

BABYLON

Beiträge zur jüdischen Gegenwart

verlag neue kritik

Das deutsche Griechenideal als aktiver Spiegel in der jüdischen Weltanschauung

I.

Zu den verschiedenen Einflüssen der deutschen Kultur auf das moderne Judentum seit der Aufklärung gehört ohne Zweifel der Einfluß, den das in Deutschland herrschende Ideal Griechenlands ausgeübt hat, also die Art und Weise, in der das griechische Wesen – Hellenentum, oder Griechenheit – als Form menschlicher Existenz intellektualisiert, interpretiert und nachgeahmt wurde. Deutschland war dabei sicherlich nicht die einzige europäische Kultur, in der das Phänomen der Graecophilie oder, wie Schiller es nannte, der Graecomanie bzw. Hellenomanie aufgetreten war und die ihr je eigenes Griechenbild entworfen hatte; ein Bild, das durchaus allgemein europäische Kulturelemente enthielt, gleichzeitig jedoch Züge trug, die insbesondere für die deutsche Kultur entscheidend waren.¹ Wenigstens im 19. Jahrhundert war es dann gerade die deutsche Kultur, die umfassend und wesentlich nicht nur deutsche Juden, sondern die europäisch-jüdische Kultur insgesamt beeinflussen sollte.² Daher ist dem deutschen Porträt Griechenlands als Ideal, also dem Griechenland des klassischen Altertums, ein größerer Einfluß auf das moderne historische und kulturelle Bewußtsein der Juden zuzuweisen als der Darstellung Griechenlands in der kulturellen Welt Frankreichs oder Englands. Allerdings war das griechische Ideal keineswegs die einzige utopische Vergangenheit, die das historische und kulturelle Bewußtsein in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert geprägt hat. Und so wurden auch Juden zusätzlich von anderen historischen Paradigmen einer historischen Vergangenheit beeinflusst, wie sie von der deutschen Forschung und Literatur gestaltet worden waren.

Die Darstellung Griechenlands in der deutschen Wahrnehmung hatte zudem keinen monolithischen Charakter, sondern war vielfältig und wurde auf unterschiedliche Weise instrumentalisiert.

Jüdische Schriftsteller wurden im Laufe der Zeit sowohl von dem klassischen Griechenlandideal Winkelmanscher Prägung als auch von dem tragischen Ideal in seiner dualistisch-nietzscheanischen Form beeinflusst. Gemeinsam war

beiden Anschauungen, daß sie Griechenland als das Ideal einer Kulturnation verstanden und versuchten, die in ihr wirksamen kulturellen Kräfte zu aufzuzeigen. Auch für jüdische Schriftsteller war Griechenland zuerst und vor allem eine »Kulturnation«. In der jüdischen Tradition trug das Bild Griechenlands jedoch stets das Image einer »häretischen, einer sündigen Kultur«.

Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts erhielt die Darstellung Griechenlands als Kultur auch hier positive Züge. Juden wurden sich seit der Aufklärung und in zunehmenden Maße im Verlauf des 19. Jahrhunderts allmählich der starken Präsenz eines positiven Griechenlandbildes, insbesondere der vom deutschen Neuhumanismus und der deutschen Romantik geprägten Images, in der westlichen Kultur bewußt. Der Umstand, daß dieses Bild nicht einheitlich war und im Laufe der Zeit wesentliche Veränderungen erfuhr, hatte augenscheinlich keinen wesentlichen Einfluß auf den Entwurf eines entsprechenden Bildes im jüdischen Diskurs. Die jüdischen Intellektuellen und Literaten begegneten ihrem »Griechenland« in erster Linie in einer von einigen ausgewählten Texten und den allgemeinen deutschen Diskurs vorgegebenen Gestalt. Dieses Bild wurde sodann in eine für Juden angemessene und in hohem Maße auch ihrer literarisch-intellektuellen Tradition angepaßte Form gegossen und verinnerlicht.

Das doppelte Griechenbild: Griechenland in der jüdischer Tradition als das negative Griechenland; Griechenland als deutsches (und europäisches) Ideal einer positiv zu bewertenden Kulturnation – übernahm die Rolle eines aktiven Spiegels, in dem sich das Judentum selbst und gleichzeitig sein Gegenteil erkannte. Es wurde vom Judentum in seinen unermüdlichen Anstrengungen um eine Neudefinition der eigenen Identität, seiner Inhalte und seiner Elemente, seiner Position in der Welt sowie seiner Relation zur Welt genutzt und war ihm im Kontext des Versuchs zweckdienlich, die Utopie einer historischen Vergangenheit und einer historischen Zukunft zu konstruieren.

Zahlreiche jüdische Schriftsteller waren sich der umfassenden Bedeutung bewußt, die die moderne Renaissance des Klassischen Altertums deutscher Prägung auf die Kultur Deutschlands (die für sie bisweilen die Kultur Europas schlechthin darstellte) ausgeübt hat. Sie deuteten dieses Gewicht in unterschiedlichen Formen, so daß diese Interpretationen gewissermaßen als ein Spiegel für die Art und Weise herangezogen werden können, in der sie das Wesen des Judentums verstanden. So verfaßte der Historiker und Schriftsteller Ze'ev Jawitz (1842-1927), ein religiöser Gelehrter, eine längere Abhandlung zum Vergleich der modernen Renaissance Griechenlands mit dem jüdischen Traditionsverständnis. Die Griechische Renaissance wurde von ihm als Zeichen

immanenter Schwäche der europäischen Kultur verstanden, die zu einer Bettelkultur geworden sei und sich daher zu den Anfängen seit langem toter Kulturen oder zu entlegenen Kulturen wie der des Fernen Ostens zuwenden müsse, um eine adäquate Medizin für die eigenen Seelenqualen zu finden.

Doch alle Versuche, eine antike, seit langem untergegangene Kultur wiederzubeleben und mit dem Blut einer neuen Welt zu versehen und so ihre vergangene Vitalität und Originalität zu erneuern, seien zum Scheitern verurteilt. Sie seien nichts anderes als Ausdruck einer Kultur, die ihren Glauben verloren und sich selbst als ein leeres Gefäß erwiesen habe. Darüber hinaus sei der Einfluß des Ideals Griechenlands, also einer paganen Kultur, auf die Seele des modernen Europas gänzlich negativ. Das Judentum sei im Gegensatz zur europäischen Kultur kein verlorener Glauben, seine Tradition sei vielmehr eine lebendige Tradition, ein andauerndes, vollendetes Ganzes.³

Für einen radikal national gesonnenen Aufklärer wie Peretz Smolenskin (1842-1885) war die »griechische Renaissance in Aschkenaz« (d.h. Deutschland) dagegen als Zuchtgerste gegen einen eifernden Katholizismus zum Zwecke seiner Vertreibung erdacht worden. Die griechische (und römische) Kultur hätten einen neuen Humanismus inspiriert, der eine führende Rolle in der geistigen Befreiung Deutschlands von der Theologie, aber auch im Prozeß der Bildung einer deutschen Identität gespielt habe.

