



Ralf Koerrenz

Semitismus – Eine Kultur der Praxis

BELTZ JUVENTA

Der Autor

Ralf Koerrenz (* 15. März 1963 in Köln) ist Pädagoge, Theologe und Wissenschaftsmanager. Er lehrt als Professor für Historische Pädagogik und Globale Bildung an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Die Verlagsgruppe Beltz behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.

Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-9194-6 Print

ISBN 978-3-7799-9195-3 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-7799-9196-0 E-Book (ePub)

1. Auflage 2025

© 2025 Beltz Juventa

Verlagsgruppe Beltz

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@beltz.de

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Helmut Rohde, Euskirchen

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

Semitismus – Annäherungen	<u>7</u>
1. Semitismus – Eine Kultur der Praxis	<u>11</u>
2. Semitismus – Die anthropologischen Grundlagen der Kultur	<u>39</u>
3. Semitismus – Die rechtliche Dimension der Kultur	<u>59</u>
4. Semitismus – Die soziale Dimension der Kultur	<u>79</u>
5. Semitismus – Die kultische Dimension der Kultur	<u>113</u>
6. Kultur – Eine Praxis des Semitismus	<u>149</u>
7. Semitismus – Eine Praxis der Kultur	<u>177</u>
I. Bricolage	<u>177</u>
II. Exodus	<u>179</u>
III. Dank	<u>182</u>
IV. Kultur	<u>188</u>
V. Orientierung	<u>191</u>
VI. Vollkommenheit (Identifikatorische Ethik)	<u>194</u>
VII. Vollkommenheit (Regulatorische Ethik)	<u>200</u>
VIII. Konstruktion	<u>202</u>
IX. Anti – Part I	<u>205</u>
X. Anti – Part II	<u>211</u>
XI. Ge(gen)denken	<u>216</u>
XII. Aussicht	<u>220</u>
Literaturverzeichnis	<u>223</u>

Semitismus – Annäherungen

„Das Judentum betrachtet die Taten eines Menschen, nicht das Glaubensbekenntnis, als den wichtigsten Ausdruck des religiösen Lebens. Die jüdische Ethik zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Alltag verankert ist und den sozialen Auftrag der jüdischen Propheten konkretisiert, nämlich an der Verbesserung der Welt, an ‚tikkun haolam‘ (‚Heilung/Reparatur der Welt‘) mitzuwirken. Das ist der zentrale Aspekt des Judentums“ (Kupferberg 2018, 4).

Taten – nicht Worte; Alltag – nicht (nur) Feiertag; soziale Verpflichtung – nicht apathische Gleich-Gültigkeit; Reparatur der Welt – nicht hoffnungslose Resignation. Semitismus als eine Kultur der Praxis zu beschreiben, kann in wenigen Worten auf den Punkt gebracht werden. Kultur ist immer alltäglich und verweist vor dem Hintergrund einer unaufhebbaren Entfremdung einerseits und der Ermutigung zu Hoffnung durch den Exodus andererseits auf eine aktive Auseinandersetzung mit den Normalitätsstandards, über die das alltägliche Zusammenleben reguliert wird. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei *nicht identifikatorisch* auf die Identifizierung irgendeines „Guten“, gar „Göttlichen“, dem alle Menschen sich unterwerfen und dem sie folgen müssten.

Die Aufmerksamkeit des Semitismus richtet sich *regulatorisch* auf die Umregelungen von Vielfalt, weil nur über Vielfalt das Soziale des Menschen real, realistisch und lebensnah ansichtig wird. Insofern orientiert sich das semitische Verständnis von Kultur bei allen Erzählungen an den Leitplanken einer regulativen Ethik und nicht an den innerweltlichen Göttern einer identifikatorischen Ethik. All dies, wirklich all dies wird gespeist und getragen von der Grunderfahrung einer radikalen Differenz, einer radikalen Unverfügbarkeit – des unnambaren Anderen, dessen Name noch nicht einmal ausgesprochen werden kann, weil er sich in die Gestaltung von Zeit als Geschichte verflüchtigt und darin zugleich manifestiert.

Taten – nicht Worte; Alltag – nicht (nur) Feiertag; soziale Verpflichtung – nicht apathische Gleich-Gültigkeit; Reparatur der Welt – nicht hoffnungslose Resignation. Semitismus als eine Kultur der Praxis zu beschreiben, verlangt nach drei einleitenden Orientierungen, die quasi eine Art Leitfaden für die nachfolgenden Überlegungen markieren. Es geht um erste Umschreibungen zu den Stichworten

- Praxis,
- Kultur und
- Semitismus.

Beginnen wir mit dem Stichwort „*Praxis*“. Praxis ist (wie auch der Begriff „Theorie“) eine Wortsignatur griechischen Ursprungs (πράξις *prāxis* oder auch πράγμα *prāgma*). Diese Signatur bezeichnet die operativen Möglichkeiten vor allem des Menschen. Es geht um Formen menschlicher Aktivitäten wie *Tun*, *Handeln* oder *Verrichten*. Menschen sind Praxiswesen. Dies ist natürlich eine weite Bezeichnung, die unterschiedliche Bedeutungsebenen miteinander verknüpft. Eine mögliche Unterscheidung besteht darin, dass wir Praxis als eine soziale Kennzeichnung von Gruppen von dem konkreten Handeln einzelner Individuen unterscheiden können und sollten. Im Semitismus als einer Kultur der Praxis sind beide Perspektiven ineinander verwoben. Kerntexte des Semitismus wie das Sh*ma Israel können geradezu als Muster für so etwas wie eine Kollektivindividualität gelesen werden. Darauf wird zurückzukommen sein.

Im Hintergrund der Orientierung an Praxis steht die Frage, was für die Gestaltung des Alltags wichtig und wesentlich ist. Es geht um das *richtige* Tun, Handeln und Verrichten im Unterschied zu einem falschen. Dieser Zusammenhang von Praxis und Ethik wird in dem Ausdruck „Orthopraxie“ auf einen Begriff gebracht (ὀρθός *orthós*, „richtig“, und πράξις *prāxis*, „Tun“, „Handeln“, „Verrichten“). In Orthopraxie geht es um richtiges Handeln. Der Ausdruck steht im Kontrast zu dem Ausdruck „Orthodoxie“ (ὀρθός *orthós*, „richtig“, und δόξα *dóxa* „Meinung“, „Glaube“), wenn darunter eben der Vorrang von einem verbalen Bekennen vor einem tätigen Handeln bezeichnet wird (nicht zu verwechseln mit Orthodoxie zur Bezeichnung religiöser Strömungen im Judentum, Christentum und darüber hinaus). Dem individuellen und gemeinsamen Bemühen um richtiges Handeln in der Gestaltung des Alltags wird im Semitismus ein Vorrang gegenüber dem Streben nach theoretischer Rechtgläubigkeit eingeräumt.

Praxis an sich und voraussetzungsfrei gibt es nicht – ein solch voraussetzungsfreier Gestus geht unbewusst-naiv oder bewusst-täuschend in die Auseinandersetzung mit Welt. Max Horkheimer hat einen solch vermeintlich voraussetzungsfreien Gestus mit dem Label „traditionelle“ Theorie versehen und mit dem Motiv einer „instrumentellen“ Vernunft verknüpft (Horkheimer 1937). Walter Mignolo spricht der Sache nach von der Gefangenschaft in vorreflexiven

Annahmen eines vermeintlich Selbstverständlichen, die nicht zuletzt zu kolonialen Verblendungszusammenhängen führen. (Mignolo 2012) Der traditionellen Theorie und instrumentellen Vernunft steht eine durchaus unterschiedlich zu formierende Vorstellung von Kritik gegenüber – Kritik verstanden als die Fähigkeit zur Unterscheidung und darauf aufbauender Entscheidung.

