

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 53 (1997)

Artikel: Jakob Gordin : die jüdische Moderne? : Zum 50. Todesjahr eines jüdischen Philosophen aus Daugavpils
Autor: Leitane, Iveta
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961588>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JAKOB GORDIN: DIE JÜDISCHE MODERNE?

Zum 50. Todesjahr eines jüdischen Philosophen aus Daugavpils

von Iveta Leitane*

Über Jakob Gordin zu schreiben, heisst nicht über eine Persönlichkeit, sondern über *die* Persönlichkeit zu schreiben. Jakob Gordin belegend, fühlt man sich zuerst mit einem *Typus* konfrontiert. Vergleichbar wären vielleicht der Philosoph und Historiker Mark Wajntrob oder Max Lazarson, um in Lettland zu bleiben, oder der nach Frankreich ausgewanderte Leo Glæzer. Wir haben es hier mit einem Gelehrten-*Typus* zu tun, dessen Markenzeichen jene vielseitige Gelehrsamkeit ist, von der unter den Juden des Ostens viele geträumt haben. Selbst diejenigen, die Jakob Gordin gekannt haben, fühlten sich nicht in der Lage, eine vollständige Liste all seiner Interessen zu erstellen: "Die Vielfältigkeit der Interessen bei Herrn Gordin", schreibt Emmanuel Raïs, "war unbegrenzt."¹ Jede neue Begegnung konnte die Liste verlängern und verzweigen: Orientalistik, Philosophie, Religionsgeschichte und -wissenschaft, Wissenschaftsgeschichte, Rechtswissenschaft.

Zweitens stand dieser *Typus* der demokratischen Tradition sehr nahe, deren gemeinsamer Nenner jener Zeit Fussball, Kommunismus und Revolution waren. In der Atmosphäre von Sankt-Petersburg Anfang des Jahrhunderts (und "zwischen den beiden Revolutionen") meint das zuerst einen anti-kleinbürgerlichen Einschlag. Der schon genannte E. Raïs erinnert sich, wie Gordin ihm die anglosächsische Detektiv-Literatur entdeckt hat, indem er ihm den politischen und metaphysischen Hintergrund des Detektives enthüllte. Alles, worüber Gordin redete, sei Metaphysik gewesen, meinte Raïs.² *Drittens* verband dieser *Typus* Russland und Deutschland, Deutschland und Frankreich, mit einem Wort Ost und West, Nord und Süd. Gordin gehörte vielen Welten gleichzeitig an. Grenzen zu überschreiten, ja, zu bestreiten, blieb bei ihm freilich immer etwas im Hintergrund, und die erzielte oder erzwungene Verbindung zweier Welten tritt nicht allenthalben klar hervor. Nicht zufällig redete Gordin selbst von zwei Achsen, einer verborgenen einerseits und einer für seine Zeit dominierenden andererseits. Man musste zum Beispiel Russe sein, um russische Kompetenz zu haben. *Viertens*, und das hängt mit dem eben Gesagten zusammen, beherrschte dieser Gelehrten-*Typus* mehrere Sprachen: Russisch, Deutsch, Jiddisch, Französisch, ja: *die* Sprache, ohne allerdings den Vorrang einer von ihnen aufzugeben - für Gor-

* Dr. Iveta Leitane, Philosophin und Religionshistorikerin, Stabu iēla 72-1, LV - 1009 Riga, Latvija. Für den Druck durchgesehen von Stefan Schreiner.

1 Gordin, J., *Écrits*, 318.

2 Raïs, E., Monsieur Gordin, in: Gordin, J., aaO 318.

din war es das Russische (*Russe* lautete auch der Eintrag in seinem Pass, der ihm von der Union Générale des Israélites de France ausgestellt worden war). *Fünftens*, dieser *Typus* war bei aller Verschiedenheit der Ausdrucksformen sehr “jüdisch”, seines *Judentums in höchstem Masse bewusst*. E. Raïs bemerkte, dass Gordin dem Faktum, “Jude zu sein”, einen “so deutlichen, so hohen, ja, so absoluten Wert” beimass, dass nur wenige Juden diese Bürde wirklich angemessen tragen konnten.³

Bald nach ihrer Ankunft in den Ländern ihres Exils haben Leute dieses *Typus* die wichtigsten Positionen besetzt, wenn auch nicht immer gleich institutionell, so doch auf längeren Sicht und durch die Wesentlichkeit ihres Beitrags. Natürlich gab es diesen *Typus* nicht ausschliesslich unter den Juden des Ostens, man begegnet ihm auch unter jüdischen Intellektuellen des Westens: Lévy-Bruhl, Léon Brunschvicg in Frankreich, Georg Simmel, Ernst Cassirer, Franz Rosenzweig und andere Nachfolger Hermann Cohens in Deutschland.

Was bedeutete dieser *Typus* im Kontext seines Zeitalters? Die Kategorie des *Typus* war für die Zeit am Anfang des Jahrhunderts insgesamt bedeutsam; sie sollte zwei unverbindbare Prinzipien verbinden: das Prinzip der Elite, der geistigen Aristokratie und das Prinzip der Multiplizierbarkeit, der Typologie, was im Falle Gordins zum Ideal seines *Lehrertums* wurde,⁴ zu dem sich hier noch eine bestimmte Ontologie gesellte, die bei Gordin dem seiner Herkunft geschuldeten Einfluss von Chassidismus und Kabbala zuzuschreiben ist. Um einen Blick in diese Quelle seines Lebens und Denkens zu tun, wenden wir uns in aller Kürze der Heimatstadt Jakobs Gordins und ihrer Atmosphäre zu.

1. Die Heimatstadt: Dvinsk (Daugavpils) am Ende des 19. Jahrhunderts

Die Welt, in die Gordin, vor allem aber seine Eltern, Grosseltern und Urgrosseltern hineingeboren und in der sie aufgewachsen waren, waren die Welt und das geistige Leben des Judentums in einer russischen Provinzstadt. Die Juden in Lettgale (Lettgallen, d.i. Südostlettland), das im zaristischen Russland Teil des Ansiedlungsrayons war, gehörten im wesentlichen zum litauisch-weissrussischen Judentum. Sehr verbreitet war unter ihnen der *Chabad-Chassidismus*. In vielen Städten Lettgallens bildeten die Juden die Hälfte der Bevölkerung, manchmal sogar noch mehr, wie in Krustpils, Glazmanka (Gostini), Varaklani, Livani.

