscheinlichen, aber enormen Wirkungsgeschichte dieses Gelehrten auf.

Imponierend ist bei Meyer aber nicht nur sein kritischer Umgang mit Strauss, der etwas enorm Erfrischendes hat, sondern ebenso sehr der mit Franz Rosenzweig. Mit Bezug auf Letzteren wird zweierlei pointiert, einesteils der charismatische Zug von Rosenzweig, dem Erben des Philosophen Hermann Cohen, der die Rückwendung zu jüdischen Fragen in seiner „Religion der Vernunft aus den

Quellen des Judentums“ (1919) inauguriert hat. Meyer scheut bei der Darstellung der Rolle von Rosenzweig nicht davor zurück, von „Führer“ (S. 135) zu sprechen. Es gibt ja auch keinen Grund diesen Ausdruck für geistig kulturelle Wandlungen zu vermeiden und ausschließlich als Bezeichnung für den oft grölenden deutschen Diktator und Massenmörder zu reservieren. Andererseits wird die nach dem frühen Tod von Rosenzweig (1929) rasch in der Rezeption erfolgte Stilisierung herausgestellt. Er wurde zu einer Leitgestalt verklärt, was eindrucksvoll anhand der Edition der Werke gezeigt wird. Rosenzweig bleibt bei allen aufkommenden Inanspruchnahmen durch verschiedene Seiten eine „lagerübergreifende“ Figur. Bei dieser kritischen Darstellung fällt auf, dass Meyer dem fließenden existentiellen Denken von Rosenzweig recht wenig abzugewinnen vermag und primär betont, dass es verschiedene „Motive mixt“.

In dem vergleichsweise kurzen, aber dichten Kapitel zu Fritz Heinemann wird eine andere wiederum überraschende Perspektive, jedenfalls wenn man an die drängenden Nöte der Zeit denkt, deutlich. Es handelt sich um die von diesem Autor 1935 ausgerufene „Stunde der jüdischen Philosophie“, die, nebenbei gesagt, im Kontext eines durchaus verbreiteten jüdischen Nietzscheanismus steht. Der seinerzeit sehr wirksame Heinemann (er nennt, wie Meyer u.a. betont, Heidegger als erster einen Existenzphilosophen und gerät in eine Debatte mit ihm, S. 178) zielt auf mehr als auf eine einfach jüdische Antwort auf die gewaltigen sozialen Umbrüche und politische Verfolgung, es soll eine genuin philosophische Antwort sein, die jenseits des Exils, nämlich in Perspektive auf einen eigenen jüdischen Staat entwickelt wird. Gerade weil die jüdische Philosophie bisher nicht realisiert sei, habe sie einen eigenen „Erscheinungsraum“, der durch den Bezug auf das göttliche Gesetz, den Gegensatz von Universalem und Partikularem hinter sich lässt. Im Unterschied zu den anderen Protagonisten des Bandes setzt das Denken der jüdischen Existenz von Heinemann zwischen 1929 und 1935 neu und jenseits des Pendelns zwischen Antike und Gegenwart an.

Der vorliegende Essay ist eine innovative und explorative Arbeit, die tiefe Bohrungen unternimmt und der eigens erwähnten Schwierigkeit eines Durchstiches ohne Funde entkommt (S. 114), denn es werden viele Schätze einstigen Denkens erschlossen. Zudem ist der Autor methodisch raffiniert und eröffnet verschiedene Perspektiven auf ein ganzes Forschungsfeld, dessen dringende Bearbeitung nach der Lektüre außer Frage steht.

Angesichts der detaillierten Kenntnisse der Guttmann-Strauss-Kontroverse wünscht man sich, dass Thomas Meyer, wie im Falle seines Cassirer-Buches (2006), zu einer nach wie vor ausstehenden intellektuellen Biographie von Leo Strauss die Zeit findet, der Nukleus für eine kritische Darstellung ist bereits vorhanden.