

Chaim Vogt-Moykopf

# BUCHSTABENGLUT

Jüdisches Denken  
als universelles Konzept in der  
deutschsprachigen Literatur

אורח חיים

campus



# Inhalt

Vorwort.....	13
I. Einleitung.....	17
II. Eröffnungen	
1. Der buchstäbliche Sündenfall .....	37
2. Die Wiedergutmachung am Wort .....	43
3. Die verwüstete Sprache.....	47
III. Buchstabenglut: Zur Textwärme und Texthaftung eines Denkens <i>Erstes literarisches Quartett: Karl Corino, Daniel Ganzfried, Stefan Hermlin, Benjamin Wilkomirski</i>	
1. Phänomenologie jüdischer Textbesessenheit.....	51
2. Anzügliche Hermeneutik .....	57
3. Angewandte jüdische Lesarten .....	65
IV. Sprechende Zufälle: zum Phänomen des Zufalls in Anna Maria Jokls Erzählung <i>Begegnung am Toten Meer</i> .....	81
V. Sakrales Augenmaß: Zur jüdischen Perspektive des Schreibens <i>Zweites literarisches Quartett: Schmuël Josef Agnon, Thomas Bernhard, Edmund Husserl, Elfriede Jelinek</i>	
1. Vom süßen Schreiberleben.....	99

2. Schreiben im Namen der Thora .....	102
3. Funktionsvorschläge für jüdisches Schreiben .....	107
4. Horizontale Ansichten .....	112
5. Fließende Perspektiven .....	117
6. Un(be)haltbare Sicht .....	121
7. Geheiligt (An-)Schauen .....	125
8. (Ein-)Blick und Maulwurfperspektive .....	133
9. Mondlicht und Erdschwere.....	137
10. Die Welt unterm Dichterblick .....	142
11. Blick aufs Judentum.....	143
VI. Richtplatz Papier: Der Autor als Beter	
<i>Drittes literarisches Quartett: Soren Kierkegaard, Menachem</i>	
<i>Mendel von Kotzke, Rainer Maria Rilke, Franz Kafka</i> .....	163
1. Spurensuche .....	168
2. Am Anfang stand Amalek .....	170
3. Buchstabenjustiz.....	175
4. Unverrichtetes Schweigen.....	185
5. Red- und betseliges Schweigen .....	193
6. Urteilsschweres Beten – Die Richtersprüche vom Vorbeter aus Kotzk.....	201
7. Prager Hinrichtungsakte .....	212
8. Salomonisches Beten .....	217
9. Urteilsloses Beten.....	224
VII. Fragen ohne Ende – Zur Dialektik von Fragen und Fraglosigkeit in deutscher und jüdischer Identität	
1 Phänomenologie eines Dauerbrenners.....	231

---

2. Adornos Bohr- und Grubentechnik .....	233
3. Wagners stumpfes Fragen .....	236
4. Das Fragen im abendländischen Denken .....	242
5. Das Fragen im jüdischen Denken .....	246
VIII. Letzte (Er-)Öffnungen – Das A und O des jüdischen Schreibens .....	257
IX. Literatur.....	265
X. Zum Zitier- und Nachweisverfahren .....	273
XI. Glossar .....	274



# I. Einleitung

## Problemstellung

Zwei aufeinander bezogene Fragen eröffnen die nachfolgende Untersuchung: Was ist jüdische Literatur und wie äußert sich biblisches jüdisches Denken in modernen Texten? Beide Fragen verweisen auf die Hypothese, dass die von Juden verfasste Literatur, unabhängig davon wie der jeweilige Autor sich als Jude definiert, in der Tradition eines Denkens steht, das sich aus der *Thora* nährt – ein Denken, das dem Offenbarungsort der Wüstenschrift entsprechend sinaitisches Denken genannt werden soll. Anders gesagt: auch die jüdische Moderne reflektiert sinaitisches Denken. Mit dieser Annahme soll demonstriert werden, dass die textuelle Identität der kleinste gemeinsame Nenner aller Juden ist, und dass sie sich auch in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur widerspiegelt. Jüdische Literatur wäre somit eine an den Elementen einer Denkkategorie gemessene Literatur.