Das 1275 gegründete Dvinsk (dt. Dünaburg, heute Daugavpils) liegt fast an

3 Gordin, J., aaO 315-316.

4 Die philosophische Verwendung des Begriffes stammt von der Reflexion über das Individuum in der Metaphysik der Singularität, des Unterschieds und des Zufalls. Die Typologie wurde zum Medium des Überganges vom Neuklassizismus zum “seriellen Denken”, der das 20. Jahrhundert auszeichnete. Wie bei Gordin diese Verbindung der Anknüpfung an die Tradition, das Prinzip der Kontingenz und das Lehrertum zustande kommt, wird noch zu sehen sein.

der litauischen Grenze, unweit der Grenze zu Weissrussland im südöstlichen Zipfel Lettlands. Im Laufe ihrer Geschichte hatte die Stadt verschiedene Namen, die zugleich auf die jeweilige Macht hinweisen, deren Untertan sie war: Sie hiess Dünaburg (deutsch), später, wenn auch nur für etwa 10 Jahre, Borisoglebov (russisch), dann wieder Dünaburg, seit 1893 Dvinsk (russisch) und endlich, seit 1920 Daugavpils (lettisch). Gordins Eltern lebten in Dünaburg, aus dem kurz vor Jakobs Geburt Dvinsk geworden war. In dem Jahre, in dem Gordin geboren wurde, lebten in Dvinsk 32 Tausend Juden, fast die Hälfte der Bevölkerung. Wenn der Anteil der jüdischen Bevölkerung seit 1839 damit auch um das Fünffache gestiegen war, haben sich die Proportionen in der Stadt indessen nicht geändert; denn 1839 bereits bildeten die 2111 jüdischen Einwohner fast die Hälfte der Einwohnerschaft. Längst also waren sie ein stabiler Faktor in der Stadt. Dvinsk war übrigens nicht alle Zeit das Zentrum Lettgallens. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hielt diesen Platz dank des Engagements der Dynastie von Plater (die herrschende polnische Dynastie in Lettgallen) das östlich von Dvinsk gelegene Kraslava. Bis dahin war Dünaburg (lt. Verordnung vom 15. Januar 1582) das administrative Zentrum Lettgallens gewesen. Nachdem ihm Kraslava nun diesen Rang abgelaufen hatte, wurde Dvinsk Zentrum des Judentums. Nach einem Gesetz von 1764 wurden die Juden Lettgallens - 1765 lebten dort 840 Juden, die die sogenannte Pro-Kopf-Steuer (*poduschnoj nalog*) zahlten - dem *Kahal* von Kraslava unterstellt.

Die Juden hatten am wirtschaftlichen Leben der Stadt grossen Anteil. In Dvinsk gab es einige Fabriken, in denen die Mehrheit der Arbeiter Juden waren. Nur wenige Juden waren in der Landwirtschaft tätig; und fast ein Fünftel war nach Angaben des zaristischen Innenministeriums auf finanzielle Unterstützung angewiesen. Von allen in der Viehzucht Beschäftigten waren immerhin drei Viertel Juden, in der Holzwirtschaft etwa die Hälfte, in der chemischen Industrie (vor allem in den Zündholzfabriken) neun von zehn etc. Die Mehrheit der Träger, der Balagole und Fuhrleute, einer armen Schicht der Bevölkerung, waren ebenfalls Juden; die Konkurrenz war gross, die Nachfrage klein.

Hinsichtlich der Anfänge des kulturellen Lebens der Stadt verdient Erwähnung, dass es ein Jude namens Padezhin war, der zur Zarenzeit die erste Bibliothek in Dvinsk eröffnete. Später gab es mehrere Buchhandlungen, die zugleich Bibliotheken waren. Von den sechs Buchhandlungen in Dvinsk Ende vorigen Jahrhunderts hatten fünf jüdische Eigentümer. Für die hohe Bildung der Dvinsker Juden sorgte ein umfangreiches Schulsystem, in dem alle Schularten, von *Cheder* und *Talmud-Tora*-Schule bis hin zu Berufsschulen, vertreten waren. In Daugavpils existierte (bis zum zweiten Weltkrieg) auch die von Rektor D. Budnik geleitete berühmte *Jeschiva Bet Josef*, in der viele bedeutende Rabbiner und Schächter (Metzger) ihre Ausbildung erhalten haben, die später in zahlreichen Gemeinden Lettlands und darüber hinaus amtierten.

Dvinsk hatte Ende des vorigen Jahrhunderts 44 Synagogen und Bethäuser, mehr als in Riga (etwa 30). Nicht nur deswegen befand sich die Stadt zu jener Zeit in einer privilegierten Lage. Hier amtierten auch zwei Rabbiner, die hoch angesehene Leute waren: Reb Meir Simcha ha-Kohen (1845-1926), Gemeinderabbiner seit 1887, und Reb Josef Rosen (1858-1936), der seit 1889 als Rabbiner

tätig war und als der Gaon aus Rogatschov (dies der Name des weissrussischen Dorfes, in dem er geboren wurde) bekannt geworden ist. Wenn sie auch in derselben Stadt gelebt haben, waren sie dennoch ganz verschieden. Doch der *Mitnagged*, der Gegner des Chassidismus Reb Simcha Kohen und der chassidische Rebbe Rosen lebten friedlich miteinander; sie waren letzten Endes "Kollegen". Dank ihres Miteinanders verlor die Auseinandersetzung zwischen *Chassidim* und *Mitnaggdim*, wenn auch nicht an Bedeutung, so doch an Schärfe. Der eine wie der andere waren an die 50 Jahre als Rabbiner in der Stadt tätig, und man erzählte sich unzählige Witze über sie.⁵

Offiziell waren beide Rabbiner dem Dvinsker Rabbiner Hirsch Ratner (geb. 1863 in Vitebsk, seit 1898 Rabbiner in Daugavpils) unterstellt, der bis zur Gründung des unabhängigen Lettlands in der Stadt die Position des Kronrabbiners (d.i. des von den zaristischen Behörden anerkannten Rabbiners) innehatte. Zu seinen Pflichten gehörte es, die Gemeinde-Matrikel zu führen und das offizielle Gemeinde-Siegel zu verwahren. Neben den genannten amtierten natürlich noch viele andere Rabbiner zu jener Zeit in Dvinsk, darunter ab 1895 der in Kovno ausgebildete Ruben Bukowitsch, seit 1877 bereits M. D. Grodski und K.-L. Rutschko, der 38 Jahre in Dvinsk wirkte, dazu ab 1898 Leib-Schalom Schneider (Absolvent des Rabbinerseminars in Druja), ferner A. Plazinski (der Rabbiner im *Neuen Haus*). Nachfolger von Reb Meir Simcha als Rabbiner der *Mitnaggdim* wurde Elieser Kagan (Kahn) (geb. 1873), Nachfolger des Rogatschover Gaon Rabbiner Fuchs.