Jawitz verstand die Renaissance des Hellenentums selbstverständlich als etwas Negatives, da er in Griechenland im wesentlichen eine pagane Kultur sah und glaubte, das Judentum sei auf keine Veränderung angewiesen. Demgegenüber betonte Smolenski die positive Rolle der hellenischen Renaissance; und auch wenn er nicht daraus folgerte, daß das Judentum von dem Geiste des klassischen Griechenlandes beseelt sein sollte, so hielt er die Renaissance des Klassischen doch für ein nachahmenswertes Modell. Auch das Judentum bedurfte seiner Meinung nach eines neuen Geistes, der ihm aus seiner eigenen historischen Vergangenheit zukommen sollte. Hebräische Bibel und biblische Geschichte könnten die Rolle der hellenischen Renaissance übernehmen und das konservativ-rabbinisch geprägte Judentum ersetzen.

Der jüdische Gelehrte und Philosoph David Neumark (1866-1924) war zudem davon überzeugt, daß die moderne hellenische Renaissance keine Auferstehung einzelner Elemente, die der klassischen Tradition angehörten oder ihr zugewiesen wurden, war, sondern eine Wiederbelebung in großem Umfang.

In der Philosophie konnte sich der griechische Geist nur fragmentarisch zeigen. Und während der Renaissance, als die Künste und Wissenschaften der Antike wiederentdeckt wurden, als der Geist Griechenlands begann, neues

Leben in die unzähligen Schätze zu hauchen, sollte von allen Entdeckungen des Lebens der antiken Welt ausgerechnet der Gegensatz zwischen dem Geist Griechenlands mit seiner blinden Grundlage der Existenz und der Geist des Judentums mit seinem kosmischen Wissen eine besondere Akzentuierung erfahren.

»Quid ergo Athenis et Hierosolymis?« – »Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?« – Auf diese rhetorische Frage Tertullians aus dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. haben unzählige Philosophen, Historiker und Gelehrte den Versuch einer Antwort gewagt. Im allgemeinen lassen sich ihre Ausführungen in zwei Kategorien einordnen: Die erste ist der Bereich der Theologie und der Philosophie. Hier werden zwei geschlossene, feststehende Weltanschauungskomplexe (Philosophien) einander gegenüber oder gegeneinander gestellt: einerseits die für Jerusalem typische Weltanschauung, andererseits die für Athen charakteristische Sicht der Welt (aus jüdischer Sicht repräsentiert Jerusalem selbstverständlich das Judentum, nicht das Christentum), um so die Entsprechungen, vor allem aber die Unterschiede zwischen beiden aufzuzeigen. Die zweite Antwortkategorie gehört in den Bereich der Kulturgeschichte. Sie untersucht das Spektrum der Einflüsse, die möglicherweise von der griechischen (und damit natürlich auch von der hellenistischen) Philosophie auf die jüdische, christliche und muslimische Philosophie eingewirkt haben. Die moderne historische Forschung begnügt sich jedoch nicht mit der Analyse der Begegnungen im philosophischen Bereich, sondern bezieht das breitere kulturelle Feld ein und beschäftigt sich mit kulturellen Anleihen und Interferenzen zwischen der jüdischen und der griechisch-hellenistischen Kultur. Es geht hierbei nicht nur um literarische Ideen oder Motive, sondern um den Kulturbereich im weitesten Sinne des Wortes.

Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, daß selbst der Versuch eines oberflächlichen Überblicks über die verschiedenen Antworten der ersten Kategorie zwangsläufig zu einer langen Reise durch die Geschichte der westlichen Philosophie und letztlich auch des jüdischen Denkens seit dem Mittelalter wird. Nicht weniger als das – er dürfte zu einem langen Weg der Suche nach Ideen und Ideenbruchstücken und ihren Metamorphosen in der Literatur im Laufe von Generationen werden. In gleicher Weise wurde selbst der Versuch eines oberflächlichen Überblicks über den zweiten Bereich einen langen Weg auf den Bahnen der historischen Forschung beschreiten müssen, die sich umfassend mit dem Bereich der unterschiedlichsten direkten Einflüsse der hellenistischen Zivilisation, ihrer Kultur und Literatur, ihrer Kulte und ihre Philosophie auf die jüdische Kultur während der Zeit des Zweiten Tempels und

danach – sowie nach dem Ende der hellenistisch-römischen Epoche mit ihrem intellektuellen und literarischen Erbe befaßt hat.

Beiden Themenbereichen ist ein durch seinen Umfang überwältigendes Korpus an Forschungsbeiträgen gewidmet worden. Daher soll hier nur knapp erwähnt werden, daß Tertullian letztlich natürlich die Beziehung des christlichen Glaubens zur griechischen Philosophie meinte. Doch die von ihm gestellte Frage: »Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?« – wurde zur Grundsatzfrage des jüdischen Denkens. Für Juden war »Athen« als Symbol Griechenlands ein Begriff oder Topos mit ausdrücklich negativem Beiklang, der im Laufe vieler Generationen bewahrt und schließlich gar zum Eckstein der jüdischen Weltanschauung schlechthin wurde. Wurzel und Ursprung dieser negativen Assoziation liegen nicht unbedingt in der Ablehnung oder dem Widerstand gegen die griechisch-hellenistische Philosophie (richtiger wäre zu sagen: der Philosophien), sondern resultierten in erster Linie aus der Ablehnung der griechischen (paganen) Lebensweise, die im jüdischen Verständnis keinerlei moralischen Werte besaß. Der Widerstand gegen die griechische Philosophie unter jüdischen Denkern war erst im Mittelalter, also erst seit dem Auftreten der jüdischen Philosophie, wirklich aktuell und relevant geworden – und auch dann nur in einer im Verhältnis zur jüdischen Bevölkerung kleinen Gruppe. Die Ablehnung »Griechenlands« infolge seines negativen Images als einer abzulehnenden gesellschaftlich-menschlichen Existenz war jedoch schon vor den Zeiten des Mittelalters relevant und verbreitet. Sie ist dann auch später wieder aktuell geworden.

Erst das Bewußtsein für mögliche Auswirkungen des Eintritts der Juden in die europäische Kultur zu Beginn der Neuzeit erweiterte das Blickfeld über den philosophischen Bereich hinaus und ließ die Frage nach Umfang und Tiefe des Einflusses der griechisch-hellenistischen Kultur auf die zeitgenössische jüdische Welt relevant werden. Das Problem wurde nicht nur zu einer Frage der Forschung, die in der Folge eine Revision der Sicht jüdischer Kulturgeschichte hervorbringen sollte, sondern auch zu einer aktuellen Frage, da die Beziehungen zwischen Judentum und Griechentum als historisches Paradigma zum Verständnis der Relationen zwischen jüdischer Kultur und der Kultur der westlichen Gesellschaften instrumentalisiert wurde – für das aus diesen Beziehungen Erwünschte, das unerwünschte und das Erwartete.

Demgegenüber wurde der Diskussion um den Einfluß des Charakters dieses Paradigmas auf die öffentliche Polemik und auch auf Entscheidungen im Bereich der Kulturpolitik relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Wenig, wenn überhaupt, wurde der Einfluß des modernen Hellenenideals beachtet.

II.

In der Neuzeit waren zwei grundsätzliche Aspekte für die moderne jüdische Vorstellung vom Hellenentum charakteristisch.

