

Was ist Jüdische Philosophie?

Daniel Krochmalnik

Wir sind heute weiter denn je von einer allgemeinen Definition des Phänomens „Jüdische Philosophie“ entfernt. [1] Es wird aber nicht bezweifelt, daß es sich um ein synkretistisches Phänomen handelt, nicht um ein genuin jüdisches Erzeugnis, sondern um ein Produkt des Judentums und der griechischen Philosophie und ihrer Renaissancen, erst in der hellenistischen, dann in der arabischen und schließlich der germanischen Welt. Obwohl die griechische Philosophie erst in ihrer arabischen, d. h. monotheistischen Form ins Mark des rabbinischen Judentums vordrang, ist die Reflexion über die jüdische Philosophie vorzugsweise anhand der ursprünglichen Begegnung von Judentum und Griechentum thematisiert worden.

Wir wollen hier drei solcher Themen verfolgen und damit zugleich eine analytische Selbstdefinition der jüdischen Philosophie versuchen. Der Begriff „Jüdische Philosophie“ unterstellt jedenfalls eine Beziehung zwischen Judentum und Philosophie. Diese Beziehung wurde entweder als exklusive oder inklusive Disjunktion aufgefaßt und mit Bildern aus der biblischen oder der rabbinischen Literatur metaphorisch als Ferne oder Nähe zum jüdischen Habitat geschildert. So ergeben sich drei Modelle des Nebeneinanders von Judentum und Philosophie: das Gegeneinander, im Gegensatz von Athen und Jerusalem (1), das Miteinander, im Zusammenwirken von Schem und Japhet (2) und das Ineinander, in der Gleichsetzung von Tora und Chochma (3).

1. Athen und Jerusalem

Zunächst scheint der Begriff der "jüdischen Philosophie" eine *contradictio in adiecto* zu sein. Verhalten sich die konträren Termini "Judentum" und "Philosophie" nicht so zueinander, wie der Gott des Aristoteles und der Gott Abrahams,[2] wie Ewigkeit und Schöpfung, Vernunft und Offenbarung, Immanenz und Transzendenz,[3] Intellektualismus und Voluntarismus, Sein und Werden,[4] Ding und Infinitesimal, Natur und Geschichte,[5] Raum und Zeit,[6] Aug' und Ohr,[7] Okzident und Orient,[8] Es und Du, Totalität und Unendlichkeit, Ethik und Metaphysik,[9] Logozentrismus und Dissemination[10] - und wie diese Dualismen noch heißen mögen? Die traditionelle Formel für diesen ewigen Streit lautete: "Athen und Jerusalem"[11]- Zwei uneinnehmbare Festungen: Auf der einen Seite, die bloße Vernunft, die ihre Feindin mit vernichtender Kritik, in Form der Wunder-, Bibel- und Religionskritik verfolgt; auf der Gegenseite, die Festung des Glaubens, die sich hinter den Mauern der Offenbarung und der Überlieferung verschanzt und die Angriffe mit ätzender Skepsis pariert. Dazu paßt, daß bereits im Talmud die verfluchte "griechische Weisheit" (Chochma Jewanit) eine Kriegslist ist, mit der das belagerte Jerusalem zu Fall gebracht worden sein soll[12] und die „Schule von Athen“ als schwer bewachtes Fort dargestellt wird, in das der "jüdische Weise" nur mit List eindringen kann, um die Weisen Athens (Sawei DeWei Atuna) mit ihren eigenen sophistischen Waffen zu schlagen.[13] Der Vermittler zwischen den Fronten kann nur ein Verräter sein.[14]

Nachdem die Philosophie in den mittelalterlichen Glaubensfestungen bereits heimisch geworden war, wird die Unmöglichkeit der Kohabitation und Koexistenz mit häuslichen Bildern illustriert. Der Antimaimonist Jehuda ben Josef Alfachar aus Toledo schreibt an den Maimonisten David Kimchi, Maimonides habe die griechische Weisheit (Chochmat Jewanit) und die jüdische Offenbarung wie zwei Zwillingsschwestern in einem Zelt vereinen wollen - doch welch ein Geschrei! Sie könnten nicht einmal zusammen auf der gleichen Erde wohnen.

Zwischen ihnen herrsche, wie zwischen der Frau Abrahams und und seiner ägyptischen Nebenfrau (1 Mose 16,1) - Ägypten ist eine Anspielung auf Maimonides - Rivalität auf Leben und Tod.[15] Angesichts solcher Invektiven, konnte der verstoßene jüdische Philosoph Baruch Spinoza, der Alfachar referiert, sagen, daß die Juden "Verächter der Philosophie" seien.[16] Wie verpönt die Philosophie in „Jerusalem“ noch im Zeitalter Mendelssohns war, zeigen seine Variationen zu der Formel „quid ergo Athenis et Hierosolymis?“ in seinen Schriften und Briefen an jüdische Adressaten. In der hebräischen Eileitung zu seinem Kommentar der Logik des Maimonides fragt er rhetorisch: „Was habe ich mit dem Sohn des Nikomachus (Aristoteles) zu schaffen, daß ich an seiner Tür wachen sollte“? (II, 205,28-36; XIV, 29,13-16) und in einem hebräischen Brief an Herz Wessely (1725-1805) rechtfertigt er seinen sokratischen Dialog Phädon angesichts der naheliegenden Frage des Korrespondenten: "denn was haben wir, die Anhänger des wahren Glaubens, mit dem Sohn des Sophronikos (Sokrates) gemeinsam"? (XX.2, 160,36-38).

Im 19. und 20. Jahrhundert spitzt sich die Antithese „Athen und Jerusalem“ noch zu. Leo Strauss stellte die gesamte moderne Philosophie unter das Motto "Athen und Jerusalem"[17]: "Niemand kann, schreibt er, zugleich Philosoph und Theologe sein, oder (...) ein Drittes, das jenseits des Konflikts zwischen Philosophie und Theologie stünde, oder ihre Synthese wäre." [18] Die Bibel erscheint ihm in dieser Perspektive nicht nur als unphilosophisches, sondern als antiphilosophisches Buch kat' exochen, das den Kosmos zur jüdischen Festbeleuchtung herabwürdigt, die natürliche Erkenntnis von Gut und Böse als Versuchung schlechthin entlarvt und die Polis als das Werk eines Mörders darstellt.

Noch ehe die großen philosophischen Systeme des Judentums herauskamen, die ihre idealistischen Vorbilder mit einem jüdischen „Ja, aber!“ übertrumpften, begann der Arzt Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866) seine „Gigantomachieen“ und „Monomachieen“ für die Offenbarung, gegen die spekulative Philosophie [19] und rechnete mit den verräterischen „Judenphilosophen“ - hölzerne Eisen - wie Philo und Spinoza ab [20]. Den Einbruch der rationalistischen Philosophie in die Synagoge schildert er als dritten Fall Jerusalems [21] und sieht seine Aufgabe in der erneuten Scheidung der Mesalliance von Philosophie und Theologie: „Beide Religionsgebiete, sagt er in einem der Polemik gewidmeten Abschnitt, ursprünglich und noch heute in der Theorie getrennt, haben sich allmählich einander genähert, und sich gleich zwei Kreisen, geschnitten, ja gegenseitig zu decken versucht, nicht sowohl durch geistige Assimilation, als vielmehr durch räumliche Nachbarschaft. Aber eben damit ward jener unauslöschliche Bruderzwist eingeführt und unterhalten, der nicht selten in zerstörenden Flammen ausbrach (...); beständig aber unverlöschbar unter der Asche fortglimmte. Dieser nach Jahrtausenden zählende Krieg, (...) bietet zugleich eins der grossartigsten Schauspiele geistigen Ringens (...). Unser Beruf ist, eine friedliche Scheidung zweier ihrer ganzen Natur nach unvereinbaren, mit unerhörter Gewalt verkuppelten Principien einzuleiten, Frieden zu stiften durch geistige und räumliche Scheidung beider Lager. Dann mag der denkende Mensch wählen zwischen Heidentum und Offenbarung (...).“ [22] Der italienisch-jüdische Gelehrte und Dichter Samuel David Luzatto (1800-1865), für den der Dualismus von Hellenismus und Judentum, oder wie er sagt, von „Attizismus“ und „Abrahamismus“ auch zur Grundlage des XIX. Jahrhunderts gehört, [23] läßt die Antagonisten in einem Streitgespräch aufeinander treffen: Dem „Griechen“, der für Wissenschaft, Fortschritt und Zivilisation steht und verächtlich auf die armen Juden herabblickt, erwidert der „Jude“, daß Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit nicht aus Athen sondern aus Jerusalem kämen: „Sie sind nicht von Athen, noch Attizismus: /Vom Sinai kommen sie, sie sind Judaismus,/ Gleichheit von Herr und Knecht, Rechte/ für Fremde, zusammen mit unserem Feind,/ das fehlt bei Plato, bei Cicero (...)/ Das lernten wir vom Sinai, nicht von Griechenland:/ Die Wurzel der brüderlichen Liebe, das Gesetz der Gerechtigkeit

vom Zion,/ von Jerusalem kommt die Zivilisation.“[24] Luzzatto verfolgt eifrig die griechisch-jüdischen Mischehe und entlarvt als solche nicht nur den maimonidischen Rationalismus - und seine aufgeklärten Gefolgsleute, sondern auch den kabbalistischen Mystizismus - und seine obskurantistischen Nachbeter.[25]

Im 19. Jhd. bekämpft Steinheim vom Standpunkt des biblischen Supranaturalismus den Rationalismus und Luzzatto vom Standpunkt des biblischen Moralismus den Intellektualismus; im 20. Jahrhundert setzten Franz Rosenzweig und Leo Schestow (eigentlich: Lew Isaakowitsch Schwarzmann, 1866-1938)[26] diesen Kampf vom Standpunkt des biblischen Existenzialismus den Kampf gegen den Idealismus fort. Ersterer eröffnet seinen Stern der Erlösung (1918) buchstäblich an der Front mit dem Protest in philosophos gegen die philosophische Aufhebung des sterblichen Menschen und wirft „der ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena (...) den Handschuh hin“[27], für letzteren ist die mittelalterliche „jüdisch-christliche Philosophie“ nichts geringeres als die Wiederholung des Sündenfalls.[28] Die verräterische Auslieferung Jerusalems beginnt für ihn mit dem Alexandriner Philo und gipfelt mit dem Amsterdamer Spinoza.[29]

