

V&R unipress

Arnulf von Scheliha /
Eveline Goodman-Thau (Hg.)

Zwischen Formation und Transformation

Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück

© V&R unipress GmbH, Göttingen



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 978-3-89971-839-3

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Westfalen-Initiative (Münster).

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2011, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.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. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.
Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Arnulf von Scheliha Dynamiken in der europäischen Religionskultur	9
Eveline Goodman-Thau Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums	21
Otto Kallscheuer Gibt es eine europäische Zivilreligion?	33
Esnaf Begić Der Islam in Bosnien – Ein Modell für Europa?	49
Michael Droege Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes für die Gestaltung der europäischen Religionskultur	69
Frank Surall Religionsfreiheit contra Tierschutz? Die Kontroverse um das sogenannte Schächten	85
Knut Martin Stünkel ›Religion‹ als kommunikative Schnittstelle für den Kontakt religiöser Traditionen	105
Görge K. Hasselhoff Lateinische Übertragungen jüdischer religiöser Texte im 13. Jahrhundert als Beitrag zu einer Friedenskultur? – Eine Skizze	121

Michael Grünberg Religions- und erwachsenenpädagogische Aufgaben einer jüdischen Gemeinde in Europa	131
Reinhold Mokrosch Darstellung und Kritik der Grundlagen jüdischer, christlicher und islamischer Friedenserziehung – und die Frage nach einer europäischen abrahamitischen Friedenspädagogik	139
Erna Zonne-Gaetjens Interreligiöses Lernen im Klassenraum – Der Umgang mit nichtdialogischen Stimmen	159
Margit Eckholt Der Beitrag christlichen Glaubens auf dem Weg des Friedens: Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung	185
Thomas Nauerth Christliche und jüdische Friedenstheologie. Ein vergessenes europäisches Erbe	201
Eveline Goodman-Thau Weltgeschehen und Heilsgeschichte. Judentum zwischen Formation und Transformation in Europa	213
Über die Autoren	239

Vorwort

Die in diesem Buch versammelten Beiträge sind entstanden im Rahmen eines interdisziplinären und internationalen Symposiums, das unter dem Titel »Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens« vom 24. bis 26. Juni 2010 an der Universität Osnabrück stattgefunden hat. Diese Tagung war eingebettet in die Gastprofessur für Frieden und Globale Gerechtigkeit, die im Sommersemester 2010 von Prof. Dr. Dr. hc. Eveline Goodman-Thau (Jerusalem) wahrgenommen wurde. Das Wirken von Frau Goodman-Thau ist wesentlich durch das Anliegen gekennzeichnet, das verschüttete jüdische Erbe in die aktuellen Diskurse um die kulturelle Identität Europas einzutragen, die freilich für Gegenwart und Zukunft auch nicht ohne den Beitrag der Religion des Islam beschrieben werden kann. Insofern sind die Beiträge aus den Quellen aller drei monotheistischen Traditionen für die Gestaltung einer befriedeten europäischen Kultur notwendig. Mit dieser Aufgabe verbinden sich aber nicht nur philosophische, geschichtswissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und theologische Aspekte, sondern auch praktische, insbesondere politische und religionspädagogische, die nicht nachgeordnet zu bedenken sind. Den Herausgebern ist bewusst, dass mit den hier vorgelegten Beiträgen nur ein erster Anstoß für eine künftige, breit angelegte kulturwissenschaftliche Weiterarbeit am Aufbau einer befriedeten Religionskultur in Europa gemacht sein kann. Zu danken ist der Stiftung Westfalen-Initiative (Münster), die die Entwicklung eines lebendigen, wirtschaftlich und kulturell erfolgreichen Westfalens in einem Europa der Regionen fördert. Sie hat die Durchführung der Tagung und die Drucklegung des Tagungsbandes großzügig unterstützt. Der 1648 in Münster und Osnabrück geschlossene Westfälische Friede ist ein wesentlicher Baustein europäischer Identität und steht am Beginn der Entwicklung zu einer friedlichen Koexistenz der Religionen in Europa, die nun für die Herausforderungen der Zukunft weiterentwickelt werden muss. Dazu wollen die hier versammelten Aufsätze einen Beitrag leisten. Sie sind der Norm des Friedens verpflichtet, die durch die hier dokumentierte Kooperation bereits ein Stück weit als bestätigt betrachtet werden kann. – Die Herausgeber

danken Frau Wiebke-Lena Brechmann und Frau Lisa Tschech, die sich bei der redaktionellen Bearbeitung und der Herstellung des Buchmanuskriptes große Verdienste erworben haben.

Osnabrück, den 15. Februar 2011

Arnulf von Scheliha
Eveline Goodman-Thau

Dynamiken in der europäischen Religionskultur

»Es ist die von den europäischen Eliten und dem einfachen Volk gleichermaßen geteilte ›säkulare‹ Identität, die paradoxerweise die ›Religion‹ und die kaum verdeckte christliche europäische Identität zu einem dornenvollen Problem werden lässt, wenn es darum geht, die äußeren geographischen Grenzen zu ziehen und die innere kulturelle Identität der Europäischen Union in ihrem Entstehungsprozess zu definieren. ... Zudem haben die Debatten über die Bezugnahme auf Gott oder das christliche Erbe im Text der Präambel zur europäischen Verfassung gezeigt, dass ... Europa ein ›in sich zerrissenes Land‹ ist, tief gespalten über seine kulturelle Identität, unfähig zur Beantwortung der Frage, ob die europäische Einheit ... durch das gemeinsame Erbe des Christentums ... oder durch seine modernen säkularen Werte des Liberalismus, der universellen Menschenrechte, der Demokratie und des toleranten und inklusiven Multikulturalismus«¹ bestimmt ist.