1. »Griechenland« – das war eine Metapher für die »westliche Kultur« schlechthin. Da die griechische Kultur (seit der Renaissance) als die alma mater des modernen Europas, als seine Wiege galt und als System von Symbolen und Paradigmen in unterschiedlichen Bereichen instrumentalisiert wurde, übernahm auch die jüdische Literatur diesen populären und weitverbreiteten Topos und verstand die Kultur Europas als eine Variante der »griechischen Kultur«. Viele Texte über Charakter und Eigenschaften der griechischen Kultur sprechen letztlich und eigentlich von der modernen europäischen Kultur.

2. »Griechenland« – das war in der modernen jüdischen Literatur nicht unbedingt das historische Griechenland. Es war in erster Linie das ideale Griechenland, das von der modernen europäischen Literatur geschaffene und reflektierte Griechenland.

Wir haben hier also ein bemerkenswertes Phänomen einer Kulturrezeption vor uns; dabei geht es allerdings nicht um die Rezeption einer lebendigen und aktiven Kultur, sondern um das Image einer Kultur. Mit anderen Worten: Während Juden der Zeit des Ersten Tempels und selbst noch in der Zeit der Mischna und des Talmuds der griechischen Kultur und ihrem Erbe in der hellenistischen Kultur tatsächlich begegneten bzw. mit ihr konfrontiert wurden, traf das moderne Judentum auf ein Idealbild Griechenlands. Die im Laufe des 19. Jahrhunderts und danach stetig intensiver werdende Bekanntschaft mit der griechischen Kulturtradition und der Geschichte Griechenlands, unvermittelt oder durch Übersetzungen gestiftet, führte zwar zu Tendenzen, die einen Wandel im Verhältnis zur griechischen Kultur bewirkten. Doch blieb im allgemeinen historischen Bewußtsein und sicherlich im verbreiteten System der Bilder und Vorstellungen die Darstellung der Kultur Griechenlands in der jüdisch-historischen Tradition einerseits und im Griechenideal des 19. Jahrhunderts andererseits verwurzelt.

Der »aktive Spiegel« ist ein Spiegel, der das Bild der Kultur Griechenlands in der Sichtweise der Juden definiert. Sie schauen nicht in diesen Spiegel, um in ihm die Reflexion des Bildes des Judentums, sondern um darin zwei verschiedene Angesichter zu erblicken. Im ersten Moment sehen sie in dem Spiegel ein verkehrtes Bild – das Porträt eines Judentums, das sich völlig von der Darstellung Griechenlands unterscheidet. Auf den zweiten Blick erkennen sie in dem Spiegel die Elemente, die der jüdischen Kultur fehlen und schärfen das Bewußtsein für ihr Defizit, wodurch zwingend folgende Prozesse eingeleitet werden:

1. der Prozeß der Suche nach den Komponenten des Repertoires, das der intellektuellen und literarischen jüdischen Tradition in allen Generationen fehlte (ein Prozeß, der u. a. mit der Wiedererlangung oder Erlangung dieses Repertoires verbunden ist). Dieser Prozeß geht einher mit der Bemühung, diese Elemente zu beleben und zu lebendigen, aktiven Bestandteilen der neuen hebräischen Kultur zu machen;

2. der Prozeß der Identifizierung jener Repertoireelemente in der europäischen Kultur, die für das gewünschte Modell einer neuen jüdischen Kultur geeignet sind;

3. der Prozeß der Definition der Art und Weise, in der Juden die europäischen Elemente assimilieren oder judaisieren können, bzw. der Art und Weise, in der Juden ähnliche Elemente – in Entsprechung zu dem, was allgemein als »jüdischer Geist« oder jüdisches Wesen« und seine Weise verstanden wird – schaffen können.

III.

In diesem Kontext ergibt sich die Frage, ob der intensiven Erwähnung des »idealen Griechenlands« in der modernen jüdischen Literatur eine Bedeutung zukommt?

Die Antwort auf diese Frage scheint positiv auszufallen, und zwar wegen des häufigen Auftretens »Griechenlands« als Signifikat und Paradigma.

Seit den Zeiten des Zweiten Tempels war Griechenland für das historische Bewußtsein des Judentums im wesentlichen die hellenistische Kultur, mit der Juden in direkten Kontakt gekommen waren. In späteren Generationen wurde häufig nicht mehr deutlich zwischen »Athen« und »Alexandria«, also zwischen dem Griechenland des Klassischen Altertums und der Zivilisation und Kultur der hellenistischen Welt unterschieden. Der Verzicht auf die begriffliche Unterscheidung ließ »Griechenland« (Hellas) und das »Griechentum« (»Hellenentum«) einerseits und den »Hellenismus« andererseits zu fast identischen Begriffen werden, denen im jüdisch-historischen Bewußtsein in der Regel negative Inhalte zugeordnet wurden. »Hellenentum« und »Hellenismus« wurden zu außerordentlich verbreiteten Begriffen und Topoi im öffentlichen Diskurs, die immer dann eingesetzt wurden, wenn man auf eine fremde Kultur als Gegenpol zur jüdischen Existenz hinweisen und sie symbolisch darstellen wollte. Seit dem 19. Jahrhundert stellen diese Begriffe Signifikate für die westliche Kultur dar.

Die Existenz dieser Bilder und ihres antinomischen Charakters sowie die Funktionen, die sie in der kulturell-intellektuellen Welt des Judentums wahr-

nahmen, können nicht durch eine Rekonstruktion der Institutionalisierungsprozesse des Interesses an der klassischen Welt beschrieben werden – wie vielleicht im Falle der deutschen Kultur durch die Rekonstruktion der Entwicklung des Gymnasiums oder der Altertumswissenschaften in ihren verschiedenen Zweigen. Sie kann auch nicht im Prisma der Funktionalisierung der Bilder auf politischer Ebene untersucht werden. Im Gegensatz zur Geschichte des deutschen Philhellenismus, z.B., und seines erheblichen Einflusses auf die Ausbildung des Neohumanismus oder des deutschen Pantheismus, muß die Existenz des griechischen Ideals in der jüdischen Kultur in erster Linie im Prisma der Art und Weise untersucht werden, in der sich die Kenntnis von der klassischen Welt entwickelte und in der die klassische und hellenistische Welt in der jüdisch-historischen Literatur seit ihren in der Frühzeit der Aufklärung wurzelnden Anfängen dargestellt werden. Darüber hinaus muß auch die Entwicklung der Vorstellungen von dieser Welt in den Lehrbüchern und im Erziehungssystem berücksichtigt werden. Im wesentlichen jedoch geht es um die Gegenwart in allen Bereichen der jüdischen Polemik im Laufe der Zeit. Die textuelle Welt – die Texte der »hohen« Philosophie sowie die publizistischen und literarischen Texte reflektiert die Art und Weise, in der das Signifikat »Griechenland« als Beschreibung der Welt eingesetzt wurde. Die Texte bringen Auffassung und Position sowohl hinsichtlich der Welt »außerhalb des Judentums« als auch des Judentums und der jüdischen Welt selbst zum Ausdruck. Aufseiten der »hohen« philosophischen und intellektuellen Auseinandersetzung wurden »Hellenentum«, »Griechenheit« und »Hellenismus« zu aktiven Signifikaten, aktiven Topoi und auch zum aktiven Spiegel.