All dies trug am Ende dazu bei, dass Jiddisch gleichsam die *lingua franca* in der Stadt war, die Sprache, die viele Einwohner unterschiedlicher Nationalitäten beherrscht haben, mindestens im Rahmen der alltäglichen Kommunikation. Als vorläufiges Resümee könnte man formulieren: die jüdische Geschichte der Stadt Dvinsk ist so reich, so ungebrochen und traditionell geprägt (gewesen), dass gerade diese Traditionalität für ihre eigene Überwindung, auf die hin die *Maskilim* orientiert haben, einen fruchtbaren Boden geschaffen hatte.

2. Riga - Sankt-Petersburg - Berlin⁶

Jakob Gordin wurde am 22. Oktober 1896 geboren. Die Gordins lebten seit dem 18. Jahrhundert in Dvinsk und waren Mehl-Händler. Die Familie hatte ein gutes Auskommen. Die Familienchronik berichtet,⁷ selbst Napoléon habe im

5 Einige sind J. Shteimanns und B. Volkovitschs Buch *Juden in Daugavpils* zu entnehmen (s. die Rezension in diesem Heft, S. 272).

6 Bis jetzt widersprechen einige biographische Angaben einander. Das betrifft das Studienfach in Sankt-Petersburg, ebenso die erste Bekanntschaft mit der Kabbala, die entweder ins deutsche Exil, in die Zeit des Aufenthaltes bei den Chassidim in der Ukraine während der russischen Revolution oder noch früher datiert wird.

7 Fast alle hier mitgeteilten biographischen Angaben basieren auf dem Buch von Judith Friedlander, die sie wiederum von Gordins Frau Rahel hat.

Krieg 1812 bei ihr das Mehl für das Brot seiner Soldaten gekauft. Die Gordins waren religiös, und Jakobs Vater war die Laufbahn eines Rabbiners vorgezeichnet. Nachdem er im Alter von 17 Jahren jedoch seinen Vater verloren hatte, sollte er der Mutter im Geschäft helfen. So wandte er sich dem Handel zu, was er gerne tat. Bereits in der Jeschiva hatte er heimlich Russisch und Französisch gelernt und, wie Judith Friedlander berichtet, weltliche Bücher gelesen, die er unter dicken Talmudbänden versteckte. Als Metapher für das Offenbare und Verborgene sollte dies in Jakob Gordins Denken übrigens später noch Bedeutung erlangen. Seine Leidenschaft für *Haskala* (Aufklärung) und "weltliche Bildung" hat er seinem Sohn vererbt. Und Jakob sollte auch das Problem des Zusammenhangs und der Spannung zwischen nicht-offenbartem Wissen - griechisch-römischer Philosophie - und Offenbarung der Tora in höchstem Masse beschäftigen.

Jakob Gordins Bildungsweg wurde vom Vater bestimmt. Ohne in der Familie religiöses Leben zu praktizieren, suchte der Vater für seinen Sohn gleichwohl einen Lehrer für Hebräisch und Aramäisch. Jakob besuchte nicht mehr den traditionellen *Cheder* und die *Jeschiva*, sondern lernte in der mehr privaten Atmosphäre des Einzelgesprächs, mit welchem Lehrer im einzelnen auch immer. 1899 konnte es sich die Familie leisten, nach Sankt-Petersburg überzusiedeln. Jakob, der das vorzügliche Gedächtnis und die ausserordentliche Lernfähigkeit seines Vaters geerbt hatte, erwarb Kenntnisse in vielen Bereichen gleichzeitig. Mit 15 Jahren bereits hatte er seinen Schulabschluss in der Tasche und eine silberne Medaille dazu.

Wegen des *numerus clausus* war ihm die Universität jedoch verschlossen. Zwei Jahre studierte er privat bei angesehenen Professoren. Der Vater war reich und interessiert genug, dies dem Sohn zu ermöglichen. Neben Hebräisch, das er seit früher Jugend beherrschte, und Griechisch und Latein, die er in einem Gymnasium für russische Aristokratenkinder erlernt hatte, lernte er noch Arabisch und Syrisch und studierte vor allem Philosophie. Als er 1914, im Alter von 19 Jahren, endlich in die Universität eintreten durfte, schrieb er sich für das Fach Semitistik an der Fakultät für Orientalische Sprachen ein (nach J. Friedlander hingegen für Philosophie, doch mit Philosophie hatte er sich bereits früher privat befasst und sein Interesse daran nicht aufgegeben).

In der Philosophie beschäftigte ihn vor allem der Neukantianismus der Marburger Schule in der Person Hermann Cohens, eine Folge von Cohens Besuch in Russland. Hermann Cohen war im Mai 1914 nach Russland eingeladen worden und hielt in Warschau und Sankt-Petersburg Vorträge über das Judentum. Dabei plädierte er nebenbei auch für eine jüdische Universität in Russland. Der Neukantianismus selbst war in Russland seit 1910 bekannt geworden, als die internationale Zeitschrift *Logos* (Moskau-Prag) Aufsätze von H. Rikert, W. Windelband, P. Natorp in russischer Übersetzung herausgebracht und durch Rezensionen Cohens Werke vorgestellt hatte. Dabei wurde die Freiburger Schule des Neukantianismus in Russland sträker übersetzt und entsprechend besser rezipiert.

Gleichzeitig machte Gordin Bekanntschaft mit russischer Literatur, insbesondere mit der Poesie. Später sollte er mit einer eigenen Interpretation von Alexander Blok und Alexander Belyj, Vertretern des sogenannten Symbolismus in Russland, aufwarten.

Gordin nahm an der Revolution von Februar 1917 teil und propagierte in Arbeiterkreisen die Ideen des Anarchisten Kropotkin. Die Enttäuschung über die Revolution liess jedoch nicht lange auf sich warten, wenn ihn das Phänomen "Revolution" auch weiterhin noch beschäftigte. E. Raïs erinnert sich, dass Gordin im französischen Exil von sabbatianischen und frankistischen Wurzeln der französischen Revolution gesprochen hat. 1918 bereiste Gordin die Ukraine, eine wegen permanenten Brennstoffmangels für den Zug schier endlose Reise. Viele Male musste er unfreiwillig Station machen. Er besuchte chassidische Gemeinden, machte Bekanntschaft mit der Kabbala und lernte die Vielfalt des Chassidismus kennen, der in der Ukraine vorherrschend war. Die Notizen, die er sich auf der Krim zu drei ihm geschenkter "mystischer Bücher" machte, sollten später, als er erstmals nach Paris kommt, in seinem einzigen Koffer sein. 1921 ist er wieder in Petrograd, wie Sankt-Petersburg jetzt hiess. Der Typhus, an dem er zwischenzeitlich zu leiden hatte, war erst jetzt überstanden, kehrte aber, wie sich herausstellen sollte, immer wieder zurück. In Petrograd setzte Jakob sein Studium fort, das nunmehr der Philosophie gilt.

