

Jakub Sirovátka¹

Levinas und die Aufklärung

1 Einleitung²

Aufklärung tut not! Diesen Satz kann man im Alltag in sehr verschiedenen Zusammenhängen hören. Meistens wird der Begriff der Aufklärung positiv konnotiert. Was versteht man jedoch unter *der* Aufklärung?

Der Ausdruck »Aufklärung« wird im Allgemeinen als Bezeichnung für eine breitere geistige und gesellschaftliche Bewegung verstanden, die ihren Anfang im 17. Jahrhundert in England nahm und sich dann im 18. Jahrhundert insbesondere in Frankreich und Deutschland verbreitete.

In meinem Beitrag werde ich zunächst zwei unterschiedliche Charakterisierungen der Aufklärung vorstellen. Die erste stammt von Immanuel Kant und die zweite, kritische von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Diese beiden Beschreibungen stehen in einer dialektischen Spannung zueinander und eignen sich deshalb sehr gut, um das ambivalente Verhältnis von Emmanuel Levinas zur Aufklärung darzulegen.

In einem weiteren Schritt möchte ich zeigen, dass der Bezug des französischen Phänomenologen und jüdischen Denkers Levinas zur Aufklärung zwiespältig ausfällt. Levinas' zwiespältige Haltung gegenüber der Aufklärung werde ich aufgrund der Beziehung zu Kants Denken und zur europäischen Philosophie überhaupt darlegen. Auf der einen Seite bewundert Levinas das Vermögen der Vernunft und weist auf die unersetzliche Rolle des vernünftigen Nachdenkens hin. Auf der anderen Seite unterzieht er die theoretische Vernunft einer scharfen Kritik und setzt sich zugleich für das Primat des Praktischen ein. Der aufklärerische Mut zur Mündigkeit bedeutet bei Levinas

vor allem eine ethische und religiöse Mündigkeit: eine Ethik der Verantwortung und eine »Religion für Erwachsene«.

2 Der Begriff der Aufklärung

Die Aufklärung ist ein schillernder und vielschichtiger Begriff. Wenn man über sie spricht, muss man zuerst erklären, was man unter diesem Begriff versteht.

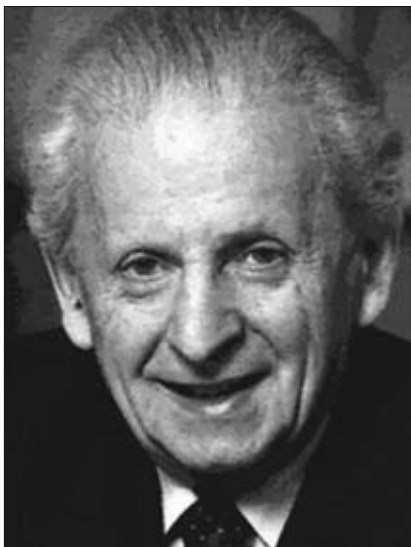
Die bekannteste Charakterisierung stammt von Immanuel Kant und lautet: »*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*«³ ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«³

Dieser Charakterisierung zufolge fordert die Aufklärung vom Menschen auf der theoretischen Ebene Selbstdenken und auf der praktischen Ebene ein autonomes, selbstbestimmtes Handeln. Die von Kant kritisierte Unmündigkeit besteht darin, dass man die Verantwortung für das eigene Denken und Handeln auf andere Personen oder auf Institutionen abwälzen möchte. So sind auch die »*Faulheit und Feigheit*« die Hauptursachen für die angeprangerte Unselbständigkeit des Menschen. Wenn man das Ideal der Aufklärung mit einem einzigen Wort zusammenfassen würde, wäre es wahrscheinlich der Begriff der Autonomie.

¹ Dr. Jakub Sirovátka ist Professor für Philosophie an der Südböhmischen Universität in Budweis; seit 2017 forscht er zugleich am Institut für Philosophie der tschechischen Akademie der Wissenschaften in Prag.

² Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes GAČR 19-17708S »Autonomie und Alterität. Kant im Dialog«, das von der tschechischen Grant-Agentur finanziert wird.

³ Kant, Immanuel (1983): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 481, in: ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 9, 1. Teil, Darmstadt, S. 53.



Emmanuel Levinas.

Denke und handle als ein autonomes Wesen! Autonomie bedeutet bei Kant jedoch keine quasi göttliche Selbstgenügsamkeit, als ob die menschliche Vernunft aus sich heraus alles leisten könnte und als ob der Mensch voraussetzungslos und isoliert von anderen Personen agieren könnte. Kant baut der Vernunft keinen Altar, sondern sieht sie auf ein Unbedingtes hin ausgelegt, und ihr objektives Erkennen wird auf den Bereich der empirischen Erfahrung eingeschränkt. Kant unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen dem göttlichen »intellectus archetypus« und dem menschlichen, endlichen »intellectus ectypus«. ⁴

Eine andere – nicht minder bekannte – Beschreibung der Aufklärung bieten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrem Buch *Dialektik der Aufklärung* aus dem Jahre 1947 an:

»Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.«⁵

Adorno und Horkheimer attestieren der Aufklärung eine totalisierende Tendenz und wenden ihre Forderung auf die Aufklärung selbst an: Auch die Aufklärung selbst ist blind gegenüber der eigenen Theorie und soll deshalb darüber aufgeklärt werden. Sie enthält in sich ein regressives Moment, das sie selbst zerstören kann: »Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.«⁶ Adorno und Horkheimer wollen die Aufklärung nicht abschaffen, sie verlangen ihre Selbstreinigung.

Worin besteht nun das »rückläufige Moment« der Aufklärung? Die Antwort lautet: im »Rückfall von Aufklärung in Mythologie«, wobei der Grund dafür in »der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst« zu suchen ist.⁷ Es handelt sich dabei um die Angst, »von den Tatsachen abzugehen«, die jedoch durch die herrschenden Gewohnheiten in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft zu einem Klischee geworden sind und zugleich um die »Angst vor der gesellschaftlichen Abweichung«. ⁸ Die Aufklärung zielt laut Adorno und Horkheimer auf die totale Herrschaft des Menschen über die Natur und zugleich über die anderen Menschen. Diese totalisierende Tendenz drückt sich im Ideal eines einzigen Systems aus, dem sich alles unterzuordnen hat. Der Gedanke

4 Vgl. z.B. den Brief von Kant an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, in: Kant, Immanuel (1972): Briefwechsel, Hamburg, S. 101.

5 Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2000): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 2000, S. 15.

6 Ebd., S. 10.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. ebd., S. 100f., S. 108.

10 Vgl. ebd., S. 26.

11 Levinas, Emmanuel (²1993): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg; München, S. 53, S. 56.

12 Ebd., S. 20.

13 An dieser Stelle ist sicherlich R. Descartes gemeint. Levinas knüpft an die Idee des Unendlichen in der dritten Meditation in der Schrift *Meditationes de prima philosophia* an und hebt hervor, dass in dieser Idee das Denken mehr und besser denkt, als es eigentlich denken kann. In diesem Sinne wird die Idee des Unendlichen dem Philosophen zur »Blendung«. Vgl. ebd., S. 11 oder S. 105.

des Systems hat sich ebenfalls auf der sozialen und gesellschaftlichen Ebene durchgesetzt und dient nun dem Kapital. Die Vernunft dient nur der Kalkulation und dem Erfüllen von Zwecken.⁹ Da die Aufklärung laut unseren Autoren alles einem System unterwirft, wird all dasjenige, was anders ist, gleichgemacht: Die Aufklärung »schneidet das Inkommensurable weg. Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen.«¹⁰

3 Levinas und die Vernunft

Diese zwei nur andeutungsweise skizzierten Beschreibungen der Aufklärung sind vielleicht dazu geeignet, die Beziehung des Denkens von Emmanuel Levinas zur Aufklärung zu untersuchen. So wie sich die Charakterisierungen der Aufklärung von Kant auf der einen Seite und Adorno und Horkheimer auf der anderen Seite ambivalent ausnehmen, so ambivalent ist das Verhältnis von Levinas zu dem, was wir als Aufklärung bezeichnen.