"Jüdische Philosophie" ist nach diesem Modell entweder ein hölzernes Eisen, oder gar ein hölzernes, ein trojanisches Pferd oder, in Wahrheit, gemäß der Maxime „wisse, was du einem Epikur[30] zu entgegen hast!“[31] jüdische Polemik gegen die Philosophie. Ihre Geschichte müßte nach einem ähnlichen Muster wie die rabbinische Vätergeschichte konstruiert werden, nämlich als eine Abfolge von "Paaren" (Sugot), die in allem gegensätzlicher Meinung sind. Zu jedem großen Philosophen gäbe es dann wenigstens einen ebenbürtigen jüdischen Antagonisten: zum spätantiken Platon einen Philon, zum mittelalterlichen Aristoteles einen Maimonides oder Crescas, zu Descartes einen Spinoza, zum aufklärerischen Sokrates einen Mendelssohn, zu Kant einen Maimon und Cohen, zu Hegel einen S. Formstecher, S. Hirsch, N. Krochmal, Rosenzweig, zu Heidegger einen Strauss, Lévinas oder Derrida. Sie sind nicht zufällig stets zur Stelle um die Herausforderung der Philosophie von ihrer charakteristischen Außenseiterposition anzunehmen und zu erwidern. Die Geschichte der jüdischen Philosophie würde die "Machlokot" oder die "Gigantomachie" zwischen diesen Paaren nachzuzeichnen haben. Eine solche monumentale agonale Doxographie ist ohne Zweifel der antiquarischen epigonalen - sagen wir - "Hydrographie" vorzuziehen, die nach ober- und unterirdischen "Einflüssen" fahndet und die jüdische Philosophie in bedeutungslose Nebenarme der Hauptströmungen der Philosophie auflöst. Denn - und dieses "denn" ist nicht Ausdruck irgendeiner superbia judaica - denn, die Kämpfe zwischen Athen und Jerusalem sind für das abendländische Denken beileibe keine bloßen Nebenschauplätze und die jüdischen Denker waren, wie Harry Austryn Wolfsohn in seinen großen Monographien über Philon, Chasdai Crescas und Baruch Spinoza gezeigt hat, berufene Pioniere in diesem Krieg. [32]

Philosophisch bleibt die polemische Sicht der jüdischen Philosophie freilich unbefriedigend. Wenn wir nämlich die Antithesen, die oben unter dem Titel "Athen und Jerusalem" subsumiert wurden, genauer untersuchen, dann stoßen wir immer wieder auf Synthesen. Nehmen wir z. B. die erste, berühmteste der angeführten Antithesen: Gott der Philosophen/ Gott der Väter des Jehuda HaLevi unter die Lupe, so zeigt sich sofort, daß er damit nicht etwa zwei verschiedene Götter gemeint hat, sondern zwei Aspekte des einen und selben Gottes, die durch seinen Gattungs- und seinen Eigennamen repräsentiert werden. Der Dieu des philosophes ist demnach für den schärfsten mittelalterlichen Kritiker der Philosophie, ebenso jüdisch, wie der Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Das gleiche gilt auch für die anderen aufgezählten Antithesen. Sie halten weder der historischen, noch der philosophischen Kritik stand.[33] Eine jüdische Philosophie, die diesen Namen verdient, kann sich nicht damit begnügen, mit derartigen ideologischen Klischées jüdische Identität und Differenz zu

behaupten, sie muß sie beide aus einer höheren Einheit begründen. Diese Forderung liefe in unserem Bild darauf hinaus, die Auseinandersetzung zwischen Athen und Jerusalem, nach Jerusalem selbst zu verlegen und gleichsam intra muros auszutragen.

2. Japhet und Schem

Glücklicherweise haben sich nicht alle "jüdischen Philosophen", ja nicht einmal alle Rabbinen als Zeloten verstanden, die glaubten ihren Intellekt der Verteidigung der Glaubensfestung opfern müssen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die rhetorische Antithese "Quid ergo Athenis et Hierosolymis?" - nach der Antithese des Apostels "Aut quae societas luci ad tenebras?" (2 Kor 6, 15) - und das "Credo quia absurdum" von einem christlichen Apologeten stammen, der zugleich der Archeget der lateinischen Adversus-Judaeos-Literatur war.[34] Wenn Tertullian von Jerusalem sprach, dann hatte er die den Juden verbotene Aelia Capitolina vor Augen[35] und redete mit seinen Paradoxien nicht Zion, sondern ausdrücklich Golgatha das Wort. Zwar gibt es auch in der rabbinischen Literatur reichlich Spott der Jerusalemer über die Athener[36] und die Philosophen,[37] doch wir finden in ihr auch tolerantere Formeln als das christliche "Athen und Jerusalem" - z. B. "Jafet und Schem".[38] Die beiden Söhne Noachs und Väter Jawans und Ewers, also der Ionier oder Griechen und Hebräer, werden von ihrem Vater mit folgendem Segen bedacht: "Gott", so übersetzt man diesen Vers gewöhnlich "Gott breite (Jaft) Japhet (Jefet) aus und wohne in den Zelten Schems, und Canaan - der Sohn Chams - sei ihnen Knecht (1 Mose 9, 27)." Im Talmud wird der Name Jepheth und das Verb Jaft allerdings nicht von der Wurzel PTH, "weit -" und "breit sein", sondern von der Wurzel JPH, "schön sein" hergeleitet und als Subjekt des subjektlosen zweiten Halbsatzes angesehen.[39] Demnach wäre der Vers zu lesen: "Schönheit schaffe Gott für Japhet und er - nämlich Japhet - wohne in den Zelten Schems".[40] Mit der Schönheit (Japhjut) Japhets ist in diesem Zusammenhang, das als die schönste aller japhetitischen Sprachen gerühmte Griechische gemeint[41] und somit die Sonderstellung der LXX von der Urzeit her begründet.[42] Man kann sich kaum einen schärferen Kontrast vorstellen, als den zwischen den Bildern der wehrhaft geschlossene Trutzburg in der christlichen Formel "Athen und Jerusalem" und den gastlich geöffneten Zelten "Schem und Ewers" in der jüdischen Formel "Japhet und Schem".

Es ist zwar richtig, daß die Formel "Athen und Jerusalem" im 19. Jahrhundert auch eine jüdischen Chiffre der kulturellen Selbstbehauptung war,[43] aber auch ein so entschiedener Verfechter des religiösen Separatismus, wie der Begründer der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Samson Raphael Hirsch, hat sein Programm in die Formel "Japhet und Schem" gegossen. Zwar bilden beide Stammväter bei ihm noch keine Wohngemeinschaft[44] - das Volk Israel muß, nach dem Prophetenwort, einstweilen abgesondert wohnen[45] -, aber sie bilden eine weltgeschichtliche Partnerschaft. Aus dem Orakel für die postdiluvialische Menschheit leitet er den Plan einer ästhetischen Erziehung des Menschen ab, wobei - frei nach Schiller - der „ästhetische“ Japhet, zwischen dem „physischen“ Cham – was auf hebräisch "Hitze" bedeutet - und dem „moralischen“ bzw. „religiösen“ Schem - was auf hebräisch auf den göttlichen Namen hinweist - vermittelt.[46] Zuletzt wird in der Vision S. R. Hirschs die ganze humanistisch gebildete Menschheit in die Zelte Schems einziehen.[47] Japhet ist gleichsam der weltliche Arm Schems, das Griechentum, wenn nicht der dumme Esel, so der prächtige Triumphwagen des Messias - wie später das „Deutschtum“ für Hermann Cohen,[48] das Christentum für Franz Rosenzweig[49] und das säkulare Judentum für Abraham Jzchak Kook[50].

Die Konstruktion S. R. Hirschs, wie alle anderen welt- und heilsgeschichtlichen Konstruktionen der jüdischen Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts sind sämtlich Repliken auf Hegel, nach dem die jüdische Religion der achaschwerischen Fremdheit, der

unglücklichen „Entzweiung“ und Erhabenheit, durch die griechische "Religion der Schönheit" aufgehoben wird.[51] Salomon Formstecher,[52] Samuel Hirsch,[53] Nachman Krochmal,[54] Moses Hess,[55] Hermann Cohen[56] und Franz Rosenzweig wollten das Judentum als "absolute Religion" rehabilitieren, die sich durch die messianische Arbeit ihrer Tochterreligionen und deren Säkularisate selbst durchgängig vermittelt. Die Juden brauchen also nicht aus den Zelten Schems, wo nach Hegel das unglückliche Bewußtsein herrscht, in die weite Welt Japhets auszuziehen, um sich selbst zu finden. Japhet muß vielmehr zu Schem kommen, wenn er sich nicht verlieren will.[57]

Auch die philosophischen Meisterdenker der jüdischen Alterität und Singularität im 20. Jahrhundert haben ihr Programm mit der inklusivistischen Formel "Japhet und Schem" und nicht mit der exklusivistischen Formel "Athen und Jerusalem" umschrieben.[58] Emmanuel Lévinas sieht z. B. die große Aufgabe der jüdischen Philosophie darin: "jene Prinzipien auf Griechisch auszusagen, die Griechenland selbst nicht kannte. Die jüdische Singularität wartet auf ihre Philosophie." [59] Dabei bedeutet für ihn "Griechisch", wie er in seinem Kommentar zur oben angeführten Talmudstelle sagt, die moderne europäische, akademische, philosophische Sprache. Die griechische Übersetzung der Tora ist kein geschichtlicher Zufall, sondern eine immerwährende Notwendigkeit: „Sicher“, schreibt Lévinas über die Formel Japhet, in den Zelten Schems, "ist dies für uns Juden eine Weise unsere Modernität neben unserer Antike gelten zu machen (...) - die Möglichkeit und die Notwendigkeit, die Tora auch auf griechisch zu sagen." [60] Die Religions-, Offenbarungs-, Wunder- und Bibelkritiker werden nicht vor verschlossenen Toren Jerusalems mit Schimpf und Spott abgewiesen, sie sind in den offenen Zelten Schems nicht nur willkommen, sondern dazu berufen, mit ihrer entmythologisierenden und entmystifizierenden Kritik die universelle ethische Botschaft des Judentums freizulegen. Lévinas unterscheidet allerdings - wie der Talmud - zwischen der "griechischen Sprache" und der "griechischen Weisheit". [61] Denn es gibt noch mehr zwischen Himmel und Erde als die griechische Weisheit sich träumen ließ - z. B. "das (...) Faktum Israels, in seiner Ausnahmestellung selbst, als Bildung und Ausdruck des Allgemeinen, aber des Allgemeinen, insofern es Personen vereint, ohne sie auf Abstraktionen zu verkürzen, in der ihre Einzigkeit von Einzigartigen der Gattung geopfert wird; des Allgemeinen in dem das Einzige schon in der Liebe angegangen wurde." [62] Israel weist in seinem Dasein und Denken an-und-für-sich auf eine unaufhebbare Andersheit hin. Der jüdische Partikularismus muß allerdings "griechisch", d. h. philosophisch artikuliert und universalisiert werden und soll damit die Philosophie selbst kurieren, die in ihren Begriffen und Systemen alles gewaltsam totalisiert. Man könnte auch sagen, Schem lernt von Japhet in seinen Zelten die Anstrengung des Begriffs kennen, aber Japhet lernt hier gleichzeitig eine fremde Denkungsart kennen, die sich auf keinen seiner Begriffe bringen läßt. [63]

