

Werner Stegmaier

Tora zur Orientierung.
Jüdische Skepsis gegen Religionsphilosophie

Rosenzweig und Levinas sind mit ihren Philosophien des Judentums gegen die Religionsphilosophie im Sinn einer Spezialphilosophie eines besonderen Gegenstands Religion und hier wieder einer besonderen jüdischen Religion angetreten. Der Beitrag zeigt, wie Spinoza die philosophische Theologie paradoxierte und aus dem Streit um den Spinozismus im Austausch zwischen Mendelssohn und Kant die Religionsphilosophie, aber auch eine neue Orientierungsphilosophie hervorging. Er schlägt vor, die Philosophien von Rosenzweig und Levinas als Philosophien der Orientierung zu verstehen, einer Orientierung, die allem philosophischen Denken vorausgeht und die ihr Leitbild in der Tora und ihrer Auslegung im Talmud hat.

*1. Schwierigkeit der Begriffe Religion und Philosophie
angesichts des Judentums nach Rosenzweig und Levinas*

Levinas hat sich, wie er selbst bemerkte, in seinem Werk stark an Rosenzweig orientiert, auch wenn er nur wenig ausdrücklich auf ihn Bezug genommen hat.¹ Hervorgehoben hat er jedoch Rosenzweigs Vermeidung des Begriffs ‚Religion‘. Das Wort ‚Religion‘, schrieb er, „kommt im *Stern der Erlösung* nicht vor“.² Zu Recht, so Levinas, sofern das Judentum, wie er in einer Talmud-Auslegung sagte, nichts zu tun habe

¹ Vgl. Emmanuel Lévinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987, Vorwort zur deutschen Übersetzung, S. 7 [im Folgenden = *TI*]. – Vgl. zu Levinas' Verhältnis zu Rosenzweig Hans Martin Dober: „Lévinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums“, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hrsg.): *Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 144–162, Richard A. Cohen: *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago/London 1994, und Robert Gibbs: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton 1994.

² Emmanuel Lévinas: „Entre deux mondes“. La voie de Franz Rosenzweig“ (1959), in: ders.: *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme* (1963), 2., vermehrte und veränderte Aufl., Paris 1973, S. 253–281, hier S. 260, dt.: „Schwierige Freiheit. Versuch [!] über das Judentum“, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1992, S. 129–154, hier S. 135 [im Folgenden = *FR*]. – Das Wort „Religion“ kommt im *Stern der Erlösung* (Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Band II: *Der Stern der Erlösung*, eingeführt von Rein-

„mit dem mythologischen Infantilismus einer quasi räumlichen Trennung (avec l'infantilisme mythologique d'une séparation quasi spatiale), der Hinterwelt von Himmeln, die von ‚großformatigen‘ Wesen bewohnt sind (de l'arrière-monde des cieux habitués par des êtres ‚de grand format‘), einer Verbindung mit dem Jenseits, die als Informationsaustausch verstanden wird (d'une relation avec l'au-delà entendue comme échange d'informations), mit einem Gott, der nur eine Macht unter den Mächten wäre (avec un dieu qui ne serait qu'une puissance d'entre les puissances), imstande, den Erfolg oder das Scheitern des Menschen zu gewährleisten (capable d'assurer la réussite ou l'échec des hommes)“.³

Religion ist nach Rosenzweig und Levinas im Judentum (judaïsme) kein besonderes Weltverhältnis neben dem Verhältnis zur Natur, zum Anderen, zur Gesellschaft und zu sich selbst und darum auch kein aussonderbares Weltverhältnis.

Das Judentum lässt sich nach ihnen deshalb auch nicht neben anderen Religionen unter einen gemeinsamen Begriff von Religion stellen, der dann ein philosophischer Begriff wäre. Es lasse sich überhaupt nicht in Begriffen der Philosophie fassen, deren Tradition eine griechisch-christliche sei und deren Ansatz das Judentum entgegenstehe.⁴

Denn soweit die europäische Philosophie Prinzipien zu definieren und alles auf sie zu reduzieren suche, halte ihr das Judentum, so Levinas in Bezug auf Rosenzweig, die Erfahrung des Irreduziblen (irréductible, FR, S. 262f./137) entgegen.

Levinas wollte sich damit jedoch nicht begnügen. Eben damit das Judentum nicht einfach als eine Religion unter andern von der Philosophie subsumiert würde, brachte er den Begriff der Religion neu ins Spiel, um die Philosophie auf ihrem eigenen Feld in Frage zu stellen. Er gebrauchte ihn nun als dezidierten Gegen-Begriff zum Streben der griechisch-christlich bestimmten oder, wie er sie auch nannte, ‚westlichen‘ Philosophie nach „begrifflicher Gemeinsamkeit“:

„Für die Beziehung zwischen dem Seienden im Diesseits und dem transzendenten Seienden, die zu keiner begrifflichen Gemeinsamkeit (aucune communauté

hold Mayer, Haag 1976, zuerst 1921) zwar gelegentlich vor (vgl. S. 38: „Religionen Vorderasiens und Europas“, S. 104: „geoffenbarte Religion“ des Augustinus), jedoch nicht in Bezug auf das Judentum. Das Register führt unter „Religion“ merkwürdigerweise Rosenzweigs (größtenteils unfreundliche) Ausführungen zum Islam an, wiewohl das Wort dort auch nicht erscheint. Vgl. Franz Rosenzweig: „Innerlich bleibt die Welt eine.“ *Ausgewählte Texte zum Islam*, hrsg. von Gesine Palmer und Yossef Schwartz, Berlin 2003.

³ Emmanuel Lévinas: *Nouvelles Lectures talmudiques*, Paris 1996, dt.: *Neue Talmud-Lesungen*, übers. von Frank Miething, Frankfurt a. M. 2001, S. 30f./S. 27.

⁴ Vgl. Verf.: *Levinas*, Freiburg u.a. 2002, S. 172–211.

de concept) führt – Beziehung ohne Beziehung –, halten wir den Ausdruck Religion fest“ (TI, S. 52/110).⁵

Religion sei, so verstanden, Moment eines „Neuen Denkens“ im Sinn von Rosenzweig oder der „Ökonomie des Seins“ selbst (l'économie de l'être, FR, S. 262/137). Levinas bestimmte sie, ausdrücklich im Blick auf Rosenzweig, so:

„Das Leben, das die Unbeweglichkeit der Begriffe und Grenzen überschreitet (surmonte l'immobilité des concepts et des frontières) – lebendiges Leben in diesem genauen Sinn – ist Religion.“⁶

Danach lässt sich Judentum *vom* Leben und *im* Leben nicht absondern, sondern *ist*, in einem philosophisch ungewohnten Sinn, das Leben. Es beruht im Unterschied zum Christentum nicht auf einer Entscheidung und auf einem Bekenntnis:

„Der Christ trägt seine christliche Existenz über seiner natürlichen Essenz. Er ist immer ein Konvertit, der mit seiner Natur kämpft. Und der permanente Charakter dieser Überlagerung der Natur durch das Christentum findet seinen Ausdruck im Dogma der Erbsünde. [Dagegen] wird der Jude als Jude geboren (le juif naît juif) und vertraut dem ewigen Leben, dessen Gewißheit er durch die fleischlichen Bande lebt, die ihn mit seinen Vorfahren und seinen Nachfahren verknüpfen“ (FR, S. 270/144).

Und darum bedarf das Judentum auch keiner philosophischen oder theologischen Begründung. „Eben dies“, so Levinas, ist

„der Sinn des Beitrags von Rosenzweig – Bruch der Totalität, mit der sein Werk begann –, die Ersetzung der Gesetze des totalisierenden Denkens (la législation de la pensée totalisante) der Philosophen und der Industriegesell-

⁵ Zum Begriff des „Gegen-Begriffs“ vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin/New York 1968ff., Band VIII/3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1972, 23[3] 3: „Ich habe diese starken Gegen-Begriffe nötig, die *Leuchtkraft* dieser Gegen-Begriffe, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.“ – Zu Levinas' Verhältnis zu Nietzsche vgl. Verf.: „Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?“, in: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hrsg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin/New York 1997 (= *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 36), S. 303–323, zum Verhältnis Rosenzweigs zu Nietzsche Richard A. Cohen: „Rosenzweig versus Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 346–366.