Als 1923 eine Reihe sowjetischer Gelehrter vertrieben wurde, schloss sich Jakob ihnen an und ging im September desselben Jahres nach Berlin. Innerhalb eines Jahres bereits wurde er in die Akademie für die Wissenschaft des Judentums aufgenommen, die in Berlin ihren Sitz hatte. Unter der Schirmherrschaft dieser Akademie erschien 1929 seine Dissertation *Untersuchungen über die Theorie des unendlichen Urteils*. Ein Buch von unerbittlicher Strenge, wie Lévinas' Urteil lautet, in dem Hegel Cohen begegnet und in der Konfrontation zweier dialektischer Philosophien noch kaum wahrgenommene Differenzen aufgezeigt werden.⁸ Viele Aufsätze von Gordin erscheinen als Artikel in der *Encyclopedia Judaica*, die die Akademie von 1928 bis 1934 (bis zum Band 10 mit dem Buchstaben L) unter Leitung von Jakob Klatzkin herausgegeben hat. Die Artikel, die Gordin zur *Encyclopedia Judaica* beige-steuert hat, sind so fundamentalen Themen wie *Gott in der Religionsphilosophie*, *Deismus* u.a. gewidmet. Er und kein anderer wird beauftragt, über Hermann Cohen, Kant und das Judentum zu schreiben. Auch die ganze Palette mittelalterlicher sephardischer Autoren gehört zu den Stichworten, die Gordin bearbeitet hat, von Joseph Caspi über Hasdai Crescas und Jehuda Halevi bis zu Abraham Cohen Herrera. Diese enzyklopädische Arbeit half ihm, seine eigenen Ansichten zu formulieren. Die Reihenfolge war nicht zufällig: "Als Jude beschäftigt ihn das Bewusstsein der eigenen Identität, als Individuum und Glied des jüdischen Volkes stösst er auf die Gottesfrage."⁹

3. Neukantianismus: das unendliche Urteil

1919 war posthum Hermann Cohens (er war am 4. April 1918 gestorben) Hauptwerk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erschie-

⁸ Lévinas, E., Jacob Gordin, in: *Difficile liberté*, 220.

⁹ Gordin, J., *Écrits*, 58.

nen. Zwei Jahre später (1921) folgte der *Stern der Erlösung* Franz Rosenzweigs, der gleichfalls zu den prominenten Vertretern der Akademie gehörte. Und 1929 kam Gordins Dissertation heraus. Für Beratung und Hilfe dankte er Ernst Cassirer, Albert Görland, Julius Guttman, die auch seine meist zitierten Autoren sind. Sein Buch widmet Gordin jedoch Hermann Cohen.

Gordin stellt die Reziprozität der zwei Grundbegriffe bei Hegel und den Primat des Einen (Ursprung) bei Cohen gegenüber. Die Analyse der Methode beschränkt sich auf die "Herausarbeitung der Struktur der transzendentalen Methode."¹⁰ Gordin knüpfte dabei an die Cohensche Lehre von der transzendentalen Dialektik des Urteils an. Das Problem formulierte er so, dass das "Wesen der transzendentalen Methode" als die "Methode des philosophischen Denkens überhaupt" erscheint. Cohen habe "als erster [...] die grundlegende Wichtigkeit des Problems erkannt und den Weg seiner endgültigen Lösung gezeigt."¹¹ "Nur in Verbindung mit dem Thema der 'Erzeugung' und des 'Ursprungs' gewinnen die Kategorie der Limitation und die sie verwirklichende Tätigkeit des unendlichen Urteils ihren ganzen Sinn und zeigen damit ihre Bestimmung, die Verkörperung der Methode der Philosophie zu sein."¹² "Eine besondere Funktion bekommt das unendliche Urteil nur in der transzendentalen Logik. In der Tafel der Kategorien entspricht dem unendlichen Urteil die Kategorie der Limitation, und dies ist durch folgenden Sachverhalt begründet: das unendliche Urteil zeigt nicht bloss an, dass ein Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats nicht erhalten ist", "sondern dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo" liegt.¹³ *Eine empirische Projektion dieses Sachverhalts, also des "unendlichen Urteils" wird bei Gordin dann das Judentum sein.* Die Selbsterkenntnis des Judentums, die Erkenntnis des eigenen Schicksals, immer von neuem vorgenommen, findet hierin den begrifflichen Ausdruck: "Im Bereich der transzendentalen Methode selbst findet die Rechtfertigung ihrer selbst als der Methode der ermöglichenden Rechtfertigung statt, d.h. die transzendente Methode wird auf die transzendente Methode selbst angewandt. Der logische Ort für diese Steigerung der Methode ist eben das unendliche Urteil als das Urteil der Erzeugung im Ursprung als das Urteil der Dialektik."¹⁴ "Ein Begriff ist transzendental, wenn er die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, d.h. der Einheit der Erfahrung ist. So wird für ihn immer schon die Erfahrung als Probierstein vorausgesetzt."¹⁵ In neukantianischer Terminologie begründete Gordin auch die Sachverhalte, die er später als Leidensgeschichte des Judentums, als Einheit des Lebens und des Verstehens, des Textes und der Interpretation neu formulieren sollte.

Die Frage nach der jüdischen Inspiration des grossen Neukantianers ist noch

10 Gordin, J., *Untersuchungen über die Theorie des unendlichen Urteils*, Diss. Berlin 1929, V.

11 AaO 1.

12 AaO 7.

13 Logik § 22.

14 Gordin, J., aaO 131.

15 Ebd. Das Zitat stammt aus Görlands *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*.

nicht gestellt worden, bemerkte Lévinas.¹⁶ Sie besteht aber zweifelsohne. Es ist nicht nur die Entsprechung im Denken der rabbinischen Literatur, die unendliche Interpretation der Heiligen Schrift zu suchen, zu berücksichtigen ist auch das Pathos jener Zeit, im Verhältnis des Immanenten zum Transzendenten.