Eine "jüdische Philosophie", die unter der inklusiven Formel "Japhet und Schem" antritt, sucht nicht die Konfrontation zwischen Athen und Jerusalem, sondern Modalitäten der Kohabitation. Der "jüdische Philosoph" versteht sich nicht als Kriegspartei, sondern als kritischer Schiedsrichter, der Herrschaftsgebiete abgrenzt, Waffenstillstandslinien überwacht, widerrechtliche Grenzüberschreitungen registriert und ausbrechende Konflikte schlichtet. Die Geschichte der jüdischen Philosophie, stellt sich in dieser Perspektive als eine Art Kartographie dar, die die Verschiebung von Grenzverläufen zwischen Religion und Philosophie verzeichnet. Aber auch diese Sicht der "jüdischen Philosophie" bleibt philosophisch unbefriedigend. Im Grunde vertreten die modernen Exponenten dieser Auffassung die gleiche ancillarische Konzeption der Philosophie, wie die Tradition. Als brave „Magd“ (ancilla theologiae) war die Philosophie in den Zelten Schems selbst den gestrengsten Hütern der Tradition immer willkommen. Die mittelalterlichen Verurteilungen richteten sich ausdrücklich nur gegen die ungehorsame "Magd" (Schifcha), die nach den Sprüchen Salomos

(30, 23), "ihre Herrin beerben will"[64] und deren biblisches Sinnbild Hagar ist.[65] Die Stellung der stets von der Verstoßung bedrohten Magd und Konkubine ist freilich nicht sehr zufriedenstellend und rechnet nicht mit jener bekannten Herrin-Magd-Dialektik, für die die angeführten philosophischen Explikationen des Judentums im 19. und 20. Jh. sehr gute Beispiele wären.

Beide gemeinsam bilden, nach Lévinas jene „griechisch-biblische Zivilisation“ Europas: „son heritage biblique implique la nécessité de l'heritage grec. L'Europe n'est pas une simple confluence de deux courants culturels. Elle es la concrétude où la sagesse du théorétique et du biblique font mieux que converger“, wobei das biblische Erbe für die unendliche Forderung der Ethik, für die grenzenlose Gastfreundschaft in den Zelten Abrahams und das griechische Erbe, für ihre notwendige Begrenzung der Gerechtigkeit in der Polis, für das vernünftige Maß der Liebe steht, „ordre raisonnable, ancillaire ou angélique“.[66]

3. Chochma und Tora

"Japhet, in den Zelten Schems" wäre auch eine passende Formel für die Aufhebung der Philosophie im Judentum. Dafür gibt es aber noch eine weitreichendere Formel. Wir finden sie im deuterokanonischen biblischen Buch Jesus Sirach vorgeprägt, das auch im rabbinischen Judentum beinahe kanonischen Rang besaß: "Mein Zelt“, spricht hier die Weisheit, „war in der Höhe (...)/ Unter allen Menschen und Völkern gewann ich Besitz./ Bei diesen allen suchte ich Wohnung, um bei einem von ihnen Erbbesitz zu finden./ Da (...) gab mir (der Schöpfer aller Dinge) eine Wohnung/ und sprach: in Jakob sollst Du wohnen, und in Israel soll dein Erbbesitz sein." (Sir 24,6-15). In den Zelten Schems befindet sich also nicht nur die Bibel und ihre griechische Übersetzung, sondern die Weisheit höchstselbst - und zwar, wie der Sirazide sogleich hinzufügt, in biblischer Gestalt: "Dies alles ist das Buch des Bundes (biblos diathekes) (...)/, das Gesetz, das uns Mose befohlen hat, das Erbe der Gemeinde (synagogais) Jakobs" (V. 23 f.).[67] Obwohl das Wort „Philosophie“ in den griechischen Übersetzungen des alten Testaments nicht vorkommt,[68] so legt doch die Gleichung von Sophia und Nomos, von Chochma und Tora, eine Identifikation der erotische Liebe zur Chochma und zur Tora - wie sie der Sirazide predigt[69] - und der philosophia nahe. Hier ist der biblische Boden der judaïke philosophia, von der dann Philon von Alexandrien spricht[70] und, die er mit seiner Allegorese im Einzelnen zu begründen versucht[71].

Vor diesem Hintergrund sind zwei typische hellenistisch-jüdische Legenden zu interpretieren, von der die zweite, die Legende vom "Raub der Weisheit", für die morgen- und abendländische Philosophie des Mittelalters von konstitutiver Bedeutung sein sollte.[72] Die eine erzählt, daß die Juden, Philosophen als Philosophenvolk erschienen[73] und die zweite, daß Philosophen, Juden ihre Lehren verdankten[74]. Platon habe z. B. seine Verfassungsentwürfe bei dem großen „Philosophen“ Mose[75] abgeschrieben und der Neuplatoniker Numenios nennt Platon geradezu einen, "Moyses, der attisch spricht"[76]. Die apologetische Tendenz solcher Legenden ist offensichtlich. Sie bringen jedoch zum Ausdruck, daß Juden und Philosophen so vieles gemeinsam hatten, daß die Philosophen die Juden für Philosophen und die Juden die Philosophen für ihre Schüler halten konnten.[77]

Die Identifikation von „Chochma“ und „Tora“ in der jüngeren Weisheitsliteratur findet sich aber nicht nur im hellenistischen, sondern auch im rabbinischen Judentum.[78] Das belegt ein flüchtiger Vergleich der Anfänge des philonischen und rabbinischen Kommentars zur Genesis.[79] So wie der Nomos dort dem Logos entspricht, nach dem Gott den Kosmos (bzw. die Kosmópolis[80]) bildete, so entspricht hier die Tora nach Spr 8,22 und 30 der Chochma, nach der Gott Himmel und Erde schuf. Der Midrasch bringt es in diesem Zusammenhang

sogar fertig, auf Alexandrien anzuspielden.[81] Das kosmopolitische Alexandrien und das theokratische Jerusalem liegen näher beieinander als es die polemische Formel "Athen und Jerusalem" wahrhaben will. Die Liste der Gemeinsamkeiten von griechischer und jüdischer Weisheit ist in der Tat lang: Negative Ethiktheologie, demiurgische Weltschöpfung, Philosophenkönig, Idealstaat, Vorsehung, Allegorese und, vor allem, der gemeinsame Feind - der Mythos. Die philosophische Verwerfung der mythischen Götter konnte als Erfüllung des mosaischen Gebots der Zerstörung der heidnischen Götzen gedeutet werden. Josephus z. B. lobt Platon dafür, daß er wie Mose die Mythologen aus seinem Staat vertreiben wollte[82] - der „Gott der Väter“ und der „Gott der Philosophen“ streben das gleiche Ziel an. Was nach dem Buchstaben der Schrift noch an die Götter des Mythos erinnerte - etwa der nicht geziemende Eifer und Zorn Gottes wird durch Allegorese beseitigt.[83] Die Rabbinen haben den Kampf gegen die Götter zur Kernforderung des Judentums gemacht: „Jeder“, heißt es bei ihnen, „der die Abgötterei negiert, wird Jude genannt.“[84] Athen und Jerusalem sind Verbündete im Kampf gegen die idola theatri – gegen die mythologischen, wie gegen die philosophischen.[85] Die oben angeführten polemischen Antithesen sind vielleicht gar nicht gegen die Philosophie als solche, sondern nur gegen die mythologischen Reste in der Philosophie gerichtet. Die jüdischen Philosophen zermalen wie Moses die goldenen Kälber der Philosophie zu feinem Staub (Ex 32,20), die „Dinge“ werden unter ihrer Hand zu Modifikationen (Spinoza gegen Descartes), Infinitesimale (Maimon gegen Kant), Funktionen (Cohen und Cassirer gegen Kant) usw.; die jüdischen Philosophen agieren, um ein Wort der Antischemiten aufzugreifen, als "Ferment der Dekomposition".

Als biblischer Prototyp des "jüdischen Philosophen" konnte in dieser Perspektive der Erzvater Abraham stehen, der in der christlichen Tradition als „Vater der Gläubigen“ (Röm 4,11) und in der islamischen Tradition als „Freund Gottes“ (Khalil Allah) eher für die Suspension der Vernunft zuständig war. Die jüdische, wie übrigens auch die islamische Tradition weiß ungefähr folgende Vorgeschichte - oder eigentlich Gegengeschichte - zu seiner Berufung zu erzählen (Gen 12,1):[86] Er erkannte bei seinen Himmelsbeobachtungen auf natürliche Weise den Schöpfer[87] und die herrschenden Irrtümer der Astro- und Idolatrie. Bei seinen Versuchen seine Umgebung mit vernünftigen Argumenten und mit der Zertrümmerung der Idole aufzuklären, geriet er in Konflikt mit dem Staat und entrann nur knapp dem Tod. Auf der Flucht setzte er seine monotheistische Mission fort und schuf die Keimzelle des Gottesvolkes. Wenn wir diesen Abrahamroman, den Maimonides in seinem religionsgesetzlichen Werk kodifiziert hat, mit dem philosophischen Roman Chai ibn Yokzan, seines älteren Zeitgenossen Ibn Tufail (gest. 1185) - dem Abubacer der Scholastiker - vergleichen, so springt die Parallele ins Auge. Wie der "philosophus autodidactus", so gelangt auch Abraham ohne äußere Leitung zur natürlichen Gotteserkenntnis. Aber im Gegensatz zum Philosophen, der bei Ibn Tufail mit seiner Aufklärung scheitert,[88] gelingt es dem Patriarchen, Anhänger zu gewinnen und eine monotheistische Familientradition zu begründen. Mose hat dann, nach Maimonides, als „Philosophenkönig“ einen „Musterstaat“ (al-madina l-fadila) gegründet, in dem die Vernunftreligion Abrahams Verfassungsrang besaß und Jesus und Mohammed haben seine Verfassung nolens volens in der ganzen Welt verbreitet.[89] Natürliche Welt- und Gotteserkenntnis, Bildersturm und Volksaufklärung, Verfolgung und Exil, Sendung und Mission erweisen sich als gemeinsame Züge, der Väter und Propheten einerseits und der Philosophen andererseits. Bei den Aufklärern haben Abraham und Mose zwar ihren guten philosophischen Ruf eingebüßt, dafür wird nun Salomon zu einem „Weltweisen“. Seine Weisheit, die bei den Verfechtern des Athen/Jerusalem-Paradigmas als tugendhaftes Weib (Eschet CHail, Spr 31) noch scharf von der Philosophie als verführerisches "fremdes Weib" (Ischa Zara MiNochrija) (Spr 2, 16; 5, 20) und "Hure" (Sona, Spr 7, 5ff.) und bei den Verfechtern des Schem/Japhet-Paradigmas von der Philosophie als aufsässige "Magd", die "ihre Herrin beerben will" (Schifcha, Spr 30, 23)