Das zweite Stichwort ist das der „Kultur“. Auch darüber, was unter Kultur verstanden werden kann oder soll, sind Bibliotheken geschrieben worden. Wenn wir in den nachfolgenden Erzählungen von Kultur reden, bezeichnen wir etwas, das (grob gesprochen) in mindestens zweifacher Hinsicht eng mit dem Menschen und Mensch-Sein verbunden ist. Zum einen handelt es sich darum, dass Kultur von Menschen geschaffen wurde und wird, von Menschen aufrechterhalten, quasi konserviert, werden muss und schließlich aufgrund der relativen Freiheit und absoluten Verantwortung jeder Zeit für Gegenwart und Zukunft weiterentwickelt wird. Zum anderen kommt damit jedoch auch in den Blick, dass Menschen von ihrer Geburt an in einen kulturellen Kontext hineingeworfen sind, von diesem geprägt werden und der Auseinandersetzung mit diesen Vorgegebenheiten des eigenen Lebens nicht ausweichen können (wie immer die Auseinandersetzung zwischen aktiver Gestaltung, Mitschwimmen und Totalverweigerung auch aussehen mag). In alledem geht es um ganz bestimmte Standards, um Grundannahmen zu dem, was als normal und was als a-normal, was als geboten und was als verboten zu betrachten ist. In dieser ethischen Hinsicht geht es in Kultur immer um Normalität und deren Standards. Normalität und deren Standards aber sind nicht in einen witterungsbeständigen Stein gemeißelt, sondern unterliegen Debatten und Kontroversen, unterliegen der Fragilität von Veränderbarkeit und basieren so auf dem Agieren, der Praxis von Menschen. Kultur ist auch in dieser Hinsicht, mit Blick auf Normalität also, nur sinnvoll als eine Praxis in den Blick zu nehmen.

Wenn Kultur aber in diesem doppelten Sinne der Gestaltung von Kultur und der Prägung durch Kultur an Mensch-Sein gekoppelt ist, dann kommt automatisch in einer zeitlichen Perspektive die anthropologische Fundierung von Kultur in den Blick. Die anthropologische Grundlage von Kultur hat ihr Fundament in bestimmten universalen Handlungsmöglichkeiten des Menschen. Menschen und Mensch-Sein sind dadurch ausgezeichnet, in einer komplexen Form lernen zu können. Menschen lernen, sind zu Lernen befähigt und zugleich auf Lernen angewiesen. Die entscheidende Operation, mit der sich Kultur als eine Praxis des Semitismus erweist, ist eine nähere Bestimmung menschlichen Lernens: das kritische Verstehen. Verstehen weist auf Kritik in dem Sinne, dass Menschen in ihrem Lernen darauf angewiesen sind, eingehende Informationen und ausgehendes Reden, Handeln, Verhalten einzuordnen, zu interpretieren und auf das eigene Grundbefinden abzustimmen. Lernen und Verstehen sind zusammen das operative Fundament von Aufklärung und Kultur. Semitismus als eine Kultur der Praxis nimmt dieses Grundmotiv auf und verknüpft es mit spezifischen Vorstellungen zu Anthropologie, Recht, Sozialität und Kult.

Das Lebewesen Mensch ist ein verstehendes Lernwesen. Nur so können Menschen Kultur prägen und von Kultur geprägt werden. Ein verstehendes Lernwesen ist zwar auch, aber keineswegs ausschließlich oder auch nur primär über Instinkte gesteuert. Ein verstehendes Lernwesen lernt und versteht – ist darauf angewiesen und dazu befähigt. Was „Lernen“ und „Verstehen“ in einem spezifischen Sinne bedeuten kann, ist dabei in universaler Perspektive sekundär. Lernen und Verstehen bezeichnen in universaler Perspektive lediglich den Sachverhalt, dass Menschen in der Lage sind, Informationen aufzunehmen, zu verarbeiten und als Ergänzung ihres bereits bestehenden Deutungs- und Handlungsrepertoires in das eigene Fühlen, Denken und Handeln aufzunehmen. Dabei können Menschen – in höchst unterschiedlichem Maße – sich kritisch zu diesem Aufnehmen, Verarbeiten und Integrieren verhalten. Das ist der Kern von kultureller Praxis in ethischer Hinsicht, weil menschliche Wahrnehmung immer (bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt) auf Kritik als Unterscheidung und Entscheidung beruht.

Der Verweis auf Normalität sowie die naturüberformenden und die sozialitätseröffnenden Stränge der Relation Kultur/Mensch-Sein leiten zum dritten Motiv über: dem „Semitismus“. In den nachfolgenden Erzählungen wird zu zeigen sein, dass sich im Semitismus eine eigene Vorstellung von regulativ-umgrenzter Normalität entfaltet. Im Semitismus werden Normalitätsstandards formuliert, die – kulturwissenschaftlich betrachtet – auf der radikalen Entmythologisierung und Entsakralisierung des Mensch-Seins und innerweltlicher Herrschafts- und Machtverhältnisse aufruhren.

Mit dem Stichwort „kulturwissenschaftlich“ ist eine bestimmte Art der Lektüre einer bestimmten textlichen Überlieferung angesprochen. Bei der textlichen Überlieferung handelt es sich um die Texte der hebräischen Bibel des Tanach (תנ"ך). Innerhalb dieser textlichen Überlieferung kommt der Tora im engeren Sinne, den fünf Büchern Mose, eine Sonderstellung zu. Die Tora wird gelesen als Fundament, Orientierungsrahmen und Ausdruck einer bestimmten Formierung von Normalitätsstandards. Diese Art der Lektüre nimmt die Tora als ein kulturwissenschaftliches Dokument in den Blick.

In der Tora als kulturwissenschaftlichem Dokument wird eine Vorstellung entfaltet, worauf Normalität gegründet ist und wie menschenfördernde Normalitätsstandards beschaffen sein sollten. Dabei ist im kulturwissenschaftlichen Sinne die Kennzeichnung als „Semitismus“ bzw. „semitisches Narrativ“ ein Synonym zu dem, was wir auch als „hebräisches Paradigma“ markieren können (vgl. zur Erläuterung ausführlich Kap. 7). Hebräisches Paradigma und Semitismus sind Synonyme. Inhaltlich geht es um das Gleiche: das Ringen um ein Verständnis von kulturellen Standards, die Leben fördern und Würde verleihen, in der spezifischen Form einer repräsentativen Universalität durch eine tradierte Partikularität. Semitismus als Kultur der Praxis entfaltet bei alledem eine positive Vision des Mensch-Seins, in und mit Entfremdung realistisch (nicht idealistisch) Alltag zu denken und zu gestalten.

1. Semitismus – Eine Kultur der Praxis

Kultur ist das Ringen von Menschen um Normalität. Das semitische Paradigma der Kultur ist von der Alltagspraxis der Aufklärung und des innerweltlichen Atheismus bestimmt.

Erzählungen sind wie Bilder. Wenn wir Erzählungen hören oder lesen, entstehen durch unser inneres Auge Szenen, Motive, Geschichten, die wir in uns zu erinnern Bildern zusammenfügen. In den gehörten oder gelesenen Bildern wird manches beachtet, manches bleibt ohne gesonderte Aufmerksamkeit in der Ecke liegen. Wenn wir als Menschen die gleiche Erzählung hören oder lesen, können wir aus Gründen der Alltagserfahrung davon ausgehen, dass wir zumindest Ähnliches, wenn nicht gar Vergleichbares durch unser inneres Auge aufnehmen. Und dennoch entspringt es unserer Eigenheit, was uns wie anspricht, was uns wie berührt. Es ist Teil der Bildung, jener Gabe freier Verantwortung und verantworteter Freiheit, was wir mit dem Gehörten und Gelesenen anfangen können, was wir daraus machen.

So wird es auch mit den Erzählungen sein, über die in diesem Buch *Semitismus als eine Kultur der Praxis* vor unsere Augen kommt. Hören und Lesen sind wie eine Reise, die wir mit unserem Herzen in unserem Kopf organisieren. Wir durchwandern Sphären des rationalen und des emotionalen Verstehens und werden das Erzählte irgendwo zwischen Verstand und Gefühl in unsere Erinnerung einflechten. Verstand und Gefühl folgen – und da sind wir eigentlich schon mitten in den Motiven von Semitismus als einer Kultur der Praxis – (immer nur) gemeinsam der Logik der dem Menschen möglichen Vernunft. In der Vernunft des hörenden und lesenden Herzens sind Verstand und Gefühl untrennbar ineinander verwoben und begleiten uns in die Geschichten des Semitismus, in denen das angemessene Verhalten und Handeln in der Welt immer Vorrang hat vor einem abstrakten Für-Wahr-Halten. Semitismus zu erzählen, verweist darauf, dass das Erzählen von Geschichten auf das menschliche Handeln im Alltag gerichtet ist. Es geht nicht um abstrakte Wahrheiten, sondern um das konkrete Hier und Jetzt im Angesicht der Geschichte.