Die Behauptung, dass sich an Texten Identität festmachen lässt, mag auf den ersten Blick banal erscheinen, weil sich in jedem Text Identität manifestiert. Dies geschieht jedoch in der Regel über eine bestimmte Sprache, über die der Jude als Jude oberflächlich besehen nicht verfügt. Ein Jude, der regelmäßig auf Deutsch schreibt, kann dem deutschen Kulturkreis zugerechnet werden, weil er sich eines spezifischen Ausdrucksmittels bedient, das als solches ohne Hilfsmittel erkennbar ist. Seine Identität muss deshalb nicht notwendigerweise eine deutsche sein. Seine Werke sind jedoch im Deutschen angesiedelt. Weitaus schwieriger ist es, einen Text als der jüdischen Literatur gehörig einzustufen.

Die Ausgangsfragen verweisen also wie jede Frage auf eine Verkettung bestimmter Prämissen. Sie behaupten ein jüdisches Denken, das gewissermaßen die Brücke zwischen der jüdischen Moderne und der jüdischen Antike bildet, weil es sowohl in den klassischen »religiösen« Texten des Judentums wie auch in den säkularen Schriften »aufgeklärter« Juden geortet

werden kann. Probleme bereitet vor allem das Eigenschaftswort »jüdisch« als Ausdruck einer spezifischen literarischen Identität. Was heißt jüdisch? Da es weder eine jüdische Nation noch eine jüdische Sprache gibt, kann die literarische Zuordnung nicht nach sprachlichen und auch nicht nach nationalstaatlichen Kriterien erfolgen.

Eine Klassifizierung nach religiösen Gesichtspunkten scheidet schon allein deshalb aus, weil sich die überwiegende Mehrheit der Juden nicht religiös definiert. Außerdem wäre die Reduzierung des Judentums auf eine Religionsgemeinschaft eine unzulässige Verengung des Identitätsrasters, weil die *Halacha*, wie das jüdische Recht heißt, die Zugehörigkeit zum Judentum an zwei Bedingungen knüpft, die mit Religion nichts zu tun haben. Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum konvertiert. Der Übertritt ist jedoch keine Glaubens-, sondern eine Rechtsfrage. Wer Jude werden will, wird ausschließlich danach gefragt, ob er bereit ist, sein Leben nach den Gesetzen des Judentums auszurichten. Es wird also kein Glaubensbekenntnis, sondern der Eintritt in eine »juristische Gesellschaft« verlangt.

Eine weitere Möglichkeit der Zuordnung bietet die Herkunft. Immerhin sehen sich die Juden in der überwiegenden Mehrheit bis heute als Volk. Sie ist jedoch die problematischste Methode und für die Bestimmung literarischer Identität am wenigsten geeignet. Denn die Feststellung, der Autor sei seiner Mutter wegen Jude, sagt nichts über sein Schreiben aus, es sei denn das Schreiben von Juden würde als erblich determiniert oder wie auch immer als abstammungsbedingt behauptet. Darauf haben sich jedoch nur Rassetheoretiker versteift, denen es darum ging, Juden als Individuen und als Gemeinschaft zu diffamieren. Allein die Nähe zum Antisemitismus nimmt daher der Verknüpfung literarischer Identität mit biologischer Realität jede Glaubwürdigkeit.

Es liegt somit nahe, jüdische Identität auf ihre noetische Substanz hin zu befragen. Mit anderen Worten: Wodurch konstituiert sich jüdisches Denken? Welches sind die Elemente, die ein Denken als jüdisch erscheinen lassen? Wie äußert sich dieses Denken literarisch? Die Frage, wie solches Denken tradiert wird bzw. wie der betreffende Autor jüdischen Denkraum besetzt, mag von Interesse sein, ist jedoch nicht Gegenstand der Untersuchung. Es soll an dieser Stelle genügen, auf einige Publikationen zu verweisen, die sich mit diesem Thema befassen und ein Beleg dafür sind, dass Ju-



den und Nichtjuden die Existenz jüdischen Denkens als selbstverständlich voraussetzen.<sup>1</sup>