⁶ Emmanuel Lévinas: „Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne“ (1965), in: ders.: *Hors sujet*, Montpellier 1987, S. 75, dt.: „Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken“, in: ders.: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, hrsg. und aus dem Französischen übers. von Frank Miething, München 1991, S. 106.

schaften durch Haltungen des Lebens als Strukturen des Absoluten (attitudes de la vie comme autant de structures de l'absolu)" (FR, S. 279/153).

Das jüdische Volk habe das, was die ‚westliche‘ Philosophie als Religion oder auch als Philosophie vom Leben im Übrigen unterscheidet, *gelebt*, ohne sich dafür zu entscheiden. Statt eine Wahl zu haben, sei es von Gott erwählt und von dieser Erwählung heimgesucht worden. Seine Erwählung war seine Not, die es immer neu in schwerste Bedrängnis brachte, es bedurfte dieser Erwählung aber zugleich, um aus diesen Bedrängnissen immer neu gerettet zu werden. Das Judentum war und ist Religion für Juden, sofern es ihre Lebensnot und ihr Lebensbedürfnis war und es nicht in einer „Unbeweglichkeit der Begriffe“ zur Ruhe kommen ließ.

2. Philosophische Theologie, Religionsphilosophie und Orientierungsphilosophie

Religion, Theologie, philosophische Theologie und Religionsphilosophie lassen sich in einfachen Formeln so unterscheiden: Religion ist eine gelebte Beziehung zu Gott. Die Theologie denkt die Religion (als Beziehung zu Gott) nach Maßgabe der Religion, die philosophische Theologie dagegen Gott und die Religionsphilosophie die Religion nach Maßgabe der Philosophie. Die philosophische Theologie hatte bis zu Kants Kritik das Ziel, die Philosophie mit Gott als einem besonderen und ausgezeichneten Seienden, das Grund alles übrigen sein sollte, in einer letztbegründenden Metaphysik abzuschließen. Mit Kants Kritik begann sie in Religionsphilosophie überzugehen, der Philosophie also nicht Gottes, sondern der Beziehung zu Gott. Die Beziehung zu Gott wird dann als Orientierung *an* Gott und als Orientierung *durch* Gott verstanden oder kann doch philosophisch am ehesten so verstanden werden.⁷

Die Not des Judentums mit seiner Art der Religion begann sich in der Geschichte zu erleichtern, nachdem es Moses Mendelssohn am Ende des 18. Jahrhunderts gelungen war, durch seine Aufklärung dem Judentum auch außerhalb des jüdischen Volkes Achtung zu verschaffen und damit die bürgerliche Emanzipation der Juden in Europa einzuleiten. Sie vollzog sich dann im 19. Jahrhundert mit der bekannten Paradoxie, dass in der neuen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft Europas, in der viele Juden sehr erfolgreich und einige Juden in modernen Schlüsselindustrien führend wurden, sehr viele

⁷ Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003. Die „analytisch herausgeputzte“ vorkritische Wiederauferstehung der philosophischen Theologie (etwa bei Swinburne und Plantinga) behandelt Dalferth nur noch ironisch (S. 209–335).

bürgerliche Juden nicht mehr Juden sein wollten, sondern sich assimilierten. Das betraf auf unterschiedliche Weise auch Rosenzweig und Levinas: Während Rosenzweig, dessen Familie sich taufen ließ und der sich auf der Schwelle zur eigenen Konversion doch für das Judentum entschied, so wie sich Christen ehemals für das Christentum entschieden hatten, an der Versöhnung von Judentum und Christentum in einem „wahren Glauben“ lag, hatte Levinas keine solche existenzielle Entscheidung zu treffen, sondern blieb im zwar denkbar vielfältigen, auch der Aufklärung (Haskala) aufgeschlossenen, aber gegen Assimilationsbestrebungen weit stärker gefestigten Judentum seiner Heimat Litauen geborgen.⁸ Beide haben Mendelssohn in ihren Philosophien jedoch wenig Beachtung geschenkt, um nicht zu sagen: ihn mit Verachtung übergangen. Denn Mendelssohn hatte *als* Jude Philosophie und Religion nachhaltig getrennt und die Religion so zu einem besonderen Gegenstand einer besonderen Philosophie gemacht, aus der dann die Religionsphilosophie werden konnte. Er hatte das Judentum als Religion neben anderen denkbar gemacht und konnte so zur Galionsfigur der religiösen Toleranz werden, zusammen mit seinem Freund Lessing, der ihm in seinem *Nathan* ein Denkmal setzte. Zur Religionsphilosophie aber führte am Ende des 18. Jahrhunderts⁹ ihrerseits eine Not, die Nötigung Mendelssohns durch seine christlichen Gegner, mit seiner so eindrücklich aufgeklärten Vernunft zum Christentum überzutreten,¹⁰ was nicht er, aber seine Kinder dann auch taten.¹¹ Rosenzweig und Levinas traten gegen diese Art von aufgenötigter Religionsphilosophie an. Rosenzweig distanzierte sich im *Stern der Erlösung* ausdrücklich von ihr. *Seine* Beziehung von Judentum und Christentum aufeinander sollte nicht „Religionsphilosophie“, also Darstellung der Religion im Rahmen und nach den Maßstäben der Philosophie“, sondern eine „Theologie“ nach Maßstäben des Judentums sein.¹²

⁸ Vgl. jetzt Salomon Malka: *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, Paris 2002, dt.: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*, München 2003, S. 28–37.

⁹ Vgl. Walter Jaeschke: Art. „Religionsphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel/Darmstadt 1992, Sp. 748–763.

¹⁰ Wie sich darin der Begriff „Religionsphilosophie“ formierte, zeigt der Titel einer (anonymen) christlichen Kampfschrift gegen Mendelssohn: [Johann Heinrich Schulz:] *Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit*, Frankfurt/Leipzig 1784.

¹¹ Vgl. Eckart Kleßmann: *Die Mendelssohns. Bilder aus einer deutschen Familie*, Zürich/München 1990, Neudruck Frankfurt a. M. 1993.

¹² Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 155. – Dass sich dennoch, auch für das Werk Rosenzweigs und Lévinas', der Begriff „jüdische Religionsphilosophie“ eingebürgert hat, hat wiederum mit der (jungen) Tradition der „Wissenschaft des Judentums“ zu tun, die ihrerseits die bürgerliche Emanzipation des Judentums unterstützen sollte. Sie tat dies, indem sie die eigene jüdische Tradition unter den Vorgaben erforschte, unter denen sie bisher als irrational gegolten hatte, den Vorgaben der modernen europäischen Philosophie, und sie so an die Rati-

Wenn Rosenzweig und Levinas gegen die Religionsphilosophie antraten, die das Judentum als besondere Religion in die griechisch-christliche Tradition der Philosophie einordnete (ohne es dort wirklich unterbringen zu können), so traten sie zugleich für so etwas wie eine Orientierungsphilosophie ein.¹³ Orientierung ist, nach allgemeinem Verständnis, Orientierung in einer Situation über diese Situation, um sich in ihr zurechtzufinden und Handlungsmöglichkeiten zu erschließen.¹⁴ Sofern die Orientierung über die Situation durch diese Situation selbst bedingt ist, durch ihre Nöte und durch den Handlungsdruck, den sie schaffen, ist sie logisch zirkulär und damit paradox. Dieser Paradoxie ist in der Situation jedoch nicht zu entkommen, indem man einen scheinbar unbeteiligten, jenseitigen, ‚rein‘ theoretischen Standpunkt einnimmt. Die Orientierungs- und Handlungssituation lässt theoretische Reduktionen nicht zu. So muss man, ganz alltäglich, im ‚Irreduziblen‘ denken und leben. ‚Orientierung‘ oder ‚Weisung‘ aber ist hebräisch ‚Tora‘.¹⁵ Und die hebräische Bibel als Tora ist ihrerseits zirkulär und damit logisch paradox: Nach der jüdischen Tradition ist sie von Gott selbst geschrieben,¹⁶ aber eben dies