Beginnen wir unsere Lesereise mit einer der vielleicht schwierigsten Fragen: Was bedeutet denn in diesem Zusammenhang „Kultur“? Die Frage ist deswegen schwierig, weil sie irreführend ist oder zumindest missverstanden werden kann. Denn es geht nicht um eine theoretische Vermessung. Eigentlich zielt bereits diese Frage im Kontext von Semitismus auf „Praxis“, auf das Verhalten und Handeln im Alltag, und nicht darauf, irgendeine abstrakte Definition zur Kenntnis zu nehmen

und für wahr zu halten. Bereits das Nachdenken über Kultur ist in Wahrheit immer praktisch, ist immer praxisrelevant und praxisleitend – sonst wäre sie keine Wahrheit im Sinne semitischen Denkens. Wahrheit basiert immer auf dem Umtänzeln der alltäglichen Wirklichkeit, auf Annäherung an das Gegebene, das es verantwortlich zu gestalten gilt.

Im Prinzip handelt das gesamte Buch von Annäherungen an Antworten auf die Frage nach dem, was eigentlich das Nachdenken über „Kultur“ als Praxis bedeutet. Im Prinzip handelt das gesamte Buch von Annäherungen an Antworten auf die Frage nach dem, was eigentlich „Kultur“ als Rahmung menschlichen Handelns, menschlicher Praxis bedeutet.

Im Hintergrund und im Vordergrund steht für den Semitismus, dass der Mensch Mensch ist. Das bedeutet im Sinne des ersten Gebotes aber vor allem, dass der Mensch nie Gott ist und die absolute Differenz zwischen Mensch und Gott zum Prüfkriterium machen muss, wie Menschen ihren eigenen Lebenslauf und ihr Zusammenleben organisieren und verstehen. Diese absolute Differenz kommt auch darin zum Ausdruck, dass selbst die Bezeichnung „Gott“ sich der Benamung durch Menschen entzieht. Die Differenz muss radikal und absolut gesehen werden – im Sinne selbst der sprachlichen Unverfügbarkeit des letztlich unnambaren Anderen durch den Menschen. Der unnambare Andere kann von Menschen nicht durch Sprache identifiziert werden, entzieht sich dem identifikatorischen Verlangen nach Eindeutigkeit und bleibt doch als regulativer Referenzrahmen über die Erzählung seiner Geschichten mit Menschen verbunden.

Unter diesen Vorzeichen können wir von „Kultur“ als einer Signatur sprechen. Eine Signatur signiert etwas. Die Signatur „Kultur“ signiert ein Bild, das wir in uns tragen. In diesem Bild geht es um nicht mehr und nicht weniger als unsere Vorstellung von Normalität. Kultur ist die Signatur dessen, was wir für normal halten. Dies hat eine beschreibend-analytische und eine wertend-normative Seite. Jede Wertung setzt eine angemessene Beschreibung voraus. Jede Beschreibung ist durch eine normative Einordnung vorbeurteilt. Normalität beschreibt im semitischen Denkrahmen als Praxis immer einen Möglichkeitshorizont, einen Ermöglichungshorizont des Menschlichen. Normalität beschreibt das dem Menschen Würdige. Das Menschenwürdige wird dabei durch die dem Menschen zugeschriebenen Rechte konkret. Menschenwürde wiederum wird in Menschenrechten materialisiert – eben als eine Kultur der Praxis.

Um diesem Gedanken von Normalität zwischen Beschreibung und Bewertung auf die Spur zu kommen, setzen wir ein mit dem Motiv, dass Kultur immer ein Verhältnis, eine Beziehung, eine Relation beschreibt. Kultur ist ein relationaler Begriff. Kultur beschreibt – hebräisch gelesen – das Wechselverhältnis von Mensch-Sein und Welt. Kultur beschreibt das Wechselverhältnis von Mensch-Sein und Welt im unsichtbaren Angesicht des unnambaren Anderen. In Kultur geht es um eine von Menschen gestaltete Praxis des Alltags. Gestaltete Praxis des

Alltags basiert auf einer Vorstellung von Normalität. Gestaltete Praxis des Alltags zielt auf eine Vorstellung von Normalität. In Kultur geht es um eine Rahmung, eine Umgrenzung, Eingrenzung oder Entgrenzung von Normalität.

In dem Wechselverhältnis von Mensch-Sein und Welt kommt zum einen der Mensch (in aller Vielfalt) als Gestalter von Kultur in den Blick.

In dem Wechselverhältnis von Mensch-Sein und Welt wird zum anderen Kultur als maßgebliche Prägekraft und Orientierungsrahmen für den Menschen sichtbar.

Ein realistischer Zugang zum Verständnis von Kultur kann nur über die Auseinandersetzung mit dem Menschen und dem Mensch-Sein erfolgen. Kultur erschließt sich über das Verständnis des Menschen, die Anthropologie. Um die Relation in ihrer Wechselseitigkeit in Kurzform zu kennzeichnen, können wir sagen:

Kultur ist anthropologisch gegründet – Anthropologie ist kulturell eingeformt.

Ein kritischer Blick auf das Wechselverhältnis von Mensch-Sein und Welt lenkt die Aufmerksamkeit zunächst auf eine Auseinandersetzung mit den Frage(n): Mensch-Sein? Was zeichnet Mensch-Sein aus? Jenseits von bestimmten Zeiten und bestimmten Weltgegenden? Ein flüchtiges, kurzes Aufmerken und Innehalten führt die Problematik dieser Frage(n) vor Augen.

Mit ganz bestimmten Vorstellungen von „allgemeinem“ Mensch-Sein wurde (und wird) Politik gemacht: eine Politik der Ein- und Ausgrenzung, eine Politik der Unter- und Überordnung, eine Politik der Verachtung und der Anerkennung.

Zwischen Herkunft, Hautfarben und Geschlechterordnungen trieben (und treiben) universale Bestimmungen des „wahren“ Mensch-Seins ihre Unordnung: meist männlich, meist weiß – meist aus der Perspektive einer westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft (in der beispielsweise Jüdinnen und Juden höchstens als Randnotiz eine Beachtung erfuhren).

Von dort aus stehen Aussagen über „das“ Mensch-Sein zurecht immer unter Verdacht. Aussagen über „das“ Mensch-Sein produzieren Unbehagen. Es geht um den Verdacht, dass in der Behauptung von allgemeinen Kennzeichnungen „des“ Mensch-Seins Diskriminierungen vom wahren gegenüber dem falschen, vom wertvollen gegenüber dem minderwertigen, vom vollkommenen gegenüber dem unvollkommenen Mensch-Sein mitgeführt werden.

Die Rückseite des Unbehagens an allgemeinen Kennzeichnungen ist der Zweifel an absoluter Relativität und die banale Einsicht in die Unverzichtbarkeit universaler Aussagen. Denn das Wagnis bleibt letztlich unausweichlich, von „dem“ Mensch-Sein sprechen zu müssen, weil sonst der Alltag, die Geschichte

und die Zukunft vom ungehemmten Machtspiel der Zufälligkeiten bestimmt wären. Insofern sind alle Bestimmungsversuche von Menschenwürde und daraus resultierenden Menschenrechten ein notwendiger Erhebungsakt, „ein“ Mensch-Sein als Referenzgröße für jegliches Deuten von Kultur dem reinen Zufall zu entreißen. Kultur als Praxis ist auf eine Verständigung über „das“ Mensch-Sein notwendig angewiesen. In dieser Verständigung über Mensch-Sein gibt es starke, bedeutungsschwere Ansätze und es gibt schwache, ebenso basale wie formale Bestimmungsversuche.

Im vorliegenden Kontext soll von schwachen Annahmen bei der Bestimmung von Kultur ausgegangen werden, wobei selbst diese einer (selbst)kritischen Prüfung immer bedürfen. Diese schwachen Annahmen haben den Vorteil (der zugleich ihr größter Nachteil ist), dass ihnen aufgrund ihrer basalen (manche würden auch sagen: banalen) Aussagedimension kaum die Zustimmung verweigert werden kann. Die Auswahl von zwei basalen, fundamentalen und kaum zu bestreitenden Aussagen des Mensch-Seins führt jedoch unmittelbar zu dem Verständnis, dass Kultur nicht einfach nur unbestimmt irgendeine beliebige Praxis ist. Das ist sie auch. Über diese Aussage, dass Kultur ganz allgemein irgendeine Praxis ist, führt jedoch hinaus, Kultur explizit als eine Kultur der Praxis zu bestimmen. Die zwei Annahmen lauten:

Menschen sind frei – Menschen sind verantwortlich.

