

GESCHICHTE
DER JUDEN
UND
JÜDISCHE
KONVERSION

גרין • דרכי ההיסטוריה היהודית

מוסד
ביאלינין

DUBNOW
WELT-
GESCHICHTE
DES
JÜDISCHEN
VOLKES

VII

Meine
CONFESSIO
JUDAICA

MAIMONIDES
GUIDE
• FOR THE
PERPLEXED
FRIEDLÄNDER

Spinoza
Briefwechsel
und andere
Dokumente

David Biale

Traditionen der Säkularisierung

Jüdisches Denken von den
Anfängen bis in die Moderne

Vandenhoeck & Ruprecht

David Biale, Traditionen der Säkularisierung

V&R Academic

David Biale, Traditionen der Säkularisierung

SIMON-DUBNOW-INSTITUT
FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR

A large, elegant handwritten signature in grey ink, which appears to be 'S. Dubnow', is centered on the page below the institution's name.

David Biale, Traditionen der Säkularisierung

David Biale

Traditionen der Säkularisierung

Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne

Aus dem amerikanischen Englisch
von Liliane Meilinger

Vandenhoeck & Ruprecht

Lektorat: Eva Wiese, Dresden

Umschlagabbildung:

© Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e. V. an der Universität Leipzig/Fotografin: Carina Röhl.

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

ISBN 978-3-647-37038-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Gedruckt mit Unterstützung des Freistaates Sachsen und gefördert durch
die Posen Foundation

Die englische Originalausgabe:

David Biale: Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought
© 2011 by Princeton University Press

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Inhalt

Geleitwort	7
Vorwort	9
Einleitung: Ursprünge	15
1. Gott: Pantheisten, Kabbalisten und Heiden	31
2. Tora: Die säkulare jüdische Bibel	77
3. Israel: Stamm, Nation oder Staat?	113
4. Israel: Geschichte, Sprache und Kultur	161
Schluss: Gott, Tora und Israel	205
Epilog: Vermächtnis	211
Anmerkungen	225
Quellen und Literatur	243
Register	259

Geleitwort

Jüdisch und säkular zugleich zu sein, erscheint auf den ersten Blick paradox. Schließlich indiziert das Adjektiv »jüdisch« die Zugehörigkeit zu einer Religion, dem Judentum, während »säkular« dem Wortgebrauch nach die Tendenz zu einer Abwendung von ihr anzeigt. Einem solchen – binären – Verständnis nach sind Religion und Säkularismus gegenläufig. Dem muss jedoch nicht so sein. Als die Wörter »säkular«/»Säkularisierung« infolge des Westfälischen Friedens aufkamen, war damit zuvorderst die geringere transzendente Deckung der aus katholischem in protestantischen Besitz übergegangenen Kirchengüter gemeint. Säkular bedeutete in diesem Sinn nicht etwa, a- oder gar antireligiös zu sein, sondern beschrieb eine religiöse Bindung von geringerer Intensität. Damit wies der Katholizismus dem Protestantismus den Status der schwächeren Konfession, zumindest jedoch eine geringere religiöse Legitimität zu. Der wortgeschichtliche Ursprung des Begriffs »säkular« zeigt mithin an, dass »religiös« und »säkular« nicht unbedingt gegensätzlich sein müssen. Vielmehr handelt es sich um Abstufungen der lebensweltlichen Präsenz des Sakralen, um ein Mehr oder ein Weniger an Transzendenz im Bereich des innerweltlich Seienden. Säkularisierung beschreibt somit nicht einen religionslosen Zustand, sondern meint die Abschwächung des Religiösen. Insofern gibt es nicht die Säkularisierung an sich, sondern es existieren Säkularisierungen von religiös imprägnierten Lebenswelten. Die sind innerhalb der jeweiligen Kulturkreise und zwischen diesen verschieden. So hat jede Säkularisierung ihre spezifischen historischen Modalitäten und Rhythmen, womit sich auch jene Paradoxie des säkularen Juden erklären mag: Seine Säkularisierung erfolgt als eine innerhalb des Judentums, und dies womöglich sogar bis zu dessen Auflösung. Gleichwohl lassen sich selbst in den am meisten säkularisierten Zuständen immer wieder Residuen des Religiösen ausmachen. Diese Konstellation findet sich ironisiert in der Anekdote über eine kommunistische jüdische Familie, deren Sohn aus der Schule kommt, von der im Unterricht besprochenen Dreifaltigkeit erzählt und vom Vater mit dem Argument belehrt wird, dass dieser Gott nicht ihr Gott sei, an den sie aber freilich nicht glaubten.

Der Vorstellung von einer Säkularisierung innerhalb eines religiösen Zusammenhangs folgt David Biale in seiner umfassenden und eindringlichen Darstellung der Säkularisierung im Judentum. Dabei hält er sich nicht

ausschließlich in der Moderne auf, sondern er blickt ebenso in die, auch ferne, Vergangenheit zurück – und auch dort vermag er es, einen im Judentum sich wiederholenden Vorgang der Zurückdrängung des Religiösen wie auch des Gottesglaubens nachzuweisen. So kann er zeigen, dass der »nicht-jüdische Jude« nicht allein ein Phänomen der Moderne ist. Vielmehr kommt ihm eine gleichsam ontologische Bedeutung zu. Dass die Juden als diasporisches Volk nicht in einem tellurischen Sinne über politische Macht verfügen konnten und wesentlich im Humus des Textes lebten, ließ die Verwandlung des Textes zum eigentlichen Maß der Säkularisierung, genauer: der Profanierung werden. Insofern ist David Biales Traktat über die Säkularisierung des Judentums wie über die Säkularisierungen im Judentum selbst notwendig und folgerichtig geistes- und ideengeschichtlich angelegt. Es handelt sich um einen gelehrten Durchgang durch ein Korpus, das von der Bibel bis in die Gegenwart führt – immer im Bestreben, die Paradoxien der Säkularisierung sichtbar zu machen. Mithin handelt es sich um eine in aufklärerischer Absicht verfasste jüdische Textgeschichte. Dass die in ihr zutage tretenden Wahrnehmungen von der amerikanischen Erfahrung der Gegenwart gespeist werden, in der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, Religiosität und Säkularität neue und komplexe Mischungen eingehen, kommt der altherwürdigen jüdisch-diasporischen Existenz Erfahrung offenbar besonders entgegen. In Israel, dort, wo das Judentum die tellurische Verwandlung seiner Tradition durchläuft und sich dabei politisch-theologisch verhärtet, finden sich dagegen andere Horizonte aufgespannt.

Dan Diner

Jerusalem/Leipzig, Sommer 2015

Vorwort

Eine der liebsten Erinnerungen meines Vaters an seine Mutter – meine Großmutter – war, dass sie als erste jüdische Frau in dem polnischen Städtchen Włocławek ihr Haupthaar offen trug. Dies war eine kleine, aber bedeutsame Rebellion. Seit Urzeiten hatte der jüdische Code weiblicher Sittsamkeit verheirateten Frauen auferlegt, ihr Haar zu bedecken, sei es mit einem Tuch oder mit der unter den wohlhabenden Juden Osteuropas auf Jiddisch als *sterntichel* bezeichneten juwelengeschmückten Kopfbedeckung. Im 19. Jahrhundert kam das Tragen von Perücken auf. Es wurde zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen den Ultra-Orthodoxen, die die neumodischen Kopfbedeckungen als »gojisch« anprangerten, und den Orthodoxen, denen die Bedeckung des eigenen durch fremdes Haupthaar als hinreichende Erfüllung der Tradition galt. Indem sie sich ihres *scheitel* entledigte, sagte sich meine Großmutter von einem alten Brauch los und kündigte mit einer femininen Geste den Beginn des Säkularismus an.