onalitätsstandards der Vernunft ‚assimilierte‘, durch die sie zuvor ausgegrenzt worden war. In dieser Tradition verfasste Julius Guttmann seine nach wie vor außerordentlich verdienstvolle philosophiegeschichtliche Aufarbeitung der *Philosophie des Judentums* (München 1933, Nachdruck Wiesbaden 1985). Im Innern des Buches wird der Titel „Philosophie des Judentums“ durch „jüdische Religionsphilosophie“ ersetzt. Er kann einen dreifachen Sinn annehmen: 1. als Philosophie der Religion, nicht nur des Judentums, die von Juden oder im Sinn des Judentums verfasst wird, 2. als Philosophie des Judentums, soweit es als Religion betrachtet wird (Philosophie der jüdischen Religion) – sie kann, aber muss nicht von Juden stammen oder im Sinn des Judentums verfasst sein –, und 3. als Philosophie des Judentums, soweit es als Religion betrachtet wird und von Juden stammt oder im Sinn des Judentums verfasst ist (jüdische Philosophie der jüdischen Religion). Der dritte Sinn ist der gängigste und der, von dem Guttmann ausging. Er kam dann freilich enttäuscht zu dem Schluss, dass die jüdische Tradition niemals „aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt“ sei, dass es „niemals eine jüdische Philosophie in dem Sinne gegeben [habe], in dem es eine griechische oder römische, eine deutsche oder französische gibt“ (S. 9f.). Spätestens mit Rosenzweig und Levinas hat sich das geändert.

¹³ Der Begriff wurde, soweit ich sehe, systematisch zuerst von Dalfert: *Die Wirklichkeit des Möglichen*, verwendet. Vgl. die Besprechung des Verf.: „Gott zur Orientierung. Aus Anlaß von Ingolf U. Dalfert's *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 30 (2005), S. 97–107.

¹⁴ Vgl. Verf.: Art. „Orientierung“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 987–989, und ders.: Art. „Weltorientierung, Orientierung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel/Darmstadt 2005, Sp. 498–507.

¹⁵ Nach einer Tradition, die ‚Tora‘ auf ‚Jehorot‘, ‚lehren‘, ‚zeigen‘, ‚weisen‘ zurückführt; eine andere Tradition führt auf ‚Jeharot‘, ‚schwängern‘, ‚besamen‘, ‚inspirieren‘ oder auch ‚Pfeile schießen‘.

¹⁶ Vgl. für den Kern der Tora die Zehn Gebote: Ex 31, 18; 32, 16.32; Dt 10, 2.4.

ist in der Tora geschrieben. Die jüdische Tradition hat daraus einen starken Schluss gezogen: Die Tora ist für sie eine so vollkommene Orientierung im Leben über das Leben, dass sie zum Leben selbst wird, zu dem, dem man sein Leben im Ganzen widmet, indem man sie unablässig studiert. Es gibt nichts außer ihr, von dem her sie zu bestimmen und zu begreifen und auf das sie zu reduzieren wäre, sie selbst aber bleibt, als vom unbegreiflichen Gott geschriebene Schrift, unbegreiflich – und ist eben darum unendlich zu studieren.

Im Übrigen aber ist die Orientierung eine Orientierung am Unbegreiflichen, sofern es in jeder Orientierung darum geht, zunächst die geeigneten Begriffe für das zu finden, worum es in der jeweiligen Situation geht. Dass Orientierung immer eine Orientierung am Unbegreiflichen ist, hat die Tora als erste begreiflich gemacht. Levinas hat in diesem Sinn dem Talmud, der Auslegung der Tora, ein philosophisches Denken unterstellt und von diesem Denken aus den Begriff der Philosophie erneuert.¹⁷ Die jüdische Religion, sagte er in einer Talmud-Vorlesung, die jüdische Religion in dem Sinn, in dem er von Religion spricht, spreche sich philosophisch aus, ja, die

„Philosophie zweigt [...] von der Religion ab (dérive de la religion). Sie wird hervorgerufen von der Religion-in-Abzweigung (la religion en dérive), und wahrscheinlich ist die Religion immer in Abzweigung.“¹⁸

Rosenzweig und Levinas, die mit ihren Philosophien des Judentums gegen die Religionsphilosophie im Sinn einer Spezialphilosophie eines besonderen Gegenstands Religion und hier wieder einer besonderen jüdischen Religion angetreten sind, lassen sich, so mein Vorschlag, besser als Philosophen der Orientierung verstehen, einer Orientierung, die allem philosophischen Denken vorausgeht und die ihr Leitbild in der Tora und ihrer Auslegung im Talmud hat.

Nun hat sich in der ‚westlichen‘, der griechisch-christlichen Tradition der Philosophie, ihrerseits eine Orientierungsphilosophie ausgebildet und zwar im Zusammenhang mit der Religionsphilosophie, nämlich im Austausch zwischen Mendelssohn und Kant. Dieser Austausch, der über den Tod Mendelssohns hinausreichte, war wiederum von dem Juden Spinoza veranlasst, der aus der Jüdischen Gemeinde Amsterdams verbannt worden war und eine Ethik im Sinne Christi entworfen hatte, ohne Christ zu werden. Spinoza hat mit seiner *Ethik* bis heute ebenso irritiert wie fasziniert und selbst einen

¹⁷ Vgl. Verf.: *Levinas*, Kap. 6: „Schwierige Freiheit: Anderer Anfang der Philosophie nach der Shoa“, S. 178–201.

¹⁸ Emmanuel Lévinas: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977, S. 155f., dt.: *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, übers. von Frank Miething, Frankfurt a. M. 1998, S. 155.

Nietzsche nicht mit ihm fertig werden lassen.¹⁹ Zunächst wurde Spinozas Philosophie schlicht des Atheismus geziehen und damit tabuiert.²⁰ So aber faszinierte sie Atheisten, und da sie genauso gut als die religiöseste Philosophie gelesen werden konnte, die es bis dahin je gegeben hatte,²¹ auch Religiöse und besonders religiöse Atheisten. Als die über ein Jahrhundert anhaltende Faszination der *Ethik* ihre Tabuierung schließlich aufbrechen ließ, kam es zum bekannten Pantheismus- oder Spinozismus-Streit, der damit begann, dass der christliche Glaubenskämpfer Jacobi, der sich gleichwohl der Philosophie Spinozas zu stellen wagte und sie wie kaum jemand zuvor analytisch zu erschließen verstand, den Juden Mendelssohn herausforderte, sich über den – bis dahin noch ehrenrührigen – Spinozismus seines verstorbenen Freundes Lessing zu erklären. Um sich des Angriffs zu erwehren, führte Mendelssohn den Begriff des Sich-Orientierens in die Philosophie ein, dem Kant dann eine

¹⁹ Vgl. Verf.: „Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 90–128. An Nietzsche knüpfte wiederum Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* stark an. Vgl. Richard A. Cohen: „Rosenzweig versus Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 346–366.

²⁰ Vgl. Johann G. Walch: *Philosophisches Lexicon*, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechtsgelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erklärt, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schrifften angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellt worden, mit nöthigen Registern versehen und herausgegeben. Zweyte verbesserte und mit denen Leben alter und neuer Philosophen vermehrte Auflage, Leipzig 1733, Sp. 2411–2418, und (mit demselben Text) [Johann Heinrich Zedler:] *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden [...], 64 Bde. [Bde. 19 bis 64 hrsg. von Carl Günther Ludovici], Halle/Leipzig 1732–1750, Bd. 39 (1744), S. 88–94. Sie definierten den Spinozismus als „diejenige Art der Atheistey, da man nur eine und zwar materialische Substantz statuirt, folglich Gott und die Welt vor eins hält“. Spinoza habe wohl „Schuld“ an einem solchen „Irrthum“ und „Verleitung“ zu ihm, doch habe „diese Art des Atheismi“ viele, z.T. sehr alte Quellen und Spinoza habe sie nur „in eine systematische Ordnung gebracht“. Aber, so die apologetische Gegenthese, keine Lehre von Gott könne Atheismus sein, ohne sich selbst zu widersprechen. Damit war die Frage philosophisch wieder offen – bevor dann „das Systema des Spinoza“ „mit der leichtesten Mühe“ endgültig „umgestossen“ wird, mit dem (allerdings unzutreffenden) Hauptargument, nach Spinoza sei Gott ausgedehnt und also teilbar.