abgegrenzt wird, gilt nun bei den Verfechtern des Chochma/Tora-Paradigmas, gelegentlich zusammen mit der „Weisheit der Rabbinen“, als jüdische Quelle der Philosophie. Man kann die Haskala in Mischle- Kohelet- und Pirke Awot-Kommentaren der Maskilim studieren.

Eine jüdische Philosophie, die mit den Formeln "Chochma und Tora", "Logos und Nomos", "Philosoph und Prophet" antritt, will mehr als die Kohabitation und Koalition von Athen und Jerusalem, sie strebt ihre Konversion an. Der jüdische Philosoph versteht sich als Übersetzer zwischen diesen Welten und die Geschichte der jüdischen Philosophie stellt sich als eine Art Lexikographie dar, die zwei einander scheinbar fremde Sprachen auf eine gemeinsame Universalsprache zurückführt. Die jüdische Philosophie bedient sich hier der allegorischen Methode, um die Universalität und Aktualität aus seiner partikulären Offenbarung und Überlieferung zu erheben: Die biblischen Personen werden zu allgemeingültigen Symbolen und Begriffen, das nationale Epos zu einem Lehrgedicht, die biblischen Gesetze zur Moraldidaxe und Mystagogie. Nicht nur Philon, alle jüdischen Philosophen betrachteten Bibel und Talmud als Quellen der Philosophie. Weiter oben haben wir gefragt, ob die "Jüdische Philosophie" den Ansprüchen der Philosophie genügt, hier könnte man fragen, ob die "Jüdische Philosophie" den Ansprüchen des Judentums genügt? Findet hier nicht eine systematische Verfremdung und Verflüchtigung des Judentums statt? Werden die religiösen Texte, wie Spinoza sagte, nicht solange auf die Folter gespannt, bis sie alles zugeben,[90] sogar, daß sie aristotelisch oder kantianisch sind. Das Cochma/Tora-Paradigma ist philosophisch, wie jüdisch von allen das angreifbarste, weil es ekklektisch und synkretistisch verfährt und anstelle von klaren Stellungnahmen distanzlose Unterstellungen, anstelle von logischen Argumenten, allegorische Kommentare setzt. Es ist jedoch fraglich, ob sich die großen jüdischen Allegoristen, wie Philon oder Maimonides als Vermittler problematischer Partnerschaften verstanden haben. Für sie gab es nur eine Weisheit (Logos) und nur eine Wissenschaft (Mada), genauso wie es nur einen Gott gab, der sich in ihnen offenbarte. Die besondere Sprache der Offenbarung musste sich daher letztlich in die allgemeine Sprache der Weisheit und Wissenschaft übersetzen lassen. Diese Übersetzung war für sie eine Vernunftforderung, ein Wahrheitsanspruch, eine Glaubensideal. Sie betrachteten ihre Schriftauslegungen jedenfalls nicht als Entstellung des ursprünglichen Sinns, sondern - wie künstlich uns ihr Verfahren auch immer erscheinen mag – als Offenbarung des eigentlichen Sinns. Um sie wirklich verstehen zu können, müssten wir uns eine Welt denken, in denen ihre Allegoresen als selbstverständliche Plausibilisierung der Schrift aufgenommen werden konnten, und umgekehrt unsere uns so selbstverständlich scheinenden existenzialistischen oder anderen Allegoresen als Gipfel der willkürlichen Verfremdung des Schriftsinns erscheinen würden. Es ist in diesem Zusammenhang mit Blick auf die Bibelübersetzung, die den Gegenstand dieser Tagung bildet, bezeichnend, daß der Talmud den Übersetzern, namentlich den Siebzig, nicht die Inspiration abspricht und die Ausleger den Targum heranziehen, um den wahren Sinn der Schrift zu erforschen. Aber auch wenn die kritische Philologie in den Werken der jüdischen Philosophie verschiedene Inspirationsquellen unterscheiden können, so haben sie besondere jüdische Philosophien und philosophische Judentümer begründet, die in den breiten Strom der jüdischen Tradition eingeflossen sind.

Alle angeführten Formeln und Exponenten: "Athen und Jerusalem", "Japhet und Schem" und "Chochma und Tora"; Konfrontation, Koalition und Konversion; Antithese, Synthese und Symbiose; Doxographie, Kartographie und Lexikographie; oder in Eigennamen ausgedrückt, Jehuda HaLevi, Abraham Bibago und Maimonides; Abraham Jehoschua Heschel, Franz Rosenzweig und Hermann Cohen bleiben für sich genommen - vom jüdischen, wie vom philosophischen Standpunkt - problematisch. Eine „Jüdische Philosophie“, die die beiden Bestandteile ihres Namens verdient, muß alle drei Momente, die polemische Behauptung, die systematische Bestimmung und die hermeneutische Beglaubigung verbinden und so die

Identität von Schem und Japhet in der Identität von Chochma und Tora und in der Differenz von Athen und Jerusalem nachvollziehen.

[1] Eliezer Berkovits, *What Is Jewish Philosophy?*, in: *Tradition* 3.2 (1961), wieder abgedruckt in: Norman Lamm, Walter S. Wurzburger (Hg.), *A Treasury of Tradition*, New York 1967, S. 190-202; Menachem Kellner: *Is Contemporary Jewish Philosophy Possible? -- No* (1980), in: Norbert M. Samuelson, (Hg.): *Studies in Jewish Philosophy. Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy, 1980-1985*, Lanham, New York, London 1987, S. 17-28; Ze'ev Levy, *Between Yafeth and Shem. On the Relationship between Jewish and General Philosophy* (American University Studies, Series V, Vol. 21), New York, Bern, Frankfurt/M, Paris 1987; Raphael Jospe, *What is Jewish Philosophy?* (The Open University of Israel 10412 E), Jerusalem 1988; Friedrich Niewöhner, *Philosophie, jüdische*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 900-904; José R. Maia Neto, *The String that Leads the Kite: Steven S. Schwarzschild's (1924-1989) View of Jewish Philosophy*, in: *Judaism* 20 (1991), S. 225-238; Verf., *Jüdische Philosophie?*, in: *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh/München 1992, S. 362-65; Irene Kajon (Hg.), *La Storia della Filosofia Ebraica*, Mailand 1993 (in diesem Sammelband sind zahlreiche einschlägige Beiträge abgedruckt.); Arthur Hyman, *What is Jewish Philosophy? Teachings Implications*, in: *Jewish Studies. Forum of the World Union of Jewish Studies* 34 (1994) S. 10; Oliver Leaman, *The future of Jewish philosophy*, in: D. H. Frank/ O. Leaman (Hg.), *History of Jewish Philosophy*, Kap. 39, 1997, op. cit., S. 898; Leon Roth, *Is there a Jewish Philosophy?*, London 1999, Esther Seidel, *Julius Guttmanns Philosophie des Judentums – Eine Standortbestimmung*, in: *Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums*, Neuauflage der 1. Aufl., Berlin 2000, S. 397-442

[2] Zu dieser Antithese, vgl. Jehuda HaLevi, *Kusari* IV, 16. Wobei der "Elohei Awraham", den mit dem vierbuchstabigen Eigennamen bezeichneten Gott der Offenbarung und der "Elohei Aristo", den mit dem Gattungsnamen "Elohim" bezeichneten Gott der Schöpfung meint. Diese Antithese im Munde des königlichen Novizen entspricht bei seinem jüdischen Lehrer nicht einem absoluten Gegensatz. Sie sind Namen des gleichen Gottes: Sie werden gelegentlich, wie im zweiten Schöpfungsbericht zu "HaSchem Elohim" zusammengesetzt, ebd. IV, 15 und unterscheiden sich nur nach der menschlichen Empfänglichkeit: *Quidquid recipitur, ad modum recipiendi recipitur*. Bei *Pascal wird die Antithese zum kontradiktorischen Gegensatz: "FEU", heißt es in seinem Memorial, "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob non des philosophes et des savants/ Certitude, Certitude, Sentiment, Joie, Paix."

[3] Vgl. Steven Schwarzschild, *The of Immanence – The Crisis in Contemporary Religious Thought*, in: Menachem Kellner (Hg.), *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, New York 1990, S. 61-81.

[4] Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 7. Aufl. 1983, S. 18 ff.. Auch sonst eine Fundgrube für derartige Antithesen.

[5] Vgl. z. B. Moses Hess, *Rom und Jerusalem, Epilog u. Note VI*, Ders. *Ausgewählte Schriften*, Horst Lademacher (Hg.), Wiesbaden o. J., S. 293-6 u. 426-7; Johannes Hessen, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung* (1939), Basel 1955, S. 90 f..

[6] Samson Raphael Hirsch, Gesammelte Schriften Bd. 1, 2. Aufl. Frankfurt/M.1908, S. 1-2. Abraham Joschua Heschel, Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, 7. Aufl., aus dem Engl. v. Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 5-7.

[7] Zum Gegensatz von Tarbut HaOsen und Tarbut HaAjin, vgl. z. B. Israel Eldad, Tarbut HaAjin BeJawan WeHaSchmija BeJisrael (Die Kunst des Sehens in Griechenland und des Hörens in Israel), in: Hegjonot Jehuda, Tel Aviv 1982, S. 150-7, zit. bei Yaakov Shavit, Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew, engl. v. Chaya Naor, Niki Werner, London u. a. 1997, S. 200f.