Es ist nicht anzunehmen, dass ihr demonstrativer Akt einer wohlbedachten ideologischen Position oder einer bewussten Absicht entsprang, die Religion ihrer Ahnen zu verwerfen. Sie und mein Großvater waren in vielerlei Hinsicht durch und durch orthodoxe Juden und gehörten nominell einer pietistischen chassidischen Sekte an. Indes begannen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Winde eines radikalen Wandels über die etwa 200 Kilometer nordwestlich von Warschau gelegene, zehntausend Einwohner zählende jüdische Gemeinde von Włocławek hinwegzuziehen. Trotz seiner chassidischen Neigungen schloss sich mein Großvater der religiösen Misrachi-Partei an, welche die zionistische Bewegung unterstützte. Er war auch an der Gründung eines hebräischen Gymnasiums in dem Städtchen wesentlich beteiligt. Die Wiedererweckung des Hebräischen, das so oft mit dem säkularen Zionismus assoziiert wird, schien ihm nicht im Widerspruch zu den Geboten der jüdischen Religion zu stehen.

Diese verhaltenen Gesten hin zur Moderne hinterließen bei meinem Vater einen tiefen Eindruck. In der Zwischenkriegszeit, als sich die polnischen Juden einer Fülle einander widerstreitender Ideologien zuwandten, traten er und seine Schwester der zionistischen Jugendbewegung Haschomer Hazair bei, die für den Sozialismus und die romantische Rückkehr zur Natur eintrat. Seinen jüngeren Bruder trieb es in die entgegengesetzte Richtung innerhalb

des Zionismus, zur radikal-nationalen, revisionistischen Betar-Bewegung, deren Mitglieder Militäruniformen trugen und die eine soziale Revolution ablehnten. Bei allen Unterschieden waren diese beiden Bewegungen deziert säkular. Die Religion betrachteten sie als mitschuldig an den Leiden der Juden. Entsprechend heftig verliefen in den 1920er Jahren die Diskussionen beim Schabbatmahl der Familie Bialoglowsky. Da jedoch die Eltern bereits selbst die ersten Schritte auf dem Weg zur Moderne getan hatten, den ihre Kinder nun weitergingen, kam es nie zum totalen Bruch. Im Gegenteil, es herrschte ein Geist der Toleranz, der den für andere oft so steinigem Weg zwischen Religion und Säkularismus ein wenig erleichterte.

Das frühe 20. Jahrhundert war, wie auch unsere unmittelbare Gegenwart, eine Zeit der Suche nach Identität. Für meine Großeltern und mehr noch für meinen Vater und seine Geschwister hatte die althergebrachte jüdische Lebensweise in der modernen Welt ihre Geltung verloren. Auch wenn viele sich nach wie vor an die Tradition hielten – eine wachsende Zahl jüdischer Menschen tat es nicht mehr. Die Lockungen einer größeren Welt jenseits des Shtetls und die Benachteiligungen, die mit dem Judesein einhergingen, verlangten nach neuartigen Lösungen. Viele wandten sich nicht nur vom Judentum ihrer Eltern ab, sondern gaben ihre jüdische Identität völlig auf. Anderen erschienen Universalismus und Assimilation als inadäquat. Als 1913 ein junger assimilierter deutscher Jude namens Franz Rosenzweig, der zum Christentum konvertieren wollte, dem Jom-Kippur-Gottesdienst beiwohnte, erfuhr er eine Art von Erleuchtung und beschloss: »Ich bleibe also Jude«. Für meinen Vater und seine Kameraden hingegen wurde die *Nichteinhaltung* des Jom Kippur zu der Art und Weise, mit der sie ihr neues Selbstverständnis an den Tag legten. Die jungen Mitglieder des Haschomer Hazair demonstrierten ihren Widerspruchsgeist und ihre Verachtung für die Generation ihrer Eltern damit, dass sie diesen Tag mit einem Ball und nichtkoscherem Essen begingen. Jedenfalls stand, ob es nun um Säkularisierung oder Rückkehr zur Religion ging, das eigene, fluide gewordene Selbstverständnis zur Disposition.

Diese freilich anekdotische und sehr persönliche Darstellung des Weges einer Familie in die Moderne mag als Folie für den Gegenstand dieses Buches dienen. Für viele war die Aufgabe der Religion zugunsten eines säkularen Lebensstils nicht Ausfluss einer Ideologie, sondern vielmehr eine Reaktion auf die Verwerfungen der Moderne: säkulare Erziehung, Urbanisierung, Migration und das Auseinanderbrechen der traditionellen Gesellschaft. So lösten sich meine Großeltern mütterlicherseits mit ihrer Einwanderung nach Amerika im Jahr 1912 ohne viel Kopfzerbrechen vom traditionellen Judentum. Es war weniger eine Revolution des Geistes als vielmehr die Flucht vor

traditionellen Gemeinschaften, der rabbinischen Autorität und der vom jüdischen Gesetz vorgeschriebenen täglichen Routine.

Für andere jedoch, für meinen Vater und seine Geschwister, war die säkulare Revolte zutiefst ideologisch geprägt und von neuen kulturellen Idealen und politischen Programmen inspiriert. Sie wollten dem entfliehen, was ihnen als Unterdrückung durch eine obskurantistische mittelalterliche Religion erschien, sie wollten einen neuen Juden und eine neue Gesellschaft begründen. Eine Welt ohne Religion verhiess ihnen die Befreiung von der Erschwernis, Jude zu sein. Der Säkularismus wurde zu einem Weg, sich ihrem Status als Minderheit zu widersetzen, den sie mit anderen Minoritäten in multiethnischen Staaten und Imperien gemein hatten. Ihre ideologische Gesinnung spannte den Bogen vom Kommunismus zum Zionismus, vom Jidischismus zur Assimilation. Eines jedoch charakterisierte sie alle: die generationelle Revolte gegen eine Welt, in der jüdische Religion, wirtschaftliche Not, politische Machtlosigkeit und kulturelle Rückständigkeit zu einem fragwürdigen Ganzen zu verschmelzen schienen.

Die jiddische Memoirenschreiberin und Zionistin Puah Rakovsky (1865–1955) hat die widersprüchlichen Wege der osteuropäischen Juden um die Wende zum 20. Jahrhundert, die den Lebenswegen von Tewjes Töchtern in Scholem Alejchems berühmter Erzählung ähnelten, beschrieben.² Während sie selbst eine sozialistische Zionistin war, entwickelte sich ihr Sohn, Yehuda Ber, zu einem kommunistischen Revolutionär und ging in die Sowjetunion. Ihre jüngste Tochter, Sarah (aus dritter Ehe), gelangte nach Palästina, während ihre jüngere Tochter, Sheyna, sich dem Bund (der jüdischen Arbeiterbewegung in Polen) anschloss. Aus Rakovskys Schilderungen wird deutlich, dass diese verschiedenen Lebensentwürfe innerhalb einer Familie ungeachtet aller ideologischen Unterschiede übliche Reaktionen auf die religiöse, ökonomische und politische Krise dieser Übergangsperiode in der jüdischen Geschichte waren.