²¹ Vgl. den berühmten Brief Goethes an Jacobi vom 9. Juni 1785: „Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb *Atheum* schelten, so möchte ich ihn *theissimum* et *christianissimum* nennen und preisen“ (*Goethes Briefe*, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abtheilung IV, Bd. 7, Weimar 1891, S. 62).

eigene Schrift, seine Abhandlung „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ widmete. Sie bereitete seine Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* vor, mit der er den bis heute maßgeblichen Grund für die Religionsphilosophie legte. Ihn versuchte zu Beginn des 20. Jahrhunderts dann Hermann Cohen, der zum Lehrer Rosenzweigs wurde, mit seiner programmatischen Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* in das Judentum umzugründen. Cohen schätzte Mendelssohn philosophisch ebenfalls wenig²² und bekämpfte Spinoza bitter, wie dann auch Rosenzweig und Levinas.²³ Man bekämpft nur, worin man eine Gefahr sieht. Levinas, der Philosoph des Leidens für den Andern, sprach noch vom „Verrat Spinozas“, sofern er mit den Mitteln der Philosophie, kurz: durch Vernunft den Juden den Weg zu Christus gebahnt habe.²⁴ Beginnen wir also noch einmal mit Spinoza: Worin bestand und besteht die philosophische Gefährdung, die von ihm ausging?

3. Spinozas Paradoxierung der philosophischen Theologie

Spinoza paradoxierte die philosophische Theologie, die der Religionsphilosophie vorausging und schließlich von ihr abgelöst wurde, indem er die Gegensätze ihrer Leitunterscheidungen zusammenschloss. Zuerst die Unterscheidung von Sein und Nichts und mit ihr den Begriff der Schöpfung aus dem Nichts: Er begriff Gott als Schöpfer konsequent auch als Ursache seiner

²² Mendelssohns kulturelle Wirkung, die Emanzipation der Juden um den Preis der Reduktion des Judentums auf die Wahrung des Zeremonialgesetzes, hielt er für zwiespältig. Vgl. Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, EA Leipzig 1919, nach dem Manuskript des Verf. neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Darmstadt 1966, Wiesbaden 1995, S. 162f., S. 385f. u. S. 415–417.

²³ Vgl. Hermann Cohen: „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ (1915), in: ders.: *Jüdische Schriften*, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hrsg. von Bruno Strauß (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums), 3 Bde., Berlin 1924, Bd. 3: *Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*, S. 290–372; Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*, S. 19 u. S. 222f., und ders.: „Über den Vortrag Hermann Cohens ‚Das Verhältnis Spinozas zum Judentum‘“, in: ders.: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 351–353; Emmanuel Lévinas: „Le cas Spinoza“, in: *Difficile liberté/Schwierige Freiheit*, S. 152–157/S. 104–108 (verfasst 1955/56, als der erste Ministerpräsident des neuen Staates Israel, Ben Gurion, vorschlug, den Bann gegen Spinoza aufzuheben). Rosenzweig ist im Ton milder als Cohen und Levinas und deutet später an (vgl. „Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘“ [1925], in: ders.: *Kleinere Schriften*, S. 373–398, hier S. 379), dass Spinozas Substanz-Begriff sich auch als ein Subtext seines *Stern* lesen lasse. Die „Feindschaft“ Cohens, berichtet er, konnte „in mündlichen, nicht wiedergebarten Äußerungen das Gesicht des Hasses annehmen“ („Hermann Cohens jüdische Schriften“, in: ders.: *Kleinere Schriften*, S. 299–350, hier S. 342).

²⁴ Emmanuel Lévinas: „Le cas Spinoza“, S. 155f./S. 106f.

selbst (causa sui) und schloss so Ursache und Wirkung zusammen. Wenn aber etwas Ursache seiner selbst ist, so ist die Ursache auch die Wirkung und die Wirkung auch die Ursache, sind beide also beides zugleich und ebenso keines von beiden. Die Schöpfung ist dann auch keine Handlung mehr und vollzieht sich dann auch nicht in der Zeit. So aber ist Gott dann auch nicht als Schaffender vom Geschaffenen zu unterscheiden: Er muss als Schaffender wiederum zugleich das Geschaffene, er muss die Natur selbst sein (deus sive natura). Damit aber ist er alles und zugleich nichts, er ist nicht als Besonderes identifizierbar. Ist er aber die Natur selbst, so ist er *als solche* Ursache und Wirkung. Spinoza nimmt konsequent (Luhmann würde sagen: kopiert) die Unterscheidung von Ursache und Wirkung in den Begriff der Gott-Natur hinein. Im Begriff der Natur verschwindet dann zunächst auch die Paradoxie: Mit ihr kann natura als natura naturans und natura naturata unterschieden werden. Die Natur kann dabei dieselbe bleiben, und man kann dennoch *in* ihr jeweils etwas als naturans, hervorbringend, und als naturata, hervorgebracht, unterscheiden. Spinoza sagte aber bewusst naturans – naturata, nicht efficiens – effecta: Denn die Ursachen und Wirkungen bleiben jeweils die Ursachen und Wirkungen der (göttlichen) Natur als ganzer, sie sind aus ihrer Ganzheit nicht zu isolieren und nach einem von ihr abstrahierten Kausalitätsgesetz zu identifizieren. Das ist in ökologischen Denken wieder ganz aktuell geworden: Wir haben zwar nur das Kausalitätsgesetz, um die Zusammenhänge der Natur zu erschließen, in der Natur aber hängt alles mit allem auf undurchdringlich komplexe Weise zusammen, so dass sie ebenso unbegreiflich bleibt wie Gott. Damit entsteht nun eine neue Paradoxie. Denn wenn nun von Ursachen und Wirkungen *in* der Natur die Rede ist, dann muss jeder Teil der Natur, der als Ursache oder als Wirkung identifiziert wird, zugleich immer auch im Zusammenhang der Natur als ganzer betrachtet werden. Damit ist aber alles in der Natur zugleich Teil und Ganzes, und nichts kann zugleich Teil und Ganzes sein.²⁵ Dies paradoxiert zuletzt auch das menschliche Denken selbst, von dem her Descartes das göttliche Denken und Gott überhaupt gedacht hatte.

²⁵ Vgl. schon Augustinus: *Confessiones*, I, 2,2, und dazu Verf.: „Kommunikation mit einem Unbegreiflichen. Aktuelle Reflexionen zu den ‚Bekenntnissen‘ des Aurelius Augustinus als neuer philosophischer Ausdrucksform“, in: Manfred Voigts (Hrsg.): *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl Erich Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, S. 271–284. – Augustinus fragt zu Beginn seiner *Confessiones* nach der Möglichkeit eines Bekenntnisses vor einem allwissenden Gott und der Kommunikation mit einem Unbegreiflichen überhaupt und paradoxiert im Blick darauf konsequent alle herkömmlichen Begriffe der Kommunikation. Die konsequente Paradoxierung setzt er im XI. Buch zur memoria und im XII. Buch zur Zeit fort. – Hermann Cohen: „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“, S. 307, greift, ohne Sinn für Spinozas Paradoxierungen, die „Zweideutigkeit“ an, „die alles Sein, alle Substanz, alle Natur bei Spinoza hat“, und unterstellt ihm Unaufrichtigkeit (S. 320, Anm.) und Schlimmeres (vgl. S. 363).

