

Migration als epistemische Figur: Zur Spannung von Exil und Gegenwart im jüdischen Denken

Migration as an Epistemic Figure: On the Tension between Exile and the Present in Jewish Thought

FREDERIK MUSALL, WÜRZBURG

„Judaism must break the narrow frame of a creed and resume its original function as a culture, as the expression of the Jewish spirit and the whole life of the Jews.“

— Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization* (1934)

Zusammenfassung: Der Aufsatz entwickelt Migration als epistemische Figur: als Denkform, in der Erkenntnis im Übergang entsteht. Ein Raster aus Exil, Migration, Diaspora und Dislokation beschreibt, wie Ort, Sprache, Zugehörigkeit und Verantwortung Wissensformen bedingen. Jüdisches Denken dient als Resonanzraum, weil es sich an Schwellen zwischen Geographien, Sprachen, Textpraktiken und politischen Ordnungen ausbildet. Vielstimmigkeit erscheint dabei als epistemisches Verfahren: im Kommentar, im Streit, im Wiederlesen.

Genealogische Lektüren verfolgen diese Figur durch rabbinische Texttopologien, in denen Bindung nach dem Verlust des kultischen Zentrums in Auslegung übergeht: Schrift wird zum Raum, Interpretation zur Praxis, Text zur Topologie. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Konstellationen zeigen Migration als Sprach- und Übersetzungsergebnis: Begriffe wandern zwischen Hebräisch, Arabisch und Latein, und mit jeder Übertragung verschieben sich die Grenzen des Denkbaren. Aufklärung und Moderne markieren Felder prekärer Vermittlung, in denen Universalität, Partikularität und politische Zugehörigkeit einander unter Druck setzen; moderne Philosophie und rabbinische Stimmen profilieren daraus eine Ethik der Aufmerksamkeit, in der Fragilität zur Erkenntnisform wird.

Die Shoah bildet eine kritische Schwelle von Sprache und Zeugenschaft. Sie radikaliert die Frage nach Urteilskraft dort, wo überlieferte Vokabulare beschädigt sind und Erinnerung ethischen Druck ausübt: Sprechen bleibt notwendig und bleibt

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



exponiert, weil jede Formgebung die Gewalt der Geschichte berührt. In der politischen Gegenwart erscheint Israel als Prüfstein, an dem Schutz, Zugehörigkeit und universale Geltungsansprüche kollidieren. Über diese Szenen hinweg wird Migration als Strukturprinzip von Erkenntnis und praktischer Vernunft sichtbar: Identität als relationale Passage, Autorität als ausgehandelte Wiederholung, Verantwortung als Vollzug. Ein Post-Scriptum nach dem 7. Oktober 2023 öffnet die Frage „Wohin?“ erneut und prüft die Figur unter Bedingungen prekärer Sicherheit und umkämpfter Zugehörigkeit.

Schlagwörter: Migration, Exil, Diaspora, Hermeneutik, Shoah

Abstract: This article argues that migration can be read as an epistemic figure: an orientation in which knowledge and judgment arise through displacement, transit, and shifting relations. A conceptual grid—exile, migration, diaspora, dislocation—frames the analysis of how place, language, belonging, and responsibility shape what can be known. Jewish thought offers a particularly revealing case, since it repeatedly forms itself at crossings of geography, language, textual practice, and political order.

The argument unfolds genealogically. Rabbinic practices establish “textual topologies” in which commentary, dispute, and iterative authority reconfigure binding force after the loss of a cultic center. Medieval and early modern scenes highlight translation and dispersion as forces that reshape conceptual vocabularies. The Haskalah appears as a field of mediation, where universal claims and particular attachments exert reciprocal pressure, and modern Jewish philosophy further sharpens the stakes of judgment under conditions of historical fracture.

The Shoah marks a decisive threshold for speech and testimony. It intensifies the question of judgment where inherited vocabularies are damaged and memory carries ethical force. In contemporary political life, Israel functions as a testing ground: security, belonging, and universal demands of justice become entangled in contested arrangements.

Across these scenes, migration emerges as an organizing principle for knowledge and practical reason: identity takes form as relational passage; authority as negotiated repetition; responsibility as enactment. A postscript written in the aftermath of October 7, 2023 reopens the question “Where to?” amid precarious security and contested belonging, testing the argument against the pressures of the present.

Keywords: migration, exile, diaspora, hermeneutics, Shoah

Vorwort: Denken im Übergang

Was geschieht mit dem Denken, wenn Herkunft keine verlässliche Grundlage bildet und der Ort des Sprechens in Bewegung gerät? Wenn das Woher Fragen hervorbringt, die Zugehörigkeit, Sprache und Verantwortung zugleich betreffen? Aus dieser Konstellation entfaltet der vorliegende Text

seinen Ausgangspunkt. Vielstimmigkeit bildet dabei ein epistemisches Verfahren: Stimmen begegnen einander, erzeugen Spannung und eröffnen einen Raum, in dem Erkenntnis Form gewinnt. Migration tritt in diesem Horizont als epistemische Figur hervor. Wissen entsteht im Übergang, im Verschieben von Standpunkten, im Arbeiten an der eigenen Position. Erkenntnis wird dort sichtbar, wo Denken seine Voraussetzungen prüft und die Bewegungen offenlegt, aus denen es spricht.

Ein begriffliches Raster markiert die Felder, in denen sich diese Figur präzisiert:

1. Exil: Verlust von Ort und Ordnung.
2. Migration: aktive Verlagerung, die neue Wissensformen freisetzt.
3. Diaspora: relationaler Raum iterativer Zugehörigkeit.
4. Dislokation: Unterbrechung vertrauter Bindungen und Eröffnung epistemischer Möglichkeiten.

Diese vier Begriffe bilden ein Feld von Bewegungen. In ihrem Zusammenspiel tritt eine erste Ebene der Vielstimmigkeit hervor: eine epistemologische, in der Perspektiven einander berühren, verschieben und herausfordern. Wissen erscheint in dieser Konstellation als Prozess, der im Wechsel der Bezugspunkte Gestalt annimmt.

Jüdisches Denken bildet für diese Fragestellung einen sensiblen Resonanzraum. Seine Texte entstehen an Übergängen zwischen Sprachen, Zeiten und geographischen Kontexten. Die Torah setzt mit einem Aufbruch ein; die rabbinische Literatur bringt Stimmen aus verschiedenen Regionen und Epochen in Beziehung; die Moderne verhandelt jüdisches Denken zwischen Tradition, Aufklärung und politischer Erfahrung. Denken formt sich hier im Dazwischen. Standpunkte verschieben sich, Sprachen greifen ineinander, Bedeutungen werden neu ausgerichtet. In dieser Bewegung tritt eine Haltung hervor, die Differenz als Ressource erkennt und fruchtbar macht.

Diese Perspektive verbindet sich mit etablierten Lesarten: Daniel Boyarin denkt Diaspora relational; Hannah Arendt analysiert Staatenlosigkeit als politisch-existentielle Erfahrung; Jacques Derrida und Emmanuel Levinas schärfen die Aufmerksamkeit für Alterität und Verantwortung. Ihre Ansätze eröffnen zentrale Horizonte. Der Fokus des vorliegenden Textes richtet sich jedoch auf die erkenntnistheoretische Ebene: Übergang erscheint hier als Medium des Denkens, in dem sich Formen von Aufmerksamkeit und Urteilsfähigkeit herausbilden.

Daraus ergibt sich eine methodische Konsequenz. Die Schreibweise orientiert sich an der Dynamik des Übergangs. Amos, Maimonides, Seyla Benhabib und David Hartman stehen exemplarisch für unterschiedliche

Formen von Präsenz: prophetische Prägnanz, analytische Strenge, politische Sensibilität und ethische Wachheit. Ihre Stimmen bilden keinen Kanon, sondern ein Feld von Relationen. Kritik, Hermeneutik, Geschichte und Ethik verschränken sich und lassen Formen des Wissens hervortreten, die Übergänge wahrnehmen und interpretieren. In diesem Zusammenhang entsteht eine zweite Ebene der Vielstimmigkeit: eine Methode, in der Relationen den Denkraum strukturieren.

Vier Leitfragen rahmen die Bewegung der Argumentation:

1. Wie formt sich Erkenntnis, wenn Übergänge zur epistemischen Grundbedingung werden?
2. Welche sprachlichen und textuellen Formen tragen dieses Verständnis von Wissen?
3. Wie lässt sich Verantwortung unter Bedingungen von Fragilität denken?
4. Welche politischen und ethischen Konsequenzen erwachsen aus dieser Konstellation?

Die Auswahl der Autorinnen und Autoren folgt diesen Fragen. Ihre Texte vollziehen Übergänge im Medium von Sprache, Übersetzung oder Auslegung und zeigen, wie sich Wissen in diesen Bewegungen formt.

Darauf gründet eine dritte Ebene der Vielstimmigkeit: die formale und selbstreflexive. Der vorliegende Text beschreibt Denkbewegungen im Übergang und orientiert sich zugleich an deren Logik. Rabbinische Polyphonie, midraschische Lektüre und die Praxis des wiederholten Lesens dienen als Modell. Autorität entsteht im Verhältnis der Stimmen; Erkenntnis gewinnt Profil im Aushalten von Differenz und im Bewusstsein für die produktive Rolle von Unentschiedenheit.

Diese Reflexivität prägt auch die eigene Schreibweise. Textlich positioniert sich der Beitrag in einer Diskussion, die häufig über politische, identitäre oder historische Kategorien geführt wird. Er prüft die Begriffe, die er verwendet, und legt die Voraussetzungen offen, die seine Perspektive strukturieren. Erkenntnis erscheint in diesem Rahmen als Bewegung, die von der Klarheit ihrer begrifflichen Grundlagen abhängt.

Die gegenwärtige Situation verschärft die Bedingungen des Denkens. Politische, sprachliche und existenzielle Verunsicherungen aktualisieren jene Fragilität, die historischen Erfahrungen jüdischen Denkens eingeschrieben ist. Migration gewinnt in diesem Zusammenhang eine strukturbildende Funktion: Sie formt Aufmerksamkeit, Verantwortung und Urteilskraft.

Frühere Beschreibungen von Exil und Migration – als diasporische Erfahrung, als politische Entwurzelung oder als Modus der Subjektivierung

– eröffnen wichtige Perspektiven, verbleiben jedoch häufig im Register historischer oder soziologischer Darstellung. Der vorliegende Text knüpft an diese Ansätze an und verlagert die Fragestellung auf eine erkenntnistheoretische Ebene: Wie entsteht Wissen unter Bedingungen des Übergangs?

Aus dieser Verschiebung ergibt sich der Ort des Textes: ein Denken zwischen Tradition und Gegenwart, zwischen analytischer Präzision und gelebter Verletzlichkeit. In diesem Zwischenraum wird sichtbar, wie Erkenntnis entsteht, wenn sie ihre eigenen Voraussetzungen in Bewegung hält und die Übergänge reflektiert, aus denen sie hervorgeht. Migration entfaltet sich im Folgenden als Denkbewegung, in der sich Urteil, Verantwortung und praktische Vernunft im Vollzug von Übergängen konturieren.

1. Migration als Denkfigur im Judentum: Eine Spurensuche

Die Texte jüdischer Traditionen zeigen Migration als eine wiederkehrende Konstellation, in der Bewegung, Erinnerung und Deutung ineinander greifen. Wenn Bewegung nicht als Thema erscheint, sondern zur Bedingung des Verstehens wird, formt sich ein Zugang, in dem Übergänge, Rückgriffe und Neuansätze zugleich wirksam sind. Die Bewegung durch Orte, Sprachen und Zeiten erzeugt ein epistemisches Verfahren: Denken entfaltet sich in Verschiebungen, in Wiederaufnahmen und in jenen offenen Stellen, an denen Herkunft und Orientierung neu befragt werden. Jüdische Texte werden so zu Archiven von Bewegung – Trägern einer Erkenntnis, die im Durchgang entsteht.

Dieser Zugang gewinnt an Kontur, sobald die hebräische Bibel in ihrem historischen Horizont betrachtet wird. Ägypten, Assyrien und Babylonien bilden die imperialen Räume, in denen die frühen Texte Israels Gestalt annehmen. Die Schriften entstehen unter Bedingungen politischer Abhängigkeit, territorialer Unsicherheit und diasporischer Erfahrung. Erinnerungen an Flucht, Ortsverlust und Exil prägen ihr narratives Gefüge. Aus diesen Konstellationen erwächst eine Form des Denkens, in der Zugehörigkeit relational wird und Bewegung zur Voraussetzung von Deutung. In diesem Zusammenhang erhält Migration eine epistemische Bedeutung. Sie verweist auf die Weise, in der Texte Wissen ordnen und neu ausrichten. Zwischen Erinnerung und Erwartung, zwischen Ort und Schrift entsteht ein Raum, in dem Identität als Prozess erfahrbar wird. Erkenntnis zeigt sich dort, wo die Erfahrung von Verlagerung nicht nur erzählt, sondern zur Struktur des Denkens selbst wird.

Schon der Beginn der hebräischen Bibel ruft diese Bewegung auf. Abraham hört das „Lech lecha“ – geh für dich, zu dir, fort von dir (Gen 12,1). Der

Weg führt nach außen ins Ungewisse und zugleich nach innen in ein Selbst, das erst im Gehen erfahrbar wird. Migration erscheint hier als Ursprungsgeschichte des Denkens: als Erfahrung, in der Bindung, Verheißung und Erkenntnis im Vollzug des Weges entstehen.

Auch die Josephsgeschichte (Gen 37–50) entfaltet dieses Motiv. Migration zeigt sich dort als Fremdheit, die Deutung hervorbringt. Der Verkauf nach Ägypten führt in das Exil, das im Rückblick als Ort der Wandlung erscheint. Josephs Deutung „Gott gedachte es gut zu machen“ (Gen 50,20) verwandelt das erlittene Geschehen in Erkenntnis. Fremdheit wird zur Schwelle, an der Sinn entsteht.

Aus dieser Bewegung führt der Weg Israels tiefer nach Ägypten hinein. Was bei Joseph noch individuelle Erfahrung bleibt, wird im Exodus zur kollektiven Form: Die Fremde wird zum Prüfstein, der Aufbruch zur Offenbarung. Das Verlassen Ägyptens markiert das Paradigma jüdischen Denkens – nicht als Flucht, sondern als Weg. Befreiung zeigt sich als fortlaufender Prozess unter dem Zeichen des Gesetzes, das Richtung gibt und Zukunft öffnet. Exil, Durchzug, Bund verbinden sich zu einer Denkfigur: Identität ereignet sich im Unterwegssein, im Gehen zwischen Bedrohung und Erwartung.

Diese Grundfigur prägt auch die prophetische Literatur. Exil bleibt Erinnerung und Mahnung, zugleich Grundlage einer Ethik, die über Grenzen hinauswirkt. Besonders deutlich zeigt sich dies im Buch Amos. Der Prophet ruft inmitten politischer Bedrohung zu Gerechtigkeit, verbindet soziale Kritik mit der Erfahrung von Zerstreuung. Migration wird zum Ort der Offenbarung: In der Ent-Ortung, im Verlust des Zentrums, wird Stimme hörbar. Offenbarung und Exil erscheinen als zwei Seiten eines Vorgangs – das eine eröffnet das andere. Verantwortung gegenüber den Schwachen erhält Vorrang vor kultischer Sicherheit. Aus dieser Verschiebung entsteht eine Ethik der Bewegung: Aufmerksamkeit für das, was sich entzieht, für das, was an den Rändern bleibt.

Doch diese Lektüre verlangt zugleich Selbstbeobachtung. Migration als Denkfigur birgt die Gefahr, zur vertrauten Geste zu werden – eine poetische Formel, die Differenz ästhetisiert. Selbstbeobachtung heißt hier: zu prüfen, in welchem Maß Bewegung Erkenntnis ermöglicht und wann sie zur Metapher erstarrt. Das Denken liest sich selbst mit: Es befragt seine eigenen Bilder, seine eigene Sprache, seine Faszination an der Bewegung. Nur in dieser Aufmerksamkeit bleibt Migration eine epistemische Figur und kein Ornament.

Die biblische Grundbewegung bleibt nicht auf die Antike beschränkt. Sie setzt sich fort in rabbinischer Literatur, in Mystik und Moderne – immer wieder neu gedeutet und übersetzt. Jede Epoche schreibt die

Bewegung weiter: im rabbinischen Disput, in der Kabbalah, in den Schriften der Emigration. Auch die Philosophie des 20. Jahrhunderts führt diese Linie fort, indem sie das Denken selbst in Verschiebung überführt.

In seinen talmudischen Lektüren (*Quatre lectures talmudiques*, 1968) beschreibt Emmanuel Levinas (1906–1995) ein Denken ohne Hauptstraße. Der Talmud erscheint als Gewebe aus Stimmen, Rückgriffen, Verwerfungen, in dem keine Autorität die letzte Instanz bildet. Stabilität entsteht im Fragment, Zugehörigkeit im Akt der Antwort. In *Totalité et Infini* (1961) rückt das Antlitz des Anderen ins Zentrum: Jüdischsein bedeutet Aufmerksamkeit und Verletzbarkeit, ein Sich-Ansprechen-Lassen, das Identität als Begegnung vollzieht.

Hannah Arendt (1906–1975) betont in *The Origins of Totalitarianism* (1951) den politischen Aspekt der Ent-Ortung. Jüdische Staatenlosigkeit wird zum Paradigma des Nicht-Gehörens – einer Erfahrung, die sie zur Forderung nach einem „Recht, Rechte zu haben“ führt. Das Denken wendet sich der Welt als gemeinsamem Raum zu, in dem Menschen sichtbar werden, handeln, Bestand finden. Migration erscheint hier als politische Figur des Zwischen – als Bedingung einer gemeinsamen Welt.

Von dieser Bewegung aus spannt sich der Gedanke weiter. In *Schibboleth pour Paul Celan* (1986) und *Circumfession* (1991) zeichnet Jacques Derrida (1930–2004) das Jüdische als Spur, Riss, Verschiebung. Gesetz, Herkunft und Sprache erscheinen als Prozesse, die sich ihrer eigenen Schließung entziehen. Während Levinas das Antlitz als Ort der Verpflichtung deutet, verlagert Derrida den Akzent auf die Sprache selbst. Sie wird zum Raum des Übergangs, in dem Bedeutung in Bewegung bleibt und das Unentscheidbare Gestalt gewinnt.