Die Arbeit, die hier vorgelegt wird, geht den Vorstellungen derer nach, die ideologisch den säkularen Weg einschlugen. Wie die Geschichte meiner polnischen Großeltern zeigt und wie Shmuel Feiner jüngst für das 18. Jahrhundert belegt hat, ging die Säkularisierung der jüdischen Gesellschaft oft dem intellektuellen Ausdruck des Säkularismus *voran*, statt ihm zu folgen.³ Es würde jedoch den hier vorgegebenen Rahmen sprengen, wollte man die soziale Transformation, die eigentlich die wahre Geschichte der jüdischen Moderne ausmacht, in Gänze darstellen. Ebenso wenig ist dies eine Studie über die vielen Ausprägungen säkularer jüdischer Kultur, von Belletristik und Lyrik angefangen bis hin zu bildender Kunst, Theater, Film und Museumskultur, einschließlich Alltagspraktiken und materieller Kultur. Auch dies

würde ein weitaus umfangreicheres Werk notwendig machen, als zu verfassen es meine bescheidenere Ambition war. Das Hauptaugenmerk soll vielmehr genauer jenen Vorstellungen gelten, die vor allem in Essays, Abhandlungen und anderen programmatischen und philosophischen Werken zum Ausdruck kommen, gelegentlich ergänzt durch Hinweise auf literarische Werke. Schließlich vermag diese Studie, die mit dem rebellischen Akt meiner Großmutter beginnt, bedauerlicherweise die weibliche Erfahrung nicht voll wiederzugeben (wie auch die Erfahrung ungebildeter Männer unberücksichtigt bleiben muss), da es (mit einigen wichtigen, in der Folge zu diskutierenden Ausnahmen) vor allem gebildete Männer waren, welche die intellektuelle Tradition des jüdischen Säkularismus prägten.

Dieses Buch ist auch kein Werk über säkulare Denker, die zufällig Juden oder jüdischer Herkunft waren – und die Isaac Deutscher bekanntlich als »nichtjüdische Juden« bezeichnet hat –, sofern sie sich in ihrem Œuvre nicht wesentlich mit Fragen der jüdischen Vergangenheit oder Gegenwart befasst haben. Karl Marx ist ein anschaulicher Grenzfall. Der als Kind getaufte Marx scheute sich nicht, krude antisemitische Schmähungen gegen seine jüdischen Widersacher einzusetzen. Doch hielt er auch enge Kontakte mit Juden und fuhr sogar in von Juden häufig besuchte Kurorte, wo er sich zum Beispiel mit dem Historiker Heinrich Graetz anfreundete.⁴ Dennoch war seine einzige eingehende Auseinandersetzung mit der Judenfrage seine notorische Abhandlung gleichen Namens.⁵ *Zur Judenfrage* ist ein komplexes Werk, das gleichermaßen als Verteidigung der jüdischen Emanzipation wie auch als Bedienung antisemitischer Stereotype von den Juden als Repräsentanten des »Geldprinzips« gelesen werden kann.⁶

Für die Zielsetzung dieses Buches sehr bedeutsam war Marx' Unterscheidung zwischen dem »Sabbatsjuden« und dem »Alltagsjuden«. Marx' Ziel war es, die Debatte von der jüdischen Religion zum säkularen Leben der Juden zu verlagern, und in diesem Sinne spielt er eine Rolle in der Geschichte des jüdischen Säkularismus. Letztendlich war er aber an den Juden als realem Volk nicht wirklich interessiert; sie dienten seiner Argumentation nur als Platzhalter. Es ist wahr, dass Generationen säkularer Juden, auch Isaac Deutscher, Marx in ihr Pantheon aufnehmen wollten, allerdings harrt eine systematische Analyse der Rezeption Marx' als Jude noch eines Autors. Anders als Baruch Spinoza, der seine jüdische Zugehörigkeit offen leugnete, zu diesem Zweck aber eine ganze bibelfeindliche Abhandlung verfasste, nimmt Marx als Denker – im Gegensatz zu seinem späteren Image – innerhalb der intellektuellen Tradition, die in diesem Buch rekonstruiert werden soll, nur einen peripheren Platz ein.

Es ließe sich schlüssig argumentieren, säkulare Juden wie Marx, Sigmund Freud und der französische Religionssoziologe Emile Durkheim hätten ihre

originellen Theorien gerade deswegen formulieren können, weil sie sich bewusst von gesellschaftlichen Konventionen distanzieren.⁷ Wenn eine gewisse Entfremdung der Kreativität förderlich ist, dann muss die *conditio* der modernen Juden, die Teil der europäischen Kultur waren und doch auch abseits von ihr standen, eine Rolle für den spektakulären Beitrag jüdischer Denker zur Moderne gespielt haben. Jedoch sollen hier nicht verborgene jüdische Denkmuster bei denen gesucht werden, die ansonsten wenig Systematisches oder Explizites über ihr jüdisches Selbstverständnis oder die jüdische Kultur zu sagen hatten. Auch soll nicht darüber spekuliert werden, wie eine »Talmudmentalität« Denker, die nie ein Talmudtraktat gelesen haben, unbewusst geprägt oder irgendeine abstrakte »jüdische Essenz« einen Autor beeinflusst haben mag, der derartige Quellen für sich nicht akzeptierte. Unhistorische Theorien dieser Art münden allzu oft in eine Art rassistischen Determinismus.

Die Tradition des säkularen jüdischen Denkens, die uns in der Folge beschäftigen wird, unterscheidet sich daher deutlich von Deutschers »nicht-jüdischen Juden«, da sie auf jenen gründet, deren Schriften sich explizit mit den metaphysischen, textuellen, politischen und kulturellen Dimensionen der jüdischen Erfahrung auseinandersetzen, und sei es nur, um sie zu widerlegen. Viele dieser Autoren mögen sich dessen nicht bewusst gewesen sein, dass sie einen Beitrag zu einem solchen Literaturkorpus leisteten, wenngleich es manchen sicher klar war. In ihrer Gesamtheit betrachteten sie eine moderne Tradition, welche die religiöse, als »Judentum« bezeichnete Tradition nicht nur infrage stellte, sondern sogar ersetzen wollte.

Dieses Buch verdankt seine Entstehung dem Wirken Felix Posens, eines außergewöhnlichen Philanthropen, der tiefes intellektuelles Interesse an den von ihm geförderten Themen zu zeigen pflegt. Seine Bestrebungen, den »secular turn« in der modernen jüdischen Kultur bekannter zu machen und die sozialen, politischen und intellektuellen Quellen der jüdischen Säkularisierung ans Licht zu heben, haben einer ganzen Generation von Judaisten enorme Impulse gegeben. Ein Stipendium der Posen Foundation ermöglichte es mir, mich unbelastet von laufenden akademischen Verpflichtungen ein Jahr lang ganz der Forschungs- und Schreibearbeit für diese Studie zu widmen. Mit ihrer höchst großzügigen Unterstützung hat mich die Stiftung zu keinem Zeitpunkt zu etwas gedrängt oder zu beeinflussen versucht, vielmehr stand es mir frei, meine Gedanken zu entwickeln, wohin mein Geist mich trieb.