Oder anders formuliert: Mensch-Sein ist durch eine relative, kulturell eingeformte Freiheit und eine in diesem Rahmen absolute Verantwortung bestimmt.

Auf Freiheit und Verantwortung basiert alles: nicht zuletzt das Ringen um Würde und Recht(e).

Eine Kultur der Praxis steht in Spannung zu einer Kultur der für-wahr-haltenden Theorie. Eine Kultur als Kultur der Praxis lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass alle Praxis auf der (fragilen, entfremdeten und permanent gefährdeten) Freiheit des Menschen basiert und zu einer Verantwortung des Menschen für Kultur führt bzw. führen kann oder sollte. Es geht dabei im Semitismus nicht um eine beliebige Praxis, sondern „die“ über Negation bestimmte Praxis. Negation bestimmt das, was nicht sein darf, nicht sein kann, um Würde und Recht(e) zu wahren. Kultur erweist sich in einer konkreten, richtigen Praxis. Kultur ist ein ethisches Projekt. Kultur ist das ethische Projekt des Mensch-Seins. Genau dies ist der Horizont einer Kultur der Praxis im Sinne des Semitismus.

Eine Deutung von Kultur als Kultur der Praxis verweist auf den Menschen in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit für die Gestaltung von Welt – und dies angesichts der radikalen Differenz zu dem unnambaren Anderen. Dieser Grundgedanke von Kultur als einer Kultur der Praxis wird über alle Kapitel hinweg das verbindende Motiv sein. Entscheidend ist bei alledem eine letzte Konkretisierung der operativen Basis von Kultur. Man mag über die Spielräume der Freiheit und

die Reichweite der Verantwortung im Mensch-Sein streiten. Die Gründe einer Bestreitung insbesondere von Freiheit sind vielfältig und reichen von neurowissenschaftlichen bis hin zu materialistischen oder fundamentalphilosophischen Einwänden. Die Annahme des Mensch-Seins unter den Vorzeichen von Freiheit und Verantwortung ist vor diesem Hintergrund bestenfalls semischwach. Kaum bestreitbar sind jedoch die operativen Prozesse, die nicht nur Freiheit und Verantwortung anhaften, sondern die in allem Alltag theoretisch wie praktisch präsent sind: Menschen sind in einer besonderen Qualität zu Lernen befähigte und auf Lernen angewiesene Lebewesen. Die kulturelle Eigenheit, mit der sich diese operativen Prozesse als eine Praxis des Semitismus erweisen, ist eine nähere Bestimmung des menschlichen Lernens durch das Verstehen. Anders formuliert: Die Operation, mit der sich Kultur als eine Praxis des Semitismus erweist, ist eine nähere Bestimmung menschlichen Lernens durch das Verstehen als Kritik – Kritik im Sinne von Unterscheidung und Entscheidung. Dieser anthropologische Grundgedanke wird alle folgenden Erzählungen durchziehen und in verschiedenen Variationen immer wieder neu auftauchen.

Menschen lernen und verstehen in einer bestimmten Weise und Qualität, die sie von anderen Lebewesen in deren Gestaltung von Kultur unterscheidet. Bei dieser Qualität des Lernens und Verstehens handelt es sich vornehmlich um die Strategien einer selbstreflexiven Praxis. In menschlicher Kultur als selbstreflexiver Praxis geht es um eine Erhebung, Erfassung und Tradierung von Wissen, Verhaltensmaßstäben, rechtlichen Rahmungen, ethischen und religiösen Deutungsmustern usw. Die deutende Verarbeitung von Informationen, also die permanente Verwiesenheit von Lernen auf Verstehen und umgekehrt, begründet Mensch-Sein ebenso wie Kultur. Der operative Kern von Kultur sind die reflexive Erhebung, Erfassung und Tradierung von Wissen, Verhaltensmaßstäben, rechtlichen Rahmungen, ethischen und religiösen Deutungsmustern usw. Der operative Kern von Kultur besteht aus Lernen und Verstehen.

Wenn hier Semitismus als eine Kultur der Praxis bezeichnet wird, dann verweist dies darauf, dass Semitismus von einer speziellen Vorstellung von Lernen und Verstehen ausgeht, darauf Freiheit und Verantwortung gründet und dies als Merkmal von Kultur als einer zu gestaltenden und zu verantwortenden Normalität ausweist. Die semitische Prägung von Lernen und Verstehen wird gerahmt von der Figur der Kollektivindividualität und getragen von einer gegenwärtigen Erinnerung.

Operative Grundlage der Kultur ist damit immer die Einsicht, dass Menschen lernend verstehen und verstehend lernen, genau dies aber immer und unausweichlich bestimmten Steuerungsprozessen unterworfen ist.

Menschen sind auf die absichtsvolle Steuerung von Lernprozessen angewiesen, da sie ein erfolgreiches Überleben, vor allem aber die Ausgestaltung einer komplexen Kultur (des Zusammenlebens und der Naturbeherrschung), nicht allein über ihre Instinkte sicherstellen können. Alle Steuerung reagiert

auf Freiheit und Verantwortung des Mensch-Seins. Nachfolgend sollen Motive entfaltet werden, die die Steuerung des Lernens und Verstehens in einer solch speziellen Weise mitbestimmen, dass von einem semitischen oder hebräischen Paradigma gesprochen werden kann.

Markierungen

Das semitische oder hebräische Paradigma ist ein Modell der Kultur und der Kulturtradierung, ein Spezialfall der Art und Weise, wie die Steuerung von Lernprozessen und Schulung von Verstehen näher bestimmt werden können. Semitismus als eine Kultur der Praxis bildet in der europäischen Kulturgeschichte eine Art Gegentext zu der zunächst von der Kultur des antiken Griechenlands und Roms, seit dem vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung jedoch vornehmlich „christlich“ dominierten Deutung von Mensch-Sein, Welt und darauf aufbauender Normalitätsvorstellung des Alltags. Dieser hebräische Subtext oder Gegentext war (und ist) auch in Modellen alternativer Deutungen des Christentums, wie den Waldensern, Hussiten, den Monarchomachen oder Quäkern, in verschiedenen Ausprägungen präsent. Semitismus als eine Kultur der Praxis wird und wurde aber vor allem im Kontext der Deutung und Gestaltung von Normalität in den meisten jüdischen Strömungen repräsentiert. Grundlage für Semitismus als Kultur der Praxis ist ebenso wie für Semitismus als Theorie der Kultur die kulturelle Bezugnahme auf die hebräische Überlieferung vor allem der Tora. Eine Lektüre vor allem der fünf Bücher Mose unter der Fragestellung, welche Orientierungen sowohl für die Deutung und Gestaltung eines je individuellen Lebenslaufs als auch für die Deutung und Gestaltung des sozialen Miteinanders (von der lokalen Kommune über die Gesellschaft bis hin zur Weltgeschichte) gelten sollen, gibt einer Eigenheit und Eigenständigkeit von Semitismus als Kulturmuster einschlägige Konturen.

Wie zu zeigen versucht wird, verweisen die Konturen des Kulturmodells Semitismus auf eine grundlegende Spannung, ja Differenz zu dem anderen wirkmächtigen Deutungsrahmen der europäischen Kultur, der sich aus der Verschmelzung von Grundzügen des antiken Griechenlands und des antiken Roms ableiten lässt. Die semitische Auffassung von Mensch-Sein und Welt unter den Vorzeichen einer gleichermaßen radikalen Differenz (Entfremdung) und qualifiziert-kritischen Differenz (Exodus) kann als ein Kontrastprogramm zu der altgriechischen Paideia (παιδεία) mit ihrer Ausrichtung auf individuell-harmonische Identität (Vervollkommnung) und sozial-affirmative Identität (Idealstaat) gelesen werden. Semitismus als Kultur der Praxis, die die Alltagsgestaltung und das permanente Ringen um eine menschenwürdige Normalität zum Gegenstand ihrer „Theorie“,

d. h. ihres Nachdenkens und ihrer Alltagskommunikation, macht, ist eine eigenständige und zugleich widerständige Spur der europäischen Kultur. Diese Spur kann auf unterschiedliche Art in Sprache gebracht werden.