Migration tritt in dieser Konstellation als Leitfigur hervor. Sie eröffnet Denkformen, in denen Zugehörigkeit sich fortwährend neu bildet. Erkenntnis entsteht im Unterbrechen linearer Chronologien, Identität im Vollzug der Passage. Denken artikuliert sich als Beziehung: im Aushalten von Differenz, im Antworten, im Wiederlesen.

Damit kehrt der Gedankengang in veränderter Gestalt zurück. Was im Vorwort als Ausgangspunkt formuliert war, erscheint hier als Ergebnis einer Lesebewegung: Jüdisches Denken zeigt seine Form, indem es Übergänge vollzieht – zwischen Texten, Zeiten und Stimmen. Migration bewährt sich darin als epistemisches Prinzip, weil sie Denken in Beziehung hält und Verantwortung als Vollzug sichtbar macht.

2. Exil und Text: Rabbinische Strategien der Ortsverhandlung

Die folgenden Lektüren entwickeln sich aus den Beziehungen der Texte zu einander und machen Übergänge, Verschiebungen und Unterbrechungen als Träger epistemischer Dichte lesbar. Exil verschiebt die Bedingungen des Denkens. Wenn der Ort verloren geht, verlagert sich die Möglichkeit von Bindung in den Text. Die Bewegung der Auslegung übernimmt jene Funktion, die zuvor im kultischen Vollzug und in räumlicher Präsenz lag. Migration erscheint in diesem Zusammenhang als Denkweise: ein Verfahren, das Zugehörigkeit durch Interpretation erzeugt und den Raum des Heiligen in sprachliche Form überführt. Erkenntnis entsteht im Übergang vom physischen Ort zum hermeneutischen Raum.

Die rabbinische Tradition bildet sich zwischen dem 3. Jahrhundert v. d. Z. und dem 6. Jahrhundert n. d. Z. in einer vielstimmigen, geographisch verstreuten Welt heraus – im römisch-byzantinischen Palästina und im sassanidischen Babylonien. Neue Institutionen entstehen: Lehrhäuser, Jeschiwot, Gerichtshöfe. Religiöse Autorität gewinnt Formen, die sich dezentral entfalten und dadurch Beweglichkeit ausprägen. Die Zerstörung des Tempels 70 n. d. Z. und die Niederlage im Bar-Kochba-Aufstand 135 n. d. Z. markieren politische Einschnitte und zugleich epistemische Verschiebungen. Der Kult verliert sein Zentrum im Raum; der Text wird zum Träger von Ordnung und Normativität. Diaspora erscheint in dieser Phase nicht als Ausnahme, sondern als dauerhafte Struktur. Sie prägt das Selbstverständnis der rabbinischen Kultur und formt die Verfahren, in denen Wissen entsteht. Die beiden Talmudim – der Jerusalemer und der Babylonische – verkörpern diese Bewegungen. Sie entstehen an unterschiedlichen Orten, reagieren auf verschiedene politische Bedingungen und verbinden ihre Differenzen zu einem Gefüge, das Offenheit strukturell erhält. In ihrem Zusammenspiel tritt eine Form der Ortsverhandlung hervor, in der Distanz produktiv wird und rabbinische Autorität aus Relation, Disputation und wiederholter Lektüre hervorgeht.

Die Tempelzerstörung bedeutete das Ende eines kultischen Zentrums und eröffnete eine Frage, die bis in die Gegenwart reicht: Wie lässt sich Bindung denken, wenn der Raum der Bindung zerbrochen ist? Der Verlust des Ortes wird zur epistemischen Verschiebung: Schrift wird zum Raum, Interpretation zur Praxis, Text zur Topologie.

Diese Bewegung hat David Kraemer (geb. 1955), Talmudforscher und Religionsphilosoph an der *Jewish Theological Seminary* in New York, in *Embracing Exile: Israel and the Exile in Jewish Thought* (2025) paradigmatisch beschrieben. Für ihn erscheint Exil als hermeneutische Konstellation, in der Bindung durch Text entsteht. Das rabbinische Denken begreift Ent-Ortung als epistemische Bedingung: Erkenntnis formt sich im

Lesen, im Erinnern, im Aushalten der Entfernung. Kraemers Analyse verdeutlicht, wie aus der Bewegung vom Raum zur Schrift eine eigene Logik des Lernens entsteht – eine Dauer im Übergang. Aus dieser hermeneutischen Konstellation heraus öffnet sich der Blick auf eine zweite Grundfigur rabbinischen Denkens: die Praxis des Streitens, in der Wahrheit im Risiko der Differenz Gestalt gewinnt. Erkenntnis entsteht dort, wo Stimmen einander begegnen, sich verschieben, sich unterbrechen. Die rabbinische Literatur – vor allem der Babylonische Talmud – bildet daraus kein System, sie entwirft ein Geflecht von Bewegungen, in denen *Makhloket*, der „(produktive) Streit“, zur Form des Denkens wird: eine Ethik des Fragens, des Zuhörens, des Antwortens – Bindung im Vollzug des Uneinholbaren.

Diese topologische Verschiebung wirkt real und nicht nur metaphorisch. Eine bekannte Passage im Talmud-Traktat *Berachot 8a* bringt es auf den Punkt: „Seit der Tempel zerstört wurde, bleibt dem Heiligen, gelobt sei Er, nur die vier Ellen der Halakhah.“ Der Ort des Göttlichen wird halachisch gedacht – ein Maßstab, der Beziehung statt Besitz betont. In Traktat *Gittin 88b* wird selbst das rabbinische Gerichtswesen in der Diaspora als Ort göttlicher Gegenwart beschrieben: Raum entsteht, wo Recht gesprochen wird.

Ein paradigmatisches Beispiel bietet Traktat *Gittin 56b*: Rabbi Jochanan ben Zakkai, angesichts der Zerstörung Jerusalems, bittet den römischen Kaiser Vespasian um die Erlaubnis, in Javne eine Lehrstätte zu gründen. Er fordert nicht den Erhalt des Tempels, sondern die Möglichkeit der Weiterführung durch Lehre. Diese Entscheidung markiert eine Zeitenwende: Erneuerung geschieht über den Text. Die Torah wird zum neuen Zentrum – transportabel, auslegbar, diasporisch.

Weitere rabbinische Stimmen entfalten diese Bewegung: In Traktat *Pesachim 50a* beschreibt Rabbi Chanina das Jenseits als Raum verborgener Gotteserkenntnis, in Traktat *Sanhedrin 98a* lässt Rabbi Jochanan den Messias am Stadttor verweilen – eine Schwellenexistenz zwischen Innen und Außen, Gegenwart und Verheißung. Exil bleibt als produktive Spannung im Denken präsent.

Hier zeigt sich die selbstreflexive Dimension der rabbinischen Bewegung. Der Text denkt über sich selbst nach: Wie wird Raum durch Sprache erzeugt? Wie verwandelt sich Verlust in Praxis? Die rabbinische Hermeneutik wird so zu einer Methode der Selbsterhaltung und zugleich zur Schule epistemischer Offenheit. Erkenntnis bedeutet hier, den Ort nicht wiederzufinden, sondern ihn immer wieder hervorzubringen.

Diese rabbinische Logik kehrt in der Mystik wieder. Der Kabbalist Isaak Luria (1534–1572) hebt sie auf eine kosmologische Ebene: In der Lehre vom „Zerbrechen der Gefäße“ (*Schevirat ha-Kelim*) erscheint das Exil als Urstruktur der Welt. Schöpfung selbst ist ein Akt der

Fragmentierung. Menschliches Handeln – *Tikkun* (wörtl. „Reparatur“ oder „Heilung“) – bedeutet Sammlung im Fragment, Wiederherstellung durch Bewegung.

Der Kabbalah-Forscher Gershom Scholem (1897–1982) vertieft diese Denkfigur. In *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941) beschreibt er das Judentum als Bewegung durch Abwesenheiten. Sprache, sagt Scholem, bleibt stets verschoben, verspätet, unvollständig. Gerade diese Verschiebung stiftet paradoxe Stabilität: eine Stabilität des Suchens.

Im Horizont dieser Tradition erscheint der deutsch-jüdische Aufklärer Moses Mendelssohn (1729–1786) als Übersetzer zwischen den Welten. In *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) bringt er die rabbinische Idee von Gesetz als Praxis in das Denken der Aufklärung. Die Trennung von religiösem Gesetz und staatlicher Gewalt eröffnet einen neuen Begriff von Freiheit. Interpretation wird zum Instrument gesellschaftlicher Verantwortung. Mendelssohn überträgt das diasporische Prinzip in den politischen Raum: Differenz wird produktiv, Pluralität konstitutiv.

Die Frage nach Beziehung und Gesetz erfährt im 20. Jahrhundert eine Verschiebung: Martin Buber (1878–1965) führt diesen Gedanken dia-logisch weiter. In *Ich und Du* (1923) beschreibt er Wirklichkeit als Geschehen von Beziehung – als Ereignis des Zwischen. Exil wird dabei zur Erfahrung der Unverfügbarkeit: Das Andere entzieht sich dem Zugriff und wird nur in Begegnung erfahrbar.

So wird der rabbinische Text selbst zur epistemischen Figur. Er ist kein statisches Dokument, sondern ein Raum in Bewegung. Bedeutung entsteht im Wiederlesen, in der Verschiebung, in der Übersetzung. Zugehörigkeit zeigt sich als Praxis: im gemeinsamen Erarbeiten von Sinn, in Differenz und Beziehung. Der rabbinische Diskurs lebt von Pluralität und gewinnt Kraft aus der geteilten Bewegung durch den Text.

3. Mittelalterliche Verschiebungen: Sprache als Erkenntnisraum zwischen Andalusien, Südfrankreich und Ägypten

Jüdisches Denken im Mittelalter entsteht in einem Geflecht politischer Umbrüche, sprachlicher Übergänge und religiöser Auseinandersetzungen. Migration reagiert auf Vertreibungen und ökonomische Krisen ebenso wie auf intellektuelle Anziehungspunkte. Zwischen islamischen und christlichen Herrschaftsräumen bilden sich Zentren jüdischer Gelehrsamkeit – Córdoba, Kairouan, Fustat, Narbonne, Mainz und Speyer. Die Bedingungen unterscheiden sich regional, überlagern sich jedoch in der Erfahrung prekärer Zugehörigkeit: Der Kontakt mit der islamischen Welt eröffnet

weitreichende Zugänge zu Wissenschaft, Medizin, Philosophie und Grammatik, während im lateinisch-christlichen Kontext eine stärker konflikt-hafte Dynamik entsteht, geprägt durch Disputationen, missionarische Interventionen und episodische Gewalt. Beide Räume ermöglichen Bildung, begrenzen sie zugleich und strukturieren so die Formen des rabbinischen und philosophischen Denkens. Die Gelehrsamkeit dieser Zeit trägt daher Spuren einer Existenz, die sich im Austausch bildet und zugleich durch politische, soziale und religiöse Unsicherheiten geformt wird.

Wenn der Talmud Exil als Denkfigur etabliert, dann transformiert das mittelalterliche Judentum diese Figur unter völlig anderen Bedingungen. Migration verschiebt die semantischen und epistemischen Räume. Orte verlieren ihre Stabilität, und Netzwerke treten an ihre Stelle. Wissen entsteht im Modus des Übergangs: kreisend, nachträglich, anschlussfähig über Unterbrechungen hinweg. Zerstreuung bildet den Rahmen, der das Denken zu ständiger Neuformung zwingt.

Die Umbrüche der Iberischen Halbinsel lösen ab dem 11. Jahrhundert großflächige Verschiebungen aus. Vertreibung führt zu einer neuen Verdichtung intellektueller Kommunikation. Zwischen Córdoba und Kairouan, zwischen Fustat und Narbonne entsteht ein Gewebe rabbinischer Texte, das sich über responsaartige Verbindungen und wandernde Handschriften stabilisiert. Diskontinuität erhält erkenntnistheoretische Schärfe, weil jede Weitergabe formprägend wird und jede Neuansetzung das Vorherige prüft und reframed. Migration erzwingt eine Offenheit, die aus der Unterbrechung selbst entsteht.

In diesem Raum formt sich eine Literatur, die Bewegung in stilistische und begriffliche Verfahren übersetzt. Die hebräischen *Maqāmāt*, inspiriert von al-Ḥarīrīs arabischen Erzählungen, verbinden episodische Reisen mit rhetorischer Präzision. Der Denkraum entsteht aus Übergängen: zwischen arabischer Wissenschaft, rabbinischer Exegese und poetischer Imagination. Wissen erscheint im Transit, geprägt von Verlust, Verschiebung und erzwungenen Neubeginnen. Die Mobilität dieser Literatur wirkt nicht als ästhetische Geste, sondern als Ausdruck prekärer Bedingungen.

Übersetzung bildet das epistemische Zentrum dieser Epoche. Vom Arabischen ins Hebräische, vom Aramäischen ins Provenzalische wandern Begriffe, Methoden und semantische Ordnungen. Jeder Transfer verändert die Grenzen des Denkbaren. Die Begegnung mit dem arabischen Aristotelismus, dem Kalām, der Medizin und Naturphilosophie formt neue Kategorien von Schöpfung, Vernunft und Offenbarung. Mehrsprachigkeit wird zu einer stillen Praxis der Selbstbeobachtung des Denkens: Erkenntnis

entsteht an den Stellen, an denen Sprachen sich überlagern und einander herausfordern.

Die Konstellation Hebräisch–Arabisch–Latein verleiht dieser Bewegung eine besondere Tiefenschärfe. Hebräisch bildet den Raum normativer Autorität und liturgischer Bindung; in dieser Sprache artikulieren sich Erinnerung, Gebot und die rhythmische Struktur rabbinischer Argumentation. Arabisch eröffnet im westlichen Mittelmeerraum einen anders gelagerten Denkraum: Hier begegnen jüdische Gelehrte Logik, Medizin, Mathematik und aristotelischer Metaphysik in einem hochentwickelten wissenschaftlichen Umfeld, das die Präzision und den begrifflichen Radius jüdischen Denkens nachhaltig erweitert. Latein schließlich wirkt im christlichen Europa als ambivalente Grenze: Es ist Medium des Rechts, der Theologie und der scholastischen Debatte, aber zugleich Sprache der Zensur, der Disputation und der machtpolitischen Kontrolle jüdischer Minderheiten. Die Bewegung zwischen diesen drei Sprachräumen erzeugt eine epistemische Landschaft, in der das Jüdische Denken beständig vermittelt, übersetzt, verschoben und neu kontextualisiert wird. Die Sprachen stehen nicht isoliert nebeneinander; sie greifen ineinander, fordern einander heraus und prägen so die Denkformen, die im mittelalterlichen Judentum Gestalt gewinnen.

In dieser komplexen Bewegung entwickelt Jehuda ha-Levi (ca. 1075–1141) eine Theologie, die Ort, Körper und Offenbarung zusammenführt. Sein *Kitāb al-huḡja wa-l-dalīl fi naṣr al-dīn al-dalīl* (hebr. *Sefer ha-Kuzari*, ca. 1140; dt. *Das Buch des Kuzari*) entfaltet Wahrheit im Dialog eines suchenden Königs. Ha-Levi stellt keine abstrakte Theologie vor, sondern beschreibt eine Form von Erkenntnis, die sich im Ritual, im geschichtlichen Vollzug und im konkreten Raum Israels ereignet. Die *Schekhinah* bleibt an einen Ort gebunden; Exil erzeugt daher einen empfindlichen Verlust an göttlicher Gegenwart. Diese Abwesenheit führt jedoch nicht zu Resignation, sondern hält eine Spannung wach, die religiöse Intensität her vorbringt. Ha-Levis Pilgerreise nach Jerusalem verdeutlicht, dass Migration zu einer theologischen Bewegung werden kann. Migration öffnet dabei keine Erlösung, vielmehr markiert sie eine Verwundung, die religiöse Energie trägt und Reflexion ermöglicht. Erkenntnis entsteht für ha-Levi in Verkörperung – unter Bedingungen, die von Unterbrechung gezeichnet sind.

Eine Generation später entwickelt Moses Maimonides (1135/8–1204) eine epistemische Antwort anderer Art. Sein Weg über Córdoba, Fez und Fustat folgt einer Reihe erzwungener Übergänge, und diese Erfahrung prägt die Struktur seines Denkens. Der *Dalālat al-ḥā ‘irīn* (hebr. *Moreh Nevukhim*, ca. 1190; dt. *Wegweiser für die Verwirrten*) verbindet aristotelische Metaphysik mit rabbinischer Hermeneutik, vermittelt durch al-

Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Bāğğa (Avempace) und Ibn Rušd (Averroës). Maimonides entwickelt darin eine Form philosophischer Präzision, die an der Grenze der Sprache operiert: Gottes Wesen entzieht sich jeder positiven Zuschreibung; Stabilität bricht weg, sobald Begriffe über das Geschöpfliche hinausgreifen.

Erkenntnis entsteht hier aus Disziplin und aus dem Aushalten begrifflicher Entzüge. Exil erhält bei Maimonides eine metaphysische Kontur: Geschöpfliches existiert in einer grundlegenden Distanz zum Schöpfer. Diese Distanz ist keine Schwäche, sondern eine epistemische Haltung – ein Modus des Denkens, der auf Selbstprüfung, Abklärung und die strenge Kontrolle eigener Voraussetzungen angewiesen bleibt. Die Übertragung des arabischen Originals ins Hebräische intensiviert diese Spannung. Das Hebräische, geprägt vom semantischen Feld von Gebot und Offenbarung, verschiebt die philosophische Argumentation und verändert ihre rhythmische Struktur. Migration wird so in den Text selbst eingeschrieben: als Bewegung zwischen Sprachräumen, die Begriffe neu fasst und Denken an seinen eigenen Grenzen sichtbar macht.