Großen Dank schulde ich auch den Teilnehmern der Jahrestagungen der Posen Foundation, im Besonderen jenen des Posen Summer Seminar 2009

in Berkeley. Ganz besonders möchte ich den Mitorganisatoren dieses Seminars, Naomi Seidman und Susan Shapiro, danken. Insbesondere Naomi war mir eine zuverlässige und stets offene Gesprächspartnerin. Ich hatte auch das Glück, zwei Ad-hoc-Seminare ehemaliger Studenten und Kollegen abhalten zu können, in denen erste Fassungen des Buches kritisch diskutiert wurden. Für ihre Teilnahme danke ich Steven Aschheim, Amos Bitzan, Menahem Brinker, Benjamin Lazier, Arthur Samuelson, Naomi Seidman, Abe Socher und Azzan Yadin. Darüber hinaus erhielt ich sachkundige Kommentare von Jerome Copulsky und Yuval Joboni. Peter Gordon stellte das Manuskript in seinem Seminar über säkulares Denken an der Harvard University zur Diskussion, was sich mit Blick auf Peters Feedback und auf das der Studierenden als sehr hilfreich erwies. Als meine Forschungsassistenten bei dieser Arbeit sind die beiden Studenten Shaun Halper und Elena Aaronson zu nennen.

Die Idee, diese Studie auch in deutscher Sprache einem größeren Publikum zugänglich zu machen, wurde während eines längeren Forschungsaufenthalts am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur in Leipzig geboren und von Dan Diner, der dem Institut bis Herbst 2014 als Direktor vorstand, mit Nachdruck verfolgt. Hierfür gilt ihm mein herzlicher Dank. Dass dieses Vorhaben in der nun vorliegenden Form in die Tat umgesetzt werden konnte, ist das Verdienst all derjenigen, die mit großem Engagement und Ausdauer an der Realisierung der deutschen Fassung gearbeitet haben. Hierfür danke ich ganz besonders Liliane Meilinger, der Übersetzerin, ferner Eva Wiese, der Lektorin, sowie Petra Klara Gamke-Breitschopf, der wissenschaftlichen Redakteurin des Dubnow-Instituts, sowie Arndt Engelhardt, Carina Röhl und Theresa Eisele. Last, but not least bedanke ich mich herzlich bei der Posen Foundation, die die Übersetzung gefördert hat.

David Biale

Davis, im Sommer 2015

Einleitung: Ursprünge

In seinem Essay *Der nichtjüdische Jude* stellte der polnische Sozialrevolutionär und einstmalige Jeschiwa-Schüler Isaac Deutscher die These auf, jene, die der Religion ihrer Väter und ihres Volkes zugunsten eines säkularen Universalismus eine Absage erteilten, hätten historische Vorläufer gehabt. In einer paradoxalen Formulierung, die einiges von seinem Selbstverständnis erkennen lässt, schrieb Deutscher: »Der jüdische Abtrünnige, der über das Judentum hinausgelangt, steht in einer jüdischen Tradition.«¹ Dieses Judentum besteht nicht aus der Religion allein, sondern aus den über annähernd drei Jahrtausende entwickelten Traditionen. Der Häretiker indes findet sich, wenn er über das Judentum hinausgelangt, in einer anderen jüdischen Tradition wieder, die, wenngleich antitraditionell, nicht weniger jüdisch ist. Der säkulare Universalismus wird für ihn, was paradox ist, zu einer Art jüdischer Identität.

Viele dieser Ideen entstammen der europäischen Aufklärung, hatten jedoch oft auch einen jüdischen Ursprung beziehungsweise wurde ihnen von säkularen Juden ein solcher zugeschrieben. Deutschers Essay etwa beginnt autobiografisch. Er erinnert sich, wie er im jugendlichen Alter in der Jeschiwa die Geschichte des Häretikers Elischa ben Abuja (bekannt als Acher – »der Andere«) las. Elischas Lieblingsschüler, Rabbi Meir, wurde zu einer herausragenden Rechtsautorität seiner Generation, ohne sich je von seinem vom Wege abgekommenen Lehrer loszusagen. Mit seiner Erörterung des Verhältnisses zwischen dem gesetzestreuen Rabbi Meir und dem häretischen Elischa vermittelte Deutscher, dass sogar der Häretiker mit dem, was er verwirft, irgendwie verbunden bleibt, wohl weil diese Häresie ihren Ursprung in der Tradition hat. Für Deutscher war Elischa der Prototyp seiner persönlichen modernen Geistesheroen: Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Leo Trotzki und Sigmund Freud. Obgleich sie alle Häretiker waren, kann ihre Häresie als Ablehnung verstanden werden, die aus der jüdischen Tradition selbst erwuchs.

Wie bei Deutscher wird hier die These aufgestellt, dass der jüdische Säkularismus eine in der von ihm abgelehnten Tradition begründete Revolte war. Das Verhältnis zwischen dem Prämodernen und dem Modernen, wobei Ersteres mit der Religion und Letzteres mit dem Säkularen assoziiert wird, ist nach wie vor für den, der sich wissenschaftlich mit Religion befasst, mit den meisten Problemen behaftet. Gemäß einer gängigen allumfassenden

Erklärung, einem zuweilen als Säkularisierungstheorie bezeichneten *master narrative* der Aufklärung, stellte die Moderne einen völligen Bruch mit der Vergangenheit dar, einen Sieg der Innovation über die Tradition, der Wissenschaft über den Aberglauben und des Rationalismus über den Glauben. Es erfolgte eine Trennung der Religion vom Staat, von Mark Lilla als »die Große Trennung« bezeichnet, wobei der weltliche Herrscher die Rolle Gottes übernahm.² Auch wenn die Religion in der Moderne fortbestehen mag, ist sie nicht mehr hegemonisch, sondern eine Option unter vielen.³ Uns allen steht es frei, uns zu entscheiden, und wenn dies die dem Säkularismus inhärente Bedeutung ist, dann sind sogar jene, die sich für eine religiöse Lebensführung entscheiden, in gewissem Sinne säkular.⁴

In den letzten Jahren ist dieser dichotome Bruch, namentlich angesichts des Fortbestehens der Religion in der modernen Welt, verschiedentlich einer neuen Analyse unterzogen worden.⁵ Das derzeitige Wiederaufleben der Religion ist zweifelsohne eine komplexe Reaktion auf den Säkularismus, ebenso wie der Säkularismus eine Reaktion auf die Religion war und ist. Diese beiden unversöhnlichen Antagonisten definieren sich weitgehend jeweils durch und über den anderen. Über dieses tief greifende Verbundensein von Religion und Säkularismus in der Moderne hinaus ist es denkbar, dass ihre aktuelle gegenseitige Verstrickung etwas damit zu tun hat, wie das Säkulare aus dem Religiösen erwachsen ist, eher als sein dialektisches Produkt denn seine entgegengesetzt wirkende Negation.

Ein Beispiel für diesen Prozess bietet die Geschichte des Wortes »säkular« selbst.⁶ Es leitet sich vom Lateinischen *saeculum* ab, das »Jahrhundert« oder »Zeitalter« bedeutet. Der christlichen Theologie nach befand sich die Welt zwischen dem Kommen Christi und seiner Wiederkunft (der Parusie) in einem »Mittelalter«. Augustinus' *De civitate (Vom Gottesstaat)* entsprechend, sah sich die Kirche selbst als jenseits dieses Zeitalters existierend, auf Erden wandelnd, doch nicht als Teil von ihr. Was diesem Zeitalter angehörte, war irdisch. Teil des *saeculum* zu sein bedeutete also, zur unerlösten Welt zu gehören. Der Begriff verschmolz Zeit und Raum: Eine »zeitliche« Macht gehörte zu dieser Welt (im hebräischen Wort *olam* kommt die Doppelbedeutung »Welt« und »Ewigkeit« ebenso zur Geltung wie im Englischen *temporal*, das »zeitlich« und »weltlich« bedeutet). Doch »säkular« bezeichnete auch jenen Klerus, der »von dieser Welt« war, im Unterschied zu jenem, der ein »religiöses« (monastisches) Gelübde ablegte. *Seculatio* bezeichnete das Verlassen des Klosters. In diesem Sinne war »säkular« im mittelalterlichen Sprachgebrauch von seinem religiösen Kontext nicht zu trennen.