IV.

Wir werden uns hier also nicht mit der Frage der Affinität und Entsprechungen – oder im wesentlichen doch der Unterschiede – zwischen griechischer Religion, griechischem Mythos und griechischer Philosophie und Mythos oder Lebens- bzw. Weltauffassung des Judentums beschäftigen müssen – zwischen »Jerusalem« und »Athen«, zwischen einer sich auf den Glauben an die Offenbarung stützenden Weltanschauung und einem auf philosophisch-rationalistischer Vernunft beruhendem Weltverständnis zwischen Glauben und Vernunft. Die Diskussion um diese Frage schwankt zwischen der Diagnose absoluter und wesentlicher Verschiedenheit in der Grundlage und den Details einerseits sowie dem Verweis auf Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Elementen aus unterschiedlicher Quelle andererseits.⁴ Wir werden uns hier nicht mit dem Modell der Gegenüberstellung, dem binären Modell, von Judentum

und Griechentum befassen, das ebenfalls in zahlreichen Untersuchungen und Publikationen behandelt worden ist. Erwähnt werden soll nur eine von vielen Antworten, und zwar die Antwort Leo Strauss', um so wenigstens auf ein Element zu verweisen, das im allgemeinen als weithin akzeptierte Ausgangsposition verstanden wird.

Nach Strauss sprechen Jerusalem und Athen jeweils von einer anderen Weisheit. Es gebe keine Brücke zwischen ihren entgegengesetzten Auffassungen über das Wesen der Welt.⁵ Wie nahezu alle Autoren in diesem Sinne geht Strauss also davon aus, daß es sich bei Judentum und Griechentum um zwei festgeformte, einheitliche Weltanschauungen (Glaube und Philosophie) handelt, die auf einem in ungestörter Kontinuität existierenden Grundprinzip beruhen und nicht um zwei Verständnisweisen der Welt, in denen jeweils innere Vielfalt und Dynamik beobachtet werden können. Nicht weniger wichtig: die Weltanschauungen, die Glaubensprinzipien, verkörpern demnach die Gesamtheit dessen, was »Judentum« oder »Hellenentum« genannt wird. Sie bringen das Ganze zum Ausdruck. Im Fall des Judentums handelt es sich bei den Texten, in denen die jüdische Weltanschauung ihren Ausdruck findet, nicht nur um philosophische Literatur, sondern – und man muß wohl sagen, hauptsächlich – um die Hebräische Bibel und die rabbinische Literatur, die trotz aller Differenzen doch in einer »Wahrheit« verankert sind. Judentum und Griechentum werden in diesem Ansatz also nicht als Totalitäten von Lebensweisen begriffen, sondern als philosophische oder theologische Dogmen.

In diesem Zusammenhang muß angemerkt werden, daß dieser Typus der limitierten Sichtweise, die nur auf Denken und philosophische bzw. theologische Einsichten, auf die Phänomenologie des Judentums und des Hellenentums blickt, seit Mitte des 19. Jahrhunderts durch Philosophen, Historiker und Intellektuelle erweitert wurde, indem sie »Judentum« und »Hellenentum« nicht nur als zwei Arten der Weltansicht und des Weltverständnis beschrieben, sondern als zwei totale menschliche Existenzweisen, deren tiefe Differenzen in einem Werte- und Symbolsystem, in der Bedeutung der Wörter und Begriffe, in der Auffassung der Zeit sowie in ihrer Haltung zum breiten Spektrum der Phänomene insgesamt (Natur, Geschichte, Ethik, Schönheit u.a.m.) zum Ausdruck kommen. Es geht um eine vollständige Polarität, eine totale Antinomie, deren Graben nicht überbrückt werden kann.

Dieser Auffassung gemäß handelt es sich bei beiden Systemen um zwei völlig voneinander verschiedene kollektive, ontologische Existenzweisen des Menschen.

Diese dichotomische Auffassung brachte Heinrich Heine 1840 in seinen allzu bekannten Worten in »Ludwig Börne: Eine Denkschrift« zum Ausdruck,

wenn er schrieb, »alle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen«, oder vom Zweikampf des »jüdischen Spiritualismus gegen hellenische Lebensherrlichkeit« sprach.

Die totale Polarität kehrt dann stets von neuem in verschiedenen Formen in den Schriften zahlreicher anderer Autoren wieder. Einige verstanden diese Polarität als unüberbrückbar, andere, wie Matthew Arnold oder Hermann Cohen, waren überzeugt, eine Mischung der verschiedenen Elemente – Hebräertum und Hellenismus – sei nicht nur wünschenswert, sondern auch möglich. Sie fragten wie Heine, »wann wird die Harmonie wieder eintreten«, wie wird sich die ersehnte Einheit von »Hellenentum« und »Hebräertum« einstellen?

V.

Diese Polarität wurde ohne Schwierigkeiten von jüdischen Denkern und Schriftstellern übernommen. Sie begegnet, z.B., in der Unterscheidung des Heine zeitlich nahestehenden italienisch-jüdischen Gelehrten Samuel David Luzzatto (Shadal, 1865-1880) zwischen Judentum und Attizismus. Letzterer repräsentiere die rationale Welt, aber auch die unmoralische Welt.⁶ Die Kultur des zeitgenössischen Europas, die Luzzatto als Spiegelbild und Fortsetzung der »Kultur Griechenlands« verstand, beschrieb er wie folgt:

Die gegenwärtige Weltkultur setzt sich aus zwei verschiedenen Elementen zusammen: Attizismus und Judentum. Aus Athen erhielt die Welt die Philosophie, die Künste, die Wissenschaften, die Entwicklung des Intellekts, die Ordnung, die Liebe zu Schönheit und Erhabenheit sowie die intellektuelle, durchdachte Ethik. Aus dem Judentum empfing die Welt die Religion, die Ethik des Herzens, objektiv und interesselos, und die Liebe zum Guten.

Der Attizismus ist progressiv, denn der Intellekt ist einer kontinuierlichen Entwicklung fähig und in der Lage, ständig neue Entdeckungen zu machen; das Judentum ist ein fixiertes Element; seine Lehren werden sich nicht verändern. Das Herz mag verdorben werden, aber es kann keine Vollkommenheit erlangen. Das Gute ist angeboren, das Böse wird erworben. Das Judentum kann sich von fremden Beigaben, die ihm anhängen, freimachen; es kann zu seinem ursprünglichen Status zurückkehren, es kann sich jedoch nicht vervollkommen. Der progressive Attizismus nimmt ständig neue Formen an und wird dadurch gefällig, anziehend und attraktiv. Das ewig unwandelbare Judentum wird mit jedem Tag älter und unansehnlicher. Es ist dadurch langweilig, empörend und abstoßend. Hierin liegt die offensichtliche Überlegenheit und der Triumph des Attizismus über das Judentum. Doch die menschliche Natur hat

ein unausrottbares Bedürfnis nach dem Guten. Schönheit und Erhabenheit können keinen Ersatz bieten für das Gute. Die Gesellschaft sehnt sich nach Gefühlen; Vernunft und Attizismus aber können keine Emotionen erwecken, sie berauben die Gefühle ihrer Kraft und vernichten sie. Daher wird die menschliche Natur jetzt und in aller Zukunft immer zugunsten des Herzens, des Guten, des Judentums entscheiden.