Der toledanische Dichter Jehuda Al-Charizi (ca. 1165–1225) verschiebt diese Dynamik in den Bereich der hebräischen Prosa. Seine Übersetzung des *Dalāla* macht das Hebräische zu einem Medium philosophischer Genauigkeit und öffnet zugleich den Weg für neue literarische Formen. Mit dem *Sefer Tahkemoni* (Buch der Weisen, ca. 1216–1225) überträgt er die arabische *Maqāmāt*-Tradition in eine hebräische Prosagestalt, die als erster großer hebräischer Roman gilt. Die Figur Chever ben Iti’el bewegt sich auf einer Pilgerreise nach Jerusalem durch diverse Städte und Textkulturen; Mobilität strukturiert die Erzählform und macht Übergänge selbst zum Gegenstand des Nachdenkens. Sprache erscheint hier als Raum, in dem sich Denken durch Verschiebung, Wiederaufnahme und situativen Wandel formt.

Parallel dazu entstehen in den aschkenasischen Gemeinden Formen epistemischer Mobilität, die sich im Medium der Schrift vollziehen. Schlomo ben Jizchak (Rashi, 1040–1105) verbindet *Peschat* (Literalsinn) und *Midrasch* (homiletische Auslegung) mit einer exegetischen Genauigkeit, die bis heute normative Kraft besitzt. Die Tosafisten des 12. und 13. Jahrhunderts entwickeln aus Rashis Ansatz eine dialogische Textpraxis: Sie kommentieren, widersprechen, verschieben und rekonfigurieren. Bedeutung entsteht im Rand, im Wiederaufgreifen, im gestuften Dialog. Migration zeigt sich hier als hermeneutische Bewegung – als Wandern durch Textschichten, das Tradition und Kritik ineinander faltet.

Das mittelalterliche Judentum versteht Migration nicht als Ideal, sondern als Bedingung. Seine Wissensformen sind zirkulierend, nicht

stabil; offen, nicht abgeschlossen. Wissen wandert – und mit ihm das Jüdische selbst. Erkenntnis entsteht, wo Wandel Erinnerung trägt, wo Sprache Ort gewinnt, wo Bewegung Halt hervorbringt. Philosophie erscheint als Arbeit am Fragilen: Denken im Modus des Übergangs, das die Härte seiner Voraussetzungen nicht verdrängt.

4. Frühe Neuzeit: Migration als Denkfigur der Zerrissenheit

Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und der Herausbildung frühmoderner Staaten beginnt eine neue Epoche jüdischer Bewegungen. Zwang, Handel, Exil und Neugründung verdichten sich zu einem Netzwerk von Wegen. In Safed, Amsterdam, Venedig, Istanbul und Polen-Litauen entstehen eigenständige religiöse Kulturen. Die Kabbalah gewinnt symbolische Kraft, messianische Strömungen wie jene um Sabbatai Zwi (1626-1676) erzeugen Hoffnung und Erschütterung zugleich. In Polen organisiert sich die Selbstverwaltung im „Rat der vier Länder“; anderswo entsteht aus wirtschaftlicher Mobilität ein provisorisches Zuhause. Zwischen Integration und Abgrenzung, zwischen Autonomie und Kontrolle formt sich ein Denken, das aus Verschiebung lebt. Migration erscheint nicht als Randerscheinung, sondern als Medium der Erkenntnis.

Die Vertreibung von der Iberischen Halbinsel – 1492 in Spanien, 1497 in Portugal – bedeutet mehr als eine politische Katastrophe. Sie markiert den Verlust einer Sprache, die Verdrängung einer Praxis, die Unterbrechung einer Erinnerung. Mit der Vertreibung wird das Exil zu einer inneren Figur. Bewegung geschieht nicht nur durch Raum, sondern durch Identitäten, die zerfallen und neu zusammengesetzt werden. Das jüdische Subjekt der Frühen Neuzeit lebt in Zwischenräumen: zugleich sichtbar und verborgen, anwesend und abwesend.

Diese doppelte Existenz verdichtet sich in der Gestalt der *Conversos* – jener getauften Jüdinnen und Juden, die ihr Erbe heimlich fortführten. Ihr Leben verweigert eindeutige Zuordnung. Glauben und Zweifel, Anpassung und Treue, Erinnerung und Vergessen bilden ein oszillierendes Gefüge. Die marranische Erfahrung wird zum epistemischen Modell einer Zeit, in der Denken unter Masken stattfindet. Erkenntnis entsteht nicht aus Offenbarung, sondern aus der Bewegung zwischen Sprachen, aus dem Riss zwischen dem, was gesagt werden kann, und dem, was verschwiegen bleiben muss.

Im Verborgenen wächst eine neue Grammatik des Erinnerns. Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) beschreibt in *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982) Erinnerung auch als eine Arbeit des Schweigens.

Nicht Wiederholung trägt sie, sondern Unterbrechung. Das Gedächtnis der Marranen bleibt fragmentarisch: es schreibt sich ein in Gesten, in Lücken, in Anspielungen. Die Bruchlinie selbst wird zur Form des Denkens – eine negative Historiografie, die im Unsagbaren den eigentlichen Ort des Sinns erkennt.

In diesem Spannungsfeld erscheint Baruch de Spinoza (1632–1677) als Schwellenfigur. Sohn portugiesischer Flüchtlinge in Amsterdam, aufgewachsen zwischen hebräischer Schultradition und niederländischer Öffentlichkeit, schreibt er aus einem Raum der Verschiebung. Der *Tractatus theologico-politicus* (1670) versucht, Offenbarung, Gesetz und Vernunft neu zu ordnen – nicht als Absage an die Tradition, sondern als Versuch, ein Denken zu formulieren, das seine Herkunft reflektiert, ohne von ihr eingezogen zu werden. Spinozas Philosophie trägt die Spuren einer diasporischen Existenz: Sie sucht Universalität, weil sie Brüche kennt. Rationalität wird zu einer Antwort auf Entwurzelung – zu einer Ethik, die aus Fragmentierung kritisches Bewusstsein gewinnt.

Der Ausschluss Spinozas aus der Amsterdamer Gemeinde im Jahr 1656 verweist auf die Unsicherheit dieser Konstellation. Die Gründe lassen sich historisch nicht eindeutig bestimmen: theologische Grenzüberschreitungen, innergemeindliche Spannungen, sozial-ökonomische Konflikte und der Druck der calvinistischen Umwelt greifen hier ineinander. Gerade diese Unschärfe zeigt, wie prekär die Balance zwischen Zugehörigkeit, Autonomie und äußerem Anpassungsdruck war. Der Bann legt die Verletzbarkeit des Denkens offen: Erkenntnis entsteht hier unter Bedingungen, in denen Ausgrenzung und Selbstbehauptung ineinander greifen.

Spinozas Reaktion auf diese Erfahrung ist kein Triumph der Vernunft über die Tradition, sondern der Versuch, den Bruch selbst begrifflich zu fassen. Seine Philosophie transformiert religiöse Kategorien in Verfahren der Prüfung. Kritik wird nicht zur Abkehr, sondern zur Form der Verantwortlichkeit gegenüber dem Denken. Zwischen Loyalität und Distanz entfaltet sich ein epistemischer Übergangsraum, in dem Spinoza Denken als Bewegung versteht – als Methode, die den Zwischenzustand ernst nimmt. In seinem Latein klingt das Hebräische nach, in der Idee der *causa sui* die Erfahrung eines Gottes, der keinen Ort mehr besitzt. Exil wird zur epistemischen Figur: Erkenntnis gewinnt Form, indem sie Distanz reflektiert und produktiv macht. Denken erscheint bei Spinoza nicht als Befreiung aus Bindung, sondern als Vollzug einer Spannung, die Herkunft und Kritik unauflöslich miteinander verknüpft.

Der französische Literatur- und Religionswissenschaftler Gil Anidjar (geb. 1964) liest diese Genealogie aus der Gegenwart heraus. In *Our Place in al-Andalus* (2002) denkt er den Marranen als Figur der Moderne – als

Subjekt, das sich im Zwischenraum der Namen aufhält. Dieses Denken kennt keine reine Sprache. Es lebt in der Verschiebung, in der Unmöglichkeit, sich vollständig auszusprechen. Migration wird zum Bild epistemischer Beweglichkeit: Erkenntnis als Übersetzung, Identität als Übergang.

Die frühe Neuzeit zeigt sich damit als Labor einer neuen Subjektivität. Identität wird provisorisch, Sprache durchlässig, Wahrheit relational. Jüdisches Denken dieser Zeit tastet sich durch die Risse seiner Geschichte. Es erkennt, dass Erkenntnis dort beginnt, wo Gewissheit endet – in der Bewegung, die zwischen Erinnerung und Erfindung oszilliert.

In dieser Haltung liegt keine Erlösung, sondern Aufmerksamkeit. Denken bleibt offen für den Schmerz der Vertreibung, ohne ihn zu verklären. Es hört auf die Verschiebungen, in denen Zugehörigkeit sich verflüssigt und Verantwortung Form gewinnt. Die Philosophie dieser Epoche liest sich als Versuch, den Riss zu denken – nicht zu heilen, sondern zu verstehen.

5. Aufklärung: Zwischen Universalismus und Partikularität

Die Moderne bringt tiefgreifende Transformationen: Emanzipation, Nationenbildung, Industrialisierung, Antisemitismus – jüdische Existenz wird neu verortet und zugleich neu gefährdet. Die Haskalah öffnet den Weg zu Bildung und bürgerlicher Partizipation, während politische Ausschlüsse und rassistische Ideologien neue Bedrohungslagen schaffen. Migration – von Osteuropa nach Nordamerika, nach Westeuropa, ins Osmanische Reich – wird zur Lebensbedingung ganzer Generationen. Zionismus, Sozialismus, orthodoxe Erneuerung und säkulare Integration sind konkurrierende Antworten auf dieselbe Erfahrung: der Verlust einer selbstverständlichen Zugehörigkeit. Jüdisches Denken in der Moderne bleibt geprägt von Ambivalenz: zwischen Aufbruch und Abwehr, zwischen Universalismus und Partikularismus.

Die jüdische Aufklärung, die sogenannte *Haskalah*, ist zugleich ein historisches Projekt der Integration und ein erkenntnistheoretisches Ringen um Vermittlung – zwischen Tradition und Moderne, zwischen Partikularität und Universalismus, zwischen Eigenem und Öffentlichem. Migration zeigt sich in diesem Kontext weniger als geografische Bewegung, vielmehr als intellektuelle Spannung: eine Bewegung zwischen Denksystemen, Sprachen und Normen.

Der „Sokrates der deutschen Aufklärung“ Moses Mendelssohn artikuliert dieses Ringen mit großer Klarheit. In *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) fordert er eine Trennung von religiösem Gesetz und staatlicher Gewalt. Damit will er Religion aus dem Zugriff

politischer Macht lösen und ihr eine eigene, offene Öffentlichkeit sichern. Das Judentum erscheint bei ihm als Lebensform. Gesetz verwirklicht sich im Vollzug des Lebens, Zugehörigkeit entsteht in der Praxis. Doch dieser Gedanke bleibt prekär: Die von Mendelssohn beschworene Öffentlichkeit bleibt nicht neutral, sondern strukturell christlich. Der Anspruch auf Gleichheit kollidiert mit der Logik des Ausschlusses. Integration bedeutet Anpassung an eine Sprache, die nicht die eigene ist.

Mendelssohns eigene Biografie spiegelt diese Konstellation: Als Jude in Preußen lebt er in einem Zwischenraum – rechtlich geduldet, kulturell herausgefordert, intellektuell exponiert. Dieses Dazwischen bildet einen epistemischen Ort, an dem Denken aus Differenz, Übersetzung und Vermittlung hervorgeht. Mit seiner Forderung nach „bürgerlicher Gleichheit bei religiöser Verschiedenheit“ entwirft Mendelssohn ein Konzept politischer Zugehörigkeit, das auf Koexistenz in Differenz zielt. Migration wird damit zur Denkfigur der Vermittlung: Sie trägt Widerspruch hinein in die Zivilgesellschaft und macht ihn öffentlich austragbar. Sein Denken bleibt jedoch nicht frei von Spannung: Die Übersetzung des Judentums in die Sprache der Vernunft verändert zugleich, was sie zu bewahren sucht. Zwischen Aufklärung und Tradition öffnet sich ein Riss – produktiv, aber unheilbar.

In dieser Spannung bewegt sich Salomon Maimon (1753–1800). Er verkörpert die radikale, aber verletzliche Seite der Aufklärung – ein „jüdischer Diogenes“, wie ihn manche im Unterschied zu Mendelssohn nennen, der nicht im Fass lebt, sondern im Zwischenraum von Tradition, philosophischer Strenge und sozialer Prekarität. Seine Biografie – von der litauischen Jeschiwa über Berliner Salons bis zur unsteten Existenz des Wandergelehrten – zeigt, wie epistemische Beweglichkeit einen hohen Preis fordert. Maimon übernimmt die Sprache der Vernunft, ohne darin eine Heimat zu finden. In seiner *Lebensgeschichte* (1792) erscheint Denken als Bewegung ohne Ankunft: ein Versuch, der im Fortschreiten seine eigenen Voraussetzungen untergräbt. Seine Auseinandersetzung mit Kant treibt die Kritik an die Grenze: Erkenntnis bleibt möglich, doch die Sicherheit des erkennenden Subjekts zerfällt. Maimon entfaltet die Idee, dass Denken nur Bestand hat, wenn es die Instabilität seiner eigenen Position mitreflektiert. Migration erscheint hier nicht als Flucht, sondern als intellektueller Zustand – eine Form reflexiver Obdachlosigkeit, die keine stabile Zugehörigkeit zulässt und gerade dadurch analytische Schärfe gewinnt.

Während Moses Mendelssohn Vermittlung sucht, zeigt Maimon, wie brüchig jede Übersetzung zwischen Glauben, Vernunft und sozialer Zugehörigkeit bleibt. In seinem Werk verdichtet sich die Einsicht, dass

Aufklärung eine Bewegung bleibt, die keine Ruhe findet, weil sie in den Bedingungen ihrer eigenen Entfremdung fortschreitet.

Wo Maimon die Grenze der Aufklärung sichtbar macht, setzt Hermann Cohen (1842–1918) neu an. In *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) versteht er den jüdischen Monotheismus als Ursprung einer universalen Ethik. Die Idee Gottes bildet den Bezugspunkt der Verantwortung, die Idee des Anderen den Maßstab der Gerechtigkeit. Während Mendelssohn Differenz im politischen Raum verankert, legt Cohen sie in den Kern der Vernunft selbst: Nicht der Staat gewährt Verschiedenheit, sondern die Vernunft fordert sie. Doch auch dieser Universalismus bleibt gebrochen: Er entspringt einer Perspektive, die selbst marginal bleibt. Vernunft erscheint als Ort der Gleichheit, aber sie spricht in einer Sprache, die Exklusion nicht aufheben kann. Das Ethos der Verantwortung entsteht aus der Erfahrung, dass abstrakte Gleichheit konkrete Fremdheit nicht überwindet.

Franz Rosenzweig (1886–1929), Schüler und zugleich Kritiker Cohens, entwickelt in *Der Stern der Erlösung* (1921) eine existenzielle Theologie: keine abstrakte Systematik, sondern ein dialogisches Beziehungsgefüge zwischen Gott, Mensch und Welt. Jüdische Identität zeigt sich bei ihm als lebendige Bewegung durch die Zeit. Sie bleibt offen, antwortend, immer neu im Werden. Migration tritt bei Rosenzweig nicht als Thema auf, wirkt aber als Struktur seines Denkens: im Zwischenraum von Geschichte und Offenbarung, von Endlichkeit und Erwählung. Gegen Cohens universalistische Ethik setzt er eine Philosophie aus Bindung, Verletzlichkeit und Erwartung – ohne Rückzug in Dogma oder Isolation.

Rosenzweig führt die Dialektik der Aufklärung ins Innerste des Denkens: Erkenntnis wird zur Beziehung, Sprache zum Ort der Unterbrechung. Der Anspruch auf Wahrheit bleibt, doch er muss geteilt werden – mit dem Anderen, mit der Geschichte, mit der Endlichkeit selbst.

Im Rückblick auf das 20. Jahrhundert wird die Fragilität aufklärerischen Denkens noch deutlicher. Die *Dialektik der Aufklärung* – von Theodor W. Adorno (1903–1969) und Max Horkheimer (1895–1973) 1944 formuliert – beschreibt jene paradoxe Bewegung, in der Vernunft, die zur Befreiung angetreten war, in neue Formen der Unterdrückung umschlägt. Was als Emanzipation gedacht wurde, wurde zugleich zur Quelle von Herrschaft. Auch jüdisches Denken bleibt von dieser Spannung durchzogen – es steht im Zentrum der Widersprüche.

Hans Jonas (1903–1993) verändert die Perspektive grundlegend. Als Überlebender der Shoah und Emigrant nach Palästina und später in die USA denkt er aus dem Wissen des Scheiterns. In *Das Prinzip Verantwortung* (1979) entwirft er eine Ethik, die sich aus Verwundbarkeit speist. Für

ihn liegt Verantwortung weniger in der Freiheit des Handelns als im Bewusstsein der Gefährdung – in der Pflicht gegenüber einer Zukunft, die uns anvertraut ist. Migration wird bei Jonas zur biografischen wie erkenntnistheoretischen Chiffre: Er spricht aus der Erfahrung, dass Vernunft versagt hat und dennoch neu gedacht werden muss. Bei ihm wird die Aufklärung nicht verworfen, sondern befragt. Die Fähigkeit zur Verantwortung erwächst aus der Erfahrung der Fragilität. Wissen verliert die Geste des Besitzes und wird zur Haltung der Achtsamkeit.

Diese Denkfiguren eint keine geschlossene Vision, aber ein gemeinsamer Impuls: Differenz gilt als Voraussetzung von Vermittlung. Migration erscheint als Modell jüdischen Denkens in der Moderne – epistemisch, politisch, theologisch. An die Stelle des Einen im Vielen tritt das Viele im Gespräch – ein Denken, das seine Bewegung nicht aufgibt, selbst wenn es an seiner eigenen Grenze steht. In dieser Unruhe lebt auch Maimons Einsicht fort: dass Erkenntnis häufig dort beginnt, wo Zugehörigkeit unsicher wird.