Im 17. Jahrhundert löste sich der Begriff allmählich aus dem religiösen Kontext und trat in einen scharfen Gegensatz zu ihm. Bei Henry More, der

der platonischen Cambridger Schule angehörte, hieß es: »Sonne und Mond haben entweder eine spirituelle oder eine säkulare Bedeutung.«⁷ Als Ergebnis des modernen wissenschaftlichen Denkens löste sich die Welt vom Göttlichen, das Natürliche vom Übernatürlichen. In der Vorstellung der politischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts bezog sich das Wort »säkular« auf einen religionsfreien Staat (wenn auch der Begriff »Säkularismus« eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ist). Schließlich nahm mit der Reformation, den Religionskriegen und der Französischen Revolution »Säkularisierung« die Bedeutung von Aneignung kirchlichen Eigentums durch die weltliche Macht an. So bezeichnete letztendlich das dem mittelalterlichen religiösen Milieu entstammende Wort »säkular« eine Welt, die sowohl metaphysisch als auch politisch im Gegensatz zur Religion stand.

Dementsprechend hat eine Reihe von Wissenschaftlern von einem dialektischen Pfad gesprochen, dem der Säkularismus aus der Religion heraus gefolgt sei. Amos Funkenstein beschrieb dieses Verhältnis mit dem Begriff »säkulare Theologie«.⁸ Seiner These zufolge übernahmen die Verfechter des Rationalismus und der wissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert die mittelalterlich-scholastischen göttlichen Attribute – Gottes Allwissenheit, Allmacht und Vorsehung – und verliehen ihnen irdische Bedeutung. Die Desakralisierung der Welt sei demnach mittels eines theologischen Instrumentariums erfolgt. Ähnlich vertrat Karl Löwith die Ansicht, die säkulare Fortschrittsidee sei zu einem großen Teil die Säkularisierung christlicher Apokalyptik.⁹ Carl Schmitt stritt für eine moderne »politische Theologie«, welche den Glauben an einen transzendenten Gott in der staatlichen Macht säkularisiert.¹⁰ Während diese Denker die Ursprünge der Moderne vornehmlich im mittelalterlichen Katholizismus ausmachten, sah Peter L. Berger, in der Folge Max Webers, die Wurzeln des Säkularen eher im Protestantismus, der die sakrale Sphäre des Mittelalters beschnitt und einen Himmel ohne Engel geschaffen habe.¹¹ Berger wies auch darauf hin, dass die protestantische Wende ihrerseits ihre Wurzeln im Monotheismus des Alten Testaments habe, da die Israeliten die Götter bereits aus der Welt verbannt hätten: In diesem Sinne sei der Monotheismus als erster Schritt zur Säkularisierung zu betrachten.

Das letztgenannte Argument – obgleich ohne direkten Hinweis auf Berger – hat in Marcel Gauchet mit seinem bahnbrechenden Werk *Le désenchantement du monde* einen kompromisslosen Vertreter gefunden.¹² In einer meisterhaften Darstellung der Menschheitsgeschichte legte Gauchet dar, das Säkulare habe mit der von Karl Jaspers so genannten Achsenzeit begonnen, in der das Judentum, der Zoroastrismus und der Buddhismus die Götzen verbannt hätten. So sei die Entstehung der »großen« oder »universellen«

Religionen das erste Stadium in der letztendlichen Auflösung der Religion gewesen: je größer und transzendenter der Gott, desto freier die Menschen. Monotheismus breche die Einheit der Welt in Gegensätze auf: Gott versus die Welt, der eine versus die vielen, das Vernünftige versus das Verständliche. Insofern sei die moderne Dichotomie von »säkular« versus »Religion« selbst ein Produkt der Religion. Für Gauchet war es nicht der Monotheismus per se, der die Religion ins Wanken brachte, da Judentum und Islam Gottes fortwährende Präsenz in der Welt annahmen. Allein das Christentum mit seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes habe Gottes radikales Anderssein postuliert, das die Vermittlung durch Gottes Sohn erforderte. Allein das Christentum habe eine Religion der Innerlichkeit geschaffen und die Welt ihren säkularen Herrschern überlassen. Die monotheistischen Religionen – insbesondere das Christentum – hätten mithin ihre eigenen säkularen Zersetzungen bewirkt.

All diese pauschalen Argumentationslinien leiden unter einem wesentlichen Makel: Sie gehen davon aus, dass die Säkularisierung ein im Christentum verwurzelter, homogener Prozess war. Doch sogar innerhalb Europas brachten unterschiedliche lokale Bedingungen unterschiedliche Arten der Säkularisierung hervor. Im puritanischen England war sie anders ausgeprägt als im lutherischen Deutschland. Das katholische Polen säkularisierte sich erst sehr spät, während im katholischen Frankreich eine Revolution die Köpfe des Klerus rollen ließ. Überdies wird mit diesem Fokus auf das Christentum, und insbesondere auf seine westeuropäischen Ausprägungen, ausgeblendet, dass der Säkularismus zahlreiche und vielfältige Manifestationen auch außerhalb Europas hatte. In voneinander so weit entfernten Ländern wie China, Indien und der Türkei spiegeln moderne Säkularisierungsbewegungen in der einen oder anderen Weise den jeweiligen religiösen Kontext – Konfuzianismus, Hinduismus und Islam – wider, aus dem sie hervorgegangen sind. Sich mit Säkularismen – im Plural – zu befassen bedeutet, die spezifischen Traditionen zu berücksichtigen, die sie ablehnen, die aber unweigerlich ihren Charakter prägen.¹³

In diesem Buch wird die These vertreten, dass dem jüdischen Säkularismus eine Tradition mit spezifischen, unverwechselbaren Charakteristika zu eigen ist, die zum Teil auf seinen prämodernen Quellen gegründet sind. Während die christlichen Ursprünge des Begriffs »säkular« mit der dichotomen Betrachtungsweise der christlichen Theologie verbunden sind, die von einem »Gottesstaat« und einem »irdischen Staat« spricht, hat die jüdische Religion niemals eine solch scharfe Unterscheidung getroffen: Im Judentum ist die profane Welt nie hoffnungslos verunreinigt. Während die traditionellen jüdischen Quellen mehrfach feststellen, dass diese Welt nicht dieselbe

ist wie die künftige oder himmlische, schließen die biblischen, rabbinischen und mittelalterlichen philosophischen Traditionen zumeist eine deutliche Weltlichkeit ein. Sogar das ausgeprägteste theosophische Genre der jüdischen Literatur, die Kabbala, sagt, dass Kräfte in dieser Welt höhere Kräfte widerspiegeln und umgekehrt; die beiden Welten seien untrennbar miteinander verbunden.