Berechtigterweise kann man sagen, daß diese Position letztlich die Diskussion von der philosophischen Ebene, deren Anfänge in der jüdischen Philosophie des Mittelalters liegen, auf die Art und Weise zurückführte, in der Juden seit Beginn der Konfrontation des Judentums mit dem Hellenismus in Jerusalem vor dem Hasmonäeraufstand, zumindest nach der Darstellung der Bücher der Makkabäer, die pagan-hellenistische Lebensweise dargestellt haben – also auf die Konfrontation zweier Lebensweisen. Auch die rabbinischen Autoritäten der Antike verstanden den Wesensgrund des Hellenismus entsprechend nicht wie er in der aristotelischen, neuplatonischen, stoischen oder epikureischen Philosophie zum Ausdruck kam, sondern als menschliche Existenzweise, deren Wertesystem, deren Ethik im absoluten Gegensatz zum jüdischen Lebensweg und zur jüdischen Ethik stand.

Der radikale Typus einer totalen Antinomie drückt sich z.B. in den Worten Rabbi Levis aus: »Alles Handeln Israels unterscheidet sich von den entsprechenden Handlungen der Völker der Welt: das bezieht sich auf ihr Pflügen und Säen, ihr Ernten, ihr Garbenaufstellen, ihr Dreschen, ihr Kornspeicher, ihre Weinfässer, ihr Haareschneiden und ihr Zählen« (Num. Rabba 10: 1). Bestenfalls gab es einen gemeinsamen Nenner in den grundlegendsten menschlichen Angelegenheiten, wie es in Deut. Rabba 7:7 zum Ausdruck kommt: »Es wird erzählt, daß einst einer aus den Völkern R. Jochanan ben Sakkai eine Frage stellte und sagte: ›Wir haben Festtage, und ihr habt Festtage; wir haben die Kalenden, Saturnalien und das Kratesis-Fest; ihr habt das Passafest, das Wochenfest und das Laubhüttenfest, an welchem Tag feiern wir und ihr gleichermaßen?‹ Und R. Jochanan ben Sakkai antwortete: ›An dem Tag, an dem Regen fällt.«

In der gleichen Reihe folkloristischer Erzählungen wird berichtet, wie R. Joshua mit sechzig Weisen aus Athen in ein Streitgespräch verwickelt wurde. Die Weisen forderten ihn auf, ein Haus im Himmel zu bauen. Er rief »den Namen Gottes an« und flog hinauf auf eine hoch in den Himmel ragende Säule. Von dort bat er die weisen Männer Griechenland, ihm Bausteine und Mörtel zu bringen. Sie erwiderten sie hätten keine Flügel. Darauf antwortete er zornig: »Dann wartet, bis euch Flügel wachsen, um ein Haus hoch im Himmel zu bauen.«

In der talmudischen Literatur gibt es explizite und verborgene Auseinandersetzungen mit der griechischen Philosophie. Als ein Philosoph, z.B., eine provokative Frage an R. Gamaliel stellte und wissen wollte, warum der Gott Israels nicht die Götterbilder zerstöre, antwortete der Weise, wenn Gott alle Götterbilder beseitigen und zerstören wolle, müsse er die Sonne, den Mond, die Sterne, die Bäume, die Tiere u.s.w. vernichten, denn die Heiden hätten sie alle zu Göttern gemacht und beteten sie an (b Avoda Zara 54b).

Wir gelangen also zu der Schlußfolgerung, daß auch auf der Ebene der menschlichen Existenz, individuell und gesellschaftlich gleichermaßen, die jüdische und griechische Welt als zwei absolut getrennte Welten verstanden wurden.

VI.

Der Antinomie Judentum-Hellenismus, wie sie sich in der jüdischen Geisteswelt in der Neuzeit seit der Aufklärung und im wesentlichen im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte, wurden zwei wesentliche Funktionen in der Bildung des Selbstbewußtseins des modernen Juden zugewiesen. Zunächst hatte die Antinomie die Aufgabe eines oppositionell-antinomischen Modells wahrzunehmen. Wie erwähnt, war dieses Modell ein zentrales Motiv im deutschen Denken der Neuzeit überhaupt. Philosophie, Literatur und Forschung versuchten, die kollektive Persona und die kollektive Psyche Griechenlands zu definieren – die hellenische Existenz. Das Hellenentum wurde, Max Webers Worten zufolge, zum Gedankenbild, das häufig als existenzieller Gentyp des Judentums beschrieben wurde. Da auch das Judentum, wenigstens seit Mitte des 19. Jahrhunderts und zunehmend gegen dessen Ende, als existenzielle Wesenheit beschrieben wurde – gemeint war der »jüdische Geist«, »die Seele des Judentums«, »die jüdische Mentalität« und Ähnliches – und die ethnozentrische Auffassung, die im Wesen des Judentums oder im Wesen der Juden einen eindeutigen Ausdruck des Volksgeistes zu sehen glaubte, zunehmend stärker wurde, konnte dieses oppositionell-binäre Modell auch von jüdischen Denkern und Schriftstellern übernommen werden. Ebenso wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß das binäre Modell sich nun nicht mehr auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen Religionen, zwischen Judentum und Christentum oder Islam, sondern auf den Unterschied zwischen Zivilisationen bezog, zwischen totalen Existenzweisen des Menschen. Das binäre Modell mit dem »Griechentum« deutscher Prägung sollte dazu beitragen, das Judentum nicht als religiöses System, sondern als Existenz und Kultur zu definieren. Da das Griechentum als »säkulares« System begriffen wurde, wurde es zum zwei-

ten Bestandteil des binären Modells. Juden blickten also auf das « Griechentum » wie in einen Spiegel, in dem sie sich selbst in ihrem Wesen sahen. Mit anderen Worten: sie definierten den Idealtypus des Judentums als Gegenteil und Gegensatz zu dem des Griechentums. Ohne das Vorhandensein dieses griechischen Spiegels wäre die neue Selbstdefinition eventuell schwieriger geworden.

Anders ausgedrückt: Judentum und Griechentum wurden einander als zwei Kulturen gegenübergestellt, um auf das besondere Wesen der jüdischen Kultur zu verweisen. Der Umstand, daß eine nicht religiöse jüdische Kultur, vor allem eine nationale, nicht-religiöse jüdische Kultur, eine neue historische Wirklichkeit in der Geschichte des jüdischen Volkes geworden war, verpflichtete die Denker des Säkularismus und des Nationalismus ebenso wie die säkulare und nationale Polemik zur akzentuierten Hervorhebung des existenziellen und kulturellen Elements des Judentums.

Wenn das Griechentum (= die Moderne) eine allumfassende Kultur war, dann mußte auch das Judentum als eine derartig allumfassende Realität dargestellt werden. Gegen die Gesamtheit der Eigenschaften »Griechenlands« als Kultur, im weitesten und modernen Sinne des Wortes, mußte fortan ein »Judentum« gestellt werden, das nicht mehr nur »religiös« war, sondern das auch einen Gesamtkomplex einer Kultur mit spezifischem Charakter darstellte.