Jüdisches Denken konstituiert sich der Überlieferung nach am Sinai mit der Übergabe eines Textes, der als Drehscheibe jüdischer Identität fungiert. Juden haben sich seit 3500 Jahren an diesem Text orientiert<sup>2</sup>, das heißt ihr privates und gemeinschaftliches Leben auf der Grundlage der sinaitischen Schrift bis ins letzte Detail organisiert. Von der politischen Struktur ihres Zusammenlebens bis zum sexuellen Habitus, vom täglichen Speiseplan bis zur Kleiderordnung. Eine seiner Bestimmungen verpflichtet den Juden auf Auslegung, eine andere aufs Schreiben. Der Text soll interpretiert und angewandt werden. Diese Regel wird bis heute befolgt. Die *Thora* ist auf seit langem unüberblickbare Weise mehrtausendfach kommentiert und wird bis heute auf jede neue Lebensbedingung hin schriftlich »befragt«, unabhängig von Zeit und Ort und unabhängig davon, ob es sich um politische, soziale oder rein private Fragen dreht. Gleichzeitig wurde an der mündlichen Überlieferung gearbeitet, wurden *Mischna* und *Talmud* zu den Herzstücken der rabbinischen Tradition und die kabbalistischen Texte zur Grundlage der mystischen Architektur jüdischer Identität. *Thora*, *Talmud* und *Kabbala* werden daher als die Säulen der jüdischen Identität gesehen. Anders gesagt: die jüdische Identität kann als textuelles Konzept verstanden werden.<sup>3</sup> Der Text hat dabei die Funktion eines hermeneutischen Ich-Überbaus, verweist sozusagen auf eine bibliognostische Ontologie. Was sich in ihm niederschlägt, ist das Denken von Menschen, die sich seit Jahrtausenden an dem

1 Die meisten Werke zum Thema sind Kompendien über die Lehren jüdischer Denker, teils als Sparte unter der Rubrik »Philosophie« (jüdische Philosophie) laufend, teils in anderen Wissenschaftsbereichen zu finden wie »Jüdische Religion«, »Jüdische Kultur«, »Judaistik«, »Geistesgeschichte« etc. Beispiele für unterschiedliche Ansätze (philosophisch, kultursoziologisch, literarisch-sprachlich, historisch): Brun, Sheva Grumer, *Thinking about Judaism: philosophical reflections on Jewish thought*, Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1999; Jens Mattern, Gabriel Motzkin u. Shimon Sandbank (Hg.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*, Festschrift für Stephane Mosès, Berlin: Vorwerk 8 Verlag, 2001; Joe Kraus, *The Rhythm of Jewish Thinking and Joking*, in: *Writing the Jewish Future: a global conversation*. <http://www.jewishculture.org/writers/conversations/essay7.html> (Stand: 29.7.2004); Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Bruch und Kontinuität: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Akademie-Verlag, 1995; Kurt Meissner, *Der große Beitrag zur deutschen Kultur: jüdisches Denken in Deutschland zwischen Aufklärung und Holocaust*, Münsterdorf: Hansen & Hansen, 1999.

2 Die *Thora* wurde nach jüdischer Zeitrechnung im Jahre 2493 (1495 vor westlicher Zeitrechnung) den Hebräern am Sinai übergeben.

3 Kurz und übersichtlich für Einsteiger: Feigue Cieplinski, *Jewish Identity through Literature*, New York: Jay Street Publishers, 1993.

Basistext des Judentums abgearbeitet, geschult und dabei bestimmte Denkmuster und Denktechniken entwickelt haben, die teilweise ins »säkulare« Denken gerettet wurden und die sich unter anderem in Klischees wie »jüdisches Fragen«, »jüdische Wortakrobatik« und »jüdischer Witz« widerspiegeln. Der Inhalt und die virtuelle Summe dieses Denkens, das seiner Ausgangsbasis wegen »das Denken Sinais« genannt werden soll, steht hier zur Debatte.