[8] Vgl. Martin Buber, Der Geist des Orients und das Judentum (1916), in: Ders., Martin Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963, S. 46-65, vgl. dazu Paul Mendes-Flohr, Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity, 4, S. 77-132.

[9] Diese Antithese Zu dieser Position vgl. Steven Schwarzschild, Modern Jewish Philosophy, in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (Hg.), Contemporary Jewish Religious Thought, New York 1987, S. 629, vgl. José R. Maia Neto, The String that Leads the Kite, ebd. S. 229 ff.

[10] José Faur, Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition, Bloomington 1986.

[11] Tertullian, De praescriptionibus ad Haereticos, VII, 9: "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? (Was also hat Athen mit Jerusalem zu schaffen?), quid Accademiae et Ecclesiae? quid herticis et christianis?", Corpus Christianorum, series Latina (CCL) 1, S. 193, vgl. auch Apologeticum 46, S. 18, CCL 1, S. 162. Die Formel wurde von 2 Kor 6,14-16 abgeleitet und ist, wie Jean-Claude Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972, S. 317-326 gezeigt hat, nichts als eine rhetorische Übertreibung. Die Formel paßt besser auf zeitgenössische supranaturalistische oder irrationalistische Religionsphilosophien als auf Tertullian, vgl. z. B. das Werk des existentialistischen Religionsphilosophen Leon Schestow, Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie (1951), dt. v. Hans Ruoff, München 1994. Dazu auch: Y. Shavit, Athens in Jerusalem, op. cit. S. 1 ff.

[12] Das Anathema "Verflucht sei, der Schweine züchtet, und verflucht sei, der seinen Sohn die griechische Weisheit lehrt" bSota 49b, bBKa 83a-b u. bMen 64b wird mit dem Verrat eines der „griechischen Weisheit“ kundigen Alten in Verbindung gebracht, der den Fall Jerusalems im letzten hasmonäischen Bürgerkrieg verschuldet haben soll. Er hatte nämlich den Belagerern eben vermittels dieser „Weisheit“ geraten, anstelle des Opfertiers, das sie den Eingeschlossenen täglich bereitstellten, ein Schwein zu liefern. Als das Tier „die Mitte der Mauer erreichte, die Klauen dagegen stemmte“ brachte ein Beben die Befestigung zum Einsturz.

[13] Vgl. diesen schalkhaften Disput in bBech 8a.

[14] So wurde das Griechischstudium „wegen der Verräter (Mipnei HaMassorot)“ verboten, jPea 1, 1, 3a zu mPea 1,1.

[15] Briefwechsel mit dem Exegeten RaDaK (R. David ben Josef Kimchi, gest. ca. 1235), A. L. Lichtenberg (Hg.), Kowitz Tschuwot HaRambam WeIggerotaw (Collection of the

Responsa of Maimonides and his Letters), Leipzig 1859, Nachdruck 1969, Tl. 3 (Iggerot Kenaot), Sp. 2b. Zur Position Alfachars vgl. Daniel Jeremy Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, Leiden 1965, S. 150-153 u. 175-179; Bernard Septimus, Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah (R. Meir HaLevi Abulafia, ca. 1165-1244), (Harvard Judaic Monographs, Bd. 4), Cambridge/ Mass, London 1982, S. 68 f.; 95-96. Kimchi erwidert, man müsse nach Koh 7, 18: „Es ist gut, wenn du dich an das eine hältst und auch jenes nicht aus der Hand lässt“ an beidem festhalten.

[16] Tractatus Theologico-Politicus, Opera, 1925, Bd. 3, 158, 10f..

[17] Leo Strauss, Athen and Jerusalem. Some Preliminary Reflections (1967), in: Ders., Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago, London 1983, S. 147-173; vgl. dazu Rémi Brague, Athènes, Jérusalem, La Meque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss, in: Revue de Métaphysique et de Morale, Jg. 94, Nr. 3, 1989, 309-335, bes. S. 312-14. Diese strategische Metaphorik beherrscht das gesamte Werk von Strauss.

[18] The Mutual Influence of Theology and Philosophy (1954), in: The Independent Journal of Philosophy Bd. 3 (1979), S. 111.

[19] Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge, Bd. I: Ein Schiboleth, Frankfurt/M 1835, Bd. II: Glaubenslehre der Synagoge als exakte Wissenschaft, Leipzig 1856; Bd. III: Die Polemik, der Kampf der Offenbarung mit dem Heidenthume, ihre Synthese und Analyse, Leipzig 1863; Bd. IV: Fünf Monomachien, Altona 1865, Neudruck, 4. Bde. Hildesheim u. a. 1986. Zur obstinaten militärischen Metaphorik vgl. z. B. die Vorerinnerung zu den Monomachieen, Bd. IV, S. X-XI; in Bd. II, S. 32 ff spricht er von den „Gigantomachieen zwischen Religionsverteidiger und Religionsleugner. Vgl. auch, Ders., Moses Mendelssohn und seine Schulde in ihrer Beziehung zur Aufgabe des neuen Jahrhunderts der alten Zeitrechnung (gemeint ist das Jahr 5600 der Schöpfungsära, D. K.), Hamburg 1840, S. 53-56. Zu Person und Werk s., Hans-Joachim Schoeps, Salomon Ludwig Steinheim zum Gedenken. Ein Sammelband (zu seinem 100. Todestag D. K.), Leiden 1966 ; Heinz Mosche Graupe, Steinheim und Kant, in Yearbook LBI 5 (1960), 140-175; Aharon Shear-Yashuv, The Theology of Salomon Ludwig Steinheim, Leiden 1986; Ders. (Hg.), Salomon Ludwig Steinheim. Studies in his Thought (hebr.), Jerusalem 1994.

[20] Vgl. zu den alexandrinischen „Judenphilosophen“, ebd. I, 307; II, 197; Bd. III, 57, 79, 134, 270 (hier die scharfe Polemik gegen Spinoza); Bd. IV, S. 240, 261, 266, 276, 278 u. ö.; Shear-Yashuv, ebd. S. 75, Anm. 36 ff. Zu den modernen Anhängern Schelling u. Hegels vgl. Bd. II, S. 36: „So wurde Moseh, unser Lehrer, erst Hegeling und dann (...) Schellingianer“.

[21] Bd. II, S. 33-37.

[22] Bd. III, S. 1-2.

[23] Ihm geht es dabei nicht, wie Steinheim um eine dogmatische Differenz (Offenbarung vs. Philosophie, Freiheit vs. Notwendigkeit, Schöpfung vs. Kausalität), als um eine pragmatische Differenz. Der Weg den Abraham seine Kinder lehrte ist nicht (wie Maimonides, Hilchot Deot 1, meinte) der Mittelweg den Aristoteles lehrte. Der Weg des Aristoteles ist der Weg des Verstandes und der Berechnung und sein Zweck ist das eigene Gut und die Erreichung der menschlichen Achtung. Aber der Weg Abrahams ist der Weg der Liebe und der Gnade; sein Zweck ist das Gut der anderen und die Gewinnung des göttlichen Wohlgefallens.“ Jessode HaTora (Foundations of the Tora), 1880, Repr., A. Z. Ascoli, Jerusalem 1947, Mechkarei

HaJahadut, Bd. 1, S. 9-49, 1. Einl., S. 20, engl. v. N. H. Rosenbloom, vgl. ferner Samuel David Luzzatto, Atticism et judaisme, in: Ozar Nechmad 4 (1863), S. 108-32, Ders., Mechkarei HaJahadut, Warschau 1913, Bd. II, S. 237-247; Derech Erez O Atikismus, in: Selected Writings, 2Bde., M. E. Artom, Jerusalem 1976, Bd. II, S. 41-73. Zu Luzzatto vgl. Monford Harris, The Theologico-Historical Thinking of Samuel David Luzzatto, in: Jewish Quarterly Review 52 (1961-62), Nr. 3, S. 217-244 u. Nr. 4, S. 309-334; Y. Shavit, Athens in Jerusalem, ebd., S. 155 ff.

[24] Luzzattos Selected Writings, ebd. Bd. II, S. 59; Engl. v. Y. Shavit, ebd. S. 161.

[25] Zur Kritik des Maimonides, vgl. Lezioni di teologia dogmatica, Selected Writings, Bd. 1, ebd., S. 70 ff.; M. Harris, ebd., S. 309-322; Zur Kritik der Kabbala, vgl. Writings, Bd. 1, S. 171-220; M. Harris, ebd. S. 236-244. Die Repräsentanten „Athens“ sind aber keineswegs jene "lebensheitere(n), entfaltungsstolze(n) und realistische(n)" „Hellenen“, im Gegensatz zu den "aszetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen" "Nazarener" oder Juden, wie sie Heine beinahe gleichzeitig in seinem Werk "Ludwig Börne. Eine Denkschrift" (1839) charakterisiert; sie und ihre jüdischen Nachbeter sind vielmehr leibfeindlich, sinnenfeindlich, volksfeindlich, frauenfeindlich, Iggerot Schadal, S. I. Gräber, Przemysl, 1882-1894, S. 695 u. 1087, üb. bei M. Harris, ebd., S. 221 u. S. 319. Die Antithese Heines war gegen die Goethe-Kritik Börnes gemünzt und stand unter umgekehrten Vorzeichen. Im zweiten Buch von Ludwig Börne unter "Helgoland, 8. Julius" stellt Heine den Wertgegensatz zwischen den "Völkern des Altertums" und Juden als Gegensatz zwischen Materie und Geist bzw. zwischen dem in Bild und Symbol inkarnierten und dem im Buch inkarnierten Geist. Er fügt hinzu: "[...] Moses gab dem Geiste gleichsam materielle Bollwerke, gegen den realen Andrang der Nachbarvölker: Rings um das Volk, wo er Geist gesäet, pflanzte er das schrofte Zeremonialgesetz und eine egoistische Nationalität, als schützende Dornhecke."