Man könnte sagen, jüdische Schriftsteller des 19. Jahrhunderts mußten, um das Judentum in dem neuen kulturellen Kontext, in dem sie lebten und wirkten, neu zu definieren, genau das tun, was der Verfasser des 2. Makkabäerbuches (21,2) tat, als er zum ersten Mal den Begriff »Iudaismos« als Äquivalent zum Begriff »Hellenismus« benutzte. Sie übernahmen moderne Denkstrukturen, um eine neue Definition des Judentums zu formulieren und es als prinzipielles – wenn auch im Wesen unterschiedenes – Äquivalent zum Griechentum oder Deutschtum darzustellen. Begriffe wie Judenheit und Judentum u.a. waren direktes Resultat der Verinnerlichung dieser neuen Strukturen und deren Funktionalisierung. Man darf sagen, das moderne Judentum mußte moderne (=hellenische) Begriffe verinnerlichen und instrumentalisieren, um sich selbst unter Betonung seiner einzigartigen Singularität neu zu definieren.

VII.

Das verbreitete Image »Griechenlands«, der griechischen Erfahrung, in der modernen europäischen Kultur war Teil einer Gesellschaft, deren Wesen – und Beitrag – im wesentlichen im künstlerischen und wissenschaftlichen Wirken und Schaffen bestand. »Griechenland« symbolisierte rationale Ästhetik und rationales Denken oder, im weitesten Sinne, rationale »Kultur«. Griechen-

lands Vermächtnis an die Menschheit war der Rationalismus, die Wissenschaft, Kunst, Literatur, Philosophie, sein moralischer und politischer Kodex, das Wissen in Strategie und Diplomatie. Griechenland schenkte der Menschheit die Schönheit. Die Kultur Griechenlands war eine Kultur, überdies eine universale Kultur, eine Frucht der Inspiration, nicht der Offenbarung. Ebenso üblich und weitverbreitet war die Ansicht, daß die Hebräer »keine Kunst – Musik einmal ausgenommen – keine Wissenschaft, keine Philosophie, kein organisiertes politisches Leben, keine staatliche Aktivität, keinen Öffentlichkeitssinn hatten... Epik und Drama im strengen Sinne sind ein Defizit.«⁷

In vielen Antinomien wird »Griechenland« also mit seiner Gegenkultur – dem Judentum – konfrontiert, das als eine religiösen Anweisungen unterworfenen Kultur verstanden wird, der es an auf Phantasie beruhender Schaffenskraft mangelt, der es aber auch an der Möglichkeit zum Hervorbringen von Philosophie und Wissenschaft fehlt, zu denen es nationaler Fähigkeiten bedarf.

Die Definition des Judentums als einer Kultur oder Volkskultur, die durch einen kreativen kollektiven Genius geschaffen wird, reflektiert und verkörpert eine einzigartige Werte- und Symbolwelt, ein Resultat der kollektiven Lebenserfahrung und seiner Anschauungen, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt hatten, in dem die Kultur als Phänomen auf zwei Ebenen begriffen wurde.

1. Die Kultur galt als eine allumfassende Ganzheit von Werten, Werken, Lebensweisen und materieller Kultur u.a. Um zu behaupten, daß das jüdische Volk eine eigene spezifisch allumfassende Kultur besitze, mußte man in der historischen Vergangenheit diese Elemente finden, egal ob diese Werte vergessen worden oder versiegt waren oder ihrem Vorhandensein zuvor keine Bedeutung zugekommen war. Mit anderen Worten: Wollte man Kultur als ein System und die jüdische Kultur bis ins 19. Jahrhundert hinein als eine Mangelkultur definieren, dann mußte man auf eine Ergänzung und Auffüllung dieses Systems hinwirken.

2. Darüber hinaus mußte der erwünschte und erstrebenswerte Charakter der verschiedenen Komponenten definiert werden: Welche Art von Belletristik sollte die moderne jüdische Literatur darstellen? Was ist jüdische Kunst, jüdische Musik u.a.

3. Alle Komponenten des Systems mußten sich in integrativer Weise zusammenfügen, damit sie zu einer jüdischen oder hebräischen Kultur wurden. Oder: Literatur, Musik, Kunst und Ähnliches mußten von ein und demselben Geist durchdrungen sein und dieselben gemeinsamen Werte zum Ausdruck bringen. Da sich die moderne jüdische Kultur im Rahmen der europäischen Gesellschaft

und Kultur und also auch nicht wenig unter deren Einfluß und Inspiration entwickelt hatte, mußten nicht nur die Bereiche der Kultur, der Umfang des Repertoires, formuliert bzw. bestimmt werden. Es mußte auch die Qualität dieses Repertoires festgelegt werden. Anders ausgedrückt: Von vornherein mußten die Grenzen des Einflusses der westlichen Kultur auf die jüdische Kultur gezogen werden, mußten Tabus gesetzt und das Akzeptierbare und das Abzulehnende bezeichnet werden, und zwar nicht in allgemeiner Form, sondern so spezifisch wie möglich.

Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit dieses Prozesses wurden insbesondere im Kontext des säkularen Judentums betont, das sich selbst von Anfang an als Kultur oder kulturelles System verstanden hatte. Es mußte daher dringlichst und in möglichst vollständiger Weise die verschiedenen Kulturkomponenten definieren und ausbilden. Dringlichkeit und Vitalität dieses Prozesses aber waren noch um vieles intensiver und unumgänglicher im Rahmen der national-säkularen jüdischen Kultur, insbesondere in Palästina seit Anfang der Achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Die Herausbildung einer neuen national-territorialen Gesellschaft wurde von der Schaffung einer nationalen Kultur begleitet. Die Herausbildung einer nationalen Kultur war eine notwendige Aufgabe der jüdischen Gesellschaft in Palästina seit ihren Anfängen gewesen, und die Geschichte des neuen jüdischen Jischuw in Palästina ist u.a. die Geschichte der Bildung und Institutionalisierung einer nationalen Kultur. In Palästina konnte die jüdische Gesellschaft nahezu von Neuem einen gesamten kulturellen Komplex aufbauen, eine Konstruktion, deren Ergebnis ihre kulturell-nationale Identität festlegen sollte. Dieser Prozeß wurde von der Konfrontation mit der konkurrierenden jüdisch-säkularen Kultur – der jiddischen Kultur –, aber auch von der Konfrontation mit der traditionellen orthodoxen Kultur begleitet, die in der modernen jüdischen Kultur nicht nur eine Abweichung und Ablehnung der Orthodoxie sah, sondern in erster Linie eine Ketzerei und das Werk eines häretischen Judentums. Hierbei muß berücksichtigt werden, daß das orthodoxe Judentum die jüdisch-säkulare Kultur nicht nur deshalb als eine gräzisierte oder hellenisierte Kultur betrachtete, weil sie sie mit der Hellenisierungsbewegung zur Zeit des Zweiten Tempels assoziierte, sondern auch weil sie den großen Einfluß des Blicks in den griechischen Spiegel auf diese Kultur, also den Einfluß des europäischen Griechenideals, erkannt und ihn als den Versuch begriffen hatte, in das Judentum kulturelle Elemente einzufügen, die diesem Ideal gemäß als ursprünglich und ihrem Wesen nach griechische Komponenten identifiziert und definiert wurden.

VIII.