Denn als ein Teil der Natur unter anderen ist es ein beschränktes und zeitliches Denken, denkt es alles übrige unter den jeweiligen Bedingungen, auf die es durch alles übrige jeweils eingeschränkt ist. Aber es kann dies nach Spinoza doch wissen, und wenn es dies weiß, dann weiß es auch, dass es, um irgendetwas adäquat zu denken, dies stets im Zusammenhang des für es undurchdringlich komplexen oder unbeschränkten und ewigen Ganzen denken muss. Als beschränkter und zeitlicher Teil des Ganzen *kann* es also das unbeschränkte und ewige Ganze nicht denken und *muss* es doch denken, wenn es es adäquat denken will. Es muss also paradox denken, und das kann es nur so, dass es zwischen beidem wie zwischen Perspektiven oszilliert (Spinoza sagte: ‚sub specie‘), nicht nur zwischen Ganzem und Teil, sondern auch zwischen Sein und Nichts, Gott und Natur, Einem und Allem, Ursache und Wirkung, Denken und Sein, Zeit und Ewigkeit.

Die philosophische Theologie ist damit zu einem paradoxen Abschluss gebracht: in einer letztbegründenden Metaphysik, in der das Letztbegründende, Gott, nicht mehr vom Letztbegründeten, der Natur, zu unterscheiden und eben dies die philosophisch-theologische Aussage ist. Fasziniert hat zuletzt der ethische Sinn dieser philosophischen Theologie, und als „Ethik“ hat Spinoza seine Metaphysik in ihrem Titel ja auch ausgewiesen. Denn diese Ethik wertet einerseits die Natur auf, sofern Gott sich nun überall in ihr zeigt (begeistert etwa vom jungen Goethe aufgenommen). Sie macht andererseits einsichtig, ohne es als moralische Norm gebieten zu müssen, dass es das natürliche Ziel alles Handelns sein muss, diese Natur in ihren Zusammenhängen so weit wie irgend möglich einzusehen, um sich darin nicht zu verfehlen und so sich selbst unglücklich zu machen. Sich so weit wie möglich in die Natur, die Gott ist, hineinzufinden, heißt aber auch, so weit wie möglich mit allem anderen und allen anderen zurechtzukommen und ihm und ihnen individuell gerecht zu werden, also seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse immer nur mit Rücksicht auf die jedes einzelnen ändern zu sehen. So wird alles andere und werden alle ändern bedeutsamer für das Handeln als der eigene conatus essendi. Und sofern es schließlich Gott ist, der in alldem immer auf sich selbst wirkt und so sich selbst in allem gerecht wird, in dem sich also alle Individuen ohne von ihnen abstrahierten Gesetzen allen Individuen vorbehaltlos zuwenden, ist Gott nun der, in dem vorbehaltlose Liebe möglich wird – als paradoxe Liebe Gottes zu sich selbst (amor dei intellectualis). Es ist eine nach wie vor offene und umstrittene Frage, ob und inwieweit die Philosophie Spinozas lediglich die Philosophie eines Juden war (der äußerlich mit dem Judentum gebrochen hatte) oder auch eine jüdische Philosophie.²⁶ Die Frage ist offen-

²⁶ Vgl. Manfred Walther: „Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie“, in: Werner Stegmaier (Hrsg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, S. 281–330, bes. S. 281–287.

bar nicht oder nur schwer zu entscheiden, und wir brauchen sie auch nicht zu entscheiden. Denn wenn die Anlage von Spinozas Philosophie paradox ist, dann lässt sie sich gar nicht entscheiden, sondern lässt das Denken, wie schon bei Spinoza selbst, zwischen den Alternativen oszillieren.²⁷

4. Der Ursprung der Religionsphilosophie und der Orientierungsphilosophie im Spinozismus-Streit (Mendelssohn)

Was daraus folgte, den Spinozismus-Streit, brauchen wir nicht erneut darzustellen.²⁸ Wir skizzieren nur, wie aus ihm die Religionsphilosophie einerseits, die Orientierungsphilosophie andererseits hervorging.

²⁷ Zum produktiven Umgang mit Paradoxien vgl. (u.v.a.) Niklas Luhmann: „Die Paradoxie des Entscheidens“, in: *Verwaltungs-Archiv* 84 (1993), S. 287–310, „Sthenographie und Euryalistik“, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M. 1991, S. 58–82, und mit besonderer Prägnanz: *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, S. 17f., S. 55ff., S. 74, S. 131ff. u. S. 155ff. Luhmanns Erfahrung ist: „[M]an stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird“ (*Die Religion der Gesellschaft*, S. 70f.). Doch: „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht“ („Sthenographie und Euryalistik“, S. 59). Die Frage ist stets: „Wer traut sich, auf die Paradoxie durchzugreifen, und welche Unterscheidungen werden dann aktiviert, um sie zu entfalten“ (*Die Religion der Gesellschaft*, S. 118).

²⁸ Vgl. Benno Erdmann: *Kants Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, Leipzig 1878, ND Hildesheim 1973, S. 118–128 u. S. 143–148; Karl Vorländer: *Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, Bd. 2: *Die Schriften von 1766–1786*, Leipzig 1905, Einleitung, S. XXVII–XXXVIII; Heinrich Scholz (Hrsg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916; Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1: *Die Spinozarenaisance*, Frankfurt a. M. 1974; Kurt Christ: *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988; Yirmiyahu Yovel: „Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen“, in: Werner Stegmaier (Hrsg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, S. 331–350, und Eva Schürmann/Norbert Waszek/Frank Weinreich (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, bes. Teil II: „Aspekte des ‚Spinoza-Streits‘“, S. 171–325. – Eine ebenso historisch gründliche wie sachlich aufschlussreiche Aufarbeitung nicht nur des Spinozismusstreits, sondern auch der Spinoza-Rezeption in Deutschland davor und danach liegt vor in Rüdiger Otto: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. u.a. 1994. Siehe dort auch die weitere, von Otto sorgfältig ausgewertete Literatur. – In allen genannten Darstellungen bleibt das Philosophem der Orientierung im Hintergrund. In den Vordergrund gerückt hat es inzwischen Bernhard Jensen:

Indem Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, die er 1781 herausgab, zeigte, dass das Dasein Gottes mit ebenso guten Gründen bewiesen wie widerlegt werden kann, hatte auch er auf seine Weise die philosophische Theologie paradoxiert. Dass die Vernunft in der philosophischen Theologie „dialektisch“ wurde, wie er es nannte, bezeichnete für ihn deren Ende (das dann im Deutschen Idealismus freilich noch einmal zu einem neuen Anfang wurde). Mendelssohn, den Kant als Aufklärer und Person hoch schätzte, hielt dagegen noch an der philosophischen Theologie und ihren Gottesbeweisen fest und zeigte in seinem *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* von 1783 zugleich, dass auch und gerade das Judentum der aufgeklärten Vernunft entspricht, sofern es die Lehre vom einen Gott und seiner vollkommenen Güte am reinsten repräsentiert. Das Besondere des Judentums lag nach Mendelssohn nicht in Lehren, sondern allein im „Zeremonialgesetz“, das ihm auferlegt worden war, der Halacha. Gott habe, was auch Rosenzweig und Levinas wieder betonten,²⁹ die Juden nicht zum Glauben von Lehren, sondern zum Handeln nach dem Gesetz aufgefordert, und so waren sie nicht gezwungen, Lehren für wahr zu halten, die nicht durch Vernunft einzusehen sind: Mendelssohn hielt als Philosoph und Jude an der Vernunft und als Jude außerdem am Gesetz fest.³⁰ So hatte er im Judentum Vernunft und Religion zugleich zusammengeführt und getrennt, dadurch aber die philosophische Theologie aus der christlich-religiösen Verpflichtung gelöst, die ihr seit dem christlichen Mittelalter geblieben war. Aber damit war er auch Spinoza bedenklich nahe gekommen.³¹

Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant, München 2003, leider auf eine, gemessen an Ottos Arbeit, historisch nachlässige und, gemessen an den früheren Arbeiten, begrifflich fahrlässige Weise.

²⁹ Vgl. Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 459f., und Emmanuel Lévinas: „La tentation de la tentation“, in: ders.: *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, S. 67–109, dt.: „Die Versuchung der Versuchung“, in: *Vier Talmud-Lesungen*, aus dem Französischen übers. von Frank Miething, Frankfurt a. M. 1993, S. 57–95 (zum Traktat Shabbat 88a–88b: „Zuerst das Tun, dann das Hören.“).