Als eine *Theorie der Kultur* muss Semitismus als Spur in eigenständigen, zugleich verbundenen und doch getrennten Aphorismen, Fragmenten, Satzimpulsen dargestellt werden. Dies geschieht im Bewusstsein, dass bereits die Bezeichnung „Theorie“ ein ursprünglich griechisches Deutungsmuster menschlichen Denk- und Ausdrucksvermögens ist und deswegen immer kritisch reflektiert werden muss. Gerade weil Semitismus in seinem Nachdenken über Mensch-Sein und Welt auf Praxis zielt, hat der Sprachversuch einer „Theorie“ der Kultur der Freiheit und Verantwortung des Menschen in seiner unaufhebbaren Entfremdung Rechnung zu tragen. Unaufhebbare Entfremdung nötigt geradezu zu einer sprachlichen Gestaltung als Fragment, in der das Unausgesprochene und das Unausprechliche gleichermaßen einen Gestaltungsraum einzunehmen vermögen. Semitismus als „Theorie“ führt notwendig zu einer Form, in der Lesende in einer Ansammlung und Abfolge von Aphorismen, Fragmenten, Satzimpulsen durch das Unbeschriebene zwischen den Zeilen auf sich und ihr eigenes Denken und Deuten zurückgeworfen werden. Der Abstand zwischen den Zeilen symbolisiert (wenn auch völlig unzulänglich) die demütige Inkompetenz des Menschen, nach der Vertreibung aus dem Paradies, dem Turmbau-Konstrukt zu Babel und angesichts der unaussprechlichen Differenz zu dem unnambaren Anderen der Sprache selbst nicht Herr werden zu können. Sprache kann immer nur Annäherung sein. Sprache kann immer nur vorläufig sein. Sprache ist notwendig Fragment. Genau dies, die Einsicht in die Fragmentarität von Sprache, halten Menschen nicht aus – in der Regel.

Das Narkotikum für den Umgang mit eigener Vorläufigkeit und Entfremdung sind Erzählungen. Erzählungen haben ihre eigene Würde und ihr eigenes Recht. Erzählungen sind die notwendigen Selbstillusionierungen, das Absurde der individuellen und kollektiven Entfremdung zu übertünchen. Narrative sind notwendige Illusionen für alle Zeiten und alle Orte, weil Entfremdung universal ist und alltäglich über Vorstellungen der Normalität eingehegt und immer wieder neu in aller Vorläufigkeit bewältigt werden muss. Insofern ist es nicht nur möglich, sondern sinnvoll und notwendig, Semitismus auch zu erzählen.

Semitismus als kulturelles Muster zu erzählen, ist der (wenn auch letztlich immer im Vorläufigen steckenbleibende) Versuch des vorliegenden Bandes. Dabei wird nur ein Vorzeichen zu setzen sein, das die Hintergrundparadoxie genau dieser Erzählung markiert: Semitismus als Theorie der Kultur verweist auf Semitismus als eine Kultur der Praxis – und hebt sich sprachlich damit selbst auf. Genau in dieser Paradoxie der theoriegeleiteten Nicht-Theorie liegt eine wesentliche Wirkmacht des hebräischen Paradigmas in kultureller Hinsicht. Figuren wie die der dekonstruktiven Konstruktion oder konstruktiven Dekonstruktion werden erst vor diesem Hintergrund (annähernd) verständlich. Die Sprache des

Mensch-Seins bleibt ein Stammeln – auch wenn sich die Sprache über sich selbst in Erzählungen erhebt und die Illusion von Sinnspuren entwickelt, die nur scheinbar das Absurde im sprachlichen Ausdruck zu übertünchen vermögen. Mit wachem Auge bleiben Leben und Geschichte immer dem Ringen mit dem Absurden, dem Abgründigen, Unvorstellbaren, Inhumanen verhaftet – umso notwendiger ist es, sich mit Geschichten zu erheben. Diese Erhebung verweist auf Semitismus als eine Kultur der Praxis.

An dieser Stelle muss – mit Blick auf zwei ernstzunehmende Selbsteinwände – noch einmal die Differenz von hebräischem und griechischem Denken aufgerufen werden. Bei dieser Gegenüberstellung handelt es sich um eine Typologie von Kulturmustern, die einerseits nie in Reinform anzutreffen sind, andererseits jedoch mit ihren spezifischen Grundorientierungen eine Wirkmacht entfalten können – von der persönlichen Lebensführung bis hin zur Gestaltung der Weltpolitik. Die Typologie geht von grundlegenden Differenzen in der kulturellen Deutung von Mensch-Sein und Welt aus. Das semitische Kulturmuster sieht Mensch-Sein und Welt unter den Vorzeichen einer gleichermaßen radikalen (Entfremdung) und qualifiziert-kritischen (Exodus) Differenz. Das griechische Kulturmuster sieht Mensch-Sein und Welt unter den Vorzeichen einer auf harmonische (Vervollkommnung) und qualifiziert-affirmative (Idealstaat) Identität zielenden Entwicklung.

Der erste Selbsteinwand bezieht sich darauf, dass in der hebräischen Überlieferung des Semitismus selbst unterschiedliche Lesarten z. B. der Vertreibung aus dem Paradies (als Ausdruck einerseits der Verdammung des Menschen, andererseits der Befreiung des Menschen) angelegt sind. Wenn nachfolgend bestimmte Motive akzentuiert und andere Aspekte (wie z. B. das in antisemitischen Figuren gerne bemühte Motiv des sein Volk versklavenden Rachegotts) in den Hintergrund gerückt werden oder gänzlich unbeachtet bleiben, so folgt dies der Methode einer speziellen Hermeneutik. Eine solche Hermeneutik hatte beispielsweise Leo Baeck in seiner Bestimmung eines „Wesens“ des Judentums zur Anwendung gebracht. In dieser Bestimmung hat Baeck die bereits in der hebräischen Überlieferung selbst angelegte Entmythologisierung aufgegriffen, mit der Zeitgebundenes und Zeitunabhängiges begründet unterschieden werden kann. Anders formuliert: Die hier entwickelte Lesart ist eine mögliche, keine zwingende oder gar alternativlose. Die Lesart ist eine mögliche, die einerseits als Deutung von Kultur und europäischer Kulturgeschichte nicht nur für sinnvoll, sondern für notwendig gehalten wird. Aus der Konfiguration einer angenommenen Wirkmacht resultiert die Plausibilität genau dieser Lesart.

Der zweite Selbsteinwand bezieht sich darauf, dass jegliche Typologie nur mit Ausblendungen und Überwölbungen funktionieren kann. Dies gilt es im Hinterkopf zu behalten. So ist beispielsweise klar, dass das griechische παιδεία-Konzept durchaus unterschiedliche, teilweise in Konkurrenz stehende Sinnspuren vereint und in sich selbst heterogen ist. Zwischen Platon und Aristoteles bestehen

natürlich Unterschiede; mit Blick auf die Eigenheiten von Epikureern und Stoa werden Unterschiede noch ganz anderer Reichweite sichtbar. Dennoch – und dies ist eine Grundannahme der hier skizzierten Typologie – werden diese Unterschiede von einem grundlegend identitären Denken umfasst. Die harmonische, letztlich auf Vervollkommnung gerichtete Persönlichkeitsentwicklung einerseits und die Illusion andererseits, es könne – wenn nur alle Komponenten sorgfältig gegeneinander abgewogen werden – ein idealer oder zumindest bestmöglicher Staat arrangiert werden, sind Ausdrucksformen eines auf Identität zielenden Kulturverständnisses. In diesem Kulturverständnis wird Entfremdung immer nur als Defizit des Guten und Abwesenheit des Vollkommenen gedeutet. Der Alltäglichkeit des Absurden und der Entfremdung wird im griechischen Muster der Kultur keine gebührende Wirkmacht zugebilligt, so dass auch das Aufbegehren gegen fehlende Gleichwürdigkeit und Gerechtigkeit unter Menschen nicht mit der Kraft des Dennoch aus dem Exodus zu vergleichen ist.