4. Chassidismus

Aufmerksamkeit verdienen dabei die chassidischen Formen, die Gordin - von seiner Herkunft und Heimatstadt her in der einen oder anderen Form - vertraut waren und seine Philosophie mitbestimmt haben. Die von der russischen Kultur herkommende Hinwendung zum Gespräch¹⁷ hat ihren komplementären Ausdruck im *Chabad*-Chassidismus, der in Gordins Heimatstadt Dvinsk blühte; und von diesem Chassidismus her lassen sich mehrere Akzente seiner geistigen Entwicklung erklären. Da ist zuerst die Akzentuierung der Rolle der "Erhebung", die aus eigenen Kräften erzielt wird, ohne die Vermittlung eines *Zaddiqs* in Anspruch zu nehmen. Die Rolle des Letzteren beschränkt sich darauf, die Motivation des Chassid zu bestimmen und die Kenntnisse zu vermitteln, die für das Verstehen der eigenen Wege von Bedeutung sind. Dazu gab es zwei Formen, die persönliche Begegnung zwischen Chassid und *Zaddiq* und die öffentliche Predigt. Der Chassidismus dieser Art gab den Vorzug der Lehre des Rabbiners vor der Lektüre der Heiligen Bücher. Damit ist die persönliche Erfahrung eines jeden angesprochen, der der Chassidismus überhaupt grossen Wert beilegte. Diese persönliche Begegnung sollte erst die eigenen Kräfte freisetzen, die Selbstverwirklichung im Dienste Gottes bis zur Vollendung bringen, die Korrektur der Mängel und die Einschätzung des eigenen geistigen Niveaus leisten zu können, auf dem sich der Chassid im Moment befindet und zu dem er hinstreben muss. Die eigene Erfahrung bei der Freisetzung aller seiner Kräfte machte es dem *Zaddiq* möglich, auch dem Chassid bei seiner Erfahrung behilflich zu sein. Dabei hatte die Rolle des Verstehens bei den Anhängern des *Chabad*-Chassidismus einen sehr hohen Rang. Den Elitarismus der anderen Richtungen (Abraham Kliožkin) lehnte er eindeutig ab. Die "geheime" Lehre sollte offen verkündigt und nicht verborgen werden, um eine Annäherung an Gott und "Anhaften" an ihm zu erreichen. Diskursiv war die kabbalistische Seelenlehre sehr wichtig, um eine sittliche Vervollkommnung zu erreichen. Das nächste Element des *Chabad*-Chassidismus war die Lehre der "Begeisterung", die sich in Angst verwandelt

16 Lévinas, E., aaO 220.

17 Unglaublich ist Gordins sprachliche Kompetenz, sein leidenschaftlicher Drang zum geschriebenen Wort, schreibt Lévinas, das Interesse für Gesichter, für menschliche Begegnung, für russischen *Razgovor* (Gespräch). Dies hat nicht nur E. Lévinas bemerkt, sondern ist auch E. Raïs aufgefallen: Wenn er ins Russische hinüberwechselte, "wurde er einfacher, freier, mehr er selbst. Französisch hörte für ihn nie auf, eine Fremdsprache zu sein" (E. Raïs, aaO 316). "Französisch hat er gelernt, russisch war er selbst" (ebd).

und so die Bereitschaft erweckt, die Anstrengung ganz im Geiste des Chassidismus zu machen.

Ohne diesen chassidischen Hintergrund ist Gordins „Philosophie des Lehrtums“ nicht denkbar. „Ich spürte“, erinnert sich E. Raïs, „das Auftauchen jeder Veränderung an seiner Figur, bis zum Ton seiner Stimme, mit der er mir das Wort mitteilte, das von der Tiefe seines Wesens kam. Es gibt Sachen, Bewegungen, deren Authentizität ist manifest und braucht kein Wort.“¹⁸ Ebenso ist es unmöglich, „seine Konzeption der Welt zu formulieren, da kein Wort imstande ist, die Aura der *douceur* und die unzähligen Nuancen wiederzugeben, die alles, was er sagte und all sein Schweigen umgab.“¹⁹ Seine Rede über den Schabbat „war die Offenbarung. Wäre ich schon damals kein traditionalistischer Jude gewesen, wäre ich es geworden, als ich ihn hörte.“²⁰ So wurde das Saint-Jean-Sommerlager, das 1946 von Gordin geleitet wurde, zum „Embryo dieser idealen jüdischen Gemeinschaft, deren Vision er in seinem Herz trug.“²¹

5. Berlin - Paris - Lissabon

1933, nach Hitlers Machtergreifung, floh Gordin mit einer der ersten Emigrationswellen aus Deutschland nach Frankreich und ging nach Paris. Dort fand er freundliche Aufnahme bei den Rabbinern Liber und Julien Weill und wurde ebenso freundlich von den Philosophen Léon Brunschvicg, Lucien Levy-Bruhl und Jean Wahl begrüßt. In der Rabbiner-Schule hielt Gordin Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters. Er redigierte Aufsätze für die jüdischen Zeitschriften *Cahiers Juives* und *Revue des Études Juives*. Bis 1940 arbeitete er als Bibliothekar an der Alliance Israélite Universelle (AIU). Da er keine feste Anstellung finden konnte, musste er täglich ums Überleben kämpfen. Am 17. Juni 1940 verlässt Gordin Paris und geht nach Beaulieu-sur-Dordogne (Correze), wo seine Frau Rahel für eine Gruppe der „Israelitischen Pfadfinder Frankreichs - Scouts“ (EIF) verantwortlich war. Diese von Robert Gamzon gegründete Organisation spielte seit dem Ersten Weltkrieg eine wichtige Rolle in der Renaissance des jüdischen Bewusstseins in Frankreich.

Nachdem Rahel und Jakob Gordin Anfang 1944 ihre Kinder aus Furcht vor Luftangriffen im Zentrum von Beaulieu in Sicherheit gebracht hatten, gingen sie nach Chaumargeais en Haute-Loire. Dort unterrichtete Gordin Funktionäre des EIF, allen voran Georg Levitt, in Judentum. Er selbst nennt diesen Unterricht „Prophetenschule“. Gordin lehrte Philosophie und Kabbala. Auch Albert Camus, der zu dieser Zeit am Roman *Die Pest* arbeitete, befand sich dort.²² Als

18 Raïs, E., aaO 320.

19 Ebd.

20 AaO 321.

21 AaO 322.

22 Siehe Chouraqui, A., Jacob Gordin à l’„École des prophètes“, in: Gordin, J., aaO 314.

Gordin 1945 nach Paris zurückkehrte, litt er an einer Kreislauferkrankheit, setzte aber seine Arbeit in der Bibliothek fort, aus der nun ein Dokumentationszentrum des zeitgenössischen Judentums geworden ist. Daneben unterrichtete er an mehreren Schulen, so an der École Libre d'Études Juives, die er zusammen mit Rabbiner Wallach gegründet hatte, an der École des Cadres d'Orsay, deren Direktor 20 Jahre lang Castor war, in Sommerkursen des EIF in Chambon-sur-Lignon und in Saint-Jean, später Moissac. Midrasch, jüdische Mystik und Philosophie - diese Kombination wird zum Markenzeichen der Gordin-Schule, die den Stil der jüdischen Studien in Frankreich prägte und nach Lévinas weit über die Zeit seiner Wirksamkeit hinaus den geistigen Beitrag der französischen Immigration ausmachte. Diese Tradition wird später von Léon Aschkenazi fortgesetzt. Unter ihrem Einfluss ist auch die "biblische Ontologie" Jean Zacklads entstanden.