Diese düstere Einschätzung stammt von dem Religionssoziologen José Casanova, der aus der amerikanischen Außenperspektive die alteuropäische Unfähigkeit zum Aufbau einer pluralen und toleranten Religionskultur feststellt, weil europäische Gesellschaften große Schwierigkeiten haben, »die legitime Rolle der Religion im öffentlichen Leben und in der Organisation und Mobilisierung von Gruppenidentitäten anzuerkennen. Muslimisch organisierte kollektive Identitäten werden zu einer Quelle der Angst, und zwar ... wegen ihrer Religiosität als solcher – im Gegensatz zur europäischen Weltlichkeit«².

Mit seinen Worten umreißt Casanova die tatsächlich noch ungelöste Aufgabe, nämlich die Gestaltung einer integrierten europäischen Religionskultur. Ob allerdings die von ihm aufgemachte Alternative von »religiös« einerseits und »säkular« andererseits für Diagnose und Therapie hilfreich ist, mag bezweifelt

1 José Casanova, Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, S. 188 (Quelle: www.springerlink.com/index/2N81M621_L4G3011_J.pdf, Stand 18.01.2011).

2 Ebd. S. 191.

werden. Ein Blick auf die spezifischen Merkmale der europäischen Religionsgeschichte kann zeigen, dass »Weltlichkeit« der europäischen Religionskultur nicht gegenübersteht, sondern ihr fester Bestandteil ist.

Das Schlüsseldatum zum Verständnis der Religionskultur Europas ist der Westfälische Frieden, ausgehandelt und geschlossen in Osnabrück und Münster im Jahre 1648. Hier wird mit dem Mittel des Völkerrechts der 30jährige Krieg zwischen den verfeindeten christlichen Religionsparteien beendet. Die Bestimmungen des Religionsfriedens setzen für die Entwicklung der europäischen Religionskultur bis heute spürbare Dynamiken frei:

Das Christentum differenziert sich in Europa in unterschiedliche und gleichberechtigte Konfessionen. Da sind zunächst die am Friedensschluss beteiligten Glaubensweisen, also die Katholiken, die Lutheraner und die Reformierten, dazu kommen die orthodoxen Kirchen im Osten und Südosten des europäischen Kontinents. Die Umstände des Friedensschlusses und das Prinzip der konfessionellen Differenzierung, nämlich »*cuius regio, eius religio*«, führen dazu, dass die christlichen Kirchen in Europa bis zum heutigen Tag nicht nur »staatsnah« orientiert sind, sondern sich selbst staatsähnlich organisiert haben. Auch unter den Bedingungen von Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und Staat gibt es bis heute europaweit sehr enge rechtliche, in Verträgen ausgestaltete und politisch belebte Kooperationen zwischen den weltlichen Obrigkeiten und den Konfessionskirchen.

Andere Religionen dagegen wurden vom Westfälischen Frieden nicht erfasst. Für die Menschen jüdischen Glaubens bedeutete er die Fortschreibung ihrer Repression durch die Völker Europas. Der Islam blieb unerwähnt. Unter diesen Vorzeichen war »Europa« – religionskulturell betrachtet – lange Zeit ein zwar in sich differenziertes, aber insgesamt ein »Christliches Europa«.

Das profane Recht war das Medium der Befriedung des Religionskrieges. Bemerkenswert ist, dass die Impulse zum Friedensschluss damals weniger theologisch entwickelt und aus Gründen des Glaubens vertreten wurden, sondern der politischen Einsicht und dem rationalem Kalkül entstammten. Für die europäische Religionskultur bedeutet das bis heute: Das profane Recht, das staatliche Religionsrecht und insoweit auch die säkulare Vernunft sind seit dem Westfälischen Frieden fester Bestandteil der europäischen Religionskultur. Mit dem *ius emigrandi* entsteht so etwas wie das erste Grund- bzw. Freiheitsrecht des Einzelnen. Es ermöglichte den Menschen grundsätzlich, das heimatliche Territorium aus Gründen des Glaubens zu verlassen. Faktisch wurde den Menschen die Wahrnehmung dieses Grundrechtes sehr schwer gemacht. Migration und Konversion sind in Europa bis heute nicht der Regelfall, sondern die Ausnahme.

Im 19. Jahrhundert werden weitere Faktoren wirksam, die die religionskulturellen Bewegungen in Europa dynamisieren.

Die Französische Revolution wendet die Idee der Freiheit menschenrechtlich und führt die Trennung von Staat und Religion ein. Das ist ein europäisches Novum, aber in der Grundkonstruktion Vorbild für die künftige Entwicklung. Aber die Französische Revolution bedeutet noch mehr: Der Atheismus, bis in das 19. Jahrhundert hinein in vielen europäischen Gebieten ein Straftatbestand, wird nun eine religionskulturelle Möglichkeit. Die Französische Revolution steht aber nicht nur für die Einführung der negativen Religionsfreiheit und ein laizistisches Staatsverständnis, sondern auch für den Anfang der typisch europäischen Produktion ersatzreligiöser Ideologien, wie sie in Gestalt des historischen Materialismus, des imperialistischen Kolonialismus und des nationalistischen Sozialdarwinismus in der Folgezeit politisch wirksam wurden. Das bedeutet: Zur Wahrnehmung der Religionsfreiheit in Europa gehört auch gar keine Religion zu haben, mit atheistischen Weltanschauungen in Konkurrenz zu den bestehenden Religionen zu treten und einen Staat zu etablieren, der jeden Kontakt mit Religion vermeidet.

Die Gebietsverschiebungen im Gefolge des Reichsdeputationshauptschlusses und des Wiener Kongresses sprengen die ursprünglichen Bestimmungen des Westfälischen Friedens. Die Herrscher Europas organisieren mit politischen Mitteln die konfessionelle Mischung ihrer Staaten und geben der Staatsnähe der christlichen Kirchen eine zeitgemäße Form. Umgekehrt vollzieht sich im 19. Jahrhundert die Verselbständigung der Kirchen im Modus ihrer Selbstorganisation nach Analogie zum modernen bürokratischen Staat. Diese Staatsnähe der christlichen Kirchen verstärkt den Nationalismus des 19. Jahrhunderts. In dieser Zeit entstehen politische Theologien, und zwar in Konkordanz und nicht in Distanz zum politischen Willen des Nationalstaates. Die europäische bzw. kosmopolitische Dimension des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik wird zwar nicht vollständig verschliffen, fällt aber unter dem Druck nationalstaatlicher Uniformität bisweilen auf den Status einer *reservatio mentalis* zurück.