Auf eine repräsentative Auswahl konstitutiver Elemente des sinaitischen Denkens wird allerdings verzichtet. Zum einen, weil kaum Einigkeit über den Umfang und die Art und Weise der Auswahl zu erzielen wäre. Zum andern, weil nicht der Eindruck erweckt werden soll, jüdisches Denken sei systematisch zerlegbar und auf *einen* Nenner zu bringen. Denken ganz allgemein darf nicht anders als Prozess gesehen werden, der sich aus immer neuen Eröffnungen speist und ununterbrochen in Bewegung gehalten wird. Seine Natur sperrt sich jeder Klassifizierung. Vorgestellt wird daher ein Verfahren, das einzelnen Elementen dieses Denkens nachspürt und sie anhand von Textanalysen »übersetzt«.

### Erkenntnistheoretischer Vorsatz

Der theoretische Ansatz baut auf einem Konzept des jüdisch-französischen Philosophen und Soziologen Shmuel Trigano. Der 1948 in der algerischen Provinzhauptstadt Blida geborene und in Paris-X-Nanterre lehrende Akademiker machte das erste Mal durch ein Buch auf sich aufmerksam, das in den intellektuellen jüdischen Kreisen der französisch- und hebräischsprachigen Welt kräftige Wellen schlug, weil es dem Humanismus die Gefolgschaft aufkündigte und die *conditio judaica* als eigenständiges universelles Prinzip inthronisierte. Von den Befürwortern wurde es deshalb als »prophetisches Werk« und als »grandioses Epos des heimgekehrten Judentums«<sup>4</sup> gefeiert, von den Kritikern als spinnert und versponnen abgetan

---

<sup>4</sup> Siehe etwa Moshe Catane, »enfin, Trigano vint...«, in: *Israël Hebdo* v. 26.5.–1.6.1978. (Alle folgenden Zitate, die sich auf Triganos Werk beziehen, sind – so nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet – vom Verf. aus dem Französischen übersetzt). Ebenso: Bernard Chouraqui, »À l'écoute de la disparue«, in: *Les Temps Modernes*, Nr. 378 v. Januar 1978.

oder als Rückkehr ins mittelalterliche Ghetto verteufelt.<sup>5</sup> Das 1977 veröffentlichte und bisher nicht ins Deutsche übersetzte Werk *récit de la disparue*<sup>6</sup> war nur der Beginn einer Reihe von Werken, in denen der Versuch unternommen wird, einem angeschlagenen, weil in den Partikularismus gedrängten und der religiösen Dummheit bezichtigten Judentum wieder zu seinem universellen Recht zu verhelfen.<sup>7</sup> Der an die Tradition der großen jüdischen Gelehrten des 4. Jahrhunderts und an die Schriften der letzten Kabbalisten des 17. Jahrhunderts anknüpfende »Essay zur jüdischen Identität«, wie der Untertitel lautet, stellt einen selbstbewussten Diskurs über das ausgewogene Zusammenspiel von individuellen und kollektiven, partikularen und universellen Werten im sinaitischen Denkraum vor; ein philosophischer Diskurs, der obendrein ganz ohne Zitate und ohne Rückgriffe auf die Geistesgrößen griechisch-westlicher Provenienz auskommt. Insofern trifft der Titel ins Schwarze. Die Vermisste war zurückgekehrt und gibt bis heute ihren Rechenschaftsbericht über die lange Abwesenheit.

Seit Hegel daran gewöhnt, geschichtliches Werden in Kategorien zu denken, ist das moderne Bewusstsein kaum fähig, ein Volk zu verstehen, dessen schärfster und originellster Charakterzug darin besteht, sich gegen alle Werte und Gewissheiten zu wenden, die das kategorische Denken notgedrungen am Ende totalisieren. Es ist Triganos dringlichstes Anliegen, dieses Wesensmerkmal der seit Abraham in den sinaitischen Denkraum eingeschriebenen antikzeptuellen Strategie des Judentums vorzustellen. Trigano hat in etwa zehn beachtlichen Werken sukzessive jüdischen Denkraum zurückerobert und aufzuzeigen versucht, weshalb der Jude zuerst als »Gottesmörder« (im Katholizismus), dann als »außerhalb der Natur stehend« (für Hitler) und schließlich in den modernen westlichen Demokratien als »religiöses Fossil« verunglimpft, banalisiert und »ridikülisiert« wurde. Den Grund sieht er jedes Mal in einem konzeptuellen Universalismus des in der griechischen Tradition verankerten westlichen Denkens.