6. Moderne: Denken im Exil – Migration als Erkenntnisform?

Wenn Denken seine Heimat verliert, wenn Sprache brüchig wird und Zugehörigkeit nur noch als prekärer Zustand erfahrbar bleibt, entsteht eine Philosophie, die sich aus Verlust nährt – aber nicht versöhnt. Das Exil des 20. Jahrhunderts ist kein Zufall, sondern der Ort, an dem das Denken seine Unschuld verliert. Die jüdische Erfahrung von Vertreibung, Staatenlosigkeit und Emigration bildet dabei mehr als einen biografischen Hintergrund. Sie eröffnet einen epistemischen Horizont, in dem Denken gezwungen ist, sich selbst zu befragen: Was bleibt, wenn kein Ort bleibt?

Walter Benjamins (1892–1940) Reflexionen zur Geschichte – insbesondere die *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940/1991) – entfalten ein Denken, das den Fortschrittsmythos der Moderne aufbricht. Der „Engel der Geschichte“, der rückwärts über die Trümmer blickt, ist kein Symbol der Hoffnung, sondern der Unterbrechung: einer Erkenntnis, die aus Katastrophe erwächst. Migration erscheint bei Benjamin als Zustand der Schweben – Leben im Wartesaal, in Fragmenten, in Übersetzungen. Wissen entsteht im Riss, im Verlust der Kontinuität.

Auch Hannah Arendt, selbst Flüchtling, entwickelt aus dieser Erfahrung eine politische Topologie der Ortlosigkeit. In *We Refugees* (1943/2007) und *The Origins of Totalitarianism* (1951) wird der Flüchtling zum paradigmatischen Subjekt der Moderne. Heimatlosigkeit wird zur Bedingung des Politischen, weil sie zeigt, wie brüchig alle Rechte sind, wenn ihre Garantie an Zugehörigkeit gebunden bleibt. Ihr Konzept des „Rechts,

Rechte zu haben“ formuliert Politik als Aufgabe: das Gemeinsame jenseits der Nation zu denken.

In Theodor W. Adornos (1903–1969) *Minima Moralia* (1951) radikalisiert sich diese Erfahrung zur Kritik des gesamten Zivilisationsprozesses. Der Satz „Das Leben lebt nicht“ benennt keine Resignation, sondern Erkenntnis: dass nach Auschwitz kein Denken mehr ungebrochen möglich ist. Philosophie wird zur Übung im Negativen, zur Bewahrung der Unversöhnlichkeit gegen alle Systeme des Sinns. Exil ist hier kein Ort des Rückzugs, sondern eine Form des Widerstands – Denken im Zustand der Entfremdung.

Diese Erfahrung verschiebt Emmanuel Levinas ins Ethische. In *Totalité et Infini* (1961) wird Exil nicht nur als geschichtliche, sondern als ontologische Struktur lesbar. Das Selbst beginnt beim Anderen, der es in Verantwortung ruft. Fremdheit wird zur Quelle der Ethik, zur Bewegung, die Subjektivität öffnet. In der Abkehr von der Selbstidentität des Subjekts formuliert Levinas eine Denkweise, die den Exilzustand in die Struktur der Subjektivität selbst einschreibt.

Jacques Derrida, geboren in Algerien, schreibend zwischen Französisch, dem Nachhall des Arabischen und den Spuren des Hebräischen, macht aus dieser Zwischenlage ein Prinzip. In *Mal d'archive* (1995) und *Acts of Religion* (2002) beschreibt er das Jüdische als Figur der Verschiebung – als Ort, an dem Herkunft nie ganz zu sich kommt. Sprache selbst wird diasporisch: ein Raum von Spuren, Brüchen und Wiederholungen. Migration erscheint hier als Bewegung, die Bedeutung erzeugt, indem sie sich selbst verschiebt.

Die hier aufgeführten Stimmen teilen keine Lehre, wohl aber eine Haltung. Sie verweigern das Versprechen der Ganzheit. Migration wirkt nicht bloß als Thema, sondern als Methode, als Denkform, die Differenz bewohnt und Verantwortung daraus gewinnt. Erkenntnis entsteht, wo das Subjekt seine Stabilität verliert und sich im Anderen wiederfindet – verletzlich, aber wach.

Gerade darin liegt die Pointe dieses Denkens: Aus Verlust erwächst keine Trostphilosophie, sondern eine neue Form der Aufmerksamkeit. Erinnerung, Zugehörigkeit und Verantwortung bleiben prekär – als Bedingung, nicht als Defizit. In der Erfahrung der Entwurzelung gewinnt Denken an Schärfe und Sensibilität für das Offene. Doch bleibt damit ein ungelöstes Problem: Wie lässt sich über Exil schreiben, ohne es zu ästhetisieren? Jede Theorie des Verlusts läuft Gefahr, den Schmerz in Form zu verwandeln, das Fragment als Stil zu missverstehen. Benjamin und Adorno haben diese Gefahr erkannt – ihr Schreiben hält die eigene Brüchigkeit sichtbar. Das Fragment, der Aphorismus, die Unterbrechung sind keine Stilmittel, sondern

Akte epistemischer Redlichkeit: Formen, die das Scheitern der Totalität performativ einschreiben.

Levinas und Derrida führen diese Bewegung weiter – auf je eigene Weise. Bei Levinas wird die Form selbst ethisch: Sprache antwortet, bevor sie beschreibt. Schreiben bedeutet, dem Anderen Raum zu geben, ohne ihn zu vereinnahmen. Derrida wiederum zeigt, dass jedes Wort bereits Übersetzung ist – ein Schritt ins Exil der Bedeutung. Das Schreiben über Exil wird damit selbst zum Exil des Schreibens.

So entsteht eine Ethik der Form, in der Philosophie im Exil verbleibt – ausgesetzt einer Offenheit, die keine Wahrheit sichern kann. In dieser Haltung wird Verantwortung zur Zumutung. Wahrheit beginnt dort, wo Sprache ihren Halt verliert – und dennoch Antwort möglich bleibt.

7. Moderne rabbinische Stimmen: Theologie im Zeichen des Exils

Nach 1945 formiert sich jüdisches Leben neu – nicht als Wiederherstellung, sondern als Fragment. In Europa prägen Leerstelle und Schweigen, in Israel dominiert der Aufbau, in Nordamerika Vielfalt und Pluralisierung. Migration bleibt Realität: durch Holocaust-Überlebende, durch die Vertreibung aus arabischen Ländern, durch Auswanderungen aus der Sowjetunion. Die politische Gründung Israels und die kulturelle Vitalität jüdischer Diasporagemeinden erzeugen Spannungsverhältnisse, in denen religiöse, kulturelle und politische Deutungen neu ausgehandelt werden. Zwischen religiösem Wiederaufbau, säkularer Erinnerungskultur und postmoderner Identitätspolitik entstehen Formen, in denen Fragment, Stimme und Spur zu Trägern theologischer Erfahrung werden.

Während die Philosophie Entwurzelung als Bedingung kritischen Denkens reflektiert, entwickelt die rabbinische Tradition eine Praxis, die Exil als geistigen Raum versteht. Bindung löst sich von territorialer Verortung und gewinnt Gestalt in Text, Liturgie und Gespräch. Der Satz aus dem Babylonischen Talmud *Berachot* 8a – „Seit der Tempel zerstört wurde, bleibt dem Heiligen, gelobt sei Er, nur die vier Ellen der Halakhah“ – beschreibt keinen Rückzug, sondern eine Transformation: Gegenwart wird in Sprache verlagert; das Göttliche zeigt sich im Vollzug des Dialogs.

Diese Verschiebung prägt die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ange-sichts von Emigration, Säkularisierung und kultureller Desintegration fragt sie, was Bindung heißen kann, wenn Gewissheit zerbricht. Antworten entstehen im Spannungsfeld von Geschichte und Erwartung, von Verlust und Erneuerung.

Der deutsch-jüdische Rabbiner Leo Baeck (1873-1956) formuliert in *Das Wesen des Judentums* (1905) einen Liberalismus der Bewegung. Jüdische Geschichte erscheint als dynamisches Verhältnis von Gesetz und Geist, das sich gerade im Exil bewährt. Dauer entsteht für ihn aus der Fähigkeit, Wandel zu integrieren – das Ewige wird in der Bewegung erfahrbar, nicht im Besitz der Wahrheit. Baecks Denken atmet das Vertrauen, dass religiöse Form anpassungsfähig bleibt, solange sie dem Geist der Verantwortung folgt.

Was bei Baeck noch als Offenheit erscheint, wird später in *The Lonely Man of Faith* (1965) von Joseph D. Soloveitchik (1903-1993) – einem aus der litauischen Tradition stammenden, aber für die moderne Orthodoxie maßgebenden Denker – zur existenziellen Krise. Sein Denken entfaltet die Spannung zwischen zwei Figuren: Adam I, der handelt, und Adam II, der sich beugt. Der Mensch steht im Riss zwischen Gestaltungsdrang und Demut, und in diesem Riss verortet Soloveitchik den Glauben selbst. Migration erhält hier eine innere Dimension – als Verlust von Selbstgewissheit, als Suche nach einem Ort, an dem Denken und Glauben einander noch erreichen können.

Die konservative Bewegung findet in Mordecai M. Kaplan (1881–1983) eine Stimme, die auf diese Spannung mit einem Projekt kultureller Rekonstruktion antwortet. In *Judaism as a Civilization* (1934) begreift er Religion als gesellschaftliches und sprachliches Netzwerk, das sich durch Teilhabe erhält. Tradition wird zu einem Feld kollektiver Praxis, das aus Geschichte und Mitgestaltung lebt. Doch dieser Schritt in die Moderne hat einen Preis: Die metaphysische Tiefe weicht einer Ethik der Funktionalität. Kaplan sucht eine neue Verankerung im Sozialen, aber das Göttliche verliert an Stimme – und wird zum Symbol kultureller Kohäsion.

In dieser Leerstelle setzt Abraham Joshua Heschel (1907-1972) an, Kaplans Kollege am Jewish Theological Seminary in New York: Sein Werk *God in Search of Man* (1955) antwortet auf den Rationalismus mit Pathos und Erfahrung. Gott tritt hier als der Suchende auf; das Exil wird Ort der Begegnung. Wo Gewissheit zerfällt, öffnet sich Raum für Ergriffenheit. Heschel versteht Glauben als wache Bewegung – nicht als Besitz, sondern als Teilnahme am göttlichen Suchen. Seine Sprache kehrt das Exil von der Entfremdung in eine Form der Beziehung um: die Sehnsucht des Götlichen nach dem Menschen.

Die Linie dieser Stimmen führt von Baecks Vertrauen über Soloveitchiks Tragik und Kaplans Rationalisierung bis zu Heschels Mystik – eine Bewegung vom Versuch, Bindung zu bewahren, hin zum tastenden Sprechen über ihre Unmöglichkeit. Jedes dieser Modelle ringt um Präsenz im Abwesenden, um Gestalt im Fragment.

Der kürzlich verstorbene Micha Brumlik (1947-2025) schließt hier als säkularer Denker an und verschiebt zugleich die Perspektive. In *Aus Katastrophen lernen* (2004) spricht er von einer Ethik ohne Heilsgewissheit, in der Verantwortung aus Scheitern erwächst. Exil wird bei ihm zum Denkraum des Unabgeschlossenen – eine Theologie nach der Theologie, in der Erinnerung und Kritik untrennbar werden. Brumlik liest die Tradition, ohne ihr zu gehören, und erkennt in dieser Distanz den einzigen verbleibenden Ort der Treue.

Doch der Gedanke des Exils stößt an eine Grenze: Was, wenn Bruch nicht mehr Denkfigur bleibt, sondern als Zerstörung erfahren wird? Wenn die Welt, die Deutung ermöglichte, selbst vernichtet ist? Mit der Shoah wird dieser Punkt erreicht. Sie bedeutet nicht Unterbrechung, sondern Vernichtung. Das Wort, das über Jahrhunderte Ort des Judentums war, gerät unter Verdacht – weil Sprache selbst an der Zerstörung teilhatte: im Schweigen, im Bürokratischen, in ihrer religiösen Instrumentalisierung seitens der Täter*innen. Was bleibt, ist ein Sprechen im Schatten – ein Denken, das Verantwortung nicht aus Gewissheit, sondern aus der Erfahrung des Verstummens gewinnt. In dieser Bewegung verliert Theologie ihren Schutzraum und wird zur Ethik: zur Prüfung dessen, ob überhaupt noch geantwortet werden kann.

Hier beginnt der Raum, in dem Theologie ihre Sprache verliert – und dennoch sprechen muss. Der folgende Abschnitt betritt diese Schwelle: Es fragt, wie Denken nach der Vernichtung möglich bleibt, wenn Gott, Geschichte und Sprache selbst beschädigt sind.

Zäsur: Denken nach der Shoah

Die Shoah markiert einen radikalen Zivilisationsbruch – und stellt das Jüdische nicht nur historisch, sondern auch theologisch, philosophisch und sprachlich infrage. Das Unfassbare verlangt eine Sprache, die mit ihrer eigenen Ohnmacht ringt. Emil Fackenheim, Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel und andere suchen nach Formen des Erinnerns, die Zeugenschaft bewahren, ohne sie zu verraten. Migration wird zur biografischen Konstante vieler Überlebender – und zugleich zur hermeneutischen Figur des Nachdenkens: Wie weiter nach Auschwitz? Der Bruch bleibt offen – als Mahnung, als Prüfstein, als Herausforderung an jede Rede von Gott, Geschichte und Mensch. Die Shoah erschüttert jüdische Identität und verändert den Horizont des Denkbaren.

Der Völkermord an den europäischen Jüdinnen und Juden zerstörte das Vertrauen in Fortschritt, Vernunft und Heimat. Migration, lange eine

Struktur jüdischen Lebens, wird nach Auschwitz zur existenziellen Frage: Kann es noch Bewegung geben, wenn die Orte vernichtet sind? Kann es Rückkehr geben, wenn die Welt, aus der man vertrieben wurde, ausgelöscht ist?

Eine radikale Antwort formuliert Emil Fackenheim (1916–2003), deutsch-jüdischer Philosoph, Rabbiner und nach seiner Emigration Professor für jüdische Philosophie in Toronto. In *To Mend the World* (1982) spricht er von einem „614. Gebot“: Jüdinnen und Juden seien verpflichtet zu überleben, zu erinnern und zu widerstehen – um Hitler keinen posthumen Sieg zu gewähren. Dieses Gebot ist kein theologischer Zusatz, sondern ein ethischer Imperativ aus der Erfahrung des Bruchs. Theologie wird bei ihm zur Ethik der Verstörung. Zeugenschaft nimmt die Gestalt einer Fortsetzung jüdischer Existenz an – getragen von Verwundung.

In *Zakhor* (1982) zeigt Yosef Hayim Yerushalmi, dass jüdische Erinnerungstraditionen über lange Zeit hinweg vor allem liturgisch, rituell und zyklisch strukturiert waren, während die Moderne das Gewicht zunehmend auf historische Rekonstruktion verlagert. In diesem Spannungsfeld erscheint die Shoah als ein Ereignis, das primär durch Historiographie erinnert wird – ihre mögliche rituelle oder liturgische Einbindung ist erst in Ansätzen erkennbar. Yerushalmi formuliert dies mit großer Zurückhaltung, doch seine Analyse legt nahe, dass sich jüdische Erinnerung an einer Übergangsschwelle bewegt: zwischen traditionellen Formen liturgischer Verdichtung und modernen Modi historischer Darstellung. Die Shoah markiert in diesem Sinne keinen abgeschlossenen Ort, sondern einen Prozess, in dem sich die Bedingungen des Erinnerns erst neu herausbilden.

Aus dieser Schwelle heraus öffnet sich ein anderer Raum – ein Raum, in dem Erinnerung nicht liturgisch gefasst und auch nicht historiographisch beruhigt werden kann. Jean Améry, Primo Levi und Elie Wiesel schreiben aus eben diesem Zwischenzustand: aus der Erfahrung des Überlebens und der gleichzeitigen Einsicht, dass diese Erfahrung sich jeder vollständigen Vermittlung entzieht. Ihre Stimmen machen sichtbar, wie das Denken über Zeugenschaft an die Grenzen des Sagbaren gerät und sich dort selbst infrage stellt.

Aus Jean Amérys (1912–1978) Überlegungen entsteht ein Denken, in dem Gewalt zur Grundkategorie des Bewusstseins wird. *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966) zeigt, wie Folter und Lagerhaft die Voraussetzungen von Vertrauen und Weltbezug erschüttern und Erinnerung zu einem Ort machen, an dem die Bedingungen des Denkens selbst zur Disposition stehen.

In eine andere Richtung weist der Primo Levi (1919–1987) mit einer Poetik der Genauigkeit. *Se questo è un uomo* (1947) versteht Zeugenschaft

als Arbeit an sprachlicher und begrifflicher Präzision: Sprache soll Brüche sichtbar halten und dem Fragmentarischen Form geben, ohne es zu glätten.

Eine weitere Perspektive eröffnet schließlich Elie Wiesel (1928–2016). *La Nuit* (1958) macht das Sprechen selbst zur Stelle der Spannung zwischen Erinnerung, Klage und theologischer Anrufung. Zeugenschaft erscheint hier als fragile Beziehung zur eigenen Erfahrung, getragen von der Frage nach Ansprechbarkeit angesichts radikaler historischer Brüche.

So entsteht eine Konstellation heterogener Ansätze, die kein geschlossenes System bildet, sondern eine Topologie des Überlebens: ein Raum, in dem Verzweiflung, Verantwortung und Erinnerung aufeinandertreffen und das Denken an die Grenzen seiner Ausdrucksmöglichkeiten führen.

Während die genannten Stimmen aus der Erfahrung des Überlebens sprechen, richtet Hannah Arendt den Blick auf die politischen Strukturen der Katastrophe. In *The Origins of Totalitarianism* (1951) deutet sie die Shoah im Horizont radikaler Staatenlosigkeit – einer Entwurzelung, die den Menschen selbst in Frage stellt. Für Arendt wird Staatenlosigkeit zur Metapher einer Moderne ohne Resonanzraum, in der Zugehörigkeit zu einem politischen, nicht nur existenziellen Problem wird.