In Mitteleuropa, insbesondere in Deutschland, wollen die Menschen jüdischen Glaubens die Entwicklung zur innerstaatlichen Pluralisierung der Religionskultur nutzen. Das Ziel der Emanzipation besteht in der Formierung einer jüdischen Konfession – unter Inkaufnahme massiver Traditionsabbrüche und Anpassungsprozesse. Die Staaten, insbesondere Preußen und das Deutsche Reich, versagen in dieser historischen Konstellation und nehmen die Chance einer religionskulturellen Integration des Judentums nicht wahr. Damit verhindern die intellektuellen Eliten in Politik, Wissenschaft und Christentum die Konfessionalisierung des Judentums in Europa und tragen indirekt zum Beginn derjenigen antisemitischen Dynamik bei, die in die größte Katastrophe Europas führt, den Holocaust und die Vernichtung des jüdischen Erbes. Gegenwärtig stehen wir vor der Aufgabe der Konfessionalisierung des Islam.

Der politische Einigungsprozess in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg ist die sittliche Antwort auf die Aporien des überspitzten und auch religiös überhöhten Nationalismus in Europa, der im Zweiten Weltkrieg und in der Vernichtung des europäischen Judentums seinen grausamen Höhepunkt gefunden hatte. Der Prozess der europäischen Einigung hat den Bürgern der daran beteiligten Staaten eine in der europäischen Geschichte bis dato unbekannte Periode des Friedens beschert. Ursache dafür war neben der Marktverflechtung die Aussöhnung und Verständigung ehemals verfeindeter Völker, die politisch initiiert und gefördert wurden.

Zwischen den christlichen Konfessionen kommt es in Europa zu einer bis dato nie da gewesenen Verständigung. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil betritt die römisch-katholische Kirche die ökumenische Bühne, die welt- und europaweit zwischen den anderen christlichen Kirchen bereits in der Zwischenkriegszeit aufgebaut worden war. Seither gibt es fest etablierte Arbeitsebenen zwischen den Kirchen und weitreichende theologische und sozialetische Übereinstimmungen. Die Leuenberger Konkordie hat 1973 volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaften zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen hergestellt. Damit herrscht zwischen den Religionsparteien des Westfälischen Friedens nicht mehr bloß rechtlich erzwungener Waffenstillstand, sondern von innen heraus angestrebte Versöhnung.

Durch Migrationen hat sich die europäische Religionskultur über das Christentum hinaus pluralisiert. Der Islam ist inzwischen eine Religion Europas, aber hat hier noch keine Heimat gefunden. Auch das fast vollständig vernichtete Judentum in Europa ist wieder zu einer signifikanten Größe geworden. Die historische Schuld, die Deutschland und Europa gegenüber den Juden auf sich geladen haben, und die Solidarität mit dem Staat Israel geben den jüdischen Organisationen in Deutschland und Europa großes politisches Gewicht – unabhängig von der Zahl der Mitglieder in den jüdischen Gemeinden. Ergebnis jener Versöhnungsarbeit ist, dass sich das Verhältnis zwischen den Religionen – anders als ehemals – insgesamt positiv gestaltet hat. Die christlich-jüdische Verständigung ist nach dem Zweiten Weltkrieg sehr weit gediehen – bis hin zur Bildung jener Formel von der »jüdisch-christlichen Tradition«, die von manchen Juden freilich als vereinnahmend und erdrückend empfunden wird. Auch die Dialogarbeit zwischen den Kirchen und den islamischen Gemeinden und Verbänden hat eine hohes Maß an wechselseitigem Verständnis und Vertrauen erzeugt, das – trotz mancher Irritationen – auch die durch den 11. September 2001 ausgelöste Krise überstanden hat.

Die EU-Grundrechtscharta öffnet Europa für andere Religionen und offeriert vielfältige politische Gestaltungsmöglichkeiten. Grundlage des EU-Religionsrechtes ist bis heute die »Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften« (1996). Darin heißt es: »Die Europäische Union achtet

den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.«³ Mit dieser rechtsverbindlichen Erklärung wird nicht nur das – im Einzelnen höchst unterschiedliche – nationalstaatliche Religionsrecht bestätigt, sondern auch auf dessen EU-weite Angleichung verzichtet. Damit wird, im Unterschied zu anderen Politikbereichen, der staatskirchenrechtliche Status Quo fort- und eine europaweite Politisierung der Religionen abgeschrieben.

Diese Dynamiken haben wieder neue Fragen freigesetzt, von denen drei genannt seien, die die weitere Forschung am Thema »Religionen in Europa« bestimmen werden.

Bildet das zuletzt genannte Religionsverfassungsrecht, das den nationalstaatlichen Regelungen weitgehende Autonomie einräumt, einen geeigneten Rahmen für den Aufbau einer integrierten europäischen Religionskultur? Die Organisationssprödigkeit des Islam erweist sich als Hindernis für seine Integration in das bestehende Religionsrecht. Die Politik steht vor einem Dilemma: Werden die Integrationsanstrengungen des Staates einseitig (d. h. ohne Beteiligung der Gemeinden und Verbände) betrieben, bewegt man sich auf eine verbotene Verstaatlichung des Islam zu (und der türkische Kemalismus wird unter der Hand eingeführt). Wartet man, bis der Islam sich kirchenanalog organisiert (was wegen seiner inneren und ethnischen Vielspältigkeit sehr schwierig ist), werden Integrationschancen versäumt. Dazu kommt, dass der Verzicht auf europaweite religionsrechtliche Regelungen die für eine kirchenähnliche Selbstorganisation des Islam erforderliche Dekonstruktion der ethnischen Herkunft muslimischer Migranten erschwert, die sich nämlich für Muslime unter dem Vorzeichen Europas möglicherweise leichter vollziehen könnte als im jeweiligen nationalstaatlichen Kontext. Darauf hat der muslimische Publizist Navid Kermani immer wieder hingewiesen. Schließlich sind durch die EU-Erweiterung wieder Staaten mit stark mono-konfessionellen Religionskulturen in das Blickfeld gerückt, in denen der tolerante und dialogoffene Umgang mit religiösen Minderheiten noch eingeübt werden muss. Können dafür von Europa geeignete Impulse ausgehen, wenn es an europaweiten Regelungen fehlt?