[26] Leo Schestow, Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie, Tl. III, Über die Philosophie des Mittelalters. Concupiscentia irresistibilis (Auseinandersetzung mit E. Gilson), dtsh. v. Hans Ruoff, Graz 1938, München 1994, S. 299 ff. u. S. 309 ff.. In seinen Werken Kierkegaard et la Philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto), aus dem Russ. v. T. Rageot u. B. Schloezer, Paris 1948 u. Potestas Clavium variiert er im wesentlichen diese Antithese (Hiob und Hegel und Abraham und Sokrates). Zu Person und Werk, vgl. Wilhelm Goerdts, Russische Philosophie. Grundlagen 2. Aufl., Freiburg 1995, S. 600-603. Zu Schestov als jüdischen Philosophen vgl. José R. Maia Neto, Is There a Jewish Philosophy? Lev Shestov and Steven Schwarzschild as Representatives of two Antithetical Post-Kantian Answers, in: I. Kayon (Hg.), La storia de la Philosophia Ebraica, ebd. S. 405-420

[27] Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M 1921, S. 18.

[28] Vgl. Zu dieser Interpretation des Sündenfall-Mythos bei Hamann, Kompoxpax etc. Zit. Bei Nicolao Merkel, Dt. Aufklärung ???

[29] José R. Maia Neto, The String that Leads the Kite, ebd. S. 238 ff.

[30] Gewöhnlich wird das Lehnwort APIKOROS mit EPIKUROΣ (epikoureíos) emendiert und übersetzt. Henry A. Fischel, Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in early Midrashic Writings, Leiden 1973, S. 114, FN 113 hat nachgewiesen, daß die Verwendung des Eigennamens als Gattungsname dem rhetorischen Usus entsprach, den Anhänger einer Philosophenschule - aus polemischen Gründen - sarkastisch bei dem Namen des Schulgründers zu rufen: "Der Epikur da"!

[31] mAb 2, 14. Der Ausspruch wird R. Eleasar ben Arach (1 Jh. n.) zugeschrieben. In einigen Kodizes steht: "Sei eifrig, zu lernen, und wisse, was du einem Epikuräer zu entgegen hast...", "Tora" versteht sich in diesen Fällen von selbst. Gelegentlich fehlt aber auch das "wisse" und es steht nur: "sei eifrig, zu lernen, was du einem Epikuräer erwidern sollst".

[32] Harry Austryn Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 Bde. Cambridge/Mass., 1947, bes. Bd. 1, S. 98, 111 ff.; Bd. II, S. 440, 458, 459.

[33] Philip S. Alexander, Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World, in: Philip R. Davies, Richard T. White (Hg.), A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History, Sheffield 1990, S. 101-124, bes. S. 101-3 wendet sich gegen den Dualismus von „Dissemination“ in der rabbinischen und „Logoentrismus“ in der griechischen Literatur. Jacob Neusner, Jerusalem and Athens. The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy, Leiden u. a. 1997, S. IX-XVI wendet sich, wie der Titel schon sagt, gegen den Dualismus von philosophischer und rabbinischer Literatur.

[34] Bei Tertullian, De carne Christi, IV, 4-5, CCL, S. 881 lautet der Gemeinplatz "Credibile est, quia ineptum est", vgl. J.-Cl. Fredouille, Tertullien, op. cit., S. 326-337. Zu seinen antijüdischen Schriften, vgl. Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.) (Europäische Hochschulschriften XXIII, Bd. 172), Frankfurt/M u.a. 31995, Bd. 1, S. 216-225.

[35] Tertullian, Adversus Judaeos 3, 4-6 u. 13, 4; vgl. dazu H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, op. cit., S. 223.

[36] Vgl. z. B. die zehn Anekdoten über die Jerusalemer und Athener in EchaR 1, 4.

[37] Verf., Der "Philosoph" in Talmud und Midrasch, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien, 5(1996) 137-178.

[38] Vgl. Ze'ev Levy, Between Yafeth and Sem. On the Relationship between Jewish and General Philosophy (American University Studies, V, Bd. 21), New York u. a. 1987, S. 139.

[39] Das Jubiläenbuch VII, 12, wie der Targum Onkelos geben explizit Gott an, während der Targum Pseudo-Jonathan und der Talmud Japhet als Subjekt angeben. Philon, De Sobrietate §§67-69 zieht beide Möglichkeiten in Erwägung.

[40] bMeg 9b u. BerR 36, 8.

[41] In jMeg 1, 11 wird das Griechische als Sprache der Dichtung gelobt im Unterschied zum Hebräischen, der Sprache der Rede und dem Lateinischen, der Sprache des Krieges. Griechisch wird sogar ausdrücklich dem West-Aramäisch (Syrischen) vorgezogen. (bSot 49b u.ö.). Zugleich wird aber auch vor der verführerischen Schönheit dieser Sprache gewarnt. Vom Erzketzer Acher, heißt es: "Griechischer Gesang verstummte nie in seinem Munde." (bHag 15b).

[42] Die Halacha, mMeg I, 8 erlaubt nur die Bibelübersetzung auf Griechisch, der lingua franca des Reichsostens. Es gibt in der rabbinischen Literatur aber auch entgegengesetzte Bewertungen der Septuaginta.

[43] Y. Shavit, Athens in Jerusalem, op. cit., S. 188-212.

[44] Anders als der Talmud lässt er nicht Gott, sondern Japhet in den Zelten Schems wohnen und übersetzt Gen 9,27 antithetisch: „Gemüter öffnet Gott dem Japhet, wohnt jedoch in den Hütten Schems“.

[45] "Am Lewadad Jischkon", 4 Mose 23, 9.

[46] Kom. zu 1 Mose 9, 27. S. R. Hirsch, Der Pentateuch, Bd. 1, Frankfurt/M 41903, 156-159 u. Der Hellenismus und das Judentum, Gesammelte Schriften Bd. 2, 28-30. Dieser Kommentar ist von Schiller beeinflusst, vgl. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1793/94), bes. Briefe, Nr. 23-27, Ernst Jenny (Hg.), Schillers Werke, Bd. 10: Philosophische und vermischte Schriften (Birkhäuser-Klassiker, Bd. 51), Basel, Stuttgart 1968, S. 169-207, vgl. auch Samson Raphael Hirsch, Worte bei der Schulfeier der Unterrichtsanstalt der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main den 9. November 1859 am Vorabend der Schillerfeier, o. O., o. J.

[47] Es gibt auch einen Midrasch zu Gen 9,23, der in der Tat die moralische Gemeinschaft von Philosophie und Judentum zum Ausdruck bringt. Diesem Midrasch zufolge präfiguriert die Decke, die Schem und Japhet auf ihren Schultern trugen, um die Scham des betrunkenen und entblößten Noach zu bedecken, den Gebetsmantel (Tallit) der Juden und den Philosophenmantel (Pallium) der Griechen, GenR 36,9.

[48] Hermann Cohen, Jüdische Schriften, Bruno Strauß (Hg.), 3 Bde., Berlin 1924, Bd. 2, 1924, S. 237-291. Vgl. dazu Hans Liebeschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 23), Tübingen 1970, S.51-54; Steven Schwarzschild, Germanism and Judaism - Hermann Cohens Paradigm of German-Jewish Symbiosis, in David Bronsen Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur und Sprachwissenschaft, Bd. 9), Heidelberg 1979, S. 129-172; Marc B. de Launay, Hermann Cohen ou le romantisme de la raison (Einl. zur franz. Üb. von H. Cohens Deutschtum und Judentum), in: Pardès 5 Judéité et Germanité (1987), S. 7-12. M. Brumlik schreibt, unnachahmlich, daß Cohen aufgrund seiner geistesgeschichtlichen Spekulationen zu dem Schluß kam, "daß mit deutschen Waffen und durch die Knobelstiefel der Feldgrauen auch der Geist der Propheten in der Welt verwirklicht werde.", Babylon: Beiträge zur jüdischen Gegenwart Heft 6(1989), S. 85.

[49] Vgl. Brief an Rudolf Ehrenberg v. 31.10.1913, Briefe. Ausgewählt und hrsg. v. Edith Rosenzweig und Ernst Simon, Berlin 1935, Nr. 59, S. 74.

[50] Vgl. Hugo Bergman, Die Entwicklungslehre im Gedankengebäude von Raw Kook, in: Hans Tramer, Kurt Loewenstein (Hg.), Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden, Tel Aviv 1961, S. 13-20.

[51] In einer seiner Jugendschriften fragt Hegel in bezug auf die germanische Mythologie und in Anlehnung an den Klopstock-Vers: "Ist Achäa der Thuiscone Vaterland?" (Der Hügel und der Hain, 1767, Vers 89) polemisch: "Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?", Herman

Nohl (Hg.), Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen 1907, Nachdruck, Frankfurt/M 1966, S. 215; vgl. dazu Yirmiyahu Yovel, Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews, Pennsylvania 1998, S. 29-31 (Die Quellenangaben Yovels sind nicht nachvollziehbar, er schreibt übrigens statt "Tuiskonen", "Teutonen". Ebensovienig nachvollziehbar sind die Angaben von Y. Shavit, Athens in Jerusalem, op. cit., S. 53). Zum Antagonismus "Athen und Jerusalem" bei Hegel, vgl. Emil L. Fackenheim, Encounters between Judaism and Modern Philosophy (1973), London 1993, S. 101-110; Ders., The Religious Dimension in Hegel's Thought (1967), Chicago, London 1982, S. 157-8 u. ö.. Zur Antithese der Religionen der Erhabenheit und der Schönheit, vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hg.), Werkausgabe, Bd. 16-17, Frankfurt/M 1969., Bd. II, S. 50 ff.; ders., Die Religionsphilosophie, Bd. I, Die Vorlesung von 1821, Karl-Heinz Ilting (Hg.), Neapel 1978, S. 257 ff.; ders., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Georg Lasson (Hg) (Philosophische Bibliothek 171 b-d), Hamburg 21976; 2. Bd., S. 453-459. Hier (3. Bd., S. 528) bekennt Hegel die geistige Nähe zur griechischen Welt. Zur Darstellung des Judentums bei Hegel, vgl. Nathan Rotenstreich, Hegel's Image of Judaism, Jewish Social Studies XV (1953), S. 33-52; Hans-Joachim Schoeps, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG) VII (1955), S. 1-34, Wiederabdruck, in: ders., Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte, Göttingen 1963, S. 278-283; Hans Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17), Tübingen 1967, S. 24-42.

[52] Salomon Formstecher (1808-1889), Die Religionslehre des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judentums nach seinem Charakter, Entwicklungsgänge und Berufe in der Menschheit, Frankfurt/M (1841), Nachdruck, New York 1980. Im letzten Kap. 13, 1, Die Mission des Judentums an die Menschheit, S. 365 ff., heißt es: „Christentum und Islam, (...) sind die Mittel in der Hand der Vorsehung, die Naturvergötterung zu stürzen und das Menschengeschlecht bis zum Gipfelungspunkt seiner Vollkommenheit zu führen“, ebd., S. 411.