³⁰ Vgl. Julius Guttmann: *Philosophie des Judentums*, S. 303–317.

³¹ Vgl. Friedrich Niewöhner: „Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza“. Mendelssohn als Philosoph des Judentums“, in: Michael Albrecht/Eva J. Engel/Norbert Hinske (Hrsg.): *Moses Mendelssohn und die Krise seiner Wirksamkeit (= Wolfenbütteler Studien*, Bd. 19), Tübingen 1994, S. 291–313. Niewöhner macht darauf aufmerksam, dass Mendelssohn auch die Halacha noch differenzierte in die Gesetze, die nach der Zerstörung des Tempels und also nach dem Ende des jüdischen Staates nicht mehr gelten sollten, darunter die Strafgesetze, und die, die weiterhin gelten sollten, nun aber ohne staatliche Sanktion blieben, die „Zeremonialgesetze“. Ebenso hatte Spinoza in seinem *Tractatus theologico-politicus* unterschieden. Spinoza hatte den Juden „religiöse Macht“ absprechen wollen, Mendelssohn wollte zeigen, dass sie keine haben.

Um so mehr bestand Jacobi auf der christlichen Religion als der Religion des Glaubens und machte in seinen *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn „Über die Lehre des Spinoza“* von 1785 die Unterscheidung von Glauben und Vernunft zur Alternative. Die Beziehung zu Gott konnte für ihn nur auf Vernunft oder Glauben, aber nicht auf das Zeremonialgesetz begründet werden. „Glauben“ fasste er dabei wiederum philosophisch und so weit, dass er nicht nur den religiösen Glauben umfasste, sondern, im Anschluss an Hume, „Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit“ sein sollte.³² Um Glauben sollte es sich danach immer dort handeln, wo die Vernunft etwas als gegeben voraussetzen muss, um es dann ihren Begriffen zu unterwerfen. Jacobi sprach provozierend von „Offenbarung“ auch bei bloß sinnlicher Wahrnehmung.³³ Indem aber die Vernunft etwas ihren Begriffen unterwerfe, löse sie es als Gegebenes auf und ordne (schon Jacobi sagte: konstruiere) es neu in ihrem Sinn. Sie lasse die Offenbarung des Glaubens damit als nichtig erscheinen und werde so Ursprung des Nihilismus.³⁴ Die Vernunft kann aber

³² Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, jetzt in: ders.: *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg/Stuttgart 1981ff., Bd. I/1: *Schriften zum Spinozastreit*, Hamburg/Stuttgart 1998, S. 125. Vgl. S. 116: „Wenn nun jedes für Wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen“ (wiederholt in Friedrich Heinrich Jacobi: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* [1787], in: ders.: *Werke*, hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Leipzig 1812–1827, Bd. 2, Leipzig 1815, Nachdruck Darmstadt 1968, S. 1–310, hier S. 145, mit dem Zusatz: „denn dieser Gegensatz von Vernunftkenntnis und Glaube war von Mendelssohn selbst [!] angegeben“). – Auch Kant hatte, wohl ebenso im Anschluss an Hume, in der Methodenlehre seiner *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff des Glaubens als eines „Modus des Fürwahrhaltens“ schon in Jacobis Sinn erweitert und ihn in einen „pragmatischen“, „doktrinalen“ und „moralischen Glauben“ differenziert (KrV, A 823/B 851–A 831/B 859). Josef Simon hat seine revolutionäre Kant-Interpretation vor allem von den Modi des Fürwahrhaltens her entwickelt (*Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York 2003).

³³ Mendelssohn wird in seiner Erwiderung bitter kommentieren: „[S]o hatte auch Aristoteles Offenbarungen und Spinoza war ein Glaubensheld“ (*An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, in: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* [= JA], hrsg. von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971ff., Abteilung III: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. 2, bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 177–218, hier S. 196). – Sofern für Spinoza Gott und damit auch die Natur zuletzt nicht auf Begriffe zu bringen und eben darum Gegenstand der Liebe sind, ist Jacobis Polarität von Glaube und Vernunft auch schon Spinozas *Ethik* inhärent. Diese Konsequenz wollte Jacobi jedoch nicht mehr ziehen.

³⁴ Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: „Sendschreiben an Fichte“ (1799), in: *Werke*, Bd. 3, S. 1–57, hier S. 20f.: „Wir begreifen eine Sache nur, indem wir sie konstruieren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können. [...] Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffe-

von sich aus gar nicht, eben weil sie sie schon verwandelt, sinnlich wahrnehmbare Sinnzusammenhänge von übersinnlich-religiösen, also „Sinnliches“ und „Übersinnliches“, Natur und Gott, hinreichend unterscheiden – und verweist eben darum, so Jacobi, auf einen nicht durch Vernunft und in Begriffen fassbaren, sondern im Glauben anzunehmenden Gott. Gesteht sie sich das ein, muss sie ihre Grenzen neu ziehen. Die Philosophie darf *aus religiösen Gründen* nicht philosophische Theologie sein. Die Konsequenzen, die Spinoza aus der philosophischen Theologie gezogen hatte, hatten nach Jacobi deutlich gemacht, dass die philosophische Theologie als solche, eben sofern sie sich anmaße, den unbegreiflichen Gott mit den Begriffen der menschlichen Vernunft zu begreifen, Atheismus sei.

Um dieser Herausforderung zu begegnen, führte Mendelssohn den Begriff des Sich-Orientierens in die Philosophie ein. Dabei ging es nicht nur um das Ansehen Spinozas, der doch auch Jude und Aufklärer gewesen war,³⁵ und seines allseits hochgeschätzten Freundes Lessing, sondern auch um sein eigenes Lebenswerk, das mit seiner Festlegung auf die Vernunft nun seinerseits dem Verdacht des Atheismus ausgesetzt war.³⁶ Mendelssohn verschob die ‚religiöse‘ Alternative von Vernunft und Glauben, die für ihn keine war, zu einer ‚vernünftigen‘ Alternative im rechten Gebrauch der Vernunft. Der rechte Gebrauch der Vernunft endet, so Mendelssohn, wo sie in überzogene

ner Gegenstand werden soll, so müssen wir es *objektiv* – als für sich bestehend – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus *subjektiv*, unser eigenes Geschöpf – ein bloßes Schema – werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Teil seines Begriffs ausmachen, was nicht *unsere* Handlung, jetzt eine bloße Darstellung unserer produktiven Einbildungskraft wäre.“ Wie für Spinozas Gott gilt dann auch für den alles konstruierenden Geist: „[A]uch sein eigener Schöpfer kann er nur unter der angegebenen, allgemeinen Bedingung sein; er muß sich dem *Wesen* nach vernichten, um allein im *Begriffe* zu entstehen; sich zu haben: in dem *Begriffe* eines reinen, absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich – aus nichts, zu nichts, für nichts, in nichts“ (S. 21f.). – Vgl. Otto Pöggeler: „Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion“, in: *Man and World* 3 (1970), S. 163–199, wiedragedruckt in: Dieter Arendt (Hrsg.): *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, S. 307–349.

³⁵ Seit seinen *Philosophischen Gesprächen* (1755), seiner ersten Veröffentlichung überhaupt, arbeitete Mendelssohn gegen die Verfemung Spinozas an, indem er ihn zum Opfer der Umorientierung von der cartesischen Philosophie zur leibniz-wolffschen stilisierte, der er sich selbst anschloss. Spinozas „Atheismus“ wurde dabei zum bedauerlichen und behebbaren Nebeneffekt. Zu Mendelssohns früher und (vergleichsweise) guter Spinoza-Kennntnis vgl. Rüdiger Otto: *Studien zur Spinozarezeption*, S. 183–186, und Ursula Goldenbaum: „Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza“, in: Eva Schürmann u.a. (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, S. 265–317. Nach Friedrich Niewöhner: „Mendelssohn als Philosoph des Judentums“, könnte Mendelssohn den *Tractatus theologico-politicus* jedoch nicht, Spinozas Werk im Übrigen nur aus zweiter Hand gekannt haben.