Emmanuel Levinas antwortet auf diesen Verlust mit einer Ethik der Unterbrechung. In *Totalité et Infini* (1961) wird Ethik zur ersten Philosophie – getragen von der Einsicht, dass nach Auschwitz keine Philosophie ohne das Antlitz des Anderen möglich ist. Das Selbst wird zum Ort der Verantwortung, die immer schon von außen kommt. Jüdische Identität erscheint als radikale Beziehung – verletzlich, ungesichert, aber wach.

Während Levinas das Antlitz als Ursprung ethischer Verantwortung deutet, verlagert Jacques Derrida die Erfahrung des Bruchs in die Sprache selbst. In *Schibboleth pour Paul Celan* (1986) wird das Erinnern zum Akt der Übersetzung. Das Fragment wird zum Ort des Denkens; das Wort zittert unter der Last seiner eigenen Geschichte. Derridas Schreiben deutet die Shoah nicht als Ende der Sprache, sondern als Offenlegung ihrer Fragilität – als Ethik der Spur.

David R. Blumenthal (geb. 1938) schließlich führt diese Reflexion theologisch fort. In *Facing the Abusing God: A Theology of Protest* (1993) greift er das Konzept des *Hester Panim* – des „verhüllten Angesichts“ Gottes – auf und wendet es gegen jede Form von Verklärung. Gott bleibt nicht abwesend, sondern wird als „misshandelnder Gott“ gedacht – eine Metapher für die unerträgliche Präsenz des Bösen im Heiligen. Blumenthal spricht aus der Zumutung, dass Glaube nach der Shoah nur noch als Protest bestehen kann: Theologie wird zur Anklage, Ethik zur Form des Widerstands.

Von hier aus weitet sich der Horizont. Migration ist nach der Shoah nicht mehr allein Ausdruck historischer Diaspora, sondern auch epistemologische und existenzielle Entwurzelung. Heimat ist verloren, ihr Sinn zerstört. Der Staat Israel mag politisch Schutzraum sein, doch er kann keine Rückkehr in eine geordnete Vergangenheit bedeuten. Exil erhält eine neue Form: als bleibende Denkfigur. Zugehörigkeit bleibt damit offen – als Zuladung und Möglichkeit zugleich.

So lässt sich jüdisches Denken nach Auschwitz nur als Bewegung beschreiben, die in den Bruch eingeschrieben bleibt – ein Gehen ohne Ziel, ein Denken ohne Trost, ein Erinnern ohne Ende. Erkenntnis formiert sich hier im Aushalten des Sinnverlusts. In diesem Horizont gewinnt praktische Philosophie Gestalt als fortgesetzte Arbeit an Urteilskraft, die sich unter Bedingungen von Fragilität, Verantwortung und zeitlicher Offenheit bewährt.

8. Gegenwart: Rabbinische Stimmen im Post-Exil

Jüdische Gegenwart ist global, plural, fragmentarisch. Zwischen Tel Aviv, Paris, New York und Jerusalem entstehen rabbinische Stimmen, die aus unterschiedlichen Kontexten sprechen – orthodox, liberal, säkular, poetisch. Jonathan Sacks formuliert Ethik als Antwort auf Verwundbarkeit; Delphine Horvilleur versteht rabbinisches Schreiben als Unterbrechung; David Hartman transformiert Halakhah zu einem dialogischen Projekt; Daniel Boyarin liest rabbinische Textformen als diasporische Philosophie. Migration erweist sich hier als epistemologische Stärke: Das Judentum gewinnt Kraft aus Differenz und Vielstimmigkeit. Rabbinisches Denken der Gegenwart wirkt weniger wie eine Hierarchie als wie ein Resonanzraum – ein Netz von Stimmen, die verschieden sind und doch in Beziehung stehen. Im Hintergrund dieser Vielfalt steht die Frage, ob rabbinisches Denken in der Gegenwart noch universal sprechen kann – oder ob seine Wahrheit gerade in der Partikularität liegt. Die Spannung zwischen Ort und Bewegung, Autorität und Offenheit, Wiederholung und Differenz bildet den philosophischen Rahmen dieser Stimmen. Migration wird hier zur epistemischen Figur: Sie verschiebt den Ort der Wahrheit von der Metaphysik zur Beziehung.

Der Bruch – unausweichlich, doch unbewältigt – hält weiter. Rabbinisches Denken antwortet darauf nicht mit Rückzug, sondern mit Bewegung: fragmentiert und gebrochen, doch hörbar. Das Exil ist nicht vergangen, es hat seine Gestalt verändert. In einer globalen, postkolonialen Welt bleibt jüdisches Denken unterwegs, offen suchend. Die Vorstellung einer Rückkehr in

ein Zentrum, geografisch oder theologisch, wird durchlässig. Was bleibt, ist ein Denken in Bewegung – ohne festen Ort, doch mit gelebter Richtung.

Denn das Judentum der Gegenwart lebt in der Dialektik von Diaspora und Israel – vielstimmig und relational. Darin zeigt sich seine Lebendigkeit. Seine rabbinischen Stimmen sprechen aus London und Paris, Jerusalem und Tel Aviv, New York und vielen anderen urbanen Räumen jüdischen Lebens. Sie eint keine einheitliche Theologie, sondern eine Haltung: ein Fragen, das aus Zuhören wächst – und Autorität verwandelt.

In dieser Topographie entfaltet sich das Werk von Jonathan Sacks (1948–2020), langjähriger britischer Oberrabbiner und öffentlicher Intellektueller. In *Future Tense* (2009) beschreibt er jüdische Geschichte als Schule ethischer Sensibilität. Exil erscheint hier als Möglichkeit: eine Lebensform, die Verwundbarkeit in Verantwortung verwandelt. Für Sacks bedeutet jüdische Zukunft Teilhabe an der Gegenwart – eine Stimme, die global hörbar bleibt.

Einen anderen Ton schlägt Delphine Horvilleur (geb. 1974) an, Rabbinerin der liberalen Strömung des französischen Judentums. Ihre Werke wie *Réflexions sur la question antisémite* (2019) oder *Vivre avec nos morts* (2021) verzichten auf systematische Dogmatik und setzen auf poetische Störung. Schreiben wird bei ihr zu einem Akt des Suchens: zwischen Erinnerung und Körper, Leben und Tod, Text und Schweigen. Migration erscheint hier weniger als Thema, vielmehr als Struktur – eine Bewegung zwischen Sprachen, Identitäten und Grenzen.

David Hartman (1931–2013), US-amerikanisch-israelischer Rabbiner und Gründer des Shalom Hartman Institute in Jerusalem, rückt das Verhältnis von Tradition und Moderne ins Zentrum. In *A Living Covenant* (1985) entwirft er Halakhah als dynamischen Prozess, als Einladung zum Dialog. Treue bedeutet für ihn verantwortliche Transformation. Die Rückkehr nach Israel versteht er als ethische Herausforderung: In einer souveränen politischen Ordnung müsse das Judentum zeigen, dass es seine Werte nicht nur überlebt, sondern lebt.

Auch Daniel Boyarin (geb. 1946), Talmudforscher und Kulturtheoretiker, stellt Bewegung ins Zentrum – hermeneutisch, nicht geopolitisch. In *A Radical Jew* (1994) und *A Traveling Homeland* (2015) zeigt er, dass rabbinisches Denken nie an einen Ort gebunden war. Der Talmud erweist sich als diasporafähige Textform: offen, dissonant, widerständig gegen Eindeutigkeit. Migration erscheint hier als epistemische Struktur, die das Jüdische gerade dort stark macht, wo es sich in Vielstimmigkeit entfaltet.

Boyarins Konzept der Diaspora verweist auf eine tiefere Verschiebung: Erkenntnis selbst wird diasporisch. Wahrheit entsteht nicht mehr in

Einheit, sondern in der Reibung der Stimmen. Damit bricht er mit dem Ideal kohärenter Identität, das auch im religiösen Denken fortwirkt.

Die hier genannten Stimmen widersprechen einander – und darin liegt ihre gemeinsame Stärke. Sie repräsentieren Übergänge, keine Zentren; Gesten des Fragens statt dogmatischer Festlegung. Sie vertrauen nicht auf den Besitz von Wahrheit, sondern auf die Dynamik des Gesprächs. Rabbinisches Denken der Gegenwart ist kein starres Gebäude, es ein Resonanzraum: fragil und offen.

Das rabbinische Denken der Gegenwart steht damit vor einem Paradox: Es sucht nach Verbindlichkeit in einer Welt, die Bindung verdächtig geworden ist. Jede neue Stimme erweitert den Kanon und unterminiert ihn zugleich. Philosophie und Theologie treffen sich hier im Risiko des Sprechens: im Bewusstsein, dass jedes Wort zugleich Überlieferung und Bruch ist.

Vielleicht ist genau darin die Zukunft der rabbinischen Tradition zu denken – nicht als System, sondern als unablässbare Arbeit am Fragment. Die Gegenwart zeigt, dass Kontinuität nur im Modus der Selbstunterbrechung bestehen kann. Rabbinisches Denken bleibt so ein Ort der Zuminutung: wach, verletzlich, ungesichert – und gerade darin verantwortungsfähig.

9. Israel – Fokusverschiebung und Strukturmehrheit

Wie verändert Israel die Struktur des jüdischen Denkens über Exil, Autorität und Zugehörigkeit? Mit der Staatsgründung Israels 1948 erreicht die Geschichte der jüdischen Diaspora einen Wendepunkt – aber kein Ende. Der politische Zionismus, entstanden im Kontext europäischer Nationalstaatlichkeit, gewinnt nach der Shoah eine neue Dringlichkeit. Doch diese Rückkehr bleibt ambivalent.

Zwischen territorialer Selbstbestimmung und messianischer Erwartung, zwischen religiöser Autorität und säkularer Staatlichkeit, wird Israel zum Ort neuer Spannungen. Hier kreuzen sich jüdische Geschichte, Theologie und politische Realität – ohne sich auflösen zu lassen. Migration und Exil erscheinen dabei nicht als überwunden, sondern als transformiert: Denkfiguren, die zwar Ort einschließen, aber keine endgültige Ankunft kennen. Diese Transformation ist jedoch konfliktthaft: Das Land, das als Zuflucht entstand, bleibt von Vertreibung gezeichnet. Die Frage nach Zugehörigkeit schließt heute notwendig die palästinensische Erfahrung ein – als Schatten, Spiegel und Herausforderung jüdischer Selbstdeutung.

In dieser Situation stellt sich die Frage nach Israel neu: als Staat, als Idee, als Versprechen, als Widerspruch. Zwischen Exil und Rückkehr, zwischen Macht und Heiligkeit verläuft eine Linie, die jüdisches Denken bis heute durchzieht – und zugleich spaltet.

Schon vor der Staatsgründung wird diese Spannung sichtbar. Martin Buber deutet in *Der Glaube der Propheten* (1950) das Judentum als dialogische Existenzform. Die Diaspora versteht er nicht als Schwäche, sondern als Raum ethischer Beziehung. Israel – so seine Sorge – könnte zum politischen Ersatz für einen geistigen Auftrag werden. Das religiöse Ethos drohe sich im nationalen Pathos zu verlieren. Buber sieht im Verhältnis zu den arabischen Nachbarn eine Bewährungsprobe: Nur dort, wo Dialog möglich bleibt, könne Israel seinem eigenen ethischen Anspruch treu bleiben.

In *The Messianic Idea in Judaism* (1971) richtet Gershom Scholem den Blick ausdrücklich auf die Begegnung von messianischer Erwartung und politischem Zionismus. Er zeigt, dass der Staat Israel mythische Tiefenschichten des Judentums berührt, ohne deren Vollendung leisten zu können. Kein politisches Gemeinwesen kann die messianische Spannung substituieren, ohne die kritische Energie zu verlieren, die aus ihrer Offenheit erwächst. Zugleich betont Scholem die Gefährdung, die entsteht, wenn messianische Impulse in historische Erfüllungslogik überführt werden. Scholem vermeidet in diesen Essays direkte politische Bewertungen, doch seine Analyse messianischer Dynamiken lässt sich als strukturelle Warnung vor jeder politischen Verabsolutierung lesen. Er betont, dass die Kraft des Judentums aus einer bewusst gehaltenen Unabgeschlossenheit erwächst und sieht darin zugleich eine potenzielle Spannung für den modernen Staat. Die Offenheit, die religiös produktiv bleibt, kann in der politischen Wirklichkeit zur Herausforderung werden – gerade, weil sie sich nicht vollständig institutionalisieren lässt.

Hannah Arendt wiederum richtet den Blick auf die politischen Konsequenzen. In *The Jewish Writings* (2007) und *Eichmann in Jerusalem* (1963) insistiert sie darauf, dass Israel nicht zum Endpunkt jüdischer Geschichte erhoben werden darf. Der Staat sei notwendig, aber nicht sakral. Ihre Kritik zielt auf die Gefahren einer Selbstverabsolutierung: Wenn jüdische Identität zur Staatsräson wird, verliert sie ihre ethische Tiefe und ihre universale Dimension. Arendt begreift die Behandlung der Palästinenser als Prüfstein dieser Ethik: die Fähigkeit, aus der eigenen Geschichte eine Politik der Verantwortung zu entwickeln – und nicht der Macht.

Noch schärfer formuliert dies Yeshayahu Leibowitz (1903–1994). In *Judaism, Human Values and the Jewish State* (1992) warnt er vor der Sakralisierung politischer Macht. Der Staat sei ein notwendiges Mittel, aber kein theologisches Ziel. Sobald das Heilige ins Politische überführt wird,

droht Götzendienst – ein Abfall vom Glauben im Namen des Glaubens. Exil wird für Leibowitz nicht aufgehoben, sondern in neuer Form fortgeführt – theologisch, nicht territorial. Leibowitz sieht in der Besatzung eine moralische Katastrophe: Das Heilige wird pervertiert, wenn es zur Legitimation von Herrschaft dient. Seine Kritik verwandelt Theologie in prophetische Anklage.

Demgegenüber entfaltet Rav Abraham Isaak Kook (1865–1935), einer der bedeutendsten jüdischen Mystiker der Moderne und der erste aschkenasische Oberrabbiner des britischen Mandats Palästina, eine visionäre Theologie der Rückkehr. In *Orot* (1920) deutet er die Rückkehr ins Land Israel als Moment einer spirituellen Verdichtung, in dem nationale Bewegung und göttliche Dynamik ineinander greifen. Die Geschichte erscheint hier als Prozess religiöser Erneuerung, der auch säkulare Handlungsträger einschließt. Gerade diese theologische Aufladung geschichtlicher Bewegung entfaltet eine produktive Spannung, die spätere Rezeptionen sowohl inspirierte als auch für politische Überhöhungen anschlussfähig machte.

David Hartman reflektiert diese Herausforderung prägnant. In *Auschwitz or Sinai?* (1982) unterscheidet er zwei Narrative jüdischer Selbstverständigung: das Trauma der Vernichtung und die Offenbarung am Sinai. Das „Auschwitz-Narrativ“ droht das Judentum auf Opferstatus und Reaktivität zu reduzieren. Dem setzt er das „Sinai-Narrativ“ entgegen: ein aktives, verantwortungsvolles Judentum, das aus Bund und Ethos lebt. Israel wird für Hartman zum Maßstab: ein Ort, an dem Ethik politisch werden muss. Seine Vision ist republikanisch und dialogisch zugleich – Israel soll kein Mythos der Macht, sondern Labor moralischer Verantwortung sein. Hartmans Ansatz berührt damit die Grundfrage des Zusammenlebens: ob der jüdische Staat fähig ist, universale Ethik im politischen Alltag zu leben – und folglich auch im Konflikt mit den Palästinenser*innen seine moralische Integrität zu wahren.

Diese Spannung verschärft sich in der Gegenwart. Der israelische Philosoph Micah Goodman (geb. 1974) beschreibt in *Catch-67* (2017) die ideologischen Konflikte des zeitgenössischen Israel als Ausdruck tief verankerter Widersprüche zwischen Universalismus und Partikularismus. Er fragt, ob aus der dauerhaften Polarisierung eine neue Form politischer Ethik entstehen kann – eine Verantwortung, die auf Dauer der Differenz beruht. Goodman liest den israelisch-palästinensischen Konflikt als Symptom dieses Dilemmas: Israel ist zugleich bedroht und überfordert von seiner eigenen Souveränität.

Eine weitere Verschiebung zeigt sich in gegenwärtigen Debatten um „authentisches“ Jüdischsein. Jean-Paul Sartre (1905–1980) beschreibt in den *Réflexions sur la question juive* die Figur des „authentischen Juden“

als Subjekt, das die eigene Situation im Angesicht des Antisemitismus erkennt und sich ihr stellt. In heutigen politischen Diskursen erhält dieser existentialistische Gedanke eine neue Ausrichtung: Authentizität wird zunehmend nationalpolitisch gelesen – als Loyalität gegenüber dem Staat Israel oder als Bindung an ein bestimmtes politisches Projekt. Auf diese Weise verengt sich der Horizont jüdischer Selbstbeschreibung auf Loyalitätskategorien. Diasporische, kritische oder universalistische Perspektiven geraten dabei leicht in den Verdacht mangelnder Zugehörigkeit, und mit ihnen jene Beweglichkeit, die jüdisches Denken historisch geformt hat.

Aus epistemischer Perspektive ist diese Entwicklung aufschlussreich. Sie verlagert den Fokus: weg von den Bedingungen, unter denen jüdisches Denken entsteht – Migration, Verfolgung, Mehrfachzugehörigkeit – hin zu einer normierenden Vorstellung von Identität. Die in diesem Text entwickelte Figur von Migration als Erkenntnisform setzt an einem anderen Punkt an. Sie hebt Übergänge und relationale Konstellationen hervor und versteht sie als Orte des Urteilens. Authentizität erscheint damit nicht als Maßstab, sondern als Kategorie, deren politische Aufladung selbst kritisch untersucht werden muss.