Es sollte in diesem Zusammenhang noch einmal betont werden, daß die intensive Betrachtung des griechischen Spiegels und die in der Folge produzierten Texte nicht an sich schon einen ausreichenden Blick auf das Ergebnis bieten, also auf den Entstehungsprozeß des angestrebten Komplexes einer modernen jüdischen Kultur oder ihres zentralen Bestandteils, der hebräischen Kultur. Man kann nur schwerlich behaupten, daß es diese Betrachtung allein war, die die treibende Kraft hinter dem zentralen Phänomen der modernen jüdischen Welt darstellte – der Schaffung einer neuen Kultur in allen ihren Bereichen. Doch die hohe Intensität dieses Blicks in den Spiegel, wie sie in einem umfangreichen Korpus der verschiedenartigsten Schriften zum Ausdruck kommt – für unsere Frage sind im wesentlichen die Texte der zweiten Ebene des intellektuellen Schaffens und der öffentlichen Polemik (des öffentlichen Diskurses) wichtig –, weist auf die Bedeutung hin, die dem Blick in diesen aktiven Spiegel zukommt, der auf diese Weise selbst zur Reflexion der kulturellen Situation und des Prozesses einer kulturellen Rekonstruktion wird.

Als Illustration des Gesagten soll hier ein kulturelles Element angeführt werden: Die zentrale Stellung der schönen Literatur in der deutschen Kultur (aber auch in anderen Kulturen Europas). Literatur wird als die zentralste, eindeutigste Erscheinung der menschlichen – und nationalen – Kultur, gewissermaßen als im Volksgeist verankert, verstanden. Sie ist es, die ihm den spezifisch vollen und eindeutigen Ausdruck verleiht. Seit dem Auftreten des modernen Kulturbegriffes in der Welt des modernen Judentums nahm das literarische Schaffen einen zentralen Platz in der Definition des Judentums als Kultur und in der Darstellung und Charakterisierung der Kreativität und Phantasie von Juden ein. Die Erforschung der jüdischen Kultur beschäftigt sich seither mit der Erscheinung, der Rekonstruktion und der Charakterisierung des jüdisch-literarischen Werkes im Laufe der Generationen, um nachzuweisen, daß Juden immer – nicht nur in der Hebräischen Bibel – literarisch tätig waren, daß sie Ausdrucksfähigkeiten in Prosa, Lyrik und Drama in den unterschiedlichsten Gattungen besessen haben. Demnach konnten Juden auch in der jeweils eigenen Gegenwart und in aller Zukunft literarisch kreativ sein – auch in Hebräisch. Dieses literarische Schaffen erhielt den Status einer dominanten, konstitutiven Position im neuen jüdischen Kultursystem.

Und so erhob sich alsbald der rhetorische Ruf nach dem modernen jüdischen Pindar, Homer oder Vergil:

Wo sind die hebräischen Bücher, die jedermann beweisen werden, daß unsere Literatur der fremden Literatur nicht unterlegen ist? Moderne jüdische Kultur

ist absolut ungenügend: sie besitzt keine Übersetzungen fremder »Weisheitsliteratur«; keine Übersetzungen der besten Autoren zur politischen Wissenschaft, Philosophie der Geschichte, Biologie, Anthropologie, Soziologie und anderen Bereichen. Und sie besitzt keine Vielfalt der Belletristik. Sie hat lyrische Poesie, aber keine epische Poesie. Unsere Literatur ist heute ärmer an epischer Poesie als an dem Tag, an dem sie entstand. Wo ist der hebräische Homer, wo ist der hebräische Sophokles, Euripides, Ovid und Vergil? Die Völker Europas haben Großes erreicht in narrativer Poesie, in prosaischer Poesie und griechischer Bildhaftigkeit, der Kunst des Zeichnens, der Symmetrie, des Reichtums der Vorstellungskraft und der Harmonie der dramatischen Personen. Dies alles steigerte den Wert der schönen Literatur in Europa so weit, daß sie die verbreitetste und befriedigendste geistige Nahrung aller wurde, die des Lesens mächtig sind.⁸

Doch dieser Auffassung gemäß muß ein jüdischer Pindar, ein Homer oder Vergil Poesie mit ausgesprochen jüdischem (hebräischen) Charakter schreiben, Verse, die sich in ihren Inhalten von der römisch-griechischen Lyrik unterscheiden, denn Pindar und David (der Psalter), das waren doch zwei verschiedene Welten:

Der Grieche Pindar überschritt niemals den Polytheismus oder das Konzept der Götter mit menschlichen Leidenschaften; der Psalter stellt den Menschen als das höchstbegabte und vornehmste Wesen der Schöpfung des Einen Gottes dar, dessen Vorsehung alles betrifft, was jedes Individuum angeht; Pindars Moral resultiert nicht aus dem Wissen um den Gottesdienst, sondern aus rein menschlichen Trieben und Bedürfnissen.⁹

Für unsere Fragestellung ist es zunächst nicht entscheidend, zu untersuchen, welche Inhalte die moderne jüdische Literatur aufweist und inwieweit sie in ihrem Charakter und Wesen tatsächlich jüdisch« (oder »hebräisch«) ist, ob sie sich wirklich oder scheinbar von der europäischen Literatur unterscheidet (die, wirklich oder scheinbar, eine Fortsetzung der griechischen Literatur ist). Erwähnt werden muß jedoch, daß Inhalt und Ausdrucksform der jüdisch-hebräischen Literatur und Kunst sich häufig von den entsprechenden Formen unterscheiden mußten, die von der Literatur und Kunst des klassischen Griechenlands dargeboten wurden.

Die moderne hebräische Lyrik, so schrieb z.B. der Dichter Uri Zvi Greenberg 1928, müsse expressionistische Gedichte schreiben, keine klassizistische Poesie. Das jüdische Volk, das ein Volk des Expressionismus im vollen Sinne des Wortes sei, könne sich nicht nach Pallas-Athene sehnen, nach dem Olymp und den neun Musen. Aber auch die griechische Lyrik war ja nicht nur »klassi-

zistische« lyrische Poesie, und Greenberg hätte sehr gerne ein Epos wie die Ilias in der »ruhmreichen herrschenden Sprache« gesehen.¹⁰ (Hierbei dürfen wir nicht vergessen, daß Greenberg das Modell der expressionistischen Lyrik, in der er die für den hebräischen Geist charakteristische und wesentliche Ausdrucksform in der Lyrik sah, nicht unbedingt in der jüdischen Poesietradition, sondern in der europäischen Lyrik des 19. und 20. Jahrhunderts fand, insbesondere gar im deutschen Expressionismus!)

Wichtig für unsere Frage ist es zu betonen, daß die Betrachtung des Griechischen im Spiegel den umfassenden Mangel der jüdischen Kultur hervorhob, wenigstens dem Verständnis des modernen Werte- und Begriffssystems nach: es fehlte ihr eine Literatur, die sich selbst als wesentlicher, zentraler Ausdruck der Kultur und Gesellschaft verstand, in der sie verfaßt wurde. Blickte ein moderner Jude in diesen Spiegel, so entdeckte er, daß ihm (unter anderem) die schöne Literatur fehlte. Dieser Mangel galt fortan als schwerwiegendes Defizit, das zu beheben oder zu korrigieren war.