Nach dem Kriege waren Gordin nur noch wenige Lebensjahre vergönnt. Die Krankheit wurde immer erbarmungsloser. Man brachte Gordin zwar noch zu einer Operation nach Lissabon; mit den Worten "sono ebreo" ("ich bin Jude") auf den Lippen aber stirbt er am 23. August 1947 (d.i. 7. Elul 5707) im Alter von 50 Jahren. Sein Grab befindet sich in Paris auf dem Friedhof Bagneaux.

6. Philosophie der Geschichte: Simon Dubnow

1934 veröffentlichte Gordin seine Abhandlung *Simon Dubnow und die Philosophie der Geschichte*. Er geht darin von einer scharfen Trennung zwischen Geistigkeit und Idylle aus, die er in der Geschichte des Judentums bestätigt sieht. Sie sollte als Kontrast zur Flut der erträumten Bilder, heraufbeschworenen Religionen und geträumten historischen Alternativen dienen, die noch im 19. Jahrhundert in Europa die Gemüter bewegten. Daher ist nach Gordin keine diskursive Vorwegnahme der Geschichte, keine "jüdische Historiosophie" möglich. Die Geschichte des Judentums bringt die Geschichte der Menschheit zum Ausdruck, den Eintritt des "Sinns" in das "Sein". Was aber bedeutet das?

Die Philosophie der Geschichte findet Gordin in der jüdischen Philosophie des Mittelalters, in einer Philosophie, die von einem eigentümlichen Stolz, Jude zu sein, durchdrungen ist. Anders als der Liberalismus, der sich bald in sein Gegenteil kehrt, findet Gordin in den religiösen und ethischen Quellen des Judentums die einmalige Partikularität des Judentums, nicht den Nationalismus, sondern die Offenheit für eine historische Perspektive der Menschheit. Das Judentum ist ihm der ewige Begleiter der Geschichte, der wahre Geist der Geschichte, nicht mehr trennbar von ihr, so wie auch die Menschheit, wenn man sie als Geschichte betrachtet und behandelt, vom Judentum nicht zu trennen ist. Die Martyrologie des jüdischen Volkes ist eine konkrete Projektion des Leidens und der ganzen leidenden Menschheit. In diesem Sinne erscheint das Judentum als konkretes Symbol der Menschheit. Gordin argumentiert nicht mit dem Leiden, sondern vom Leiden her. So konnte er auf einen Einwand (s)eines Schülers bemerken: "Wenn Sie das sagen, haben Sie nicht genug geweint."²³

²³ Raïs, E., aaO 320.

Die Geschichte, so wie sie geschrieben wurde, ist die Geschichte der Sieger, nicht der Besiegten, d.i. der Opfer. Die Humanität des "leidenden Dieners Gottes", die Geschichte Israels, konturiert dagegen eine neue Anthropologie und Historiographie zugleich. Zu Gordins Methode gehörte es, die erklärten Absichten eines Autors und sein Denken zu desavouieren, um die echte Achse, um die es sich dreht, den wirklichen Gegensatz und die echte Synthese in seinem Denken aufzudecken. So kann er zeigen, wie sich hinter dem ideologischen Schleier wissenschaftlicher Terminologie bei Dubnow eine Konzeption verbirgt, die die existenzielle Einzigartigkeit des jüdischen Volkes zum Ausdruck zu bringen meint: neben Dubnows "allgemeiner Reflexion über die Methoden der Historiographie, über das Nationalitätenprinzip usw., was auf alle Völker anwendbar ist," steht die Ansicht, dass das Judentum "das ewig lebende Volk", das "am meisten geschichtliche Volk" ist.²⁴ Diese Nation "hat in ihrer konkreten Existenz die Idee der allgemeinen Geschichte manifestiert."²⁵ Die Trennung zwischen Pharisäern und Sadduzäern markiert den Anfang dieser Geschichte als eine Entscheidung, nicht eine säkuläre, sondern eine "geistige Nation" zu sein.²⁶ Gordin zitiert Dubnow, wonach das Judentum nicht nur die "Propheten", sondern auch "Bereschit" enthält, das heisst, es erschöpft sich nicht in der Idee der Moral. Wenn Dubnow sich abwertend über das "theologische Prinzip" in der Historiographie äussert, ist mit "Theologie" die vom 19. Jahrhundert vollbrachte pseudo-spiritualistische Deformation der jüdischen Geistigkeit gemeint. Die Besonderheit des jüdischen Denkens erscheint immer wieder als Aberration des terminologischen Apparates der Wissenschaft einer jeden Zeit, zu der das eine oder andere Werk entstanden ist.

7. Galut und Purim: Mysterium der jüdischen Geschichte

Gordins Vorlesungen an verschiedenen jüdischen Schulen über die jüdischen Feste und die jüdische Geschichte sind fast ausschliesslich durch Nachschriften seiner Schüler erhalten geblieben. Ein Versuch ist dabei durchgehend die Entschlüsselung des Sinnes von *galut*. Man vergisst manchmal, dass das Gesetz anzunehmen und das Volk des göttlichen Wortes zu werden, sich das "Joch der Herrschaft des Himmels" aufzuerlegen bedeutet. Gordin kommt zur Konkretisierung seiner Vision, die er einst - begrifflich - in Cohenscher Sprache vorfand. "In jedem Atem, in jedem unserer Geister spüren wir ein Mysterium, und intuitiv spüren wir das Mysterium der Anwesenheit Israels in der *galut* unter den Völkern der Welt."²⁷ Die Existenz des Juden, seine nackte Existenz ist die einzige Garantie der Erlösung der Welt. Um die *galut* zu verstehen, muss man ein Bündel von Begriffen zusammen- und erfassen: nämlich *galut*, *erez* und *geu-*

24 Gordin, J., *Écrits*, 282.

25 Ebd.

26 AaO 283.

27 AaO 192.

la (*Exil, Land* und *Erlösung*). Das jüdische Volk steht mit einem Fuss in dieser Welt, mit dem anderen ausserhalb dieser Welt. Ausserhalb der Welt zu sein und zugleich in ihr zu (ver)bleiben, das ist das Problem des Judentums (Immanenz und Transzendenz in einem). In jedem Menschen, in jedem individuellen Leben weilt die heilige Geschichte in vollem Masse, das individuelle Missgeschick eines jeden entspricht dem Missgeschick des jüdischen Volkes. Jeder trägt in sich Kain und Abel, was den Hauptwiderspruch der menschlichen Seele bildet. Auch der biblische Text ist ein langer Versuch, den Ausgleich, die Versöhnung zwischen beiden zu finden (Moses-Abel heiratet Zipora-Kain). Der individuelle Mensch, die menschliche Seele befindet sich in der *galut* ebenso wie das Volk Israel. Und das Land (*erez*) ist auch in der *galut*. So lautet Gordins Antwort an alle Primordialisten.