5 Siehe Pierre Pachet in seiner Rezension in *La Nouvelle Revue Française*, Nr. 299 v. 1. Dezember 1977 und Alain Finkielkraut über das »Ghetto-Denken« Triganos (Trigano führe den »jüdischen Juden« gegen den »eingebildeten Juden« ins Feld [in Anspielung an F. Werk *Le Juif imaginaire*] ) in einem Interview in *Le Monde* v. 23.2.1990.

6 Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Paris: Gallimard, 1977 (Collection »Les Essais«).

7 Während Trigano in seinem ersten Buch ein Verfahren praktiziert, das er nicht erklärt, holt er den theoretischen und vergleichenden Diskurs vor allem in *la demeure oubliée* nach (Paris: Gallimard, 1994).

Dieser Universalismus sei selbst in den Nationalstaaten demokratischer Prägung auf die Homogenisierung seiner Partikularismen aus. Der Jude müsse gewissermaßen im Menschen und Staatsbürger aufgehen. Wo er auf seinem Anderssein besteht, würde er nur als exotisches Unikum oder religiöser Trottel geduldet.

Trigano zufolge ist der den universalistischen Anspruch produzierende Humanismus nur eine neue »zivile Religion«, wie Rousseau sich scherzend ausdrückte, ohne die Tragweite seines Bonmots zu verstehen; eine Religion, die den Menschen *in abstracto* als Gott einsetzt, nachdem sie die alten Götter und auch den monotheistischen Gott für »tot« erklärt hat. Der Mensch habe sich stattdessen zur alles vermögenden, alles fressenden rationalen Megamaschine aufgerüstet, die jedes Denken, das den absolutistischen Charakter der Vernunft in Frage stellt, als Obskurantismus verspottet. Der Jude habe in diesem System keinen Platz, weil er sich der Assimilation sperrt und dadurch den Mensch-Maschinen-Gott ständig an seine Grenzen und an sein Unvermögen erinnert, *alle* Menschen von der Notwendigkeit des Humanismus zu überzeugen.

Trigano schreibt gegen die Hybris der westlichen Demokratien an, den universellen Anspruch ihres Ideals mit einem Monopol versehen zu haben. Er konfrontiert das westliche Denken mit den Plattwalgungstendenzen, wie es sich etwa im Egalitätsprinzip ausdrückt (»wo Egalität herrscht, sind Unterschiede unerwünscht«) und hinterfragt Selbstverständlichkeiten wie die Verwendung bestimmter Denkmuster und Begriffe, die diesen universellen Anspruch thematisieren:

»Niemand stört sich daran, dass der Terminus ›Philosophie‹ im Grunde genommen eine Kurzform für ›griechische Philosophie‹ und ›griechischer Polytheismus‹ ist; ein Begriff, der in der ethnozentrischen Polis entstand, die sich bekanntermaßen ausgesprochen feindlich den ›Barbaren‹ gegenüber verhielt.«<sup>8</sup>

Trigano leitet daraus jedoch nicht die Untauglichkeit griechischen Denkens ab, sondern nutzt dieses Beispiel, um den partikularen Kern des westlichen Universalismus aufzuzeigen, der das sinaitische Denken in die partikularistische Ecke verbannt, sich jedoch nicht daran stört, dass Aristoteles die Philosophie für eine der griechischen Sprache zugehörige intellektuelle Besonderheit hält. Demnach gibt es für Trigano keine noetische Ordnung, die nicht von der Perspektive desjenigen abhinge, der sie fördert:

---

<sup>8</sup> S. Trigano, »Juive n'est pas une épithète«, in *L'arche* Nr. 498–499 v. Sept. 1999, S. 128.