³⁶ Vgl. bes. Yirmiyahu Yovel: „Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen“.

„Spekulation“ oder „Sophistery“ verfällt,³⁷ die dem „gesunden“ oder „schlichten Menschenverstand“ nicht standhalte. Der Spinozismus war nicht wahr oder falsch, sondern eine zwar konsequente, aber eben überzogene Spekulation. Ein aufgeklärter Mensch aber kommt weder ohne gesunden Menschenverstand noch ohne spekulative Vernunft aus; er wird mit gesundem Menschenverstand fraglos Gegebenes akzeptieren und mit der spekulativen Vernunft, wo es sinnvoll ist, auf Gründen und Beweisen bestehen. So handelte es sich hier nicht um Alternativen, zwischen denen man sich entscheiden muss, sondern um „Wegweiser“, an denen man sich orientieren kann. So schrieb Mendelssohn in seinen *Morgenstunden*, die im Oktober 1785 erschienen und in denen er seinerseits das Projekt der philosophischen Theologie weiterführte:³⁸

„So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich zu orientieren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen.“³⁹

Wenn „Spekulation“ und „Gemeinsinn“ uneins seien, sei „die Wahrheit“ nicht mehr durch die eine oder den andern zu ermitteln, sondern nur im Zusammenspiel beider, und so können beide nur „Wegweiser“ für eigene Überlegungen und eigene Entscheidungen sein, ohne dass schon klar ist, wo „die Wahrheit“ liegt. Mendelssohn vermutet, sicher zu Recht, dass der Gemeinsinn ihr in der Regel näher ist. Doch das muss, gerade für einen Philosophen, keineswegs immer so sein:

„Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen, das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu seyn pfelet, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Speculation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muß mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daß seine Beharrlichkeit bloß ungelehrter Eigensinn sey.“⁴⁰

Wer oder was im Zusammenspiel der „Wegweiser“ gesunder Menschenverstand und Vernunft-Spekulation letztlich den Ausschlag gibt, bleibt offen und

³⁷ Moses Mendelssohn: *An die Freunde Lessings*, S. 199 u.ö.

³⁸ Der Titel *Morgenstunden* erinnert daran, dass Mendelssohn „drey Jünglingen von schätzbaren Geistesgaben und noch beßrem Herzen“, darunter seinem Sohn, Vorlesungen „ohne allen Schulzwang“ hielt – in den frühen Morgenstunden, in denen die „Nervenschwäche“, die ihm seit Jahren das Leben erschwerte, ihn „noch heiter“ sein ließ (*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, in: JA III/2, S. 1–175, hier S. 4). – Zur Entstehungsgeschichte der *Morgenstunden* vgl. ausführlich Leo Strauss, „Einleitungen“, in: JA III/2, S. XI–CX, hier S. XII–XCV. Auf den Begriff des Sich-Orientierens geht Strauss (auch in seiner „Analyse des Inhalts“) nicht ein.

³⁹ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, S. 82.

⁴⁰ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, S. 82.

muss offen bleiben, wenn überhaupt ein Zusammenspiel zustandekommen soll, das unterschiedliche Entscheidungen in unterschiedlichen Situationen ermöglicht. Die Vernunft ist selbst dieses Zusammenspiel im Sich-Orientieren, und auch wenn dieses Zusammenspiel nicht theoretisch zu erfassen und ihr selbst so nicht begreiflich ist, so ist doch allein maßgeblich, dass es gelingt und dass die Zweifel, die „Idealisten, Egoisten und Skeptiker“ und der „Spinozist“ vorbringen, ihm wenig anhaben können.⁴¹

Das Beispiel einer gelingenden Orientierung ohne letztgültige Kriterien hatte Mendelssohn aber am Judentum. Sein Vertrauen auf das „positive Ritualgesetz“ war für ihn eine „vernunftmäßige Überzeugung“ im Sinn „eines schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt“. In diesem Vertrauen konnte er durchaus von „metaphysischen Argumentationen“ Gebrauch machen, hing aber „schlechterdings“ nicht von ihnen ab.⁴² Das Vertrauen in das Sich-Orientieren war bei Mendelssohn auch das Vertrauen in die Jahrtausende alte Tradition einer Orientierung an der Tora, die mit immer neuem Vergnügen den Scharfsinn des Talmud pflegte, ohne dadurch in irgendeiner Lebenslage an den Weisungen der Tora irre zu werden:

„In jeder Lage des Lebens, in welcher der Mensch sich befindet, auf jeder Stufe der Aufklärung, auf welcher er stehet, hat er Data und Vermögen, Gelegenheit und Kräfte genug, sich von den Wahrheiten der Vernunftreligion zu überführen.“⁴³

⁴¹ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, S. 82ff. – Als Mendelssohn den Begriff des Sich-Orientierens in seiner Verteidigungsschrift gegen Jacobi, *An die Freunde Lessings*, wieder aufnahm, präziserte er ihn folgendermaßen: Der gesunde Menschenverstand orientiert, wo nötig, die Spekulation, gibt ihr den „Weg“ vor. „Wenn ich der Spekulation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin, so suche ich mich mit dem *bon sens* zu orientieren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammenkommen kann“ (*An die Freunde Lessings*, S. 202f.). Die Spekulation dagegen korrigiert, wo nötig, den gesunden Menschenverstand, gibt ihm Kriterien, die Richtigkeit des Wegs zu überprüfen: „Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäft an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunftkenntniß zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientieren, und sie beide, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind“ (*An die Freunde Lessings*, S. 198).

⁴² Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, S. 197f.

⁴³ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, S. 198. – Anton Hütter: *Moses Mendelssohn. Philosophie zwischen gemeinem Menschenverstand und unnützer Spekulation*, Cuxhaven 1990, S. 66, interpretiert den Schluss der Traumallegorie, in deren Rahmen Mendelssohn den Begriff des Sich-Orientierens in den *Morgenstunden* eingeführt hat, im Sinn des „all-

5. Kants Orientierungs- und Religionsphilosophie

Für Kant wiederum konnte der gesunde Menschenverstand nicht der rechte Weg sein, um die „Mendelssohn- und Jacobi'sche Streitigkeit“⁴⁴ um Glauben und Vernunft beizulegen.⁴⁵ Er nahm jedoch in seiner Abhandlung „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ von Mendelssohn den Begriff des Sich-Orientierens auf. Er gebrauchte den Begriff im Wesentlichen nur hier, auch nicht in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft*, die er zu derselben Zeit vorbereitete, und behielt ihn so der Auseinandersetzung mit Mendelssohn vor,⁴⁶ dem er zugleich nach dessen jähem Tod zu Beginn des Jahres 1786 beizuspringen suchte. Er war mit Mendelssohn einig in der „Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft“⁴⁷. Dagegen übte er Kritik an der „Zweideutigkeit“, in der Mendelssohn die Vernunft mit seinem Zusammenspiel von gesundem Menschenverstand und Spekulation gelassen habe, das „zum Grundsatz der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft“ beitragen könne.⁴⁸ „Gründlich abhelfen“ könne nur „Kritik“ der Vernunft.⁴⁹

Kant wollte die Gelegenheit des aufwühlenden Spinozismus-Streits nutzen, die Tüchtigkeit seiner „Kritik“ unter Beweis zu stellen, die zunächst so wenig verstanden und anerkannt worden war. Indem er sich aber auf das Sich-Orientieren einließ, erweiterte er zugleich den Horizont der Kritik, ohne dass er selbst darauf aufmerksam machte. So wurde es denn bisher auch kaum bemerkt.⁵⁰

gemeinen Zugs des jüdischen Denkens [...], im Bereich der Religion so sparsam wie möglich mit fixierenden Begriffen umzugehen“.

⁴⁴ Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, in: *Kant's gesammelte Schriften* [= AA], hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff., Bd. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, Berlin/Leipzig 1923, S. 134.