Was also ist die *galut*? Strafe, Leiden, Freude und Reinigung machen ihr Wesen aus.

Galut enthält das Element der Strafe. Das Heilige Land ist von sehr leichtem und feinem Stoff gemacht und lässt die Sünde auf seinem Boden nicht zu: es stösst die Sünder aus. Als Israel das Schabbatjahr nicht eingehalten hat, hat das Land es ausgestossen. Wir tragen unsere Heimat auf den Sohlen unserer Schuhe.²⁸ Obwohl nomadisch-herumwandernd, bewahrt Israel seine Verbindung mit dem Land. Diese Verbindung existiert nicht automatisch, sie kann immer zerrissen werden und besteht nicht im Eigentum am Territorium. Denn jedes Land (*erez*) gehört Gott.²⁹ Und nur das Leiden nähert uns der *geula*. Isaak wusste, was ihn erwartete und leistete keinen Widerstand. *Galut* ist das Leben, das vom Bewusstsein, auf dem Opferaltar zu liegen, durchdrungen ist. Hier erinnert Gordin an Rabbi Levi Jizchaq von Berditschew und die freudige Bedeutung des Leidens: die Freude ist der wahre Sinn der *galut*, weil die Bedeutung von *geula* etwas Positives ist. Israels Reinigung durch Leiden ist Reinigung der Menschheit. Jeder Jude ist für den anderen Juden und für jeden anderen Menschen verantwortlich. Jeder Jude ist verantwortlich für das Leiden in dieser Welt, für die Macht des Bösen. "Herz der Welt" zu sein, bedeutet Anteil am Leiden in dieser Welt zu nehmen. Erwählt zu sein bedeutet, sich mit der ganzen Welt zu identifizieren; *galut* ertönt in 70 Sprachen. Israel ist das Zentrum der Schöpfung, es realisiert die intime Verbindung zwischen Exil und Offenbarung. Verstreut zu sein, überall zu sein bedeutet: den Akt der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit real zu verwirklichen.

Gordin argumentiert ganz im Geiste des Chassidismus: der Fehler des Landes ist es, Bäume hervorzubringen, die Früchte erzeugen. Der Baum ist keine Frucht (mehr), er bringt nur die Früchte hervor, die mit Schalen (*qelippot*) bedeckt sind. Die Funken des Heiligen sind in der Welt der undurchsichtigen Materie verstreut. Israel wird die *galut* solange leiden, bis alle Funken von den *qelippot* befreit sind. Das ist der Sinn der *Havdala*.

Mission der Juden ist es nicht, jemanden zu belehren oder Vorbild für jemanden zu sein, sondern da zu sein, eine reale reine Anwesenheit zu bieten. Isra-

28 AaO 171.

29 AaO 172.

el kann sich nicht alleine erlösen. Der Messias kommt von Tamar her, die einer nicht-jüdischen Linie in der jüdischen Genealogie entstammt und die Mutter Ruths und Davids ist. Sie ist das Geschenk der Völker, die die Tora annehmen und anerkennen. Die Völker bringen Ruth dar, um die Tora wiederzuerstellen und die Welt zu reparieren. Die *galut* sühnt die Sünde. Der Messias kommt aus jedem von uns. Der Messias kommt aus Israel. Der Messias kommt aus den Völkern der Welt. Ohne diese Dreigliedrigkeit ist Gordins Denken nicht vorstellbar: Ohne Juden ist der Mensch (die Menschheit) nicht vorstellbar; ohne den inneren Kampf gegen Amaleq ist der Jude nicht vorstellbar.

Gordin stand stets "in Opposition zu jeder Hierarchisierung, zu jeder Organisation, die 'dagegen' ist. Er hielt sich daran, dass das jüdische Volk [...] eine Projektion des Willen Gottes auf die irdische Welt" ist.³⁰ Hierin ist er seinem Meister Hermann Cohen treu geblieben. Partikularität und Unvergleichbarkeit Israels bedeuteten auch für Cohen, dass Israel das lebendige Symbol des konkreten Ich des Individuums ist und damit Symbol der Menschheit. Darin besteht die Auserwähltheit des jüdischen Volkes, dass es das Symbol des menschlichen Leidens ist. Die ganze Bedeutungsschwere dieser Worte wird freilich erst und nur dann erfassbar, wenn man bedenkt, wann sie gesprochen wurden: im Jahre 1946 nämlich!

8. Maimonides' Aktualität: Konzept der jüdischen Philosophie

Einen Aufsatz gleichen Titels hatte Gordin in *Les Cahiers Juives* Nr. 10, 1934 veröffentlicht. "Grosse Denker gehören allen Epochen. Jede Epoche findet in ihnen ihre Zeitgenossen [...]. Deshalb verlangt eine jede nach ihrer Neuinterpretation," schrieb Gordin.³¹ An Maimonides faszinierte ihn seine ununterbrochene Präsenz im jüdischen geistigen Leben in jeder Epoche, mit der jede Generation auf ihre eigene Art umgegangen ist, positiv oder negativ, adäquat oder deformierend.³² Die mittelalterliche Philosophie ist nicht die Uminterpretation der griechischen Philosophie im monotheistischen Geiste, wie im 19. Jahrhundert gemeint wurde, sondern die Entlehnung der griechischen philosophischen Terminologie und Methoden, um eine neue monotheistische Philosophie aufzubauen. Dabei gab die Philosophie des Maimonides einen monotheistischen Anstoss für die europäische Philosophie (Albert der Grosse, Thomas von Aquin u.a.).

Warum ist das jetzt aktuell? Der jüdische Glaube erlebt heute eine Krise, ebenso wie die europäische Kultur. Beide Krisen sind zusammengefallen, man kann sagen, die eine Krise ist die Entschlüsselung der zweiten. Was bedeutet das? Mit anderen Worten, welche Aufgabe der jüdischen Philosophie ist damit angedeutet? Maimonides' Auseinandersetzung mit Aristoteles - das war die Diskussion eines historisch-anthropologischen mit einem kosmologischen System;

30 Raïs, E., aaO 323.

31 Gordin, J., *Écrits*, 123.

32 AaO 126.

es war der Kampf judaeoarabisch-aristotelischer Philosophie gegen "einen heidnischen Inhalt". Darin liegt die grosse Bedeutung des Maimonides; und darauf beruht seine heutige Aktualität.