»Es ist die Sichtweise des Westens, die Philosophie der Juden auf das Judentum zu beschränken und sie einem unterstellten Partikularismus zuzuschreiben.«<sup>9</sup>

Der ethnozentrische Universalismus griechischer Provenienz, der bis heute das Basismodell westlicher Demokratien abgibt, sieht sich aus dem Hegemonialanspruch seines Denkens ständig gezwungen, die jüdische Philosophie für nicht existent, für einen theologischen Schwindel oder für militanten Fundamentalismus auszugeben. Aus dieser grundsätzlichen, hier nur schematisch skizzierten Analyse leitet Trigano den Anspruch des Judentums ab, mit der westlichen Philosophie erkenntnistheoretisch gleichzuziehen: »die jüdische Philosophie ist nicht »partikularistischer« und auch nicht stärker an einem Identitätsprinzip ausgerichtet als die griechische Philosophie.«<sup>10</sup> Im Judentum dominiere vielmehr der Anspruch, das eine zu tun, ohne das andere zu lassen. Universell und partikular zugleich. Das sei zugleich ein grundlegender Unterschied zum westlichen Denken. Jeder könne sich im Judentum wiederfinden, ohne dass dieses umgekehrt beanspruche, das Denken der Andern zu »judaisieren«. Seine Schlussfolgerung: das sinaitische Denken habe denselben Stellenwert wie das athenische Denken. Das Beiwort »jüdisch« beziehe sich nicht auf eine spezifische Identität, sondern auf ein »Universum des Denkens und der Kultur«, das in jeder Sprache beheimatet sein könne, sich jedoch aus der *Thora* speise. Jüdische Philosophie ist in Griechisch, Arabisch, Deutsch und Französisch geschrieben worden, nie in Hebräisch. Selbst der Talmud ist auf Aramäisch: »Als ob das Hebräische«, so Trigano, »im Kern der anderen Sprachen verborgen sei.«<sup>11</sup>

Für Trigano ist die *Thora* sozusagen *Cité du Livre*, die jüdische Polis des Buches – ein Musterbeispiel für entstaatlichte und entnationalisierte Gesellschaftsverträge, individuell und kollektiv anwendbar, ohne das eine gegen das andere auszuspielen. Die Stärke seines Ansatzes besteht darin, dass er nicht ein »altes« System durch ein »neues« ersetzt, sondern nur den Teil der griechischen Systematik, der dem jüdischen Denken seinen universellen Charakter abspricht, bekämpft.

Aus triganischer Sicht ist das Judentum also ein eigenständiges, dem westlichen Denken ebenbürtiges, allgemeingültiges Wertesystem. Dies bedeutet konkret, dass es weder unter der Rubrik »Religion«, noch unter

---

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> S. Trigano, »Levinas et le projet de la philosophie-juive«, in D. Cohen-Lévinas (Hg.), *Emmanuel Lévinas*, in: *Rue Descartes* Nr. 19, Paris : PUF, 1998, S. 143.

»Nation« oder »Kultur« abgehakt werden, also auch nicht in einen universitären Rahmen, üblicherweise in die Kategorie »Religionswissenschaft«, »Empirische Kulturwissenschaft« oder »Jüdische Studien« gepresst werden darf. Wenn das Judentum als primäre Philosophie, als *Chochma*, den gleichen Rang beansprucht wie das griechische Denken, kann der jüdische Wissenschaftsbetrieb ebenso autark und umfassend betrieben werden wie der westliche. Der auf griechischer Ethik basierende Forschungsapparat würde durch einen auf jüdischer Optik, das heißt der sinaitischen »Ethik« basierenden ergänzt. Die wissenschaftlichen Sparten sind demnach keine systemunabhängigen, »objektiven« Betriebe, sondern Werkzeuge in der Hand von Menschen, die nach den Vorgaben eben derjenigen Wertssysteme funktionieren, die sie ins Leben riefen. Aus diesem Grund ist es möglich, von »jüdischer Soziologie«, »jüdischer Medizin« usw. zu sprechen, ohne deshalb seinen universellen Anspruch aufzugeben. Das Attribut »jüdisch« würde nur klarstellen, was das Substantiv in den westlichen Universitäten verbirgt, weil es einer Tautologie gleichkommt, von »griechischer Philosophie«, »griechischer Literaturwissenschaft« oder »griechischer Medizin« zu sprechen. Ein Blick in die Lehrpläne der Universitäten genügt, um festzustellen, dass fast jede Disziplin entweder mit den Griechen anfängt oder im Denken und im Hinblick auf die entsprechenden Fachausdrücke hellenisiert wurde. Das bezieht sich selbst auf die von Juden gegründeten Sparten wie die Psychoanalyse.