Dem Semitismus ist es eigen, dass er Kultur als Normalität über Mensch-Sein und Mensch-Sein wiederum über das Verhältnis von Lernen und Verstehen deutet. Vor diesem Hintergrund sind vor allem zwei Leitmotive ethisch relevant:

- die Verpflichtung auf Aufklärung und
- die Verpflichtung auf (innerweltlichen) Atheismus.

Beide ethischen Leitmotive basieren auf der Annahme, dass es eine bestimmte, im nächsten Kapitel für den Semitismus noch zu vertiefende Auffassung der Anthropologie ist, die das Verständnis von Kultur als Ringen um Normalitätsstandards maßgeblich prägt. Diese Leitmotive werden in den nachfolgenden Kapiteln Schritt für Schritt von ganz unterschiedlichen Perspektiven aus konturiert: von der Bedeutung von (absoluter) Differenz über die Theorie unaufhebbarer Entfremdung und ein dementsprechendes Arrangement des Zusammenlebens bis hin zur Unausweichlichkeit der Kulturkritik (mit dem Verweis auf die prinzipielle Vorläufigkeit alles Menschlichen) oder den Möglichkeiten und Begrenzungen menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung. Kultur wird dabei immer als gestaltete Normalität betrachtet.

Mit Kultur als gestalteter Normalität ist auch die Frage aufgeworfen, wie ein entsprechendes Erwachsen-Sein aussehen soll, d. h. was von einem Individuum im Stadium des Erwachsen-Seins als elementare Kompetenz zur Orientierung in der vorfindlichen Kultur verlangt wird. Diese Frage führt zum eigentlichen Kern der nachfolgenden Überlegungen dieses Kapitels. Diese bewegen sich auf dem Feld der Ziele im Prozess der Kulturtradierung – und zwar der allgemeinsten Ziele. Zu klären ist, welche Konturen übergeordnete Zielvorstellungen haben können, die die Frage beantworten, was das Erwachsen-Sein auszeichnet. Worin wird die Kernkompetenz, oder so etwas wie eine Art Elementarhabitus, gesehen, mit dem ein Erwachsener sich zu Welt verhalten soll? Die Antwort(en) auf diese Frage(n)

verweisen darauf, dass in der (Re)Produktion von Kultur alle Prozesse geprägt werden von übergeordneten Zielen. Wir tragen alle, ob bewusst oder unbewusst, eine Vorstellung dessen in uns, was einen Menschen im besten Sinne ausmachen soll. Diese Vorstellung wird vermittelt, also über die äußere Steuerung von Lernprozessen Menschen nahegebracht. Der Aspekt der Ziele bildet den Fokus der nachfolgenden Überlegungen, mittels derer Modelle in einem Zeitalter der „Aufklärung“ (Kant 1784/1974) im Sinne einer alltäglichen Entmythologisierung und Entsakralisierung beschrieben werden sollen.

Denn eine Variante von „Kultur“ – aber eben auch nur eine Variante neben anderen – ist es, Aufklärung als Ziel dieses Prozesses zu sehen. Was immer im nächsten Schritt genauer unter Aufklärung verstanden werden soll – eines ist im historischen Rückblick überdeutlich: Das Ziel von Kultur als Definition von Normalitätsstandards wurde keineswegs immer darin gesehen, dass die nachfolgende Generation „aufgeklärt“ sein und so Freiheit und Verantwortung der Menschen ermöglicht werden sollten. Ganz im Gegenteil wurde „Kultur“ historisch sehr oft verstanden über eine kritiklose Einpressung in vorhandene Denkmuster und Sozialstrukturen – Abweichung wurde nicht nur nicht geduldet, sondern verfolgt und mit Ächtung oder Tod bestraft. Umso wichtiger scheint es aus heutiger Perspektive, sich jene Traditionen zu vergegenwärtigen, in denen Aufklärung als Ziel der Kultur formuliert wurde. Diese Traditionen aber basieren im europäischen Kontext auf Grundmodellen, die in einem Zeitraum form(ul)iert wurden, den *Karl Jaspers* als „Achszeit“ gekennzeichnet hat. (Jaspers 1949, vgl. hierzu Eisenstadt 1987) Bevor auf exemplarische Motive innerhalb der hebräischen Antike Bezug genommen wird, soll in einem Zwischenschritt der hier zu Grunde gelegte Arbeitsbegriff von „Aufklärung“ entfaltet werden.

Aufklärung als kultureller Rahmen

„Aufklärung“ kann *historisch* als Epochenkennzeichnung („das“ Zeitalter der Aufklärung) und *systematisch* als ein den Menschen und die Gesellschaft betreffender Prozess („aufklären“) diskutiert werden. Für den vorliegenden Kontext ist entscheidend, dass Aufklärung mit Blick auf Kultur als Normalität systematisch verstanden wird. Aufklärung ist danach weder im 18. Jahrhundert, dem sogenannten „Jahrhundert der Aufklärung“, erfunden noch damals sehr viel weiterentwickelt worden. Die Grundmuster, wie man sich „Aufklärung“ als Ziel von Kultur bzw. einen daraus hervorgehenden „aufgeklärten Geist“ vorstellen kann, sind in sehr viel früheren Zeiten ausgebildet worden. Dieses systematische Verständnis zielt auf Anthropologie, zielt insbesondere auf das Verständnis der Sozialität des Mensch-Seins. Es geht darum, wie Menschen in ihrem sozialen Sein gedeutet werden.

Dieser Ansatz hat zur Folge, dass es wenig sinnvoll erscheint, „Aufklärung“ als exklusives Kennzeichen eines bestimmten Zeitraums zu verstehen, so sehr ein Jahrhundert wie das 18. vielleicht mit guten Gründen Anspruch auf eine Etikettierung als „die“ Zeit der Aufklärung erheben könnte. Anthropologisch betrachtet resultiert diese Etikettierung nur zu einem Teil aus qualitativen Neuerungen, insofern sich (z. B. sozialgeschichtlich) unbestritten bestimmte Motive wie Freiheit oder Verantwortung durchzusetzen und zu etablieren begannen.

Entscheidend ist für den vorliegenden Kontext die systematische Frage, welche Vorstellung vom „Menschen“ mit dem verbunden ist, was kriteriengeleitet als „Aufklärung“ bezeichnet werden kann. Diese Kriterien können – und darin besteht nun die Bedeutung des historischen Zeitraums „der“ Aufklärung – aus der Debatte im und um das lange 18. Jahrhundert gewonnen werden. Deswegen bietet es sich durchaus an, im „Zeitalter der Aufklärung“, also dem 18. Jahrhundert, nach der paradigmatischen Ausformulierung jener Kriterien zu suchen, die das Mensch-Sein, das Erwachsen-Sein vom Gesichtspunkt der Aufklärung her näher bestimmen. Konstruiert und zugleich reflektiert wird damit ein Vorverständnis, von dem aus frühere Zeiten – und dort besonders die Verbindung von „Kultur“, „Praxis“ und „Aufklärung“ – in den Blick genommen werden können. Die aus Sicht der Tradierung und Entwicklung von Kultur letztlich zentrale Frage ist, wie das Entstehen einer aufgeklärten Haltung im Einzelnen aufgebaut werden kann – anders formuliert: wie Aufklärung durch Lernsteuerung und Verstehensschulung befördert werden kann. Es kommt also auf die Initiierung und Ausgestaltung eines Prozesses an, in dessen Zentrum der lernende und verstehende Mensch steht.

Wenn das Stichwort „Aufklärung“ in irgendeine Debatten eingebracht wird, ist in der Regel der Verweis auf *Kants* berühmte Definition aus dem Jahr 1784 nicht weit: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes ohne Leitung *eines anderen* zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung *eines anderen* zu bedienen.“ (Kant 1784/1974, 9) Aufklärung ist danach ein aktiver Vorgang des Menschen und im Menschen. Freiheit, einen solchen Prozess in Gang setzen zu können, wird (in welchem Maß auch immer) dem Mensch-Sein an sich zugeschrieben. Das Bedienen des eigenen Verstandes setzt eine potenzielle Initiativkraft des Menschen voraus – eine Initiativkraft, die mit dem Verweis auf die potenzielle Unabhängigkeit von der Leitung durch andere das Motiv individueller Verantwortung in sich trägt. Entschließung und Mut sind Signaturen, in denen die Verbindung von Freiheit und Verantwortung im menschlichen Denken, Reden und Handeln sichtbar wird.