Für den Fall, dass die in manchen Staaten aus integrationspolitischen Gründen betriebene Konfessionalisierung des Islam gelingt, würde diese Entwicklung zu einer politischen Beheimatung und Zivilisierung dieser Religion führen, weil die zu bildenden muslimischen Organisationen durch Verträge und die Etablierung von *res mixtae* (insbesondere im Bildungswesen) politisch

3 <http://eur-lex.europa.eu/de/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html#0001010001>
(Stand: 19.01.2011).

eingebunden würden. Dieser Prozess würde die religiöse Agilität von Muslimen stabilisieren, wenn nicht steigern mit der Folge einer sich verstärkenden Präsenz von islamischen Symbolen und Verhaltensweisen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Diese Entwicklung würde wiederum die Frage nach deren öffentlicher Akzeptanz aufwerfen. Die Volksabstimmung in der Schweiz vom 29. 11. 2010 hat gezeigt, dass diese Akzeptanz nicht einfach vorausgesetzt werden kann. Vielmehr wird daran deutlich, dass oftmals die Absicht politischer Integration von Muslimen mit dem Wunsch nach Eskamotierung ihrer Religion einhergeht. Das aber ist unter der Bedingung der Konfessionalisierung des Islam weder zu erwarten noch wünschenswert, weil diese gerade Wahrnehmung der positiven Religionsfreiheit freisetzt und fördert. Insofern wäre ein wahrscheinliches Erstarken und Sichtbarwerden der Religion des Islam in Europa nicht als (plötzliche) Überfremdung zu deuten, sondern als Ausdruck gelingender Integration und aktivierter Religionsfreiheit, die einstmals aus dem inneren Gefüge reformatorischer Grundeinsichten hervorgebracht wurde und gegenwärtig als religiöser Pluralismus entfaltet wird.

Die dynamisch fortschreitende politische Einigung Europas hat die Frage nach Europas historisch-kultureller Identität aufgeworfen. Sie wird nicht rein akademisch behandelt, sondern hat schon eine förmliche Identitätspolitik der EU freigesetzt.⁴ In den aktuellen (und von der EU geförderten) Debatten um die kulturelle Identität Europas ist der Beitrag der Religionen zur kulturellen Identität Europas durchaus strittig. Die Bandbreite des Meinungsspektrums ist groß. Auf der einen Seite steht das von Papst Benedikt erneuerte Konzept eines »Christlichen Europas«. Auf der anderen Seite finden sich Positionen wie die des Philosophen Julian Nida-Rümelin, der die kulturelle Genese der gegenwärtigen normativen Grundlagen Europas unter völliger Absehung des Christentums entfalten kann.⁵ Die Debatten, die um die Aufnahme des Gottesbezuges in die Präambel zur Grundrechte-Charta bzw. zum Verfassungsvertrag geführt wurden, haben gezeigt, wie strittig dieses Diskursfeld ist. Die Formulierung, die schließlich gefunden wurde und in der vom »Bewusstsein« des »geistig-religiösen und sittlichen Erbes«⁶ gesprochen wird, zeigt, dass man in Europa das

4 Vgl. dazu W. Schmale, Eckpunkte, 75 f. Kocka weist darauf hin, dass diese Identitätspolitik, die ja schon nationalstaatlich betrieben wurde, einen europäischen Motor benötigt (Jürgen Kocka, Europäische Identität als Befund, Entwurf und Handlungsgrundlage, in: J. Nida-Rümelin/ W. Weidenfeld (Hg.), Europäische Identität, Baden-Baden 2007, S. 47 – 59, 47 f.

5 Vgl. Julian Nida-Rümelin, Europäische Identität? Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses, in: J. Nida-Rümelin/ W. Weidenfeld (Hg.), Europäische Identität, Baden-Baden 2007, S. 29 – 45, 42 f.

6 Zitiert nach: Die Grundrechte-Charta der Europäischen Union, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 283 vom 8. Dezember 2000, S. 11.

Christentum nicht für eine exklusive Sinnressource hält⁷. Man kann diese Debatten wie Casanova als Ausdruck der inneren Zerrissenheit Europas deuten. Ihr Ergebnis kann aber auch integrativ verstanden werden: Man wollte Interpretationsmonopole vermeiden und den Präambeltext offen halten für die Beiträge aller religiösen und weltanschaulichen Strömungen zum Aufbau eines ideellen europäischen Fundamentes. Darin ist die europäische Tradition a-religiöser bzw. atheistischer Weltanschauungen eingeschlossen.