In einer Aufzeichnung aus den frühen zwanziger Jahren unter dem Titel Komplimentenaustausch erzählt der zionistische Politiker und Schriftsteller Zeev Jabotinsky (1880-1940) von einer Plauderei, an der er als passiver Zuhörer teilgenommen hat. Thema des Gesprächs war die Aufteilung der Völker in unterentwickelte und fortschrittliche Gesellschaften. Das jüdische Volk zähle zu den unterentwickelten, so einer der Gesprächspartner, da es kein wirklich kreatives Talent an den Tag lege:

Ihr seid ausdrücklich eine Rasse ohne vollen Wert. Als Mensch mit vollen Werten vertrete ich eine kreative, vielfältige, harmonische Rasse. Ihr seid weder das eine noch das andere. Ihr habt und hattet niemals eigenes kreatives Schaffen gezeigt. Es ist ja häufig nachgewiesen worden, daß euer Monotheismus und euer Schabbat von anderen ausgeliehen sind; ihr habt diese Ideen – wenn es mir erlaubt ist, dies zu sagen – praktisch als Handelsreisende nur popularisiert; für diese Aufgabe ist das jüdische Volk bestens geeignet. Vielen Anschauungen jedoch ist die jüdische Seele verschlossen geblieben, eure emotionale Skala ist sehr beschränkt und entbehrt der chromatischen Farbnuancen; dies ist der Grund dafür, daß ihr seit den Tagen eurer ruhmreichen Unabhängigkeit niemals die plastischen Künste besessen habt. Um den Tempel zu bauen, mußte König Salomo Baumeister aus dem Ausland einladen. Und man sagt, daß es in eurer Bibel – selbst im Hohelied – kein einziges Wort gibt, das auf eine Farbnuance weisen könnte. Nur von David heißt es, daß er »rötlich« war, und Shulamit nennt sich selbst »brünett«; doch die Farben der Natur, des Himmels, des Meeres, des Laubs – davon wird nicht gesprochen, als ob sie für den trocke-

nen, berechnenden, einförmigen jüdischen Geist nicht existieren, als ob er ihrer nicht bedarf, an ihnen nicht interessiert ist. Vergleicht nur Homer, seinen rhododactylos Eos seine Morgenröte!

Als typische Antwort werden dann Beweise für die Existenz dieser Elemente angeführt, deren Vorhandensein die Kritiker des Judentums bestreiten:¹¹

Im Hinblick auf die Farben und die Künste überhaupt: zunächst werden neben dem rötlichen David und der brünetten Shulamit in der Hebräischen Bibel auch die »grüne« Wiese, das »rote« Linsengericht und der »blaue« Faden erwähnt. Und im Hinblick auf den Reichtum der visuellen Eindrücke so sind gerade die Naturbilder im Hohelied wesentlich vollkommener als Homers rosenfingerige Morgenröte. Drittens – warum betonst du das Fehlen der plastischen Künste und vergißt die hohe Entwicklung der Musik unter den frühen Israeliten? Der Psalter ist bis an den Rand mit Musik angefüllt – auf Schritt und Tritt Klang und Gesang.

Nochmals sei es gesagt: keineswegs soll hier die Behauptung aufgestellt werden, der Blick in den hellenischen Spiegel sei eine notwendige Bedingung für die Aufdeckung dieses Mangels und für den üppigen Durchbruch des künstlerisch-literarischen Schaffens gewesen, das für die moderne jüdische Kultur so charakteristisch ist. Doch er war ein wichtiger, katalysatorischer Faktor, weil er die Diskussion um die Frage nach den Defiziten und den Möglichkeiten zur Ergänzung des Mangelnden in der Kultur befruchtete. Ins Auge sticht der Umstand, daß die Schriftsteller auf die Kultur Griechenlands verwiesen – die reale und die imaginäre, der europäischen Phantasie entsprungene Kultur – als sie gefordert waren, eine Kultur zu benennen, die ausdrücklich als Gegenkultur verstanden wurde. Und als sie auf fehlende Elemente in der Kultur weisen sollten, verwiesen sie wiederum auf das Repertoire der griechischen Kultur – auf keine andere. Somit müssen wir zwangsläufig zu der Schlußfolgerung gelangen, die auffallende Präsenz »Griechenlands« im historischen und kulturellen Bewußtsein des modernen Judentums war keineswegs Resultat eines langen historischen Bewußtseins oder der neuen Bekanntschaft mit dem kulturellen Erbe Griechenlands, sondern im wesentlichen Ergebnis einer tiefen ambivalenten Beziehung mit der neuen europäischen Kultur, die Griechenland zu Recht oder Unrecht als ihre alma mater verstand und es symbolisch mit dem Begriff »Hellenentum« bezeichnete.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts stand der griechische Spiegel vor dem Antlitz der hebräischen Kultur. Sie konnte den Blick in diesen Spiegel nicht vermeiden, um sich dort selbst zu erkennen. Sie konnte den Blick nicht abwenden. Aus dem Charakter dieses Blicks in den Spiegel können wir Etliches über die Prozesse

und Tendenzen erfahren, die die Rekonstruktion des modernen Judentums – theoretisch und praktisch – geprägt haben.

Aus dem Hebräischen übersetzt von Matthias Schmidt

Anmerkungen

- 1 Siehe N. Himmelmann, *Utopische Vergangenheit: Archäologie und moderne Kultur, Erscheinungsort*, 1976.
- 2 Detaillierte Literaturhinweise finden sich in meinem Buch: Y. Shavit, *Athens in Jerusalem: Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 1997, 21-39. – Siehe auch den vorzüglichen Aufsatz, der mir erst nach Abschluß des Buches zur Kenntnis gelangte: L. Marchand, *Down from Olympus*.
- 3 Z. Jawitz, »Sehot mini kedm«, Warschau 1887 und »Olamot overim ve'olam omed« (»Worlds Pass and a World stand«), in: N. Sokolov (Hg.), *Sefer Hashanah*, Warschau, 1900.
- 4 Siehe jüngst: J. P. Schulz, L. Spatz, *Sinai and Olympus: a Comparative Study*, Lanham, Maryland, 1995.
- 5 L. Strauss, »Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections«, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, 147-173. Siehe auch Susan Orr, »Strauss, Reason, and Revelation: Unraveling the Essential Question«, in: D. Novak, *Leo Strauss and Jerusalem: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Lanham, Maryland, 1996, 25-53; sowie W. J. Dannhauser, »Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens«, ebd., 155-171.
- 6 »Atticisme et judaïsme, 131-132, zitiert in Artorns Einführung in: Luzatto's Selected Writings, 28-29.
- 7 S. H. Butcher, »Greece and Israel«, in: *Harvard Lectures on Greek Subjects*, London, 1904.
- 8 J. Klausner, »Milchemet haruach« (»Der Krieg des Geistes«), in: Hazeman: *Yalkut sifrut*, Warschau 1896.
- 9 L. Philippson, »Pindar und David: Eine vergleichende Skizze«, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, März-April 1882.
- 10 U.Z. Greenberg, *Klapei tischim wetescha* (Gegen Neun-undneunzig), 1929.
- 11 Z. Jabotinsky, »Uma weChevra« (Nation und Gesellschaft); Jerusalem 1950.