Neben der stichwortgebenden Definition Kants ist jedoch auch auf weitere Beiträge in der Zeit zu verweisen, die „Aufklärung“ mit der Frage verknüpfen, wie das Entstehen einer aufgeklärten Haltung aufgebaut werden kann – anders

formuliert: wie Aufklärung mit Blick auf das Ringen um menschenwürdige Normalitätsstandards befördert werden kann. Eine solche Perspektive entfaltet *Moses Mendelssohn*, der ebenfalls im Jahr 1784, zeitlich jedoch sogar vor Kant, einen Beitrag in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlicht hat: „Über die Frage: was heißt aufklären?“ Mendelssohns Ausführungen stehen im Hintergrund einer Bestimmung des Semitismus – sowohl als Theorie der Kultur als auch als Kultur der Praxis. Mendelssohns Überlegungen zu der Frage „Was heißt aufklären?“ gehören zu den am besten verdrängten und am erfolgreichsten ignorierten Grundtexten der Geschichte von Bildung, Kultur und Aufklärung. Mendelssohn betont dabei die soziale Komponente der Aufklärung. Es gehe bei Aufklärung um die theoretische Durchdringung der Strukturen vor allem des sozialen Lebens. Mendelssohn verknüpft den Begriff „Aufklärung“ mit denen der „Bildung“ und der „Kultur“. Der Oberbegriff ist *Bildung*. Bildung zerfalle in Kultur und Aufklärung. Die Kultur gehe dabei mehr auf die praktische Gestaltung des Lebens. „Aufklärung hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen. Auf vernünftige Erkenntnis (objekt.) und Fertigkeit (subj.) zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen.“ (Mendelssohn 1784/1974, 4) Aufklärung ist also eine erworbene, erlernte und zu pflegende Eigenheit des Menschen – eine Eigenheit, in der er sich selbst und die Regelmäßigkeit seiner Umwelt untersucht: nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses auf die Bestimmung des Mensch-Seins insgesamt. Es geht in Bildung um die verantwortliche Urteilsfähigkeit des Individuums. Sowohl die leitenden Autoritäten der je individuellen Existenz als auch die Autoritäten in Macht- und Herrschaftsstrukturen sind einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Bildung ist damit das oberste Ziel und Ergebnis einer bestimmten Lernsteuerung und Verstehensschulung von außen, also eine Folge von Erziehung, die sich den Gedanken der Aufklärung und Kultur (als Dimensionen des Mensch-Seins) verpflichtet fühlt.

Ähnliche Akzente setzt fünf Jahre später *Christoph Martin Wieland*. Im „Teutschen Merkur“ aus dem Jahr 1789 besteht für ihn Aufklärung vor allem in dem Erwerb eines systematisch zu schulenden Unterscheidungsvermögens. Aufklärung ziele darauf, dass Menschen urteilsfähig werden. Es gehe darum, „dass man die Gegenstände recht erkennen und voneinander unterscheiden kann.“ (Wieland 1789/1974, 23) Diese Unterscheidungsfähigkeit ziele letztlich auf die „Erkenntnis des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen“. (A. a. O., 24) Eine solche Erkenntnis aber setzt einen Maßstab oder zumindest einen Orientierungsrahmen voraus, der jenseits eines formalen Prozesses der Selbstreflexion liegt. Mit Mendelssohn und Wieland rückt die Ausbildung einer Selbstreflexion in den Fokus, die aus der permanenten Auseinandersetzung mit Kultur aufzubauen ist. Mit dieser Form der auf Freiheit basierenden Reflexion ist zugleich die Proklamation der Verantwortung für das eigene Denken und Handeln verbunden. Das eigene Handeln und Denken kann bzw. soll nicht mehr über den

Verweis auf Autoritäten der Tradition oder des überlieferten gesellschaftlichen Handelns legitimiert (und eingegrenzt) werden. Es ist die Proklamation einer mit der Freiheit verbundenen bzw. einer aus ihr resultierenden Verantwortung für die Bestimmung jenes Gesetzes, dem man sich unterstellen und folgen will.

Worin besteht nun – *systematisch* betrachtet – die Brücke zwischen Aufklärung und Kultur? Im vorliegenden Kontext interessiert vor allem die Eigenart einer „aufgeklärten“ Haltung speziell mit Blick auf die Möglichkeit, diese durch Lernsteuerung und Verstehensschulung zu befördern. Was zeichnet aufgeklärtes Denken und Handeln im Gegensatz zu unaufgeklärtem Denken und Handeln aus? Nimmt man das Problem von den beiden Seiten des Individuellen und des Sozialen in den Blick, dann scheinen strukturell zwei Aspekte mit dem Verständnis von „Aufklärung“ verknüpft:

- Offensichtlich ist mit Aufklärung – vom Individuum aus betrachtet – ein hoher Grad an *Bewusstheit* eigenen Denkens und Handelns verbunden. Es geht zunächst darum, dass ein Mensch weiß, was er tut. Dieses Selbst-Bewusstsein basiert auf der Fähigkeit zu Kritik als Unterscheidung und Entscheidung. Die Entscheidung für sein Verhalten und Handeln soll und muss ein Mensch auf der Basis seiner *Fähigkeit zur Selbstreflexivität* selbst treffen – er kann sich nicht zurückziehen auf eine vorgegebene Tradition, auf eine Order von oben usw. Zwar können Begründungen des eigenen Verhaltens und Handelns durchaus der Tradition entstammen – diese Tradition kann aber weder als unhinterfragbare Autorität noch als eine ausreichende Legitimation für das Denken und Handeln gelten. Auch für Tradition muss man sich entscheiden. Die Verantwortung liegt beim Individuum selbst. Menschen sollen aus sich heraus Entscheidungen treffen, Verantwortung übernehmen. Und die Verantwortung realisiert sich in letzter Konsequenz darin, dass sich ein Mensch reflektiert zu seinem eigenen Lernen verhalten kann. Dies ist die Perspektive vom Individuum aus. *Selbstreflexivität und Eigenverantwortung* sind die kulturanthropologische Dimension der Aufklärung.
- Betrachtet man das Verhältnis nun umgekehrt vom Sozialen aus, dann stellt sich die Frage nach dem Geltungsanspruch von den im sozialen Miteinander vorhandenen Autoritäten – und deren Bedeutung, resp. Geltung für das Individuum. An dieser Stelle wird in der Aufklärung über die Sprachgrenzen hinweg eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einer spezifischen Dimension bzw. Ausdrucksform von Religion sichtbar – Religion verstanden als die Legitimation letztgültiger, unhinterfragbarer Autoritäten in weltlichen Dingen. Gibt es eine letzte Gewissheit innerhalb des dem Menschen innerweltlich verfügbaren Gestaltungsspielraums? Diese Frage wird von der Aufklärung verneint. Die Haltung der Personen, die gemeinhin zur Aufklärung gerechnet werden, war in Fragen der Religion, d. h. des Christentums bzw. des Judentums, überaus differenziert. An dieser Stelle tritt – inmitten gegenläufiger Realitäten der

Herrschaft – ein Vorschein zutage, der zum Signum der liberalen Moderne werden wird: keine Legitimation der Herrschaft durch Religion und keine Legitimation der Religion durch Herrschaft. Denken und Handeln im Sinne der Aufklärung rechnen perspektivisch immer mit der Relativität und den Grenzen innerweltlicher Legitimationsfiguren von Macht und Herrschaft. Dieser kritische Vorschein der Relativität und der Grenzen innerweltlicher Sachverhalte ist der gemeinsame religionskritische, keineswegs jedoch prinzipiell religionsfeindliche Nenner innerhalb der Aufklärung. Aufklärung ist deswegen mit Blick auf innerweltliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse in einer speziellen Weise mit einer atheistischen Grundhaltung verbunden. Aufklärung zielt systematisch auf eine atheistische Grundhaltung gegenüber den Sachverhalten in dieser Welt. Insofern kann man formelhaft festhalten, dass Aufklärung in sozialer Hinsicht notwendig ein *innerweltlicher Atheismus* eigen ist. *Innerweltlicher Atheismus* ist die kultursoziologische Dimension der Aufklärung.