[53] Samuel Hirsch (1815-1889), Die Religionsphilosophie der Juden, oder das Prinzip der jüdischen Religionsoffenbarung und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie, Leipzig 1842, Nachdruck, Hildesheim u. a. 1986. Das Buch gipfelt bezeichnenderweise in Kap. 6, §74-80, Die absolute Religiosität, ebd., S. 840-881. Zu Samuel Hirsch vgl. Hans-Joachim Schoeps, Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie I, Berlin 1935, S. 116 ff.; Emil L. Fackenheim, Samuel Hirsch and Hegel. A Study of Hirsch's Religionsphilosophie der Juden (1842), in: Alexander Altmann, Studies in Nineteenth-Century Intellectual History, Cambridge/Mass. 1964, S. 171-201.

[54] Nachman Krochmal (1785-1840), More Neboche ha-seman (Führer der Verirrten der Zeit) sive Director errantium nostrae aetatis, Opus ad illustrandas Judaeorum antiquitates et leges, Philosophiamque, in primis celebrimi Aben Esrae doctrinam de divino scripsit, Leopold Zunz (Hg.), Lemberg 1851, Neue Ausgabe, Louis Lamm (Hg.), Die Religionsphilosophischen Werke des Judentums, Bd. X), Berlin 1923. Vgl. besonders Kap. 8, Das ewige Volk und seine Geschichte, S. 24a-25a, engl. v. Michael A. Meyer, Ideas of Jewish History, New York 1974, S. 202 ff., wiedergegeben bei Nahum N. Glatzer, Modern Jewish Thought. A Source Reader, New York 1977, S. 17 f.. Zu Krochmals Biographie vgl. den Essay v. S. Schechter, Nachman Krochmal, in: Ders., Studies in Judaism, London 1869, S. 56-88; zu Krochmals Historiosophie vgl., Simon Rawidowicz, Was Nachman Krochmal a Hegelian?, in: Ders., Studies in Jewish Thought, Philadelphia 1974 (Rawidowicz war auch

der Herausgeber der Werke Nachmann Krochmals, Kitwei Rabbi Nachman Krochmal, Berlin 1924, 2. Aufl., London-Waltham, Mass. 1961); Nathan Rotenstreich, Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought, New York 1972, S.37-48; Jay M. Harris, Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age, New York, London 1991, 34 S. 103-156; Steven Schwarzschild, Two Modern Jewish Philosophies of History: Nachman Krochmal and Hermann Cohen (Diss., Hebrew Union College 1955).

[55] Moses Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas, Stuttgart 1837, Neudruck, Hildesheim 1980. Im letzten Kapitel II, 3, Das neue Jerusalem und die letzten Zeiten, §47, S. 343 ff.. wird das jüdische Volk als Herold des Geistzeitalters beschrieben. Zu Moses Hess, vgl. Shlomo Avineri, Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism, New York, London 1985, S. 43 ff.

[56] H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Bruno Strauß, 2. Aufl. 1928, Nachdruck, Darmstadt 1966, Kap. 1, S. 55 - Cohen meint allerdings, daß die Juden für die Aufnahme der Schönheit Japhets in den Zelten Schems einen hohen Preis zahlen mußten. Die Vermittlung des jüdischen Gottes- und des griechischen Naturbegriffs durch den Logos hatte nämlich das Christentum zur Folge.

[57] Vgl. Brief v. Fr. Rosenzweig an R. Ehrenberg, Briefe v. 31.10.1913, op. cit., Nr. 59, S. 74 u. an Eugen Rosenstock, ohne Datum, ebd., S. 668 f..

[58] Auch ein Denker wie Abraham Joshua Heschel, der vor allem die Gefahr der "Häresie von Japhet in den Zelten Schems" betont (vgl. Theology of Ancient Judaism, Bd. 2, New York 1965, S. 102-4), verlangt nur die Bewahrung des prophetischen Denkens "Jerusalems" und nicht die Bekämpfung des philosophischen Denkens "Athens", vgl. Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums (1955), dtsh. v. Ida Maria Stollmann, Rith Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn, 1980, S. 12 f..

[59] E. Lévinas, Assimilation et culture nouvelle (1980), in : Ders., L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris 1982, vgl. dazu David Banon, Une Hermeneutique de la Sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud, in: Jacques Rolland (Hg.), Emmanuel Lévinas (Les cahiers de La nuit surveillée, Nr. 3) Paris 1984, S. 99-192 (Dieser Abschnitt ist dem Thema Athènes et Jerusalem gewidmet.). Vgl. auch das Schlußwort von Y. Shavit, Athens in Jerusalem, op. cit., S.473-480.

[60] La traduction de l'écriture (Traité Meguila 8b et 9a-9b) (1984), in: Ders., A l'heure des Nations, Paris 1988, S. 62 ff., vgl. Anette Aronowicz, Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas, Einl., Bloomington 1990, S. IX-XV.

[61] bBKa 83a.

[62] De l'éthique a l'exégèse (1982), in: A l'heure des Nations, Paris 1988, S. 127.

[63] Lévinas setzt sich auch immer wieder mit dem negativen Judenbild Hegels auseinander, Hegel et les juifs (1971), in: Ders., Difficile liberté, 2. Aufl., Paris 1976, S. 304-8, Un langage qui nous est familier, in: Jacques Rolland (Hg.), Emmanuel Lévinas, op. cit., S. 324-328.

[64] Zum Ursprung der Beschreibung der Philosophie als Magd (Therápaina) der Tora bei Philo und in der Patristik, vgl. H. A. Wolfson, Philo, 21948, Bd. 1, S. 145 f., 149 ff. u. 155 ff..

Als Quelle dieses Bildes führt Wolfson bei Philo, *De congressu eruditionis gratia* §79 an: "Denn die Philosophie ist die Beschäftigung mit der Weisheit, die Weisheit ist aber die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und deren Ursachen. So dürfte wohl ebenso wie die enkykliche Bildung die Sklavin der Philosophie, die Philosophie auch die Sklavin der Weisheit sein.", *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, M. Adler, W. Theiler (Hg.), Berlin 21962, (wir zitieren: *Werke*), Bd. 6, 21962, S. 24. Maimonides hat das gleiche Bild von den Mägden und Köchinnen in einem Brief an R. Jonathan ben David HaCohen aus Lunel verwendet, Isaac Shailat, *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalem 1988, Bd. 2, S. 502,15, vgl. auch Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, Qu.1, art. 5, ad 2.

[65] Philo, *De congressu eruditionis gratia* §§11, *Werke*, Bd. 6, 21962, 7ff.; vgl. H. A. Wolfson, *Philo*, 21948, Bd. 1, 145f.; 156f.; Isaak Arama, Chasut Kascha, 11, Chajim Josef Pollak (Hg.), *Akkedat Jizachak*, 6 Bde, Preßburg 1849, Warschau 1884, Nachdruck, Jerusalem 1974, Bd. 6, S. 36-42.

[66] Jacques Rolland (Hg.), Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, S. 345.

[67] Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung*, München 1987, S. 458; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 21973, S. 307-319; Max Küchler, *Frühjüdische Weisheitstradition. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Göttingen 1979, S. 31-53, dort weitere Belege.

[68] Anne-Marie Malingrey "Philosophia". *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, S. 70 ff..

[69] Spr 7, 4; Sir 14, 22-27 und 15, 1 ; Wh 6, 12. 17-18; 7, 10; 8, 2 parallelisieren Weisheitsliebe und Gesetzesobservanz.

[70] *Legatio ad Gaium* § 245 (33), *Werke*, Bd. 7, 237. Vgl. dazu David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato (Philosophia Antiqua, Bd. 44)*, Leiden 1986, S. 206 ff. Bezeichnenderweise steht "Jüdische Philosophie" hier mit "Frömmigkeit" zusammen. Natürlich bemühen sich die hellenistisch-jüdischen Apologeten auch um eine Abgrenzung der "jüdischen Philosophie" von der allgemeinen Philosophie, vgl. z. B. Pseudo-Aristeas § 256, Norbert Meisner (Hg.), *Unterweisung in erzählender Form (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2)* Gütersloh 1973, S. 78.

[71] Vgl. Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 21976, S. 221-244.

[72] Louis H. Feldman, *The Ortodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*, in: *Jewish Social Studies*, 22 (1960) S. 220; Y. Shavit, *Athen in Jerusalem*, S. 66 ff..

[73] Flavius Josephus, *Contra Apionem* I, 22: Bei den Syrern, sagt Aristoteles nach dem angeführten Bericht, hießen die Philosophen „Juden“.

[74] Josephus, *Contra Apionem* I, 22 u. II, 36: Danach hätten Pythagoras und Platon ihre Gesetze von den Juden entlehnt. Zu weiteren Quellen in der Antike und Patristik, vgl. Heinrich Dörrie, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus* Nr. 69 f.,

(Platonismus in der Antike, Bd. 2), Stuttgart-Bad Canstatt 1990, S. 190-217 u. Kom. S. 481-505. Noch Isaak Arawanel ließ nach zahlreichen mittelalterlichen und antiken Vorläufern Platon bei Jeremias und Menasse ben Israel, Pythagoras bei Ezechiel in die Schule gehen. Zu Platon und Jeremias, vgl. Isaak Arawanel, Perusch Al Newijim Acharonim zu Jermia 1,5, Jerusalem 1979, S. 305b; Ders. u. Perusch Al HaTora zu Gen 10,1, Jerusalem 1979, Bd. 1, 171b; Ders. Mifalot Elohim 8,6, Betty Genut Daror (Hg.), Jerusalem 1988, S. 172 u. zu Pythagoras und Ezechiel, Menasse ben Israel, Nischmat Chajim I,13, Jerusalem 1995, S. 66b; II,10, ebd., S. 123a; IV,21, ebd. S. 321a. Zu Pythagoras und Jecheskel, Menasse ben Israel, Nischmat Chajim IV, 21, S. 320a. Zu diesen jüdischen Genealogien der Philosophie, vgl. Moshe Idel, Kabbalah, Platon and Prisca Theologia: The Case of R. Menasseh ben Israel, in: Yosef Kaplan, Henry Méchoulan, Richard H. Popkin (Hg), Menasseh ben Israel and his World (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 15), Leiden u. a. 1989, S. 210-213.

[75] Philo, De oppificio mundi §8; De vita Mosis §48.