Innerhalb des deutschen Protestantismus hat den bekanntesten – und immer noch aktuellsten – Beitrag zum Thema »Europäismus«⁸ Ernst Troeltsch geliefert. Sein historiographischer Leitbegriff ist der der Kultursynthese, deren Rekonstruktion freilich sehr komplexe Zuordnungen fordert, aber jene Gegenläufigkeiten zu beschreiben erlaubt. Troeltsch setzt mit der These ein, dass die europäische Welt »aus Antike und Moderne«⁹ besteht. Dabei lassen sich innerhalb der antiken Welt drei »elementare Grundgewalten« identifizieren, deren Wirkungsgeschichte das Werden Europas maßgeblich bestimmt haben. Troeltsch nennt den hebräischen Profetismus, das klassische Griechentum, den antiken Imperialismus in seiner doppelten Variante als Idee eines geschlossenen, militärisch-bürokratischen Großstaates einerseits und als der von den christlichen Kirchen repräsentierten Weltreligion andererseits.¹⁰ Zu diesen drei antiken »Grundgewalten« tritt nach Troeltsch die vierte Grundgewalt, die die Europa auszeichnende Synthese aus Antike und Moderne allererst herstellt, nämlich das abendländische Mittelalter.¹¹ Motor dieser vierten Grundgewalt ist die christliche Kirche: »Sie ist das Ergebnis der Selbstersetzung der Antike, die Rettung von Staat, Kultur und Gesellschaft in die kirchliche Gesellschaftsbildung und die relative Wiederherstellung der Antike durch eben diese Kirche, die im byzantinischen Reich eine Neubildung des antiken Römerstaates möglich machte und in den germanisch-romanischen Völkern diesen und seine Kultur auf die neuen Barbarenvölker übertrug und sie deren Bedürfnissen entsprechend abänderte. Das ist die ungeheure, welthistorische Bedeutung der christlichen Kirchen für unseren Kulturkreis.«¹² Die moderne Welt entwickelt sich nach Troeltsch nun dadurch, dass sich die von den Urgewalten einst introduzierten kulturellen Sphären von ihren ursprünglichen Trägern emanzipieren und nun – seit der Aufklärung – als rational begründbare Kulturprinzipien den europäischen Geist ausmachen. Es entstehen eine rationale Menschheitsethik, das Prinzip des Hu-

7 Vgl. P. Antes (Hg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg i. B. 2002.

8 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, S. 703 ff.

9 Ebd. S. 716.

10 Ebd. S. 765 f.

11 Ebd. S. 767 f.

12 Ebd. S. 717 f.

manismus, der wissenschaftliche Rationalismus und das historische Bewusstsein. Von diesen *allgemeinen* Kulturprinzipien »lebt die europäische Welt ihr Leben«. ¹³ Das kirchliche Christentum hat für Troeltsch also vor allem eine transitorische Bedeutung bei der Herstellung der europäischen Kultursynthese. Der Islam, dessen europäische Bedeutung Troeltsch an mehreren Stellen knapp erörtert, wird nicht in die Kultursynthese eingerechnet ¹⁴: »Es gibt keine gemeinsame Kultursynthese für beide Welten.« ¹⁵

Troeltsch hat mit seinen Erwägungen in vielen Punkten wesentliche Aspekte herausgearbeitet: Die »rationale Säkularität« und deren fortdauernde Verge-
wässerung durch Rekonstruktion ihrer historischen Genese gehören sicher – insbesondere im Vergleich zur Religionskultur Amerikas – zu den wichtigen Merkmalen europäischer Identität. Die christliche Religion ist eingebunden in die Europa spezifisch auszeichnenden Gegenläufigkeiten. Die kulturellen Er-
rungenschaften des Mittelalters waren verbundenen mit Intoleranz und Re-
pression gegenüber Minderheiten und Abweichlern. Die Reformation hat
wichtige Impulse für den Aufbau des emanzipativen Freiheitsbewusstseins ge-
liefert, das oftmals gegen das staatlich bzw. staatsähnlich organisierte Chris-
tentum durchgesetzt werden musste. Insofern haben die christlichen Kirchen
für den »Europäismus« eine vermittelnde Funktion. Dies dürfte gegenwärtig
trotz der Tatsache gelten, dass in einzelnen europäischen Nationalstaaten noch
staatskirchenähnliche Verhältnisse obwalten. Innerhalb der gesamteuropä-
ischen Religionskultur aber sind die christlichen Kirchen zwar wesentliche, aber
nicht mehr exklusive Träger der christlichen Tradition. Vielmehr wird man
unterscheiden müssen zwischen den christlichen Kirchen in der Vielfalt der
Konfessionskulturen in Europa einerseits und den normativen Grundlagen des
politisch organisierten Europas, die insofern als Ausdruck christlichen Be-
wusstseins gelten können, als sie theologisch interpretiert und religiös ange-
eignet werden. Weil diese sittlichen Werte auf eine komplexe Entstehungsge-
schichte zurückblicken und philosophisch, weltanschaulich und religiös viel-
fältig begründet und interpretiert werden, also nicht exklusiv christlich ver-
einnahmt werden können und insoweit »profan« sind, ist »Europa« also Träger
christlicher Ideen unter Einschluss der Möglichkeit, sich gegen das Christentum
zu wenden, einer anderen oder keinen Religion zuzugehören. Insofern kann die
plurale Religionskultur Europas im Rahmen einer Theorie des Christentums
beschrieben werden, weil das Christentum nicht an die christlichen Kirchen
gebunden ist, sondern sich in belastbaren Strukturen geordneter Freiheit

13 Ebd. S. 769.

14 »Der Islam hat [...] eine Universalgeschichte für sich, so zahlreich und eng seine Be-
ziehungen zum Europäismus sind, und gehört nicht in die Universalgeschichte des Europäer-
tums« (Ebd. S. 727, vgl. S. 708.)

15 Ebd.

Wirksamkeit verschafft. In dieser christentumstheoretischen Perspektive ist also der Beitrag der christlichen Religion am Aufbau einer europäischen Identität näher wie folgt zu spezifizieren:

Erstens ist im Sinne Troeltschs auf den oben beschriebenen konfliktträchtigen Beitrag der christlichen Kirchen an der Formierung des gegenwärtig in Europa anerkannten Normengefüges zu verweisen. Zweitens agieren die christlichen Kirchen in konfessioneller und z. T. nationalstaatlicher Vielfalt als zivilgesellschaftliche Akteure und machen – auf der Basis der europaweit anerkannten Normen – in den gesellschaftlichen Diskursen ihren politischen Einfluss geltend. Drittens leisten die Kirchen gemeinsam mit anderen Akteuren der Zivilgesellschaft unter Einschluss anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wichtige Beiträge zur Interpretation und Aneignung der europaweit anerkannten Normen. Darin besteht der zivilreligiöse Beitrag des Christentums für Europa.