Den Begriff Aufklärung benutzt Levinas fast nie in seinem Werk. Allerdings finden wir bei ihm viele Stellen, wo er sich sehr kritisch zur europäischen philosophischen Tradition äußert. Da sich die Aufklärung als eine Bewegung par excellence der westlichen Philosophie in der Neuzeit verstehen lässt, ist es leicht, die Kritik von Levinas auch auf die Aufklärung zu beziehen. Zumal seine Kritik eine Nähe zu der von Adorno und Horkheimer behaupteten Dialektik der Aufklärung aufweist. Levinas kritisiert das Verständnis von Philosophie im Sinn einer »Egologie« und »Philosophie der Macht«.¹¹ Diese Form von Philosophie wird mit

Ontologie identifiziert, die als solche totalitäre Züge trägt: »Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.«¹²

Levinas versucht die philosophische westliche Tradition sowohl mit Hilfe des jüdischen Denkens quasi von außen als auch von innen zu transformieren. Denn er beruft sich ausdrücklich auf mehrere »Gipfel« des abendländischen philosophischen Denkens, an die er ausdrücklich anknüpft: »Daß diese Infragestellung des Selben durch den Anderen und das, was wir Erwachen oder Erlebnis nannten, neben dem Wissen die Sache der Philosophie sei, bezeugen nicht nur gewisse Akzente des Husserlschen Denkens, die wir aufgezeigt haben, es erscheint auch auf den Gipfeln der Philosophie: das Jenseits des Seins bei Platon; das Eindringen der wirkenden Kraft des Intellekts durch die Tür bei Aristoteles; die Idee Gottes in uns, die unsere endlichen Kräfte übersteigt,¹³ die Überschreitung der theoretischen Vernunft in praktische Vernunft bei Kant; das Streben nach Anerkennung durch den Anderen bei Hegel selbst; die Erneuerung der gelebten Zeit (*durée*) bei Bergson; die Nüchternheit der klaren Vernunft bei Heidegger...«¹⁴

Auf der einen Seite unterzieht also Levinas das westliche Denken einer scharfen Kritik, auf der anderen Seite stellt er sich ebenso bewusst in die Tradition des westlichen Denkens in der Gestalt der Phänomenologie, um in ihr und mit ihr zu denken.¹⁵ Diese Ambivalenz zeigt sich ebenfalls in der Haltung von Levinas gegenüber der Vernunft und dem theoretischen Denken. Levinas spricht über die Genialität und das Wunder der

14 Levinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München; Wien, S. 115f.

15 Zu dieser Ambivalenz vgl. auch Bernasconi, Robert (2005): Who is my Neighbor? Who is the Other? Questioning »the generosity of Western thought«, in: Katz, Claire Elise (Hg.): Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. IV, London; New York, S. 5–30, hier S. 14: »Secondly, Levinas not only accepts without question that there is an identity to Western culture, he even refers to »the gener-

sity of Western thought« (HH 55; CP 101). This is a strange phrase for a Jew who has suffered persecution at first hand, first in Lithuania before the Russian Revolution and then under the Nazis. But, for Levinas, Judaism is not the Other of Western culture. One of the benefits of assimilation is that Western Jews became conscious of their part in the birth of values that had become common currency in the West (DL 358; DF 279). Western culture is for him both Greek and Jewish, and the West excels on account of its capacity to understand other cultures.«

theoretischen Vorstellung. Auf der Ebene der theoretischen Vorstellung ist das Denken einer »reinen Gegenwart« fähig und bewirkt den Übergang vom Besonderen zum Universalen.¹⁶ Das Denken stellt eine absolute Spontaneität dar, von der das Subjekt selbst überrascht wird.