Die Ursprünge des hebräischen Wortes für »säkular« weisen auf diese kulturelle Besonderheit hin. Eine der biblischen Wurzeln für »verunreinigt« oder »entweiht« ist das Wort *chol*, das im Modernhebräischen die Bedeutung »säkular« erhalten hat.¹⁴ In der Bibel kann *chol* aber auch das zwischen dem Heiligen und dem Unreinen liegende Profane bedeuten. Als etwa David von dem Priester Ahimelech Brot erbittet, antwortet dieser: »Ich habe kein gewöhnliches Brot (*lechem chol*) bei der Hand, sondern nur heiliges Brot (*lechem kodesch*)« (1 Sam 21,5). In der späteren rabbinischen Einteilung der Woche werden die Tage, die nicht Schabbat oder Feiertag sind, als *chol* bezeichnet. Das Profane ist lediglich das Alltägliche, es ist weder heilig noch unrein.

Die Bibel unterscheidet auch strikt zwischen Priestern und Nicht-Priestern. Wer kein Priester ist, wird als *sar*, Fremder (das heißt jemand, der der Sphäre des Tempels fremd ist), bezeichnet. In seiner aramäischen Bibelübersetzung gab Onkelos diesen Begriff als *chiloni* wieder. Dieses Wort wurde im 20. Jahrhundert von dem hebräischen Literaturwissenschaftler Joseph Klausner als Bezeichnung für säkulare Juden übernommen und ging rasch in die moderne hebräische Umgangssprache ein.¹⁵ Im Midrasch zum Buch Levitikus sagt ein Hohepriester einem *chiloni*, er könne nur dann mit den Priestern gehen, wenn er sich bereit erkläre, keine Friedhöfe zu betreten, was nämlich den Priestern untersagt war.¹⁶ Dieser »säkulare« Jude nimmt daher einen Status zwischen dem Priester und einem aus ritueller Sicht Unreinen ein. Das Säkulare ist hier Teil eines Kontinuums, welches das Heilige und nicht dessen Negierung voraussetzt.

Ein anderes Wort, welches die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart demonstriert, ist *apikoros*, einer der rabbinischen Schlüsselbegriffe für Häretiker. Das Wort *apikoros* ist ganz offensichtlich von »*Epikorous*« abgeleitet (wohl ohne die spätere Konnotation »Hedonist«). Vielmehr glaubten die philosophischen Nachfolger Epikurs an die Existenz der Götter, leugneten aber, dass diese in unsere Welt eingriffen oder überhaupt in irgendeine Interaktion mit ihr traten. Die Welt baue sich aus Atomen auf, die willkürlich miteinander kollidierten. Hätte der rabbinische *apikoros* eine solche philosophische Weltsicht gehabt, so hätte er nicht nur die Offenbarung gezeugnet, sondern eine Art urtümlichen Materialismus vertreten. In einem frühen rabbinischen Text heißt es, man solle (die Tora) lernen, um zu

wissen, was dem *apikoros* zu erwidern sei. Daraus lässt sich schließen, dass die reale Auseinandersetzung mit solchen Häretikern für die spätantiken Rabbinen eine Herausforderung darstellte.¹⁷ In der talmudischen Diskussion der Mischna verstehen die Rabbinen im Allgemeinen unter *apikoros* jemanden, der sie verspottet: »Was nützen uns die Schriftgelehrten, sie lernen für sich selbst« und »was nützen uns die Schriftgelehrten; noch nie haben sie uns [zum Essen] eine Krähe erlaubt oder eine Taube verboten« (B. Sanhedrin 99b–100a). Gemeint ist hier, dass die Tora bereits das gesamte Wissen, das für ihre Auslegung erforderlich ist, enthält. Der *apikoros* ist daher jemand, der die Rabbinen als überflüssige Autorität ablehnt, eine Vorwegnahme der Attacke der modernen Säkularisten auf die späteren Rabbiner.

Ogleich der *apikoros* nach dieser Definition nicht automatisch mit dem modernen Säkularisten gleichzusetzen ist, sind die Ähnlichkeiten offensichtlich. Sie hängen zum Teil mit den Ähnlichkeiten zwischen einigen Formen der griechischen Philosophie und modernen Empfindungen zusammen. Berger zufolge wird der prämoderne Häretiker zum Säkularisten der Moderne: Insofern wir unsere Einstellung zur Religion autonom »wählen« (eine der ursprünglichen Bedeutungen des griechischen *haireisis*), sind wir alle Häretiker.¹⁸

Wie sowohl Berger als auch Gauchet nachdrücklich feststellen, war die Hebräische Bibel ein entscheidendes Momentum in der Vorgeschichte des Säkularismus. Kann der Hinweis auf die Hebräische Bibel aber eine ausreichende Erklärung für den besonderen Charakter des jüdischen Säkularismus sein? Schließlich hat der strikte Monotheismus, den das Judentum mit dem Islam gemein hat, in Letzterem nicht zu einer säkularen Revolution geführt. Der jüdische Säkularismus entwickelte sich spezifisch dort, wo Juden mit europäischen Modernisierungsströmungen in Berührung kamen, sei es auf dem Kontinent selbst oder in Gebieten, die unter dem Einfluss des europäischen Kolonialismus standen. Die historische Tradition mag den Zündfunken geliefert haben, doch es war die europäische Aufklärung, die das Feuer entfachte. Die hier vertretene These schließt solche äußeren Einflüsse nicht aus, soll aber erhellen, wie säkulare jüdische Denker ihre Philosophie auf jener religiösen Tradition aufbauten, die sie zu ersetzen suchten.

Dass die frühere Tradition die Herausbildung der besonderen Form des jüdischen Säkularismus befeuert und geprägt hat, bedeutet jedoch nicht, dass die beiden identisch sind. Dies zu behaupten, wie Gauchet es wohl gelegentlich tut, blendet aus, was an der Moderne neu und revolutionär ist. Vielmehr soll hier dafür plädiert werden, dass gewisse Aspekte vormodernen Denkens nicht nur ihre modernen Nachfolger vorwegnahmen, sondern zuweilen sogar Argumente lieferten, die einer säkularen Agenda entsprechend

angeeignet, angepasst und umgewandelt werden konnten. Sogar wenn diese Ideen in ihren ursprünglichen Kontexten nicht für einen solchen Zweck bestimmt waren, ließ sie der soziale Rahmen der Moderne in einem neuen Licht erscheinen, sodass sie als echte Vorstufen betrachtet werden können. Um ein anderes Bild zu verwenden: Diese prämodernen Ideen waren gewissermaßen die Keimzellen, die sich nur dank des sozialen und politischen Umfeldes der Moderne entwickeln konnten. Sie waren weniger unmittelbare Ursachen des jüdischen Säkularismus als Bereiter der vorherrschenden *mentalité* – der Sprache und besonderen Atmosphäre – jenes Säkularismus, als den ihn schließlich die Kräfte der Moderne zur Entfaltung brachten.

Obschon die Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse in der Regel nicht als Kontinuitäten der Vergangenheit, sondern als Brüche erlebt wurden, findet keine Revolution in einem Vakuum statt. Das Neue keimt immer aus dem Alten. Es liegt auch in der Natur von Rebellen, nach Vorreitern zu suchen, um ihre Neuerungen mit eigenen Traditionen legitimieren zu können. Ob nun von den Akteuren selbst oder erst später von Beobachtern festgestellt, ist der Nexus von Religion und Säkularismus ein entscheidendes Element in jeder Geschichte der Moderne.