Diese Erwägungen liegen noch innerhalb von Troeltschs Programm, weil Troeltsch im Rahmen der Historismus-Debatten die Fortschreibung der Kultursynthese mit dem Hinweis auf die Wert- und Standpunktgebundenheit historiographischer Leitbegriffe methodisch begründet hat. Daher ist in der Gegenwartsperspektive die Kultursynthese unter Beibehaltung der beschriebenen Gegenläufigkeiten um drei wesentliche Komponenten zu ergänzen.¹⁶ Einmal ist es die Erinnerung an die humanitären Katastrophen, die im 20. Jahrhundert durch die totalitären Regime in Europa entfesselt wurden und die sich trotz der durch Christentum und Aufklärung etablierten Humanitätsgesinnung Europas ereignet haben.¹⁷ Diese Erinnerung ist fester Bestandteil europäischer Identität. Sodann gehört der Islam inzwischen zur Religionskultur Europas.¹⁸ Gleiches gilt – nach der Katastrophe der Schoa – für das Judentum, dessen eigenständiger Beitrag für die Formierung und Entwicklung Europas aufzuarbeiten und zu berücksichtigen ist. Insofern gehört zu den spezifischen Dynamiken der europäischen Religionsgeschichte, dass das einst zur Befriedung der binnenchrist-

16 Auch Petra Bahr (Religion und Säkularität in Europa, in: Protestantismus und Europäische Kultur, Gütersloh 2007, S. 85 – 96) plädiert für Beschreibung der religiösen Identität Europas unter Einschluss der agonalen Kräfte und gegenläufigen Dynamiken (vgl. S. 94).

17 Zu Recht hat der amerikanische Historiker Hayden White auf Tendenzen aufmerksam gemacht, die in den Debatten um die europäische Identität den Holocaust und die Totalitarismen ausblenden. (Vgl. Hayden White, The Discourse of Europe and the Search for a European History, in: B. Strath (Hg.), Europe and the Other and Europe as the Other, Brüssel 2001, S. 67 – 86).

18 Die Ausgliederung oder Einordnung der Religion in den Islam in die Geschichte Europas variiert nach Perspektive. Kallscheuer deutet ihn als ein die europäische Geschichte begleitendes »Feindbild«, Nida-Rümelin rechnet ihn zu den die europäische Geschichte auszeichnenden Spaltungen (vgl. Julian Nida-Rümelin, Europäische Identität?, S. 34), für Kocka bietet der Islam ebenso wie Nordamerika eine externe Vergleichsfolie zur Bestimmung der europäischen Identität (vgl. Jürgen Kocka, Europäische Identität, S. 51 f.).

lichen Differenzen ausgebildete profane Religionsrecht gegenwärtig die Pluralisierung und Wiederbelebung der nationalen und europäischen Religionskulturen ermöglicht. Zu den europäischen Gegenläufigkeiten gehört drittens, dass die europäische Identität nur unter Bewahrung der starken nationalen Traditionen zu gewinnen ist¹⁹, die ihrerseits unterschiedliche religionsgeschichtliche Prägungen aufweisen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Begriff der Kultursynthese einen geeigneten kategorialen Rahmen dafür bildet, in ideengeschichtlicher Perspektive die europäische Identität unter Einschluss der Europa bestimmenden Gegenläufigkeiten zu beschreiben, ohne den Beitrag des Christentums auszublenden oder ihn normativ zu überanstrengen. Vielmehr enthält der Begriff des Christentums selbst Gegenläufigkeiten, weil er die Aufklärung und die Erschließung von Profanität aus Gründen des Glaubens, also auch die Möglichkeit seiner Verneinung, einschließt. Dieser Sachverhalt kommt auch in der Präambel zum Ausdruck, die diese Öffnung symbolisch vollzieht, weil sie Europa aufschließt für die eigenständigen Beiträge von Judentum und Islam zur europäischen Identität. Sie erfordert eine Wieder-Erschließung der abgebrochenen Tradition jüdischen Denkens und jüdischer Kultur in Europa. Sie macht – im Blick auf den Islam – eine Revision stereotyper Deutungsmuster und seine Beheimatung in Europa erforderlich. In dieser Perspektive wird der ideelle Gehalt von Europa nicht essentialistisch verstanden, sondern als eine dynamische und für neue Synthesen offene Kategorie: »Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung«, so formulierte Troeltsch einst treffend.²⁰

Gegenwärtig relevant wird der Beitrag des Christentums zu Europa dort, wo es um die Begründung und Aneignung des europäischen Normengefüges geht. Dies erfolgt durch dessen Interpretation im Horizont des christlichen Glaubens und der christlichen Sozialethik. Diese christliche Respezifikation der europäischen Normen vollzieht sich nicht in exklusivistischer, sondern in integrativer Absicht und stellt – der Sache nach – die Frage nach einer europäischen Zivilreligion. Die traditionelle Staatsnähe der christlichen Kirchen in den Staaten Europas hat hierzulande eine Zivilreligion US-amerikanischen Zuschnitts nicht entstehen lassen. Gleichwohl zehrt auch das europäische Gemeinwesen von einem symbolischen Kapital, das die indisponiblen normativen Voraussetzungen des politischen Handelns enthält. Der Potsdamer Politikwissenschaftler Heinz Kleger hat in diesem Sinne von einer »europäischen Zivilreligion« gesprochen.²¹ Er rechnet dazu den antitotalitären Konsens, die Erin-

19 Dieser Sachverhalt unterscheidet nach Auffassung Kockas Europa von Nordamerika (vgl. Jürgen Kocka, *Europäische Identität*, S. 51 f.).

20 Ernst Troeltsch, *Was heißt ›Wesen des Christentums‹?*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Tübingen 1922, S. 451.