⁴⁵ Der „gesunde Menschenverstand“, hatte Kant in den *Prolegomena* (AA IV, Berlin 1911, S. 253–383, hier S. 259) geschrieben, diene nur als letzte „Nothülfe“, auf die man sich „als ein Orakel beruft“, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß“.

⁴⁶ Vgl. Josef Simon: „Argumentatio ad hominem. Kant und Mendelssohn“, in: Werner Stegmaier (Hrsg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, S. 376–399.

⁴⁷ Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, S. 147, Anm.

⁴⁸ Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, S. 134. – Vgl. dazu auch: „Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant“, Vorwort zu: Ludwig Heinrich Jakob: *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes in Vorlesungen. Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant*, Leipzig 1786, S. XLIX–LX, hier: AA VIII, S. 151–155. Die Bemerkungen wurden fast zeitgleich mit der Orientierungs-Schrift abgeschlossen (Anfang August 1786), sie erschienen kurze Zeit später (Oktober 1786).

⁴⁹ Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, S. 138, Anm.

⁵⁰ Eine erste Pionierstudie zur Thematik des Sich-Orientierens und zur „Pragmatik“ der Vernunft bei Kant hat Friedrich Kaulbach: „Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische

Es war Kants Ziel in dieser Debatte, allein die Vernunft als Anhaltspunkt ihrer Orientierung auszuweisen, dabei zugleich „Festigkeit des Glaubens“ zu gewinnen⁵¹ und so eine definitive Entscheidung im Streit um Glauben und Vernunft herbeizuführen. Das Sich-Orientieren explizierte er so:⁵² In seiner vorkritischen Abhandlung *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768) hatte er im Zusammenhang mit der Klärung des Raumproblems bereits deutlich gemacht, dass „wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht“, und von „unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen“, die Unterscheidungen von oben und unten, rechts und links, vorne und hinten. Wiewohl es sich hier um die „augenscheinlichste Erfahrung“ handele, könnten sie weder „unmittelbar [...] wahrgenommen“ noch „durch Vernunftideen“ bestimmt werden; sie seien nur als „innerer Unterschied“ oder dem „Gefühl“ gegeben.⁵³ Dennoch gehe dieses „Gefühl“, wie Kant dann in der Orientierungs-Schrift ausführte, als „subjektives Prinzip“ aller „objektiven“ Erkenntnis von Gegenständen in Raum und Zeit und damit jedem Gebrauch der Vernunft zum Handeln in der Welt voraus. Das „Sich-Orientieren“ sei darum „das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses“. Das gelte auch und um so mehr für den „praktischen“ Gebrauch der Vernunft zum moralischen Handeln, in dem sie dem „unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen“ ausgesetzt sei. Um ihr ein „Leitungsmittel“ an die Hand zu geben, entwickelte Kant einen „erweiterte[n] und genauer bestimmte[n] Begriff des Sichorientierens“. Er erweiterte den „geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren“ zunächst zu einem „mathematischen“ Verfahren, bei dem von den „Gegenden“ im Raum zu bloßen Lagebeziehungen „in einem gegebenen Raum überhaupt“ abstrahiert wird, und dann zu dem „alle Grenzen der Erfahrung“ übersteigenden „Vermögen“, sich „überhaupt im Denken, d.i. logisch zu orientieren“. Seine Definition lautet dann: „Sich im Denken überhaupt orientieren

Vernunft bei Kant“, in: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hrsg.): *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, S. 60–75, vorgelegt. Jürgen Mittelstraß: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, in: ders.: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt a. M. 1982, S. 162–184, setzt dagegen Kants Orientierungsbegriff erneut als selbstverständlich voraus, um von ihm aus eine eigene Bestimmung der Philosophie zu versuchen. 1992 folgte dann mein eigener Versuch, von Kants Orientierungs-Schrift aus eine kritische Philosophie der Orientierung anzustoßen („Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 [1992], S. 1–16).

⁵¹ Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, S. 141, Anm.

⁵² Vgl. Verf.: Art. „Weltorientierung, Orientierung“.

⁵³ Immanuel Kant: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“, AA II: *Vorkritische Schriften II 1757–1777*, Berlin 1912, S. 378–383.

heißt also: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.“ Wenn aber objektive Anhaltspunkte nicht ausreichten, müsse die Vernunft das „Recht“ haben, sich „lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientieren“, das sie jedoch „nicht für freie Einsicht ausgeben“ dürfe. Darin korrigierte Kant nun Mendelssohn: „Es ist also nicht Erkenntnis, sondern gefühltes Bedürfnis der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculativen Denken orientierte.“ Aber damit ist auch sein eigenes Konzept der Vernunft zum Konzept einer bedürftigen Vernunft geworden, die mit „abge-nöthigte[n] Voraussetzung[en]“ arbeiten und „Bedürfnis für Einsicht“ hinnehmen muss.⁵⁴ Autonom in der Gesetzgebung für das moralische Handeln, ist die selbstkritische Vernunft unvermeidlich heteronom im Sich-Orientieren bei allem Handeln.

Für die Religionsphilosophie nun war ausschlaggebend, dass Kant seine Überlegungen zum Sich-Orientieren im Weiteren auf das moralische Handeln beschränkte. Hier entstand das Bedürfnis nach Orientierung bekanntlich so, dass der moralisch Handelnde in seinem Streben nach „Glückswürdigkeit“, das ihm den Verzicht auf alle „Glückseligkeit“ in Gestalt der Erfüllung seiner Neigungen abfordert, hoffen dürfen muss, dass Glückswürdigkeit und Glückseligkeit doch vereinbar seien, wenn auch auf eine Weise, die für ihn wiederum weder erfahrbar noch begreifbar ist. Und nun tat Kant, was schon Spinoza tat: Er schloss die streitigen Gegensätze des Glaubens und der Vernunft zusammen, schloss sie kurz und paradoxierte sie so. So entstand der Begriff des „Vernunftglaubens“ an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele um des moralischen Handelns willen.⁵⁵ Dieser Vernunftglaube sollte nun „der Wegweiser oder Compaß [sein], wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als auch in praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.“⁵⁶

⁵⁴ Immanuel Kant: „Was heißt Sich im Denken orientieren?“, S. 134–140.

⁵⁵ Der Begriff „Vernunftglaube“ taucht einmal schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* auf (A 829), wobei es auch in der zweiten Auflage blieb (B 857), in der Orientierungs-Schrift dagegen elfmal.

⁵⁶ Immanuel Kant: „Was heißt Sich im Denken orientieren?“, S. 142.

6. Religionsphilosophie als Orientierungsphilosophie

Damit war die Religionsphilosophie als Orientierungsphilosophie konzipiert. Die Religion sollte der Vernunft Orientierung geben, soweit sie ihrer bedurfte, und sie bedurfte sie in allem konkreten Handeln in der Welt.⁵⁷ Und damit war ebenso die Religion wie die Vernunft neu bestimmt und beide im Bezug aufeinander. Die Vernunft gibt der Religion den Spielraum vor, jenseits dessen sie, so Kant dann in seiner Religionsschrift, zur „Afterreligion“ wird, und die Religion gibt in eben diesem Spielraum der Vernunft Orientierung. Welche Religion dies dann ist, kann offenbleiben, solange sie sich nur im Spielraum der Vernunft bewegt. Mendelssohn stand es so ebenso frei, beim Judentum, wie Kant, beim Christentum zu bleiben.⁵⁸ Die Wissenschaft des Judentums hat dies mit großer Dankbarkeit aufgenommen.⁵⁹ Doch bis zum Kantianismus und gerade im Kantianismus galt die Vernunft als in sich gesichert. Ihre Bedürftigkeit trat zurück. Bis dann mit Cohen, Rosenzweig und Levinas jüdische Philosophen als jüdische ihr diese Selbstsicherheit zu entziehen begannen.

⁵⁷ Vgl. Verf.: „Orientierung an Recht und Religion“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27 (2002), S. 3–17.

⁵⁸ Vgl. Josef Simon: „Argumentatio ad hominem. Kant und Mendelssohn“.

⁵⁹ Vgl. Julius Guttman: *Die Philosophie des Judentums*, S. 317–342.