Selbstreflexivität und Eigenverantwortung auf der einen Seite sowie *innerweltlicher Atheismus* auf der anderen Seite – dies sind die beiden Kriterien, die eine kulturelle Kompetenz des Erwachsen-Seins im Sinne einer *systematisch* verstandenen Aufklärung abstecken. Diese Bestimmung aufgeklärten Denkens und Handelns führt folgerichtig zu der Frage, wie denn nun eine solche Haltung begründet und gefördert werden kann. Dies gilt sowohl für die Steuerungsimpulse, die von außen auf Menschen einwirken, als auch für das Vermögen des Menschen, sich selbst steuernd zum eigenen Lernen und Verstehen zu verhalten. Daran schließt sich in kultureller Hinsicht die Frage an, ob es nur einen Weg oder mehrere, typologisch zu unterscheidende, Wege gibt, diese Haltung und den damit verbundenen innerweltlichen Atheismus zu fördern. In unserer Gegenwart mag diese Haltung in einer bis zur Unkenntlichkeit verschwommenen Vielfalt aufscheinen. Die Unübersichtlichkeit der Gegenwart leitet zu der Frage über, ob es systematisch kulturelle Grundmuster gibt, die *Selbstreflexivität und Eigenverantwortung* auf der einen Seite sowie *innerweltlichen Atheismus* auf der anderen Seite als anthropologisches und zugleich soziales Modell geradezu paradigmatisch zu formieren vermögen.

Die hier zu erläuternde These lautet, dass in der europäischen Kulturgeschichte gerade im Semitismus als Grundmodell der Aufklärung *Selbstreflexivität und Eigenverantwortung* auf der einen Seite sowie *innerweltlicher Atheismus* auf der anderen Seite wirksam waren und sind. Diese Spuren sind in unterschiedlichen Konfigurationen in der europäischen Kulturgeschichte unterdrückt und marginalisiert worden, weil sie als anthropologische und soziale Modelle des Liberalismus innerweltliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf je eigene Weise als nicht „gottgegeben“ betrachten. In dem hebräischen Paradigma wurde die Rückverwiesenheit des Menschen auf sich selbst angesichts des unnambaren

Anderen zum anthropologischen Programm. Die Signaturen des Mensch-Seins sind Freiheit und Verantwortung. Die Ablehnung der Verflechtung von Religion und Herrschaft wird vor diesem Hintergrund zum Leitmotiv einer letztlich pädagogischen Gestaltungsaufgabe.

- Es geht um eine Kultur sozialer Normalität, in der mit Blick auf das Selbstverhältnis des Menschen danach gefragt wird, wie unter den Vorzeichen von Freiheit und Verantwortung ein kritisches Urteilsvermögen im Menschen aufgebaut werden kann.
- Es geht um eine Kultur sozialer Normalität, in der mit Blick auf das Weltverhältnis des Menschen danach gefragt wird, wie eine konstruktive Kritik an den Macht- und Herrschaftsstrukturen des Vorfindlichen zur Praxis der Kultur werden kann.

Semitismus zielt auf die Selbstermächtigung der individuellen Vernunft von Menschen unter den Vorzeichen einer zu verantwortenden Freiheit und einer freien Verantwortung. Semitismus zielt auf die Selbstermächtigung der individuellen Vernunft als kritische Vernunft der Unterscheidung und Entscheidung. Das hebräische Paradigma ist eine europäische Begründungsspur des innerweltlichen Atheismus als Voraussetzung einer pluralen Gesellschaft (und einer partizipativen Demokratie).

Die Selbstermächtigung der individuellen Vernunft als kritische Vernunft beruht auf Begründungsfiguren, die sich vor allem von jeglichen Formen idealistisch-deduktiver (Platon) und materialistisch-induktiver (Aristoteles) Vermessung von Wirklichkeit abgrenzen. Formen idealistisch-deduktiver und materialistisch-induktiver Vermessung basieren kulturanthropologisch und kultursoziologisch auf einem Menschenbild der potenziellen Vollendung (zumindest einiger weniger Menschen). Formen idealistisch-deduktiver und materialistisch-induktiver Vermessung von Wirklichkeit versuchen die Fragmentarität des Seins ebenso mit Denken zu übertünchen wie die Einfälle des Absurden in Raum und Zeit. Das hebräische Paradigma der Kultur rückt die Fragmentarität und Absurdität des Seins als Auftrag einer konstruktiven Dekonstruktion ins Zentrum. Mensch-Sein unter den Vorzeichen einer zu verantwortenden Freiheit und einer freien Verantwortung zu betrachten, steht vor der Herausforderung, das Absurde, das Fragile, das Fragmentarische, die Unvermessbarkeit des Lebens und den Tod im Leben auszuhalten. Kurz gefasst: Sinn ist Götzendienst. Neben und gegen den offensichtlichen Terror des Sinn-Idealismus und des Sinn-Materialismus betont das hebräische Kulturmuster Mensch-Sein als situativ eingebunden. Fragmentarität und Absurdität als integrale Dimensionen von Normalität münden in eine realistische Sichtweise der Fragilität des Seins. Fragilität auszuhalten und nicht mit absolutem Sinn zu überkleistern, braucht eine Basis: eine radikal autonome und zugleich differenzgetriebene Vernunft. Diese Form kritischer Vernunft

vermag auf eine beherrschende Vermessung der Wirklichkeit zu verzichten, weil sie anderen Gesetzmäßigkeiten folgt. Diese Form zielt auf die Ermöglichung eines „Zeitalter(s) der Aufklärung“ (Kant 1784/1974, 15) und wendet sich dabei gegen die idealistisch oder materialistisch gegründete Fiktion eines aufgeklärten Zeitalters, das letztlich immer in totalitären Terror umschlagen muss.

Individuelle Vernunft als kritische Vernunft

Mit dem hebräischen Paradigma der Kultur wird – wie bereits eingangs formuliert und hier noch einmal erinnert – auf eine *bestimmte* Lesart eines *bestimmten* Textzusammenhangs Bezug genommen. Der *bestimmte* Textzusammenhang ist die Hebräische Bibel des Tanach (תנ"ך). Innerhalb des Tanach wird das Augenmerk vor allem auf die Tora (Weisung) im engen Sinne der fünf Bücher Mose gerichtet. Die beiden anderen Überlieferungskomplexe der Nevi'im (Propheten) und Ketuvim (Schriften) treten in dieser Lesart hinter die Tora zurück. Die Tora wird gelesen als Fundament, Orientierungsrahmen und Ausdruck einer bestimmten Formierung kultureller Normalitätsstandards. Diese *bestimmte* Art der Lektüre nimmt die Tora demnach als ein kulturwissenschaftliches Dokument in den Blick, in dem „religiöses“ Reden und Handeln als Teil einer umfassenden kulturellen Praxis gesehen werden. In alledem geht es im Modell der Repräsentation des unnambaren Anderen innerweltlich um die Konzeption einer umgrenzt offenen Gesellschaft.

In der kulturellen Praxis des hebräischen Paradigmas können Konturen elementarer kultureller Praxis der drei Grundrelationen Mensch-Mensch, Mensch-Welt, Mensch-Transzendenz skizziert werden. In der Tora als kulturwissenschaftlichem Dokument wird eine alltagspragmatische Orientierung gesehen, worauf Normalität gegründet ist und wie menschenwürdige Normalitätsstandards beschaffen sein sollten. Eine solche, an Standards interessierte Lektüre wird die Aufmerksamkeit auf die mögliche Identifizierung von kulturellen Mustern richten und damit die Überlieferung typologisch lesen und darstellen. Eine typologische Beschreibung erhebt nicht den Anspruch, allen Einzelheiten der Überlieferung gerecht zu werden. Eine typologische Beschreibung erhebt auch nicht den Anspruch, die religiöse Bedeutung sowohl für Individuen als auch für Kollektive (Gemeinde) erschöpfend zu erfassen. Beabsichtigt ist vielmehr der Aufweis, dass und wie Muster der Alltagspraxis und wirkmächtiger Normalitätsstandards einem hebräischen Paradigma zugeschrieben werden können, die als ein Text (oder je nach Position Gegentext) zu Konstellationen von Macht und Ohnmacht, Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung zur Sprache gebracht werden. Diese Lektüre ist eine mögliche Lektüre, eine in Logik geronnene Perspektivität und Positionalität und ein Versuch, verständlich zu machen, was ein Geheimnis bleiben wird: Geschichte. Und es ist eine Lektüre, die von der