[76] Clemens von Alexandrien zitiert das Bonmot des Pythagoräers Numenius: "Denn was ist Platon anderes als ein Moyses, der attisch spricht", Stromata I, 150, 1-4 = Eusebios, Praep. ev. IX, 6, 6-9, zit. bei Heinrich Dörrie, Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung, Bd. 2), Stuttgart-Bad Canstatt 1990, Nr.69,1 (I), S. 192,6. Inhaltliche Parallelen zu Platon (Pol 379a ff., Nom 900d, Symposion 206d) führt besonders Josephus, Contra Apionem 2,16 an, zit. bei H. Dörrie, ebd. Nr.69,2, S. 194,1 u. Kom. S. 484-487. Er lobt die Vertreibung der Dichter (Mythologen) aus der Polis (Pol 398ab), vgl. dazu H. Dörrie, ebd. Nr.44, S. 58-71 u. Kom. S. 303-314; zählt weitere Übereinstimmungen der mosaischen und platonischen Gesetze auf, ebd. 2,36, zit. bei H. Dörrie 1990, Nr.69,3, S. 196,12 und kommt zu dem Schluß: "Vor allem Platon hat unserem Gesetzgeber nachgeeeifert", zit. bei H. Dörrie 1990, S. 197,13. Moses sei insbesondere das Vorbild des platonischen Philosophenherrschers (Pol 437c-d, Werke in acht Bänden (gr.-dt.), Gunther Eigler (Hg), Friedrich D. Schleiermacher, Hieronymus Müller, Klaus Schöpsdau, Dietrich Kurz (Üb), Darmstadt 21990, Bd. 4, S. 445, sowie 7. Br. 326a-b u. 328a, Werke Bd. 5, S. 373) und der Archetyp aller griechischen Gesetzgeber und Weisen. Philon schildert Moses als platonischen Philosophenherrscher, Philonis Judaei, Vita Moysis Opera Omnia, Bd. IV, Leipzig 1828, S. 186, Über das Leben Mosis, II, §1ff., Die Werke in deutscher Übersetzung, Leopold Cohn u. a. (Hg.), Bd. 1, 21962, S. 298, 2 ff., vgl. dazu Emile Bréhier, Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908, S. 18. Zur Behauptung der Priorität der jüdischen vor der griechischen Weisheit vgl. Harry Austryn Wolfson, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 Bde., Cambridge/Mass. 21948, Bd. 1, S. 140-143 u. 160-163.

[77] Vgl. Alexander Altmann, Judaism and world Philosophy: From Philo to Spinoza, in: Louis Finkelstein, The Jews. Their Role in Civilization, Bd. 3, New York 41971, 67 ff..

[78] Zur rabbinischen Literatur, vgl. GenR 1,1 u. 4; bPes 54a; bNed 39b. Sie alle belegen die Präexistenz der Tora mit dem Spruch der Chochma: H' Kanani Reschit Darko (Spr 8,22). Nach Mech zu Ex 20,2 sucht die Tora, wie in Jesus Sirach 24 die Weisheit, vergeblich eine Bleibe bei den Völkern und läßt sich schließlich bei den Juden nieder. Diese Identifikation ist für die mittelalterliche jüdische Philosophie konstitutiv. Nicht umsonst gipfelt Maimonides Führer der Verirrten, III, 54 in einer Erörterung der vierfachen Bedeutung des hebräischen Wortes Weisheit. Damit will er die Identität von Chochma und Tora, bzw. der Vernunftreligion und der traditionellen Religion, aus der Schrift beweisen. Er knüpft an die rabbinische Auslegung eines dunklen genealogischen Verses 1 Chr 4,18 an, den der Talmud auf Moses bezogen hatte (bMeg 13a). Aus der dreimaligen Wiederholung des Wortes "Vater"

(Awi) schließen die Rabbinen in bezug auf Moses: "Vater der Tora, Vater der Weisheit (Aw BeChochma), Vater der Prophetie (Newiut)" und Maimonides, daß Moses nach der Tradition sowohl Gesetzeslehrer, sowie Philosoph und Prophet war, d. h. ein Philosophenkönig à la Platon oder Alfarabi, vgl. den Kommentar von Schem Tow z. St. und Raphael Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera*, Cincinnati, 1998; Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (1935), Gesammelte Schriften, H. Meier 1997, Stuttgart, Weimar 1997, Bd. 2, S. 61 ff..

[79] Das Gleichnis von Gott als Architekt in *De opificio mundi* §17-20 und das Gleichnis in GenR 1,1 sind sehr ähnlich. Dieser Vergleich hat auch bei Philon einen Anhalt an der Selbstbezeichnung der Weisheit als Amon (Spr. 8, 30, "Opifex", "Werkmeister"). Georgios D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandrien* (ELEMENTA, Bd. 4), Amsterdam 1976, S. 292-95 berücksichtigt diesen biblischen Hintergrund nicht. Im Gleichnis des Midrasch wird die Weisheit ohne Umschweife mit der Tora identifiziert und dient als göttlicher Schöpfungsplan, während im Gleichnis bei Philon, der Schöpfungsplan der im theios logos enthaltene kosmos noethos ist. Das Verhältnis von Logos und Sophia ist bei Philon kompliziert, vgl. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, S. 112-114 u. 115 ff..

[80] Nach Philo ist es der Sinn des Schöpfungsberichts, zu zeigen, daß "die Welt mit dem Gesetze als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und daß der gesetzestreue Mann ohne weiteres ein Weltbürger ist, da er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur regelt, nach dem auch die ganze Natur geregelt wird", *De opificio mundi* §3.

[81] Die üblichen Drucke v. GenR 1,1 - im Ggs. zu den Ms der Kairoer Geniza – berufen sich auf den Targum von Nach 3,8: „Meinst du, du seist besser als die Stadt No-Amon, die da lag am Nil und vom Wasser umgeben war“, der No-Amon mit Alexandrien identifiziert.

[82] Platon, Staat 338ab, Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2, 36, zit. bei H. Dörrie, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Nr. 44.0 u. 44.4, ebd., S. 59 u. 65. Zu Josephus Schrift vgl. die tiefeschürfende Analyse von Christine Gerber, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums, Bd. 40), Leiden i. a. 1997, S. 230-238.

[83] Vgl. Verf., *Der eifersüchtige Gott Israels. Zum Wandel des jüdischen Gottesbildes*, in: Rainer Koltermann, *Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz, Wie, Köln, 1997, S. 347-361.

[84] ScheKol HaKofer Awoda Sara Nikra Jehudi, bMeg 13a, vgl. auch SifNum §111 zu 4 M 15, 24; jSan 7, 9; bHor 8a, bChul 5a. Maimonides schreibt in bezug auf diese Traditionen: "Das Verbot der Abgötterei wiegt soviel, wie alle Gebote zusammen (...), es ist das Prinzip aller Gebote (Ikhar Kol HaMizwot Kulan)", *Das Buch der Erkenntnis, Vom Götzendienst II*, 4, 1994, 283. Vgl. Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, S. 283-300. Was die Mythologie in den eigenen Reihen angeht, so hat die autorisierte aramäische Bibelübersetzung, der Tragus Unkelos, die Anthropomorphismen nicht weniger konsequent getilgt, als die autorisierte griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta. Und auch die naiven Anthropomorphismen und -pathismen des Midrasch werden gewöhnlich mit der Kautel Kiwjachol (sit venia verbo) versehen.

[85] Zu einem modernen Begriff der Idolatrie, vgl. Emil L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and modern Philosophy*, S. 188-200.

[86] Josephus, *Jüdische Altertümer* I, 7, 1. GenR 38, 13. Dieser Midrasch wird an verschiedenen Stellen des Koran verarbeitet (Zu seiner natürlichen Gotteserkenntnis, vgl. Sure 6,75-79; zum Konflikt mit seiner Familie, vgl. Sure 19,42-48, mit Gesellschaft und Staat, vgl. Sure 21, 52- 73 etc.). Maimonides hat diese Darstellung des Abraham kodifiziert, *Mischne Tora*, *Hilchot Akum* 1,3. Abraham gilt als gottergebener "Chanif", der selbstständig, bzw. "rechtgeleitet" (Sure 21,52,) die natürliche oder kreatürliche Urreligion wiederentdeckt, vgl. Sure 3,30.65-68; 30,29. "Chanaf" heißt hebr. "abtrünnig", "gottlos" (Jr 23,11), "Chanef", "Chenifim" sind "Ketzer" und "Chanufa" bedeutet "Abtrünnigkeit". Im islamischen Kontext ist die Abtrünnigkeit vom Polytheismus gemeint.

[87] Der hebräische Ausdruck: "Hewin Kaw HaZedek Mitwunato HaNechona" bei Maimonides, *Hilchot Akum* 1, 3 kann mit "recta ratio" übersetzt werden.

[88] Tufayl, *Le Philosophe sans maître (Histoire de Hayy ibn Yaqzân, §13 u. 22*, Georges Labica, franz. v. Léon Gauthier, Alger o. J., S. 89 ff. u. S. 139-144. Zu diesem Motiv bei Avicenna, vgl. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1979, S.139-179; bei Abraham ibn Ezra, vgl. Hermann Greive, *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 7)*, Berlin 1973, S. 104-175. Ibn Bâddscha, der Avempace der Scholastiker (gest. um 1138), *Leitung des Einsamen (Sefer HaHanhagat HaMitboded, Tadbîr AlMutawachhid)*. S. Munk gibt eine Zusammenfassung dieses Werkes nach den Zitaten aus dem Kommentar von Moses Narbonni zum Chai ibn Yaqzan, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, S. 389-410, vgl. dazu Maurice-Ruben Hayoun, *La Philosophie et la Théologie de Moïse de Narbonne (1300-1362)*, Tübingen 1989, S. 41-47 u. 246-248. Zum Einfluß des Ideals des Einsamen auf Maimonides, vgl. Ralph Lerner, *Maimonides' Governance of the Solitary*, in: Joel L. Kraemer (Hg.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford i. a. 1991, S. 33-46.

[89] *Mischne Tora*, *Hilchot Akum* 1,3 u. *Hilchot Melachim* 11,4 in den unzensierten Ausgaben, Faksimile des Erstdrucks, Rom 1480, Jerusalem 1955, S. 692a-693a.

[90] B. Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat I*, dt. v. C. Gebhardt u. G. Gawlick, *Sämtliche Werke*, Hamburg 1994, S. 20, 15-19.