21 Vgl. Heinz Kleger, *Gibt es eine europäische Zivilreligion?*, Potsdam 2008.

nerung an den Holocaust, die Menschenwürde (mit ausdrücklichem Vermerk ihrer zivilreligiösen Bedeutung in Deutschland), die Toleranz und die Solidarität, die das staatliche Handeln auf Rechts- und Sozialstaatlichkeit festlegen. Folgt man diesen Überlegungen, hätte man zugleich ein normatives Set für die Aufgabe der religionskulturellen Integration, das einerseits den profanen Standards europäischer Integration Rechnung trägt, andererseits den Anschluss an die religiösen Traditionen zumindest aller monotheistischen Religionen ermöglicht. Für das Projekt einer Konfessionalisierung des Islam und die EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei können sie als zivilreligiöse Mindeststandards gelten. Die Absage an jede Form des Antisemitismus, die Erinnerung an den Holocaust und die Verpflichtung auf Menschenwürde, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit muten freilich den religiösen Akteuren, die sich in der europäischen Religionskultur beheimaten wollen, in kurzer Zeit die Aufgabe einer Transformation ihrer religiösen und ethischen Vorstellungswelten zu, die in den christlichen Konfessionen seit der Aufklärung bearbeitet, aber erst im 20. Jahrhundert abgeschlossen wurde und deren aktive Zeitgenossenschaft im integrierten Europa begründet hat.

Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums

I.

Die westliche Moderne, gewachsen aus Aufklärungs- und Säkularisierungsprozessen, ist einer der zentralsten Diskussionspunkte im gegenwärtigen Dialog zwischen den Kulturen. Es erweist sich dabei als Desiderat zu untersuchen, wie dieser Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die verschiedenen Traditionen, die Europa geprägt haben, verlief.

Die Spannung zwischen dem Drang nach Bewahrung der Tradition – durch die Kanonisierung des geistigen Erbes – und die damit zusammenhängende Institutionalisierung, hat ihre unauslöschbaren Spuren in der Moderne hinterlassen. Aus dieser Perspektive ist es mir wichtig, die Frage nach der Verbindung von »Judentum« und »Moderne« neu zu stellen anhand einer Hermeneutik, wobei beide, Judentum und Moderne sowohl Programm als auch Paradigma sind, um der Einbettung als jüdischen Denkens im Abendland nachzugehen. Die Erfahrung, dass Kultur, Wissen und Bildung immer von ihren Quellen aus religiöser Überlieferung gespeist sind, hat die Begegnung von Judentum und Moderne grundsätzlich geprägt und sensibilisiert für die Differenzen in der – gerade auch – wissenschaftlichen Wahrnehmung von Kultur und Geschichte des Abendlandes bis hin zur Beschreibung dessen, was Moderne ist und sein soll.

Es wird deutlich, dass Fragen der Philosophie und der Philologie unmittelbar miteinander zu verknüpfen sind, wenn die Besonderheit des jüdischen Denkens im Abendland zum Ausdruck kommen soll. Dies erfordert die Entwicklung einer jüdischen Hermeneutik, die es einerseits vermeidet, Begriffe aus einem religiösen Bezugssystem in ein anderes zu übertragen, die aber zugleich nicht in die Falle gerät auf alle religiösen Begriffe als Deutungsmuster zu verzichten. Der Rückgriff auf nicht-religiöse Deutungsmuster als Instrumentarium birgt nämlich die Gefahr in sich, die Problematik der historischen Geisteswissenschaften im Spannungsfeld von Historismus und Tradition außer Acht zu lassen und den Geltungsanspruch der jeweiligen kulturell bestimmten Tradition als allgemeines Kulturgut zu ignorieren. Jüdische Hermeneutik braucht daher das Zwischen von

Tradition und Moderne, um ihre klassisch-philologisch orientierte Richtung mit einer gegenwartsbezogenen kulturgeschichtlichen Orientierung einer breiten interdisziplinären Basis zu vereinen. Der kulturelle Kontext der jeweiligen Tradition im Bezug auf ihre Verarbeitung religiösen Gedankenguts in säkularisierter Form muss daher berücksichtigt werden.¹

In diesem Zusammenhang ist es wichtig die drei Bedeutungen zu beachten, die das Wort Tradition – *Massore* im Judentum hat: die erste bezieht sich auf die genaue wortwörtliche und mit Lesezeichen versehene Überlieferung des biblischen Textes. Tradition ist in dieser Hinsicht ein dokumentarischer, textueller Begriff. Die zweite Bedeutung bezieht sich auf den ganzen Korpus der religiösen Überlieferung. Im Grunde ist dies eine fortlaufende Interpretation der Bibel, wobei jedoch die Kernidee der Bedeutung von *Massoret* Text und Kommentar als eins betrachtet, Form und Inhalt nicht voneinander trennt. Der christliche Philosoph F. J. Molitor² hatte dagegen versucht Außen- und Innen- Aspekte des biblischen Wortes zu trennen, dies jedoch verdeckt den dialektischen Aspekt von Tradition, der textuelle und ideengeschichtliche Aspekte voneinander abhängig macht und aufhebt: der Text gewinnt ja erst seine Bedeutung und seinen Stellenwert durch Interpretation. Diese zweite Bedeutung von Tradition meint aber, dass es im Grunde keinen Unterschied gibt zwischen dem Judentum und den anderen positiven Religionen, dass das literarische Dokument die Basis des religiösen Lebens bildet. In diesem Sinne ist es der textuelle Aspekt, der der Tradition ihren religiösen Wert gibt, und die Interpretation des Inhalts ist aufs Engste verbunden mit dem Wort an sich. In anderen Worten: Tradition dehnte ihre Bedeutung aus von der Sphäre des Wortes zur Sphäre des religiösen Lebens als das religiöse Leben der Gemeinschaft seine Wurzeln im Text und sich untrennbar damit verbunden fand.

Diese zwei Bedeutungen schöpfen den Begriff von Tradition nicht aus. Mit der Einführung einer dritten Bedeutung, die gerade für unsere Fragestellung der jüdischen Hermeneutik von höchster Relevanz ist, verlassen wir den Bereich der literarischen Schöpfung und des theoretischen Denkens und treten in den Bereich der historischen Wirklichkeit ein – ganz spezifisch in die Geschichte einer Gruppe oder Gemeinschaft. Hier bedeutet Tradition die ganze gelebte Wirklichkeit, die Lebenswelt also, die erkannt, erfahren und weitergegeben wurde von Generation zu Generation. Der Übergang von der zweiten zur dritten Bedeutung von Tradition ist wiederum verbunden mit spezifischen Grundzügen des Ju-

1 Vgl. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915; Hermann Cohen, *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang*, in: *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1904; Moritz Güdemann, *Jüdische Apologetik*, Glogau 1906.