Betrachten wir eine der berühmtesten Geschichten des Talmud, in welcher der im 2. Jahrhundert lebende Weise Rabbi Elieser versucht, seine Meinung gegenüber den anderen Rabbinen durchzusetzen. Er ruft verschiedene Wunder an, um die Richtigkeit seines Standpunkts zu beweisen, doch die Mehrheit lässt dies unbeeindruckt. Schließlich beharrt er darauf, wenn die Tora seiner Auffassung entspreche, »so mögen sie dies aus dem Himmel beweisen«. Da ertönt unverzüglich eine himmlische Stimme, eine Hallstimme (*bat kol*), und verkündet die Richtigkeit von Rabbi Eliesers Gesetzesauslegung (Baba Mezia 59b). Gegen dieses scheinbar unwiderlegbare Beweismittel steht Rabbi Jehoschua, der Führer der Mehrheit, auf und erklärt unter Berufung auf Dtn 30,12: »Sie [die Tora] ist nicht im Himmel.« Nun fragt der Talmud: »Was heißt: ›sie ist nicht im Himmel?‹ Eine spätere Autorität, Rabbi Jirmeja, erläutert: »Die Tora ist bereits vom Berge Sinai her verliehen worden. Wir achten nicht auf die Hallstimme.« Die Tora sei nun auf Erden und so sei es die Mehrheit – in diesem Fall die Mehrheit der Rabbinen –, die über ihre Auslegung entscheide. Der Talmudtext führt das Prinzip der Mehrheitsentscheidung auf eine andere Bibelstelle zurück: »nach der Mehrheit zu entscheiden«. Es ist so die Tora selbst, die göttliche Offenbarung, die ein säkulares Prinzip (»sie ist nicht im Himmel«) bekräftigt und die Geltung der Mehrheitsentscheidung lehrt.

Diese Geschichte wird zuweilen als Beispiel einer rabbinischen Erklärung der Unabhängigkeit von Gott zitiert, was sie in der Tat ist – doch die Sache

ist komplizierter. Nicht nur in der Erzählung selbst leben die Rabbinen ihre Unabhängigkeit aus, sondern auch in dem (vermeintlichen) Wortlaut der Tora, den sie zur Bekräftigung ihrer Auffassung anführen. Der Vers aus Exodus besagt nämlich das genaue Gegenteil. Im ursprünglichen Kontext heißt es: »Du sollst der Menge nicht auf dem Weg zum Bösen folgen und nicht so antworten vor Gericht, dass du der Menge nachgibst und vom Rechten abweichst« (Ex 23,2). Der Vers besagt eindeutig, dass ein Zeuge sich an das halten solle, was er für richtig hält, statt sich nach der Meinung der Mehrheit zu richten. Dieses negative Gebot kehren die Rabbinen nun in ein positives um: Man solle der Mehrheit folgen. Es ist, als müssten sie die himmlische Offenbarung selbst umstoßen, um ihre Unabhängigkeit vom Himmel zu erklären.

Durch das Prisma dieser bedeutungsvollen Geschichte lassen sich die Spannungen im rabbinischen Denken zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Autonomie erkennen. Dies ist jedoch kaum Säkularismus *avant la lettre*. Die Rabbinen hinterfragten die Tora sehr wohl, waren jedoch weit davon entfernt, sie völlig zu verwerfen. Zweifellos glaubten sie, dass irgendeine Kommunikation mit dem Himmel möglich sei, daher die *bat kol*.¹⁹ Außerdem argumentierten sie, dass ihr eigenes, das mündliche Gesetz am Berg Sinai gemeinsam mit dem schriftlichen Gesetz gegeben wurde. Ihre legislativen Neuerungen seien nicht bloß menschliche Erfindung, sondern gründeten auf der Offenbarung. Wahrscheinlich war es das Letztere, was die Geschichte von Rabbi Elieser untermauert, denn wenn die rabbinische Auslegung – das Prinzip der Mehrheitsentscheidung – ihren Ursprung am Berg Sinai hatte, dann musste eine spätere himmlische Stimme geringer zählen. Zudem stellt in dieser oder in anderen Geschichten niemand die Existenz oder Autorität Gottes infrage. Gleich nach Rabbi Jehoschuas Feststellung, wird weiter berichtet, habe Gott geschmunzelt: »Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.« Gott erkennt seine Niederlage an. So beruft sich auch die Mehrheit auf eine himmlische Stimme, diesmal zu ihren eigenen Gunsten.

Auch der größere Kontext, in den diese Passage eingebettet ist, straft, worauf Jeffrey Rubenstein zu Recht hingewiesen hat, den scheinbaren Säkularismus des Textes Lügen.²⁰ Nach ihrem Sieg verbannen die Rabbinen Rabbi Elieser und verbrennen alles, was er als rein erklärt hat. Der Tamud ergreift jedoch deutlich die Partei Rabbi Eliesers, da nach dessen Verbannung verschiedene übernatürliche Katastrophen eintreten. Die Lehre daraus scheint zu sein, dass die siegreiche Mehrheit die Minderheit nicht beschämen soll, und wer dem zuwiderhandelt, den wird die göttliche Strafe treffen. Wenn die Rabbinen souveräne Autorität für sich beanspruchen, so untergräbt ihr eigener Text diesen Anspruch.

Wir sollten indes die radikale Bedeutung unseres Textes nicht allzu hastig herunterspielen. Die Geschichte lässt erkennen, dass die Zerstörung des Tempels eine neue Welt geschaffen hatte, in der die menschliche Autonomie großes Gewicht erlangte, ein Gedanke, den man üblicherweise mit der Moderne in Verbindung bringt. Die Rabbinen behaupteten, seit der Zerstörung des Tempels gebe es keine Prophezeiungen mehr, diese blieben den Kindern und den Narren überlassen.²¹ Das Ende der Weissagungen gewährleistete ihr Deutungsmonopol, zumindest wenn sie andere Stimmen unterdrücken konnten. Dann ist da noch die rechtlich gefasste Dialektik selbst: Das Gesetz sei nicht ein für alle Mal gegeben, sondern stehe einander widersprechenden Deutungen offen, von denen jede, um eine andere berühmte Geschichte zu zitieren, »die Worte des lebendigen Gottes« (Eruvin 13b) seien. In all diesen Ausdrucksformen gehört die Tora nun ihren menschlichen Deutern.

Das Verhältnis zwischen diesem Text und dem modernen jüdischen Säkularismus ist daher kein unmittelbares, und zwar insofern es weder in die Auflehnung späterer Säkularisten gegen die Tradition mündet noch eine solche bewirkt. Man könnte sagen, es sei Symptom einer bestimmten Geisteshaltung, der Bereitschaft, sogar innerhalb der traditionsverhafteten Kultur den Radius der Unabhängigkeit von der Schrift abzustecken. Dank dieser Geisteshaltung mögen manche Juden prädisponiert gewesen sein, aus der Religion auszubrechen, sobald sie die Moderne »infiziert« hatte. Der Text steht auch jenen modernen Denkern zur Disposition, die ihn gern verwenden, um ihrer Philosophie eine historische Genealogie zu verschaffen, wie auch Isaac Deutschers Invokation von Elischa ben Abuja ein Beispiel für eine solche Suche nach einem säkularen Vordenker unter religiösen Häretikern ist.