Eine unverwechselbare Rolle spielt die Vernunft ebenfalls im Bemühen um eine gerechte Gesellschaft, in der sich die asymmetrische Beziehung zum Anderen zu einem symmetrischen Verhältnis zum sog. Dritten erweitert: Das Antlitz des Anderen verweist auf die Andersheit des Anderen und eröffnet so die Dimension der universalen Menschlichkeit. Levinas schreibt: »In dem Maße, in dem das Antlitz des Anderen uns mit dem Dritten in Beziehung setzt, nimmt der metaphysische Bezug von mir zum Anderen die Form des Wir an, zielt er auf den Staat, die Institutionen, die Gesetze, die die Quelle der Universalität sind.«¹⁷ Die Gerechtigkeit erfordert laut Levinas »den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung.«¹⁸ Mit der Beziehung zu dem Dritten entsteht »Abwägen, Denken, Objektivieren.«¹⁹

Die Leistung und der Anspruch der theoretischen Vernunft werden jedoch zugleich radikal in Frage gestellt. Die Vernunft zeigt sich laut Levinas als totalitär, insofern sie alles unter den eigenen Horizont stellt: »Die Permanenz im Selben ist Vernunft. Die Erkenntnis ist die Entfaltung dieser Identität. Sie ist Freiheit. Die Vernunft ist letzten Endes die Erscheinung einer Freiheit, die das Andere neutralisiert und einnimmt...«²⁰

Die Infragestellung und die Kritik an der Vernunft gehören für Levinas wesentlich zum Ver-

nunftbegriff. Sowohl die Kritik als Bestimmung der Grenzen der Vernunft als auch die Infragestellung der theoretischen Vernunft, um Platz für das Ethische zu schaffen, sind genuin kantische Motive. Die Kritik vermag nämlich laut Levinas über die Theorie und über die Ontologie hinaus zu führen, da sie das Andere nicht auf das Selbe des Subjekts reduziert: »Das Wissen, das sein Wesen an der Kritik hat, läßt sich nicht auf die objektive Erkenntnis reduzieren. Das Wissen führt zum Anderen.«²¹ Dementsprechend würdigt Levinas auch die Position Kants, die er jedoch entschieden radikalisiert. Die ausführlichste Stellungnahme von Levinas zu Kants Philosophie stellt ein kurzer Text zum Primat der praktischen Vernunft dar.²²

Die ganze Debatte um die Vernunft zielt letzten Endes auf eine entscheidende Frage: Wo liegt die Quelle des Sinnhaften überhaupt? Levinas weigert sich entschieden, die Sinnggebung der Vernunft zu überlassen und betont unermüdlich, dass das Sinnhafte einen anderen Ursprung hat bzw. haben muss. Im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalität und Unendlichkeit* schreibt Levinas programmatisch: »Das Buch stellt in Abrede, daß die Synthese des Wissens, die vom *transzendentalen Ich* umfaßte Totalität des Seienden, die in der Vergegenwärtigung erfaßte Gegenwart und der Begriff und das Forschen nach der Bedeutung der verbalen Form des Seins – daß alle diese – unumgänglichen – Stützpunkte der *Vernunft* die letztgültigen Instanzen des *Sinnhaften* sind.«²³ Die radikale Infragestellung der Leistungen der Vernunft und des Systems, das sie entwirft, ist zugleich die Infragestellung der Macht des Subjekts. Der Andere, der Fremde, das Außerordentliche, das jenseits von einem Ordo der Ver-

16 Vgl. Levinas (1993): *Totalität und Unendlichkeit*, S. 176f.

17 Ebd., S. 435.

18 Vgl. Levinas, Emmanuel (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg; München, S. 343.

19 Ebd., S. 345.

20 Levinas (1993): *Totalität und Unendlichkeit*, S. 51.

21 Ebd., S. 118.

22 Vgl. Levinas, Emmanuel (2004): *Le primat de la raison pure pratique/Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, in: Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, S. 179–205 (die Seiten 179–190 beinhalten eine Einleitung von Jakub Sirovátka). Die deutsche Übersetzung wurde neu in *Internationales Jahrbuch der Medienphilosophie* 5, 2019, S. 29–38 abgedruckt.