2 Vgl. Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition*, Frankfurt a. M. 1827, Bd. I, 18.

dentums. Da hier das literarische Dokument nicht nur einen theoretischen Aspekt hat, sondern das Gewebe des gesellschaftlichen Lebens der Gemeinschaft ist, konstituiert der Text selbst einen essentiellen Faktor in der historischen Kontinuität des Volkes. In anderen Worten: Der Inhalt der Bibel beinhaltet die Pflichten im Bereich des praktischen Verhaltens von Individuum und Gemeinschaft; da dieses Verhalten den Bereich der Geschichte berührt, entsteht ein notwendiges Verhältnis zwischen Text, Interpretation und der Geschichte der Gesellschaft. Obwohl alle drei Bedeutungen von Tradition im Laufe der jüdischen Geschichte zum Ausdruck kommen, ist ihre Interrelation nicht nur historisch, sondern auch systematisch. Im Kontext von Judentum und Moderne sind insbesondere die zweite und dritte Bedeutung von Tradition wichtig – nämlich die Interpretation, die den Inhalt und die reale Erfahrung von Individuum und Gemeinschaft in Bezug auf ein literarisches Dokument zum Ausdruck bringt.³

Max Weber hatte die kulturelle Moderne dadurch charakterisiert, dass die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte Vernunft in drei Bereichen auseinander fällt, die von nun an durch formale Argumentation zusammengehalten werden. Die Grundfragen der Menschheit werden von nun an von dem Gesichtspunkt der Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der Authentizität oder Schönheit aus behandelt, d.h. als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits- oder als Geschmacksfrage; in der Neuzeit entsteht eine Spaltung der menschlichen Wertsphären: Wissenschaft, Moral und Kunst. Jede Sphäre wird den jeweiligen Wissenschaftlern zugeordnet, und man überlässt ihnen die Fragestellungen. Kulturelle Überlieferungen geraten somit in die Hände von Spezialisten, die jeweils in ihrem eigenen Bereich einen abstrakten und absoluten Geltungsanspruch erheben, und die dabei eine Eigengesetzlichkeit ihrer Einsichten bezüglich ihres Spezialgebietes entwickeln.

Im 18. Jahrhundert versuchten die Philosophen der Aufklärung den Abstand zwischen Theorie und Praxis, der Expertenkultur und der Gesellschaft, zu überbrücken. Die Wissenschaften sollten objektivierend wirken. Moral und Recht sollten eine universell gültige Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bilden, und die Kunst sollte schöpferisch wirken. Aus den Potentialen dieser Bereiche sollte letztlich ein gemeinsames Ethos für die ideale Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse entstehen. Diese Hoffnung erfüllte sich leider nicht.

3 Vgl. Nathan Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York, S. 7 ff.; auch Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich!*, dt. Übersetzung Berlin 1988; Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, dt. Übersetzung Frankfurt a. M. 1995 und Yitzhak F. Baer, *Galut*, Berlin/ New York (engl.) 1947.

Der Historismus des 19. Jahrhunderts, die Zeit, in der die Wissenschaft des Judentums als akademische Disziplin ihren Eingang in das europäische Denken – wenn auch nicht in seine Institutionen – fand, bildete eine neue Herausforderung für die Frage der Tradition als Grundlage für ein Lebensethos in Bezug auf Judentum und Moderne. Sie eröffnet den Blick auf unser Selbstverständnis und die verschiedenen kulturellen Hintergründe und die daraus resultierenden Kulturvarianten, in denen die Fragen der Moderne gelöst werden. Einerseits wurde die dogmatische Struktur der christlichen Überlieferung hermeneutisch ins Bewusstsein gebracht, andererseits bestand die Gefahr, dass der Inhalt der Dokumente als Lebensbezug verloren zu gehen schien. 1978 beschrieb Jürgen Habermas in seiner Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem die daraus resultierende Ambivalenz der Geisteswissenschaften folgendermaßen: »So bewegten sie sich in jener merkwürdigen Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihrer dogmatischen Geltungsansprüche. Diese Ambivalenz beunruhigt eine an ihren Gegenständen Anteil nehmende Philologie bis auf den heutigen Tag.«⁴

II.

Für das Judentum galt und gilt diese Ambivalenz in dieser Form nicht. Von Beginn an war die Geschichte des jüdischen Monotheismus durch die Begegnung mit fremden Kulturen gekennzeichnet. In einem Prozess von Abgrenzung und Anpassung bildete sich allmählich eine Identität heraus, die sowohl Exklusivität wie Inklusivität, Partikularismus und Universalismus erlaubte. In einem Dialog – mit sich und der Umwelt, im Individuellen wie im Gesellschaftlichen – entstand im Laufe der Jahrhunderte ein Denken, das eine wechselseitige Rezeption zwischen dem Judentum und den verschiedenen Kulturen, mit denen es in Berührung kam, aufzeigt. In dem Maße, in dem die jüdische Tradition von fremdem Gedankengut in allen Epochen bis zur Gegenwart inspiriert wurde, floss auch jüdisches Geistesgut in das Abendland ein, wobei die spezifischen jüdischen Züge nie verloren gingen. In dieser Hinsicht stellt das Judentum ein Phänomen in der europäischen Geistesgeschichte dar: Trotz aller Brüche und den vielen Verschmelzungen ist ein Kontinuum zu beobachten, das stets eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen einnahm, wobei der Aspekt *Religion als Kultur* eine wichtige Rolle spielt. Daraus ergibt sich ein Bild, das den zentralen Stellenwert der Ethik – als Verantwortung für den Anderen und das

4 Jürgen Habermas, Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem, in: ders., Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1978, S. 133.