Amnon Raz-Krakotzkin (geb. 1959), israelischer Historiker und Kulturtheoretiker, schärft diese Diskussion aus einer postkolonialen Perspektive. In *Exil et souveraineté* (2007) argumentiert er, dass Exil nicht als Defizit zu deuten ist, das durch den Staat überwunden werden soll, sondern als Denkfigur, die Kritik und Verantwortung eröffnet. Die Gefahr des Zionismus sieht er in der Auflösung dieser Spannung: Indem er Souveränität an die Stelle des Exils setzt, verliert er das kritische Moment, das das Judentum über sich selbst hinaus geöffnet hat. Seine Analyse verbindet er zudem mit einer ethischen Forderung: Israel müsse lernen, das Exil nicht nur als jüdische, sondern auch als palästinensische Erfahrung zu verstehen – als geteilte Geschichte von Vertreibung und Sehnsucht.

An diese Perspektive knüpfen postzionistische Denker*innen wie Adi Ophir (geb. 1949), Yehouda Shenhav (geb. 1952) und Ariella Aïsha Azoulay (geb. 1962) an. Ihre Texte lesen Israel als geteilten Raum – nicht als politischen Ort allein, sondern als Schauplatz überlagerter Geschichten von Erinnerung, Gewalt und Verantwortung. Bei Adi Ophir erscheint das Denken als moralische Archäologie: *The Order of Evils* (2005) legt frei, wie sich Ethik und Herrschaft ineinander verfangen, wie das Gute selbst zur Technik der Macht werden kann. Shenhav, aus der Soziologie kommend, verschiebt den Blick ins Innere der kolonialen Struktur. Ihn interessiert, wie israelische Identität aus der Differenzproduktion des Orientalischen hervorgeht – als Selbstbeschreibung, die ihren Anderen mitführt. Ganz anders Ariella Azoulay: Sie denkt vom Bild aus, von der Spur im Archiv, das sie als

Ort geteilter Verantwortung versteht. Ihre Theorie der Fotografie ist immer auch eine politische Hermeneutik; dadurch macht sie sichtbar, dass jüdische und palästinensische Erfahrungen aus einer gemeinsamen Geschichte der Ent-Ortung erwachsen. So entsteht ein Denken, das Kritik als Form der Selbstbefragung begreift – Postzionismus nicht als Negation Israels, sondern als Versuch, im Zwischenraum von Erinnerung und Gegenwart Gerechtigkeit denkbar zu halten.

Diese Spannungen lassen sich auch relational deuten: als Wechselwirkung, nicht als Gegensätze. Mordecai M. Kaplan hat dafür schon 1955 mit *A New Zionism* eine Grundlage gelegt. Judentum ist für ihn keine nationale Einheit mit einem exklusiven Zentrum, sondern eine Zivilisation – plural, global, dynamisch. Israel erscheint hier als Resonanzraum, die Diaspora als gleichwertiger Ort jüdischer Gestaltungskraft. Identität bleibt lebendig durch Vielfalt, nicht durch Homogenität.

In dieser pluralen Lesart liegt ein Gegenentwurf zu jeder monolithischen Idee Israels. Zwischen orthodoxem Nationalismus, säkularer Selbstbehauptung und diasporischer Kritik entsteht ein Spannungsfeld, in dem sich das Jüdische neu definiert. Migration erscheint als Modus der Bezogenheit – eine Bewegung, die Zugehörigkeit in Beziehung setzt.

Radikaler formuliert es Daniel Boyarin. Er fordert eine dezidiert diasporische Perspektive. In *A Traveling Homeland* (2015) zeigt er, wie rabbinische Texte eine Form jüdischer Identität begründen, die ohne territorialen Besitz auskommt. In *The No-State Solution* (2023) formuliert er diese Haltung als Manifest: Judentum, so seine These, droht an Staatlichkeit zu verarmen, weil es seine dialogische Struktur verliert. Stärke entsteht in diasporischer Offenheit, in einer Pluralität ohne Zentrum. Doch Boyarins radikale Absage an territoriale Souveränität wirft eine Gegenfrage auf: Kann Verantwortung ohne Macht bestehen – oder bleibt Ethik dann bloß Geste?

Hier setzt Yoram Hazony (geb. 1964) als Kontrastfigur an. In *The Jewish State* (2000) und *The Virtue of Nationalism* (2018) verteidigt er einen dezidiert national-konservativen Zionismus. Für ihn verkörpert Israel die Vollendung jüdischer Geschichte: die Rückkehr von Ohnmacht zu Handlung, von Exil zu Souveränität. Damit steht Hazony nicht nur für einen anderen politischen Akzent, sondern für einen anderen Begriff jüdischer Geschichte: Wo Scholem die messianische Unabgeschlossenheit betont, Arendt die politische Vorläufigkeit, Leibowitz das prophetische Nein, Hartman den ethischen Auftrag und Boyarin die diasporische Offenheit, setzt Hazony auf die Logik der Einlösung. Souveränität wird zur letzten Deutungskategorie, die die Geschichte schließt, statt sie in Spannung zu halten. Doch diese Deutung kehrt den kritischen Nerv des Judentums ins

Gegenteil. Sie ersetzt die Fragilität der Geschichte durch den Anspruch auf metaphysische Kohärenz – eine Bewegung vom Dialog zur Dogmatik.

Zwischen Scholem und Arendt, zwischen Kook und Leibowitz, zwischen Boyarin und Hazony spannt sich das intellektuelle Feld jüdischen Nachdenkens über Israel. In diesem Spannungsraum zeigt sich, weshalb Israel für das jüdische Denken als Ort der Bewährung gilt. Hier entscheidet sich, ob die Perspektive an der Erfahrung des Exils Maß gewinnt – als relationale, bewegliche Praxis der Verantwortung – oder ob Souveränität den Rahmen bestimmt, Zugehörigkeit bindet und Kritik in Loyalität überführt. Israel markiert einen Schnittpunkt, an dem sich das Jüdische zwischen offener Spannung und geschlossener Identität neu ordnet. Die Differenzen zwischen diesen Positionen sind nicht nur politischer Natur; sie verweisen auf konkurrierende Vorstellungen dessen, was Denken nach der Shoah und nach der Staatsgründung heißt. In der Spannung zwischen prophetischer Kritik, politischer Verantwortung und nationaler Selbstbehauptung tritt hervor, dass Israel kein Endpunkt des jüdischen Denkens bildet, sondern eine fortlaufende Prüfung seiner Kriterien und Möglichkeiten.

Das Exil bleibt damit weiterhin als Denkfigur wirksam, verwandelt in neue Formen von Verantwortung. Doch die Frage nach Israel verweist heute auf eine tiefere Spannung: Zwischen dem Anspruch auf Souveränität und dem Bewusstsein, dass Zugehörigkeit nie vollständig eingelöst werden kann, entstehen konkurrierende Entwürfe jüdischer Zukunft. Die eine Vision sucht Schutz im Eigenen – in Staatlichkeit, Selbstbehauptung, religiöser und kultureller Kohäsion. Die andere erkennt im offenen, dialogischen Charakter des Judentums ein bleibendes Korrektiv: eine Ethik der Verantwortung, die Grenzen nicht schließt, sondern fragt.

In der Gegenwart Israels treffen diese Horizonte aufeinander – im Umgang mit Palästinenser*innen, mit Migrant*innen, mit innergesellschaftlichen Brüchen. Zugleich wirkt ein weiterer Impuls nach: der Wunsch nach Normalität, politisch wie existenziell. Er umfasst die Hoffnung auf einen Staat unter anderen Staaten ebenso wie den Wunsch nach einem Leben ohne Ausnahmezustand, ohne ständige Bedrohung, ohne die Last permanenter Geschichtsbewusstheit. Dieser Impuls prägt das Selbstverständnis des Staates und verschärft zugleich die Spannung zwischen Exilerfahrung, ethischer Verantwortung und souveränem Anspruch. Jüdisches Denken steht damit vor der Aufgabe, das Politische kritisch zu halten, ohne das Ethische zu verlieren.

Israel wird so zu einem Ort, an dem sich entscheidet, ob Erinnerung zur Legitimation wird – oder zur bleibenden Verpflichtung. Die Spannung, die Israel als politischen und theologischen Raum durchzieht, verweist auf eine tiefere Bewegung: die Verlagerung vom Territorium zur Sprache.

Sobald Geschichte, Theologie und Ethik an die Grenze territorialer Deutung gelangen, setzt sich das Denken in Textbewegungen fort. Die politische Topografie Israels findet ihr Echo in der Hermeneutik der Schrift – Ausdruck eines Prozesses, der Zugehörigkeit befragt, ohne sie zu suspendieren.

Hier beginnt die nächste Spur: Wenn der Ort selbst in Sprache übergeht, wird die Schrift zum Raum, in dem Exil und Rückkehr sich neu begegnen.

10. Migration als Text: Hermeneutik des Nicht-Abgeschlossenen

Die Begriffe Exil, Migration, Diaspora und Dislokation bezeichnen keine austauschbaren Zustände, sondern Perspektiven. Exil trägt den Schmerz des Verlusts, Migration den Rhythmus der Bewegung, Diaspora die Ambivalenz der Zugehörigkeit, Dislokation die epistemische Verschiebung. Gemeinsam bilden sie eine Grammatik der Unruhe – ein Denken, das aus Übergängen besteht. Die jüdische Schrifttradition entfaltet sich in dieser Bewegung. Zwischen Sprachen, Kulturen und Zeiten entsteht ein Gewebe von Resonanzen. Von der Mischna über den Midrasch bis zum Talmud zeigt sich eine Hermeneutik, die Differenz nicht auflöst, sondern befragt. Texte antworten einander, widersprechen, verschieben sich. Bedeutung erscheint als Beziehung, Erkenntnis als Vollzug. Migration wirkt darin nicht nur biografisch, sondern strukturell: Der Text selbst ist unterwegs.

Wenn Exil und Bewegung die Bedingung jüdischen Denkens bilden, wird die Schrift zum Ort dieser Dynamik. Ihre Form gleicht einem Netz aus Spuren, Fragmenten und Wiederholungen. Migration nimmt hier Gestalt an als Verschiebung, als Echo, als tastende Bewegung zwischen Erinnerung und Erwartung. Der Text wird zur Figur des Übergangs – offen, relational, widerständig gegen Abschluss.

Die rabbinische Hermeneutik arbeitet ohne Zentrum. In der Vielstimmigkeit der Diskussionen entsteht Bedeutung aus Spannung. Autorität zeigt sich im Dialog, Wahrheit im Streit. Der Babylonische Talmud bildet die Matrix dieser Haltung: keine systematische Ordnung, vielmehr eine Architektur der Überlagerung. Zeiten, Stimmen, Argumente bleiben in Bewegung. Das Denken hält Differenz, um Verantwortung zu erzeugen. Migration wird zur Denkform der Schrift selbst.

Diese Dynamik findet eine unerwartete Resonanz in der Philosophie der Moderne. Maurice Blanchot (1907-2003) – selbst nicht jüdisch und außerhalb der innerjüdischen Denktradition stehend – beschreibt in *L'entre-tien infini* (1969) das Gespräch als Ort unendlicher Öffnung. Schreiben

geschieht dort, wo Rede aussetzt, wo Sinn zögert und sich entzieht. Seine Reflexionen kreisen um eine Bewegung, die weder Abschluss noch Besitz kennt. Gerade in dieser Distanz entsteht ein Berührungs punkt mit Emmanuel Levinas, dessen Ethik des Antlitzes die Priorität des Anderen als Grundfigur menschlicher Beziehung entfaltet. Die beiden Denkwege verlaufen von unterschiedlichen Voraussetzungen aus, doch sie teilen eine Skepsis gegenüber finaler Gewissheit: Erkenntnis erscheint als Vollzug im Übergang, Sprache als Geschehen der Relation. In diesem Spannungsfeld tritt ein Ton hervor, der an rabbinische Hermeneutik erinnert – nicht weil beide Denker dieselbe Tradition teilen, sondern weil sich hier ein Denken zeigt, das Offenheit kultiviert und den Raum des Zwischen als epistemisch fruchtbar ausweist.

Auch innerhalb der jüdischen Auslegung wird diese Bewegung neu gelesen. Avivah Gottlieb Zornberg (geb. 1944), schottisch-israelische Bibelauslegerin, zeigt in *The Beginning of Desire* (1995) und *Bewilderments* (2015), wie Text sich nur im Moment des Suchens erschließt. Sie liest die Schrift als Terrain der Irritation. Brüche, Lücken, Unsicherheiten werden produktiv: Erkenntnis entsteht im Tastenden, im Nicht-Gewussten. Ihre Lektüre erinnert daran, dass Offenbarung nicht im Besitz liegt, sondern im Lauschen.

Daniel Boyarin führt diese Bewegung in den Grenzraum. In *Carnal Israel* (1993) und *Border Lines* (2004) beschreibt er rabbinische Texte als performativ Akte – Übergänge zwischen Körper und Sprache, Antike und Moderne. Migration wird zur Grammatik des Denkens. Das Jüdische zeigt sich im Übertritt, im Zwischen, in der Umschrift. Wahrheit ereignet sich als Beziehung, nicht als System. Hermeneutik verwandelt sich in Ethik: Lesen heißt antworten.

Dem setzt *Le judaïsme et l'esprit du monde* (2011) von Shmuel Trigano (geb. 1948) eine andere Konstellation entgegen. Hier entsteht jüdisches Denken aus Geschichte, Sprache und gemeinschaftlicher Praxis, die Auslegung durch feste Verortung tragen. Hermeneutik gewinnt ihr Profil durch Rückbindung an konkrete Überlieferungen und die sozialen Formen, in denen Texte lebendig bleiben. Beweglichkeit erhält Sinn im Austausch mit diesen Bindungen; Übergänge zeigen ihre Kraft, wenn sie auf Herkunft und Kontext verweisen. Verantwortung entsteht aus der Verbindung von Offenheit und Verwurzelung und bildet für Trigano die Grundlage einer Haltung, die Wandel ermöglicht und zugleich Orientierung bewahrt.

Eine ergänzende Perspektive eröffnet schließlich Gillian Rose (1947–1995). In *Judaism and Modernity* (1993) und *Love's Work* (1995) gestaltet sie eine Hermeneutik der Beziehung. Das Jüdische entfaltet sich bei ihr in einer Dialektik von Gesetz und Liebe, in der ethische Forderung und

politisches Handeln ein gemeinsames Feld bilden. Rose richtet den Blick auf jene Zwischenräume, in denen Gedanken Gestalt gewinnen und Erfahrungen in Formen übergehen. Vermittlung wird dabei zu einer Praxis: ein fortgesetztes Ringen um Klärung, das Spannungen aufnimmt und zugleich neue Gestalten von Nähe hervorbringt. Im Lesen entsteht so ein Raum, in dem Worte Bindungen stiften, Interpretationen Wege öffnen und das Gemeinsame Schritt für Schritt hervortritt.

So entsteht ein Spannungsfeld: Bewegung braucht Erinnerung, und Erinnerung bleibt lebendig nur, wenn sie sich bewegt. Migration wird zur Epistemologie der Relationalität – ein Wissen, das sich im Zwischenraum entfaltet, im Aufeinander-Beziehen von Stimmen, Zeiten und Deutungen. Wahrheit zeigt sich nicht als Besitz, sondern als Geschehen des Lesens.

In diesem Sinn gleicht die jüdische Schrifttradition einem Archiv des Übergangs. Sie bewahrt, indem sie verwandelt. Ihre Form erinnert an das, was Gilles Deleuze und Felix Guattari in *Mille Plateaux* (1980) als Assemblage beschrieben: ein Gefüge heterogener Elemente, das Resonanz erzeugt, ohne sich zu schließen. Der Text lebt, solange er in Bewegung bleibt.

Und doch stellt sich in der Gegenwart eine neue Frage. Wenn alles digitalisiert, übersetzbare, verfügbar ist – was bedeutet dann noch Diaspora? Vielleicht verwandelt sich Exil in eine neue Form der Ortlosigkeit, global, entgrenzt, algorithmisch. Dann beginnt Verantwortung dort, wo Bewegung nicht zur Flucht, sondern zur Aufmerksamkeit wird: im beharrlichen Weiterfragen, im Lesen als Ethik.

11. Migration und Autorität: Kanon im Modus der Pluralität

Vielleicht liegt die Aufgabe jüdischen Denkens heute weniger im Finden von Antworten als im Aushalten offener Fragen. Migration erscheint hier als Grundstruktur: Zugehörigkeit wird verhandelt, nicht vorausgesetzt. Die Tradition entfaltet sich durch Resonanz, nicht durch starre Festlegung. In dieser Offenheit zeigt sich die Gegenwart des Exils: Verantwortung tritt an die Stelle gesicherter Orte.

In der rabbinischen Tradition gründet Autorität auf Auslegung – in einem Prozess, der Differenz sichtbar macht und austrägt. Der Kanon, wie er sich im Talmud und seinen Kommentaren entfaltet, wirkt nicht als abgeschlossenes Ganzes, sondern als wandelnder Resonanzraum. Migration bringt diese Struktur an neue Orte und zwingt sie zu Übersetzung, Kontextualisierung und Revision. In der Moderne wird diese Dynamik ausdrücklich reflektiert – etwa durch Denker*innen, die den Bund als dialogisches

Geschehen verstehen. Autorität heißt hier: sich befragen lassen. Bindung entsteht durch Aushandlung, durch das Austragen von Differenz.

Migration stellt in diesem Zusammenhang Orte ebenso infrage wie Ordnungen. Wenn jüdisches Denken aus Bewegung hervorgeht, muss sich auch die Vorstellung von Autorität verändern. Was gilt – und für wen? Wie bleibt etwas verbindlich, wenn jeder Ort provisorisch geworden ist?

Die rabbinische Tradition kennt keine Zentralinstanz. Ihre Autorität entwickelt sich durch Beziehung. Der Talmud ist kein Gesetzbuch, sondern ein Diskursraum: voller Widersprüche, Wiederholungen, Umwege. Seine Kraft liegt im Streit, im fortgesetzten Gespräch. Migration intensiviert diese Struktur: Sie bringt Texte in Bewegung, zwingt zu Relektüre, Übersetzung, Weiterdenken.

Paradigmatisch hat David Hartman diese Dynamik beschrieben. In *A Living Covenant* (1985) deutet er den Bund zwischen Gott und Israel als dialogische Verpflichtung – offen für Differenz, streitbar in der Auslegung. Bindung entsteht für ihn durch Aushandlung. Migration begreift er als Bewährungsort, in dem das Jüdische seine Autorität erneuert, indem es sie zur Disposition stellt. Aushandlung wird hier zum formbildenden Prinzip: Autorität gewinnt dort Gestalt, wo Differenz ausgetragen wird.