nunft kommt, bewirken diese Infragestellung. Das Ethische schlechthin, das mit der faktischen und konkreten Anwesenheit des anderen Menschen ins Spiel kommt, bedeutet »die Nicht-Priorität des Selben«: »Es handelt sich vielmehr um die Infragestellung der ERFAHRUNG als der Quelle des Sinns, es handelt sich um die Grenze der transzendentalen Apperzeption, um das Ende der Synchronie«. ²⁴ Das menschliche Selbstbewusstsein ist laut Levinas immer schon durch das moralische Bewusstsein bedingt.

4 Ethische und religiöse Mündigkeit

Falls es so etwas wie ein aufklärerisches Programm bei Levinas geben würde, würde es sicherlich insbesondere in einer ethischen und religiösen Mündigkeit bestehen. Wie bereits erwähnt, versteht Kant die Mündigkeit des Menschen als einen Appell, selbständig und autonom zu denken und zu handeln. Diese Art der Autonomie spielt sich jedoch nicht in einem luftleeren Raum ab. Zu Recht weist Karl-Otto Apel darauf hin, dass in Kants Begriff der Autonomie der Vernunft das Prinzip der Intersubjektivität vorausgesetzt wird. Das Prinzip der Intersubjektivität und der gegenseitigen Anerkennung sowie Achtung ist vom autonomen Subjekt gewollt und wird als gültig anerkannt. Mag sein, dass bei Kant eine transzendental-philosophische Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von intersubjektiver Gültigkeit des Verständnisses der moralischen Regeln fehlt. ²⁵ Die Autonomie der Vernunft hängt jedoch zutiefst mit der intersubjektiven Anerkennung von Normen und mit der gegenseitigen Anerkennung der Freiheiten zusammen.



Auch bei Kant zielt die Forderung des kategorischen Imperativs auf die gegenseitige Anerkennung der freiheitlichen Autonomien. Zugleich wird in der Autonomie die Anerkennung vorausgesetzt: Anerkennung ist am Entstehen der Autonomie mit-konstitutiv beteiligt. Kant geht bereits von der Voraussetzung einer freiheitlichen Autonomie voraus, untersucht jedoch die Genese der Autonomie nicht, zu der eben die Anerkennung konstitutiv gehört. Die Anerkennung schließt selbstverständlich die Kritik an Autonomie nicht aus, sondern umgekehrt: Über Anerkennung lässt sich nur da sprechen, wo die Zustimmung und Bejahung durch den Anderen frei und unabhängig geschehen. In dieser Weise ist auch das Kantische Diktum vom Menschen als Zweck an sich selbst zu verstehen.

Auch Levinas geht von einem autonomen Subjekt aus. Nur ist diese Autonomie so beschaffen,

Die französische Fassung wurde ebenfalls neu in: Philosophie 142, 2019, S. 3–11 abgedruckt und durch einen Beitrag von Inga Römer ergänzt. Vgl. Römer, Inga (2019): La raison pure pratique, au-delà de l'être. Levinas lecteur de Kant, in: Philosophie 142, S. 12–29.

²³ Levinas (1993): Totalität und Unendlichkeit, S. 8f.

²⁴ Levinas, Emmanuel (1989): Humanismus des anderen Menschen, Hamburg, S. 5.