In der jüdischen Antike war Philon der erste, der ein universelles Jerusalem *neben* ein universelles Athen stellte. In der Postmoderne ist es vor allem Levinas, der sich als erster wieder der Aufgabe widmet, den universellen Anspruch des Judentums zu reklamieren. Im Unterschied zu Trigano bewerkstelligt er dies jedoch durch Übersetzungsarbeit. Nach zwei Jahrtausenden, in denen der griechisch geschulte Westen an den Juden das Schlachten erprobte, bemühte sich Levinas nicht mehr um die Vermittlung von hebräischen Termini und wirbt nicht mehr offen für eine als jüdisch ausgewiesene Philosophie (aus der Befürchtung, dass sich dann nur Juden und »Judaisten« mit ihr beschäftigen würden), sondern übersetzt das sinaitische Denken ins griechische, um ihm Breitenwirkung zu verleihen. Trigano gibt diesem strategischen Vorgehen die offene Variante bei, insistiert auf der Notwendigkeit des Umdenkens, dass bei der Verwendung des Attributs jüdisch der jüdische Universalismus mitgedacht werden muss.

Was für die wissenschaftlichen Disziplinen gilt, betrifft die Methoden nicht minder. Jüdische Hermeneutik (die hier der Einfachheit halber mit

dem griechischen Begriff wiedergegeben wird) ist so gesehen keine hermetische, »partikuläre« Auslegungskunst, die nur von Juden für Juden erarbeitet wurde, sondern ein auf der Grundlage des sinaitischen Denkens geschmiedetes Instrumentarium von Interpretationsmethoden, die auf jeden Text, also auch auf nichtjüdische, »säkulare«, moderne und wissenschaftliche Texte anwendbar sind.

Vor diesem Hintergrund sind die Parameter für die Recherchen abgesteckt. Es gilt, von Juden und Nichtjuden geschriebene, »säkulare«, also vordergründig »nichtjüdische« Texte aus jüdischer Sicht zu beleuchten und sie nach Elementen des sinaitischen Denkens abzusuchen. Dieses Vorgehen rechtfertigt sich damit, dass die klassische Einteilung des Wissenschaftsbetriebs die Begründung eines »religionswissenschaftlichen«, »judaistischen« oder wie auch immer fragmentierten Ansatzes erfordert. Selbst im interdisziplinären Bereich wie der vergleichenden Literaturwissenschaft oder den *cultural studies* wird das Judentum ja immer nur bestenfalls als Teilbereich der westlichen Denkfabriken begriffen. Es fehlt gewissermaßen der nach außen gestülpte universelle Blick, der es erlaubt, jede einzelne Disziplin zusätzlich aus jüdischer Perspektive anzugehen. Das sinaitische Denken, somit auch die aus der *Thora* schöpfende jüdische Ethik stellen damit den epistemologischen Überbau der Untersuchung.

## Methodisches Vorgehen

Alle vorgestellten Texte werden nach sogenannten Bausteinen jüdischen Denkens durchsucht, das heißt nach Inhalten, welche die *Thora* vorgibt. Auf dem Prüfstand stehen bekannte Vokabeln und vertraut klingende Ausdrücke mit fremder Bedeutung. Verben wie »schreiben«, »lesen«, »sprechen«, die, auf den Spuren der um sie kreisenden Lehren, möglicherweise etwas ganz anderes meinen, als das Deutsche vorgibt. Wo Kafka etwa von Literatur als Gebet spricht, da füllt er den Begriff »Beten« mit nicht näher bestimmtem Inhalt und setzt bei dem Leser ein Verständnis voraus, das dieser unter Umständen nicht hat. Das gilt für jedes Wort von jedem Autor. Just hier setzt das Fragen an: Was verbirgt sich hinter Wörtern wie »schreiben«, »lesen«, »sprechen«, »fragen«, »schauen«, »beten« aus jüdischer Sicht? In welchem Zusammenhang tauchen diese Verben in der *Thora* das erste Mal auf, wie werden sie dort gebraucht und welche Vorstellungen