Diesen Gedanken führt sein Sohn Donniel Hartman (geb. 1958), Rabbiner und Leiter des Shalom Hartman Instituts in Jerusalem, weiter und verbindet ihn mit einer ethischen Zuspitzung. In *Putting God Second* (2016) warnt er davor, dass religiöse Autorität zur moralischen Erblindung führen kann, wenn sie sich selbst nicht infrage stellt. Wahre Gottesbeziehung beginnt für ihn dort, wo Menschen Verantwortung übernehmen – gerade gegen die Versuchung, sich hinter „heiligen“ Imperativen zu verstecken. Migration wird so zur Prüfung: Ob religiöse Systeme lernfähig bleiben, zeigt sich in ihrer Exponiertheit gegenüber Differenz.

Systematische Schärfe erhält diese Bewegung durch die Arbeiten des israelischen Religionsphilosophen Moshe Halbertal (geb. 1958). In *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (1997) analysiert er, wie jüdische Autorität durch Kommentartraditionen lebendig bleibt. Der Kanon erscheint hier als „offenes Feld der Interpretation“ – ein Resonanzraum, der durch Bezugnahme, Kontextualisierung und Auseinandersetzung Gestalt gewinnt. Migration, verstanden als Übertragung in neue Situationen, wird so zur epistemologischen Voraussetzung für Bindung. Einheit stiftet sich durch Responsivität, Autorität behauptet sich, indem sie Fragen zulässt und sich erschüttern lässt.

Besonders deutlich betont dies Avi Sagi (geb. 1944), israelischer Religionsphilosoph und Kulturtheoretiker. In *Jewish Religion after Theology* (2009) versteht er jüdische Autorität als hermeneutische Praxis, die

Verantwortung ins Zentrum rückt und sich jeder endgültigen Systematisierung entzieht. Migration erscheint hier als Brennpunkt: Sie zwingt dazu, Autorität immer neu zu begründen – durch Bezugnahme, Interpretation und Aushandlung.

Eine Erweiterung erfährt diese Dynamik durch feministische, postkoloniale und dekonstruktive Stimmen – etwa Tamar Ross, Judith Plaskow, Ella Shohat oder Shaul Magid. Diese Stimmen erweitern, was Hartman und Halbertal als dialogische Struktur dachten: Sie zeigen, dass Autorität auch dort wirkt, wo sie unterbrochen, verkörpert oder marginalisiert wird. Damit verschiebt sich die Frage: Wer darf sprechen, wer wird überhört? Diese Dimension wird im folgenden Abschnitt vertieft entfaltet.

Am Ende bleibt die Ahnung, dass Autorität im Judentum kein Besitz ist, sondern eine Beziehung. Keine endgültige Setzung, keine geschlossene Form; vielmehr eine Praxis der Überlieferung, die sich im Gespräch bewährt. Vielleicht zeigt sich hier die epistemische Signatur jüdischer Tradition: Sie entfaltet Wirkung durch Unvollständigkeit und bleibt dadurch offen für Antwort, Widerspruch und Neubeginn.

12. Transformationen des Jüdischen: Migration, Differenz, Zukunft

Die Gegenwart jüdischer Identität ist plural: religiös, kulturell, geografisch. Klassische Gegensätze von Zentrum und Peripherie verlieren an Bindungskraft, ebenso traditionelle Konzepte von Authentizität. Migration prägt Strukturen des Denkens und Erlebens. Mizrahi-, sephardische, feministische, queere und postkoloniale Stimmen verschieben das Selbstverständnis des Jüdischen. Sie erweitern den Kanon, indem sie Machtverhältnisse sichtbar machen, die zuvor unsichtbar blieben. Ella Shohat, Shaul Magid, Judith Plaskow oder Tamar Ross kritisieren das hegemoniale Selbstbild des westlich-europäischen Judentums. Ihr Ziel ist keine Abkehr, sondern eine neue Aushandlung von Geltung. Dadurch verändert sich das Judentum selbst, ebenso die Frage, was es heißt, jüdisch zu sein: Identität erscheint hier als dynamische Beziehung.

Was geschieht, wenn Migration mehr bedeutet als Ortswechsel – wenn sie Selbstverschiebung einschreibt? Wenn das Zentrum instabil wird, die Grenze unklar bleibt, das Eigene fraglich erscheint? Dann verändert sich jüdisches Denken im Kern. Identität löst sich nicht auf, sie wird pluralisiert. Das Eigene wird relational: zwischen Herkunft und Gegenwart, Erinnerung und Möglichkeit. An die Stelle der Frage nach Authentizität tritt die Suche

nach Formen von Zugehörigkeit, die sich nicht länger eindeutig über Herkunft, Nation oder Halakhah definieren lassen.

Tamar Ross (geb. 1938), orthodoxe Philosophin und zugleich entschiedene Kritikerin geschlossener religiöser Systeme, hat für diesen Wandel eine neue Sprachform entwickelt. In *Expanding the Palace of Torah* (2004) beschreibt sie Offenbarung als kontinuierlich: göttliche Wahrheit liegt nicht jenseits der Geschichte, sondern entfaltet sich in ihr. Ross argumentiert aus der Orthodoxie heraus und widerspricht zugleich ihrer Erstarrung. Die Torah bleibt heilig, doch sie spricht in veränderten Kontexten neu – durch feministische Stimmen, durch Migration als Struktur des Fragens. Offenbarung wird so zu einem Prozess kollektiver Selbstprüfung. Die Herausforderung liegt darin, Verantwortung zu übernehmen und im Zweifel zu bestehen.

Eine parallele Stimme erhebt Judith Plaskow (geb. 1947), US-amerikanische Theologin und führende Vertreterin jüdischer Feministinnen. In *Standing Again at Sinai* (1990) fordert sie, die Torah aus der Perspektive von Frauen neu zu lesen. Offenbarung erscheint hier als Prozess gemeinsamer Mitgestaltung. Das Jüdische wird dabei nicht erweitert, sondern rekonstituiert: als Raum geteilter Verantwortung. Exklusion wird zum theologischen Problem; Teilhabe eröffnet neue Offenbarungsformen.

Das Problem hegemonialer Selbstbilder nimmt die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Ella Shohat (geb. 1959) ins Visier. In *Taboo Memories, Diasporic Voices* (2006) kritisiert sie das westlich-europäische Judentum als hegemoniales Projekt, das arabisch-jüdische Identitäten systematisch marginalisiert hat – kulturell, politisch, sprachlich. Ihre Biografie – als Mizrahi-Jüdin zwischen Bagdad, Tel Aviv und New York – prägt ihre Analyse. Migration bedeutet für sie Gewalt, die Körper, Sprache und Erzählung prägt. Ihre Kritik am Zionismus ist kein Bruch mit jüdischer Existenz, sondern eine Verteidigung von Pluralität gegen nationalistische Vereinheitlichung. Shohat schreibt damit das Exil neu – als Ort multipler Zugehörigkeit und geteilten Gedächtnisses. Das Jüdische wird hier zur offenen Frage: Wer wird gehört, wer bleibt unsichtbar?

Der Judaist und Religionswissenschaftler Shaul Magid (geb. 1958) geht schließlich noch weiter. In *American Post-Judaism* (2013) entwirft er ein Bild jüdischer Identität, das sich nicht mehr an religiösen oder ethno-nationalen Fixpunkten orientiert, sondern an Praktiken, Beziehungen, Kontexten. Für ihn ist Judentum eine diasporische Bewegung: fluid, hybrid, experimentell. Magids Denken öffnet den Blick auf ein Judentum nach der Kategorie des „Volkes“ – ein Netz performativer Zugehörigkeiten, das sich fortwährend neu konfiguriert. Migration bedeutet hier Öffnung in neue

Räume. Sein Denken bewegt sich in einem post-traditionellen Feld, das das Fragment ernst nimmt und keine künstliche Ganzheit sucht.

Diese Perspektiven verändern Diskurse – und zugleich das Judentum selbst. Sie lösen es aus jeder Form von Selbstgenügsamkeit. Was „jüdisch“ heißt, wird relational bestimmt: durch Begegnung, Differenz und Bewegung. Autorität verwandelt sich hier in Beziehung, Offenbarung in Prozess, Identität in Aushandlung.

Transformation bleibt Arbeit – am Text, an der Gemeinschaft, am Gedächtnis. Sie fordert, Differenz auszuhalten und Verantwortung im Offenen zu übernehmen. Migration wird zur Methode des Denkens: eine Weise, Geschichte zu befragen, statt sie zu besitzen. Jüdisches Existenz zeigt sich darin als Prozess, in dem Zugehörigkeit geprüft und erneuert wird.

Die Zukunft des Judentums könnte in einem Geflecht von Beziehungen liegen: in Formen des Sprechens, die Grenzen durchlässig halten, ohne sie aufzugeben. Geltung entsteht aus Resonanz, Kontinuität aus Übersetzung. Wahrheit behält Gewicht, wo sie geteilt werden kann.

12.5 Im Medium des Körpers

Der Körper war im Judentum nie bloßes Beiwerk, blieb jedoch lange randständig im Nachdenken über Schrift, Ethik und Erinnerung. In den Mitzwot („Geboten“) wird er zur Trägerin eines verkörperten Wissens: durch Gesten, Rituale, Verbote, Rhythmen. Ethik zeigt sich hier als Praxis – erfahrbar am und mit dem Leib. In der Moderne wird diese Dimension neu gelesen: bei Emmanuel Levinas als Ethik der Ansprechbarkeit, bei Daniel Boyarin als Kritik dualistischer Körperfilder, bei Judith Butler als politisch-ethische Reflexion über Verletzlichkeit. Der Körper steht der Schrift nicht entgegen; er bildet ihre Voraussetzung – den Ort, an dem Erinnerung, Differenz und Verantwortung sich einschreiben.

Jüdisches Denken entfaltet sich in der Weise, wie der Körper Zeit und Handlung formt. Die *Mitzwot* rhythmisieren den Alltag und schaffen eine Praxis, in der Ethik konkret wird. Erinnerung gewinnt dabei leibliche Präsenz: im Wiederholen, im Markieren von Übergängen, im Gestalten gemeinsamer Zeiten. Der Körper wird zum Schauplatz, an dem Vergangenheit, Verpflichtung und Gegenwart ineinander greifen. In diesem Gefüge erhält die Schrift eine lebendige Dimension; sie tritt in Erscheinung als Form, die sich im Tun verwirklicht und im Vollzug weiterträgt.

Diese Dimension darf nicht mit Natürlichkeit oder Identität verwechselt werden. Der Körper ist kein Ursprungsort, er öffnet einen Raum

der Störung und Unterbrechung. Emmanuel Levinas beschreibt im *Totalité et Infini* (1961) das Antlitz des Anderen als Erschütterung, die sich sehen und spüren lässt. Ethik beginnt in der Berührbarkeit – sie geht der Reflexion voraus.

Auch Daniel Boyarin zeigt in *Carnal Israel* (1993), wie stark die rabbinische Tradition den Leib thematisiert. Der Talmud spricht aus dem Körper heraus – in Auseinandersetzungen mit Begehrten, Sexualität, Verletzung. Boyarin versteht die Materialität des Gesetzes als dynamische Praxis, die den Körper als Ort der Differenz ernst nimmt.

Darin liegt das subversive Moment: Der Körper festigt Identität nicht, er bringt sie ins Schwanken. Jüdisches Selbstverständnis zeigt sich im Moment der Unfixierbarkeit – im Begehrten, in der Verletzung, in der Unterbrechung. Queerness erscheint hier als Bewegungsform des Fragens: suchend, widerständig, relational.

Judith Butler (geb. 1956) führt diesen Gedanken weiter. Verwundbarkeit gilt ihr in *Precarious Life* (2004) als Voraussetzung von Beziehung, nicht als Mangel. Ethik entsteht als Antwort auf Ausgesetztheit – aus der Erfahrung von Abhängigkeit und Verletzbarkeit. In *Frames of War* (2009) erweitert Butler diese Überlegung: Es sind politische Rahmen, die entscheiden, welche Leben betrauert werden und welche unsichtbar bleiben.

Jüdisches Denken erscheint in diesem Horizont als Kritik normativer Grenzen des Menschlichen. Migration, Exil und Diaspora werden so nicht nur historische Erfahrungen, sondern Prüfsteine einer Ethik der Anerkennung. Verkörperung wird damit zur epistemologischen Figur: Der Körper ist das Medium, in dem Migration, Exil und Relationalität eingeschrieben werden – konkret, verletzlich, erinnernd. Er trägt Spuren des Textes als Rhythmus: horchend, unterbrechend. Der Ort liegt im Dazwischen – fern vom Ursprung, aber offen für Begegnung.

Aus der Perspektive der Verkörperung gewinnt Denken eine neue Richtung: Ethik wird leiblich, Erinnerung wird politisch. Der Körper bleibt nicht nur Träger der Geschichte, sondern Ort ihrer erneuten Aushandlung – im Blick auf Macht, Geschlecht und Verletzlichkeit. Damit verschiebt sich das Zentrum jüdischen Denkens von der Textautorität zur Erfahrung, von der Auslegung zur Verantwortung.

Diese Bewegung öffnet den Weg nun zum letzten Abschnitt, der fragt, wie Handeln, Erinnerung und Verantwortung in einer globalisierten, fragmentierten Gegenwart neu zusammengedacht werden können – jenseits religiöser Gewissheiten, aber im Bewusstsein ihrer bleibenden Verpflichtung.

13. Offenes Denken: Migration als epistemische Figur

Seit dem 20. Jahrhundert tritt jüdisches Denken verstärkt in Dialog mit Philosophie, Literatur und politischer Theorie. Daraus entsteht eine Praxis: beweglich, relational, unterbrechbar. Migration wirkt hier als Methode; Denken vollzieht sich im Übergang, in der Übersetzung, im Zwischenraum. Stimmen wie Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, David Hartman, Daniel Boyarin oder Tamar Ross verstehen Ethik, Sprache und Offenbarung als Bewegung. In dieser Lesart erscheint jüdisches Denken als Haltung: suchend, offen, auf Differenz hörend. Ihre Kraft liegt in einem offenen Denken – ohne Anspruch auf Letztgültigkeit.

Was bedeutet Denken, wenn die eigenen Grundlagen nie stabil waren? Wenn Herkunft zum Zwischenraum wird? Wenn Sprache Risiko trägt, statt Garantie zu geben?

In diesem Feld bewegt sich jüdisches Denken: eine Form des Fragens, die sich ihrer Bedingungen bewusst bleibt. Migration bildet dabei eine epistemische Figur. Damit ist kein Motiv gemeint, sondern ein Strukturprinzip der Erkenntnis: ein Modus des Urteilens, der Wahrnehmung und der Rechtfertigung.

An dieser Schwelle setzt die politische Philosophin Seyla Benhabib (geb. 1950) an. Während feministische und postkoloniale Stimmen die interne Struktur jüdischer Autorität und Identität dezentrieren, öffnet sie den Blick für die Überschneidung mit einer universalen politischen Philosophie von Zugehörigkeit und Rechten. In *The Claims of Culture* (2015) und *Exile, Statelessness, and Migration* (2018) zeigt sie, wie Migration rechtliche Ordnungen irritiert und kulturelle Selbstverständnisse verschiebt. Mit dem Konzept der „demokratischen Iterationen“ beschreibt sie Prozesse, in denen Rechte und Zugehörigkeiten im wiederholten Aushandeln Gestalt gewinnen. Migration erscheint hier als Haltung: offen für Differenz, sensibel für Verletzbarkeit, getragen von der Bereitschaft, politische und kulturelle Ordnungen im Gespräch weiterzuführen.

Damit berührt sich Benhabibs politische Theorie mit dem inneren Faden jüdischen Denkens. Auch hier wird Unterbrechbarkeit kultiviert und Antwortbarkeit in den Mittelpunkt gerückt. Ausgangspunkte entstehen in Verschiebungen, im Rand, in der Bewegung; Gewissheiten werden geprüft – aus Verantwortung gegenüber der Komplexität des Realen.

Von diesem Punkt aus lässt sich auch die disziplinäre Verortung des vorliegenden Textes präziser bestimmen. Die Analyse bewegt sich im Spannungsraum zwischen jüdischer Religionsphilosophie, systematischer Theologie und politischer Theorie; im Vordergrund steht jedoch die

epistemische Fragestellung. Gemeint ist die Untersuchung jener Bedingungen, unter denen jüdisches Denken Wissen hervorbringt und wie sich diese Bedingungen in historischen, textuellen und politischen Übergängen verändern.

Migration fungiert dabei als konzeptuelle Figur, die Aufmerksamkeit, Autorität und Verantwortung strukturiert. Die zuvor diskutierten Texte – biblische und rabbinische Quellen, mittelalterliche Reflexionen sowie moderne und zeitgenössische Positionen – zeigen, dass Übergänge, Kommentierung und Vielstimmigkeit mehr leisten als die Rahmung eines Themas. Sie wirken als operative Elemente einer Erkenntnispraxis, die sich im Dialog, in Revisionen und im wiederholten Lesen entfaltet.

In diesem Zugriff werden politische Implikationen sichtbar, weil sich die Frage nach Wissen, Bindung und Urteilskraft in historischen und gegenwärtigen Konstellationen bewegt. An diesem Punkt wird der selbstreflexive Charakter des Textes deutlich. Jede begriffliche Setzung bleibt an eigene Perspektiven gebunden. Die Analyse versucht daher, die Voraussetzungen mitzudenken, die ihre Urteile formen. In dieser Perspektive verortet sich der Text im Feld einer jüdischen Religionsphilosophie, deren systematisch-theologische und philosophische Reichweite aus der Untersuchung eines Denkens hervorgeht, das sich im Übergang formt. Autorität erscheint hier als relationale Größe, Bedeutung als bewegliche Konstellation, Verantwortung als Aufmerksamkeit für Fragilität.