Der individualistische Charakter der Idee der Providenz,³³ in der die Individualität keine Gegebenheit ist, sondern Aufgabe und Ziel, und die individuelle Providenz dem Niveau eines jeden entspricht, ist die Geschichte, die wirkliche historische Biographie des Menschen. Die Individualisation steht der Auserwähltheit nahe. Die Begriffe "Erschaffung der Welt", "Individualität und Freiheit der Geschichte" und "Auserwähltheit" sind in Maimonides' methodologischen Apparat fest zusammengebunden. Maimonides' "negative Theologie" geht davon aus, dass die Idee Gottes eine Idee für den Menschen ist, die "Attribute" sind Aufforderungen an den Menschen zur Vervollkommenung. Der Beweis Gottes ist, dass "wir" existieren: "ich und du", "wir - die Gemeinde der Monotheisten". Die Aufgabe in der heutigen Krise der europäischen und jüdischen Kultur ist nicht, zu Zeitgenossen des Maimonides zu werden. Auch er hatte zwei Illusionen: die Illusion der Möglichkeit eines harmonischen und nicht messianisch-leidenden Zusammenlebens, und zweitens, einer harmonischen Versöhnung der biblischen Wahrheit mit dem europäischen Denken. Die Aufgabe der Zeit besteht nach Gordin darin, die religiösen Grundlagen dieser philosophischen Systeme aufzudecken.

Aus der Krise kann man nur auf religiösen Wegen herauskommen. Hier ist Gordin ein Mann des zeitgenössischen Existenzialismus. Die Existenzialität (*histoire existentielle*) ist einer der wichtigsten Begriffe Gordins. Monotheismus ist die Wahrheit von dem Einen Gott der allgemeinen Geschichte der Menschheit, die auf existenzielle Art mit der Idee des einmaligen Volkes, der "geistigen Nation" verbunden,³⁴ die das Symbol des Opfers, also das Symbol der Menschheit ist. Allein, "existentiell" bedeutet für Gordin: "Opfer zu sein", "historisch zu sein", letzten Endes: "Jude zu sein". Die Menschheit ist eine Person. Der Jude - die geistige Komponente in dieser Geschichte, durch die sich die Menschheit retten kann.

Die Moderne begegnet als Phänomen der Totalisierung des Individuums, die in zwei Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins ihren Ausdruck findet: zum einen in der Macht der geistigen Auserwähltheit und zum anderen in der Macht des Willens der Völker, d.h. der Metaphysik einer sozialen Gleichmacherei, wie sie anarchistische und sozialistische Projekte in Angriff nahmen. Beides ist in Gordins Leben und Denken zusammengebunden. Es steht also nicht die Frage: Tradition und/oder Moderne. "Das Erbe der Tradition wird von jeder Generation neu geschaffen, durch die Erfahrung der religiösen Krise, die auch zu einem konstitutiven Element des wirklichen jüdischen religiösen Lebens wird."³⁵ Die Synthese ist nicht eine Synthese aus jüdischem Glauben und griechischer Philosophie, sondern das "Vermögen, die Ganzheit des Gesetzes, d.h. die Vielheit der religiösen Praxis und des Alltagslebens, mit dem Denken zu verei-

33 AaO 132.

34 AaO 284.

35 AaO 61.

nen, das das Gesetz und das Leben vertieft und darin den wirklichen Sinn manifestiert.”³⁶ Diese Interpretation der Synthese findet Gordin zum einen schon im Midrasch angesprochen: Der Text und seine stets von neuem angelegte Interpretation. Zum anderen ist diese Synthese die alltägliche Aufgabe jeder Generation.

Alle grossen Synthesen folgen im Abstand einer Generation aufeinander. Die jüdische Geschichte als eine “synthetische Geschichte” wurde beispielsweise nacheinander von Isaak Markus Jost (um 1820ff), Heinrich Graetz (um 1850ff) und Simon Dubnow (um 1890ff) geschrieben. Bei Simon Dubnow besteht die Synthese darin, dass hier “der Gegensatz von theologischem oder metaphysischem Verfehlen und wissenschaftlicher Wahrheit [...] die Antithese des Judentums als ‘kollektive Religiosität’, als Abstraktion ohne Leben, also eines Judentums als Gegebenheit durch das konkrete Gefühl seiner Existenz, das Judentum als lebendiger Organismus, als eine ‘kollektive Personalität’, die ihre Geschichte schafft, ersetzt”.³⁷

Gordin erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Hermann Cohen, wenn er von Heinrich Graetz sprach, von “unserem Graetz” zu sprechen pflegte, als ob er der eigenen und nicht der vorigen Generation angehörte. Und er rechtfertigte dies mit der “Synthese”, die Graetz zuwege gebracht hatte. In analoger Weise einer “zeitversetzten Gleichzeitigkeit” meinte nun Gordin, ein Zeichen der “vierten Generation”, von “unserem Dubnow” reden zu können; denn die ersten Werke Dubnows, die für Gordin die zu Graetz analoge “Synthese” darstellten, gehörten für ihn bereits der vorigen Generation an, obschon Dubnow zu der Zeit, als Gordin seinen ersten Aufsatz über ihn geschrieben hatte (d.i. im Jahre 1934), noch am Leben war und in Riga lebte. Bleibt am Ende die Frage: Können wir heute, gleichsam die “fünfte Generation”, in eben dieser analogen Weise einer “zeitversetzten Gleichzeitigkeit” Jakob Gordin, den jüdischen Philosophen aus Daugavpils, “unseren Gordin” nennen?

Literatur

- Friedlander, Judith, *Vilna on the Seine, Jewish Intellectuals in France since 1968*, New York 1990
- Godin, Abraham, Jewish traditional and religious life in the Latvian Communities, in: *The Jews in Latvia*, Tel Aviv 1971
- Gordin, Jacob, *Écrits, Le renouveau de la pensée juive en France*, Textes réunis et présentés par Marcel Goldman, Paris 1995:
- Néher, André et Renée, Les trois exils d’une vie, 297-303
 - Hertz, Georg, Découverte d’un homme, 304-312
 - Chouraqui, André, Jakob Gordin à l’“École des prophètes”, 313-314
 - Rais, Emmanuel, Monsieur Gordin, 315-328
- Lévinas, Emmanuel, Jacob Gordin, in: *Difficile liberté, Essais sur le Judaïsme*, Paris 1976, 219-224 [in der dt. Ausgabe u.d.T. *Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, nicht enthalten.]

36 AaO 123.

37 AaO 277-278.