Die religiöse Tradition mag in anderer Weise den Boden für den modernen Säkularismus bereitet haben. So argumentierte Gershom Scholem bekanntlich, die antinomisch-messianische Bewegung im 17. Jahrhundert unter der Führung von Schabbtai Zvi habe mit der Erschütterung der rabbinischen Autorität den Keim für die jüdische Aufklärung gelegt. Hier kann das Verhältnis zwischen dem Prämodernen und dem Modernen dialektisch genannt werden, bildete doch eine der am stärksten vom Mystizismus geprägten Bewegungen in der jüdischen Geschichte den Ausgangspunkt für ihr Gegenteil, den modernen Rationalismus. Ein anderes, noch zu erörterndes Beispiel dieser Art ist Moses Maimonides' »negative Theologie«, in der Gott so transzendent wird, dass ein späterer Denker, Spinoza, Gott in sein Gegenteil zu verkehren vermochte, indem er ihn mit der Welt gleichsetzte.

Da die Begründer des jüdischen Säkularismus Intellektuelle waren, von denen einige in der Jeschiwa studiert hatten, war es nur natürlich, dass sie ihre Inspiration in Büchern fanden, und zwar zunächst in jenen, die zur

religiösen Überlieferung gehörten. Später erfüllten die Werke früherer Säkularisten, namentlich Spinozas, eine ähnliche Rolle. Der jüdische Säkularismus als intellektuelle Tradition ist daher das Produkt von Büchern, deren Autoren sich selbst auf andere Bücher bezogen, auch wenn sie jene, mit denen sie aufgewachsen waren, verwarfen. Der Schlüssel zu dieser Literatur ist die Intertextualität.

Wir haben es hier mit der jüdischen Analogie zu einer weiteren Definition der säkularen Theologie von Funkenstein zu tun: Nichttheologen, die Theologie betreiben. Im jüdischen Fall waren diese Gelehrten, beginnend mit Spinoza, Rebellen, die sich ganz bewusst gegen die Rabbinen auflehnten. Diese literarische Kettenreaktion hatte einen eigentümlichen Charakter. Die Begründer des jüdischen Säkularismus waren zumeist Aschkenasim, also mittel- und osteuropäische Juden. Ihre Revolte war die der Söhne gegen ihre traditionsgebundenen Väter. Doch die Tradition, die sie inspirierte, war oft die der sephardischen (spanischen) Juden, vor allem die über den Islam vermittelte philosophische Tradition.²² Man könnte sagen, in ihrer Revolte gegen ihre Väter wandten sie sich stattdessen ihren »Onkeln« zu.²³ Am herausragendsten unter diesen »Onkeln« war die alles überstrahlende Figur von Moses Maimonides, dessen Denken in den folgenden Kapiteln eingehend erörtert wird.

Diese Nefte-Onkel-Beziehung setzte sich fort, als die Säkularisten Spinoza, den sephardischen Sohn von Marranen, zu ihrem radikalen Vorvater erkoren. Isaac Deutscher berichtet, ein Grund dafür, dass er die Religion infrage zu stellen begann, sei der Umstand gewesen, dass ihm sein Vater Spinoza zu lesen gegeben hatte. Der Vater hatte zuvor selbst ein Buch über Spinoza geschrieben und damit noch vor seinem Sohn den Weg beschritten, der von der Religion wegführte.²⁴ Des jungen Deutschers Weg über Spinoza zum Säkularismus war nicht einzigartig, und es kann deshalb kaum überraschen, dass der enigmatische holländische Philosoph eine zentrale Rolle in diesem Buch spielen wird. In der Tat stand Spinoza wohl als der erste säkulare Philosoph an der Schwelle zur Moderne. Obgleich er die Bezeichnung »säkularer Jude« zweifellos von sich gewiesen hätte, da er ganz offensichtlich jede Verbindung mit dem jüdischen Volk gekappt hatte, wurde er von Generationen jüdischer Säkularisten als Vorbild und Vordenker gefeiert.

Da Spinoza nicht nur der erste neuzeitliche, sondern zugleich der letzte mittelalterliche Philosoph war, weist er auf die prämoderne jüdische Tradition zurück, bevor er auf seine modernen Erben vorausweist. Oft, und auch ohne sie explizit zu erwähnen, traten spätere jüdisch-säkulare Denker indirekt mit der mittelalterlichen Tradition in einen Dialog, indem sie Spinoza zu ihrem geistigen Vater erkoren. Die Beschäftigung mit Spinoza wird daher

in den ersten drei Kapiteln dieses Buches im Zentrum stehen, denn er bildet quasi die Brücke zwischen der religiösen Tradition und ihren säkularen Nachkommen.

Bislang ist der Begriff »Säkularismus« hier verwendet worden, ohne dass er definiert worden wäre; dies soll nunmehr ansatzweise geschehen. Da man, wie bereits angedeutet, abhängig von dem jeweiligen kulturellen Kontext von verschiedenen Spielarten des Säkularismus sprechen kann, ist Zurückhaltung angebracht bei dem Versuch, den jüdischen Säkularismus umfassend oder essenziell zu definieren. Angebracht ist eher eine phänomenologische Definition, die sich aus den Quellen ergibt. Jedenfalls können mit Talal Asad zwei separate, wenn auch miteinander in Verbindung stehende Bedeutungen des Wortes unterschieden werden.²⁵ In Asads Vokabular bezieht sich »säkular« auf eine metaphysische Position: die Ablehnung des Übernatürlichen zugunsten einer materialistischen Weltsicht. Andererseits meint »Säkularismus« den politischen Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat.²⁶ Für den Säkularisten soll das Gesetz, wenn man Kant folgt, sich nicht aus einer äußeren göttlichen Quelle ableiten, sondern aus autonomen menschlichen Entscheidungen. Die Religion aus dem Staat herauszulösen bedeutet, den Menschen die völlige Kontrolle über ihr politisches Schicksal zu überlassen. Während der Materialismus auf diese Weise die metaphysische Philosophie des Säkularen definiert, definiert der Humanismus die politische Theorie des Säkularismus.

Diese Kategorien sind für sich gesehen nicht völlig adäquat, und die Annahme der einen schließt nicht unbedingt die Annahme der anderen ein. Nehmen wir zum Beispiel Moses Mendelssohn als Philosophen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Er glaubte zweifellos an die Existenz der Gottheit und ihre Rolle in der Welt, entwarf aber dennoch eine säkularistische Theorie der Trennung von Religion und Staat. Zudem gibt es auch heute nach wie vor viele Juden, die nach eigener Aussage an die Existenz Gottes glauben, sich aber gleichzeitig als säkular verstehen, womit sie meinen, dass sie sich mit keiner der religiösen Strömungen des Judentums identifizieren und das offenbarte Gesetz nicht einhalten. Man könnte, modern ausgedrückt, sagen, dass diese Juden »nicht synagogisiert« sind. In Bezug auf den abstrakten Glauben sind sie religiös und in ihrer Lebensform säkular. Andererseits gibt es manche Juden, die sehr wohl einer Synagogengemeinde angehören und die Gesetze einhalten, ihrem Glauben nach aber säkular sind. Man kann die Existenz Gottes negieren und dennoch nach seinen Gesetzen leben.

Für viele der in diesem Buch zu besprechenden Denker gingen das Metaphysische und das Politische Hand in Hand. Naturgemäß werden zionistische Denker eine große Rolle spielen, da der Zionismus als eine tief greifende