Vor diesem Hintergrund gewinnt Benhabibs Verständnis von Autorität besonderes Gewicht. Wird Migration als epistemologische Verschiebung verstanden, erscheint Autorität als Prozess von Offenheit und Aushandlung. Benhabibs Konzept der demokratischen Iterationen verdeutlicht, wie Verbindlichkeit in pluralen Prozessen entsteht: Rechte, Zugehörigkeiten und Normen gewinnen Kraft im wiederholten, konflikthaften Befragen, ohne ihren universalen Anspruch preiszugeben. Autorität wird damit zu einer Praxis, die Differenz trägt und fruchtbar macht. Vielstimmigkeit konstituiert Bindung; Zersplitterung verwandelt sich in Quelle von Verbindlichkeit.

Das Denken in der Spur des Jüdischen entfaltet sich über Differenz: zwischen Stimmen, Zeiten, Orten. Es bleibt durch Schrift geprägt, ohne in Festlegung zu erstarren; es steht in der Tradition, ohne in Stillstand zu verfallen. Talmud, Midrasch, Bibel und ihre Exegesen öffnen Räume, in denen Bedeutungen wandern und sich verschieben. Der Kommentar trägt die Bewegung selbst: nicht bloß Ergänzung, sondern Ausdruck einer Praxis, die im Dialog entsteht und sich im Weiterdenken fortsetzt.

Jüdisches Denken erweist sich so als Reflexion ohne Stabilitätsversprechen. Es arbeitet mit Wieder-Lektüren, Neuplatzierungen und

Übertragungen. Migration fungiert hier als methodisches Prinzip: Denken geschieht im Vollzug der Bewegung. Diese Philosophie verzichtet bewusst auf Letztbegründung, getragen vom Wissen um historische, sprachliche und kulturelle Situiertheit jeder Setzung. Darin liegt ihre Stärke: Das Fragment wird zur Signatur des Wirklichen. Wahrheit zeigt sich als Durchlässigkeit.

Doch die Idee grenzenloser Offenheit bleibt umstritten: Shmuel Trigano erinnert beispielsweise daran, dass ein Denken, das seine Formen allein im Übergang sucht, die Bindung an Gemeinschaft und Geschichte zurückzustellen droht. Für ihn gewinnt dialogisches Denken Kraft aus Erinnerung, Sprache und gelebter Praxis; Verantwortung entsteht, wenn Beweglichkeit sich auf diese Kontexte bezieht. Yoram Hazony wiederum formuliert diesen Einwand politisch: In seiner Verteidigung des Nationalen betont er, dass Zugehörigkeit Voraussetzungen braucht, um Verantwortung tragen zu können. Grenzen erscheinen ihm dabei nicht als Einschränkung, sondern als Bedingung für gemeinsame Verpflichtung. Seine Stimme macht sichtbar, wie Offenheit Gestalt gewinnt, wenn sie durch Formen der Zugehörigkeit getragen wird.

Diese Auseinandersetzung vermeidet jede Romantisierung des Exils oder der Marginalität. Jüdisches Denken erscheint hier weder als privilegierter Ort der Wahrheit noch als nostalgische Chiffre der Entwurzelung, sondern als gegenwärtige epistemische Haltung angesichts prekärer, fragmentierter und von Gewalt durchzogener Existenzbedingungen. Migration steht dabei für eine Denkbewegung, die aus der Erfahrung von Verwundung Verantwortung gewinnt.

So entsteht innerhalb des jüdischen Denkens ein Spannungsraum, in dem sich Offenheit und Begrenzung gegenseitig prüfen. Gerade dieser Konflikt – zwischen dialogischer Beweglichkeit und dem Bedürfnis nach Bindung – sichert die Diskursivität, die dieses Denken trägt.

Ein einheitliches Bild jüdischen Denkens entsteht ebenso wenig wie eine feste Identität. Sichtbar wird eine Denkfigur, die vielstimmig, fragmentarisch und offen bleibt. Gerade aus dieser Unabgeschlossenheit gewinnt sie Form: Halt gewinnt sie im Zwischenraum; Bedeutung entfaltet sich in der Spannung der Differenzen. Jüdisches Denken operiert mit Verschiebung, Wiederholung und Unterbrechung – Differenz wird zur produktiven Form.

Begrifflich bezeichnet „Diskursivität“ hier kein bloßes Gespräch, sondern ein regelgeleitetes Verfahren der Rechtfertigung. Geltung entsteht aus drei Bindungen: erstens Texttreue – die Rückbindung an Quellen; zweitens Dialogizität – die Responsivität gegenüber Gegenstimmen; drittens Konsequenzsensibilität – die Aufmerksamkeit für praktische Folgen.

Epistemisch folgt daraus ein anderer Wahrheitsbegriff: Wahr bleibt, was sich unter Bedingungen pluraler Prüfung bewährt. Stabilität meint hier Resilienz gegenüber Einwand, Kontextverschiebung und Übersetzung.

Systemzwang verliert methodische Priorität, weil heterogene Quellenlagen, diachrone Überlieferung und normative Vielstimmigkeit keine geschlossene Axiomatik erlauben. Wo Voraussetzungen streuen, wird Gel tung rekursiv verhandelt – durch Iteration, Revision und erneute Lektüre.

In dieser Perspektive erscheint Autorität als relationale Größe: Sie wächst, wenn Gründe zirkulieren, Einwände ernst genommen und Alternativen mitgeführt werden. Maßstab ist weniger Kohärenz im Abstrakten als Kohärenzerhalt im Wandel – die Fähigkeit, Bedeutung anschlussfähig zu halten, während ihre Kontexte sich verschieben.

Auch dieser Text versteht sich als Teil eines solchen Gesprächs: ein Ort, an dem sich Stimmen kreuzen, widersprüchlich und zugleich verbunden. Er sammelt Positionen, ohne sie zu glätten, und hält Spannungen aus, ohne sie aufzulösen. Migration erscheint hier als Methode: ein Denken, das antwortet, tastet, horcht und im Zwischen verweilt. Vielleicht liegt in dieser dialogischen Bewegung die Aufgabe jüdischer Philosophie: Formen zu finden, in denen Verschiedenes zugleich Bestand hat – getragen von Beziehung statt Konsens.

Im Folgenden werden vier Spuren erkennbar, die diese Haltung konkretisieren:

1. Migration als Denkfigur: Bewegung durch Übergänge; die Leitfrage lautet, wie?
2. Kommentar als Weiterdenken: ein Sprechen, das sich einreihet, unterbricht, antwortet; Ursprung wird zur relationalen Aufgabe.
3. Relation als Modus von Bedeutung: Entfaltung im Zwischen von Stimmen, Zeiten, Texten und Orten.
4. Körper als Medium: Ort, an dem Erinnerung sich einschreibt, Ethik geschieht und Differenz spürbar wird.

Diese vier Spuren markieren Bewegungen, keine abgeschlossenen Systeme. Migration, Kommentar, Relation und Körper eröffnen Wege des Fragens, deren Zusammenspiel eine Hermeneutik entstehen lässt, die Übergänge, Differenzen und Unterbrechungen in Resonanz bringt. Für die Gegenwart liegt darin keine Lösung, sondern eine methodische Zumutung: Denken muss zeigen, wie Offenheit sich verantwortet, wie Differenz Bindung erzeugt, und wie Pluralität ohne Rückzug auskommt.

Epistemologisch bildet sich hier eine Haltung, die klassische Systematisierungsversuche bewusst unterläuft. Diskursivität ersetzt Geschlossenheit, aus Einsicht in die Kontingenz aller Fundamente. Migration wird

zur epistemischen Figur, in der Denken Verfahren wird – eine Form, die Erkenntnis nicht abbildet, sondern hervorbringt, indem sie Übergänge gestaltet.

So profiliert sich das jüdische Denken als Grammatik des Übergangs: Identität formt sich performativ im Wiederaufgreifen, im Adressieren, im Präzisieren unter Widerspruch. Wahrheit gewinnt Tragfähigkeit, wo Beweglichkeit Regel findet und Verantwortung Rechenschaft verlangt.

In dieser Spannung von Notwendigkeit und Form liegt die eigentliche Pointe: Migration als epistemische Figur erwächst aus Verwundung und Entwurzelung – und öffnet dennoch neue Räume. Diese Räume sind kein Versprechen und keine Ressource, sondern Ausdruck einer Fragilität, die sich nicht stabilisieren lässt. Jüdisches Denken hält an dieser Zumutung fest – im Bewusstsein, dass Verantwortung aus Fragilität erwächst, ohne Garantie, ohne Letztbegründung.

Und so schließt sich die Bewegung, die im Vorwort als Frage begann: Wie gestaltet sich Wissen, wenn Bewegung zur Bedingung des Denkens wird? Die Antwort bleibt offen – als Form, die im Übergang Erkenntnis gewinnt.

Post-Scriptum: Wohin – in einer Gegenwart wachsender Ortlosigkeit

Seit dem 7. Oktober 2023 steht die Frage jüdischer Sicherheit in neuer Schärfe im Raum – als unmittelbare Gegenwartserfahrung, jenseits bloßer historischer Erinnerung. Für viele Jüdinnen und Juden hat sich an diesem Tag etwas verschoben: politisch wie existenziell. Was lange verlässlich schien – die Stabilität westlicher Demokratien, das Versprechen des Schutzes – erweist sich plötzlich als fragil.

Diese Verunsicherung betrifft Israel ebenso wie das jüdische Leben außerhalb des Staates – in Berlin, Paris, New York. Orte, die über Jahrzehnte Sicherheit ausstrahlten, wirken plötzlich prekär. Die Erfahrung von Ortlosigkeit, über Jahrhunderte prägend für das jüdische Denken, kehrt zurück: als realer Zustand, jenseits der Metapher.

Der Satz „Nie wieder“ verliert Eindeutigkeit und gewinnt Dringlichkeit. Er bleibt unabschließbar: weniger Formel des Gedenkens als Mahnung zur Aufmerksamkeit – für die Fragilität jüdischer Existenz im öffentlichen Raum und für die politische wie sprachliche Erosion vermeintlicher Selbstverständlichkeiten.

Was bedeutet es, wenn selbst Israel – lange als letzter Zufluchtsort gedacht – keine verlässliche Sicherheit garantiert? Wenn Zugehörigkeit zur

Angriffsfläche wird – aus antisemitischer Ferne ebenso wie im eigenen Umfeld?

Solche Fragen lassen sich nicht theoretisch erledigen; sie greifen ins Denken ein, verschieben Perspektiven, erschüttern Prämissen. Migration zeigt sich hier als Unsicherheit im Raum selbst; das Bild eines bloßen Ortswechsels greift zu kurz.

Vielleicht zeigt sich in dieser Situation eine vertraute Konstellation jüdischen Denkens neu – zwischen der partikularen Erfahrung der Bedrohung und dem universalen Anspruch auf Gerechtigkeit. Beide Dimensionen gehören einander an, und doch geraten sie im Angesicht realer Gewalt in eine schwierige Spannung. Die Frage lautet nicht, welche Seite „recht“ behält, sondern wie jüdisches Denken diese Spannung aushält, ohne eine der beiden Dimensionen preiszugeben.

Hier zeigt sich die eigentliche Zumutung dieser Gegenwart: das Gleichzeitige auszuhalten – Verletzung und Mitgefühl, Bedrohung und Empathie, Selbstbehauptung und Offenheit. Denken, das sich dieser Gleichzeitigkeit stellt, sucht keine Versöhnung, sondern eine Form, in der das Unvereinbare befragt werden kann.

Aus diesem Gefüge heraus gewinnt das Politische Gestalt. Es verlangt nach Formen, in denen das Ringen zwischen Eigenem und Anderem, Barrieren und Passagen, konkret wird – im Denken ebenso wie in der Geschichte. Israel wird darin zu einem Symbol dieser doppelten Bewegung: Ort der Selbstbehauptung und Prüfstein des Universalen. Die Herausforderung besteht darin, das Recht auf Schutz nicht gegen die Verantwortung für Andere auszuspielen – und zugleich anzuerkennen, dass sich beides nicht vollständig zur Deckung bringen lässt. Zwischen der Sorge um das Eigene und der Treue zur Idee des Gemeinsamen verläuft eine Bruchlinie, die nicht auflösbar ist, wohl aber reflektierbar.

Jüdisches Denken steht in einer Gegenwart, die seine eigenen Voraussetzungen erschüttert. Sicherheit ist kein Ort, sondern eine fragile Konstellation unter Bedingungen der Bedrohung. Offenheit wird zur Zumutung, weil sie kein Rückzugsrecht kennt. Denken bleibt möglich, solange es die eigene Gefährdung aushält – ohne sie zu erklären, ohne ihr auszuweichen.

Instabilität fordert folglich eine andere Form von Verantwortung. Denn jede Entscheidung hinterlässt einen Rest von Unentschiedenheit, einen Bereich, in dem sich Gewissheit verflüchtigt. In dieser Unsicherheit vermag sich ein selbst-bewusstes, aber zugleich auch selbst-kritisches Denken zu behaupten: prüfend, aufmerksam, in Auseinandersetzung mit sich selbst; Verantwortung entsteht dort, wo Urteilen offenbleibt – als Haltung des Fragens unter Druck.

Schließlich bewährt sich ein philosophisches Denken, wenn es dieser Konstellation standhält: im Gespräch mit dem Unabgegoltenen, im Versuch, das Unfertige denkbar zu halten. Keine Vollendung des Fragens, sondern die Verpflichtung, es weiterzuführen.

Literatur

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951.

Alharizi, Yehuda. *The Book of Tahkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*. Übersetzt von David Simha Segal. London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

Améry, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szczesny, 1966.

Anidjar, Gil. *Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1951.

—. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963.

—. *The Jewish Writings*. Herausgegeben von Jerome Kohn und Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

Azoulay, Ariella Aüsha. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London: Verso, 2019.

Baeck, Leo. *Das Wesen des Judentums*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1905.

Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

—. *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

Benjamin, Walter. „Über den Begriff der Geschichte.“ In *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Blumenthal, David R. *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993.

Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

—. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

—. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

—. *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

—. *The No-State Solution: A Jewish Manifesto*. New Haven: Yale University Press, 2023.

Brumlik, Micha. *Aus Katastrophen lernen: Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in Menschenrechtskultur*. Berlin: Philo-Verlag, 2004.

Buber, Martin. *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag, 1923.

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

—. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009.

Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock, 1919.

Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

Derrida, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Editions Galilée, 1986.

Jacques Derrida, “Circumfession,” in *Jacques Derrida*, by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 3–315.

—. *Mal d’archive: Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.

—. *Acts of Religion*. Herausgegeben von Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.

Fackenheim, Emil. *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Halbertal, Moshe, und Avishai Margalit. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Ha-Levi, Yehuda. *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*. Übersetzt von N. Daniel Korobkin. Jerusalem: Feldheim, 2009.

Hartman, David. *A Living Covenant: The Meaning of Jewish Existence*. Woodstock, VT: Jewish Lights, 1985.

—. "Auschwitz or Sinai?" Shalom Hartman Institute. Last modified 2011. <https://www.hartman.org.il/auschwitz-or-sinai/> (zuletzt aufgerufen 19.12.2025).

Hartman, Donniel. *Putting God Second: How to Save Religion from Itself*. Boston: Beacon Press, 2016.

Hazony, Yoram. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books, 2000.

—. *The Virtue of Nationalism*. New York: Basic Books, 2018.

Heschel, Abraham J. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1955.

Horvilleur, Delphine. *Réflexions sur la question antisémite*. Paris: Grasset, 2019.

—. *Vivre avec nos morts: Petit traité de consolation*. Paris: Grasset, 2021.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel, 1979.

Kaplan, Mordecai. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Macmillan, 1934.

Kaplan, Mordecai M. *A New Zionism*. New York: Reconstructionist Press, 1959.

Kook, Abraham Isaac. *Orot*. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1920.

Kraemer, David Charles. *Embracing Exile: The Case for Jewish Diaspora*. New York: Oxford University Press, 2025.

Leibowitz, Yeshayahu. *Judaism, Human Values, and the Jewish State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Turin: De Silva, 1947.

—. *Ist das ein Mensch?*. Übersetzt von Heinz Riedt. Frankfurt am Main: Fischer, 1961. Reprint, München: Hanser, 1987; München: dtv, 1992.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

—. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Magid, Shaul. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

Maimon, Salomon. *Lebensgeschichte*. Herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 2005.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Shlomo Pines, mit einem einführenden Essay von Leo Strauss. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. In Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, herausgegeben von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983.

Ophir, Adi. *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*. Übersetzt von Rela Mazali und Havi Carel. Cambridge: Zone Books, 2005.

Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

Raz-Krakotzkin, Amnon. *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La Fabrique Éditions, 2007.

Rose, Gillian. *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993.

—. *Love's Work*. London: Chatto & Windus, 1995.

Ross, Tamar. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann, 1921.

Sacks, Jonathan. *Future Tense: Jews, Judaism and Israel in the Twenty-First Century*. London: Hodder & Stoughton, 2009.

Sagi, Avi. *Jewish Religion after Theology*. Boston: Academic Studies Press, 2009.

Sartre, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Éditions Gallimard, 1954.

—. *Über die Judenfrage*. Übersetzt von Vincent von Wroblewsky. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1941.

—. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

- . "The Messianic Idea in Judaism." In *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.
- Shenhav, Yehouda. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Shohat, Ella. *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- Soloveitchik, Joseph B. *The Lonely Man of Faith*. New York: Doubleday, 1965.
- Spinoza, Baruch de. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. In *Sämtliche Werke*, Bd. 2, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- . *Theologisch-politischer Traktat*. In *Sämtliche Werke*, Bd. 3, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.
- Trigano, Shmuel. *Le judaïsme et l'esprit du monde*. Paris: Grasset, 2011.
- Wiesel, Elie. *La Nuit*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1958. Reprint, mit einem neuen Vorwort des Autors, 2007.
- . *Die Nacht: Roman*. Übersetzt von Curt Meyer-Clason. Mit einem Vorwort von François Mauriac. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.
- . *Sachor: Erinnere dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aktualisierte Ausgabe. Übersetzt von Wolfgang Heuss, mit einem Nachwort von Michael Brenner. Berlin: Wagenbach, 2023.
- Zornberg, Avivah Gottlieb. *The Beginning of Desire: Reflections on Genesis*. New York: Doubleday, 1995.
- . *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*. New York: Schocken Books, 2015.