²⁵ Vgl. dazu Apel, Karl-Otto (1993): Das Anliegen des anglo-amerikanischen »Kommunitarismus« in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die »kommunitären« Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftpersonen?, in: Brumlik, Micha et al. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, S. 149–172.

dass sie nicht bei sich selbst, nicht im Subjekt selbst anfängt, sondern anderswo ihren Anfang nimmt. Deshalb lässt sich diese Autonomie in Anlehnung an Bernhard Waldenfels auch als eine *responsive* Autonomie bezeichnen.²⁶

Levinas selbst spricht über die *heteronome* Autonomie. Die tiefste menschliche Subjektivität besteht für Levinas in der Übernahme der Verantwortung für den Anderen. Das Ich, das sich natürlicherweise um das eigene Sein sorgt, soll sich in eine unermüdliche Sorge um den Anderen verwandeln. Levinas verknüpft das ethische Handeln des Ich sogar mit der Gestalt des Messias: »Der Messias ist Ich, Ich-Sein heißt Messias sein. ... Gerade die Tatsache, sich der Last, die das Leid der anderen auferlegt, nicht zu entziehen, definiert die Selbstheit. Alle Personen sind Messias. ... Und das bedeutet konkret, daß jeder so handeln muß, als wäre er der Messias. Der Messianismus ist also nicht die Gewißheit der Ankunft eines Menschen, der die Geschichte anhält. Er ist meine Fähigkeit, das Leid aller zu tragen. Er ist der Ausdruck, in dem ich diese Fähigkeit und meine universale Verantwortung erkenne.«²⁷

Die ethische Mündigkeit ist im Denken von Levinas unauflöslich mit der religiösen Mündigkeit verbunden, da es keine echte Beziehung zu Gott ohne die Beziehung zu dem Anderen geben kann und vice versa. Levinas fordert deshalb eine »Religion für Erwachsene«, in der der Mensch sich als ein mündiges Subjekt verhält. Dies zeigt sich unter anderem »durch die Leere des kindlichen Himmels«²⁸: Der radikal unendliche Gott ist nahe in der Gerechtigkeit und Nähe, die ich dem anderen Menschen zukommen lasse: »Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.«²⁹

5 Schluss

Das Verhältnis des Denkens von Emmanuel Levinas zur Aufklärung ist – wie hoffentlich wenigstens andeutungsweise klar geworden ist – ambivalent. Je nachdem, was unter dem Begriff der Aufklärung verstanden wird, fällt auch die Bestimmung dieses Verhältnisses aus.

Falls mit Aufklärung Logozentrismus gemeint ist, also eine radikale Herrschaft der Vernunft und des selbstbezogenen Subjekts, das jegliches Andere und Fremde zu eliminieren versucht, dann gehört Levinas zu den schärfsten Kritikern der Aufklärung. Falls die Aufklärung jedoch – wie im Falle des Denken Kants – auch die Dimension der Kritik (also der Infragestellung der eigenen Vernunft und der eigenen Freiheit), den Vorrang des Praktischen und eine Ethik der Verantwortung, die sogar noch in irgendeiner Weise mit Metaphysik verbunden ist, beinhaltet, dann kann Levinas als großer Befürworter der Aufklärung gelten.

Für Levinas würde Mündigkeit allem voran eine ethische Mündigkeit bedeuten, die in der Verantwortung für den Anderen besteht. Mündigkeit auf dem theoretischen Gebiet würde keine absolutistische Vernunft beinhalten, sondern eine »erwachsene« Vernunft, die sich in Frage stellen lässt und die ihre eigenen Grenzen anerkennt.

Abschließend lässt sich festhalten, dass sich Levinas besonders der praktischen Philosophie Kants nahe fühlt, auch wenn er den Primat des Praktischen in einer wesentlich radikaleren Art und Weise interpretiert. Es sei ebenfalls an die Tatsache erinnert, dass sich Levinas innerhalb des jüdischen geistigen Denkens in der gelehrten, rationalen rabbinischen Tradition bewegt.

²⁶ Vgl. dazu z.B. Waldenfels, Bernhard (2006): Schattenrisse der Moral, Frankfurt am Main.

²⁷ Levinas, Emmanuel (1996): Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main, S. 94f.

²⁸ Vgl. ebd., S. 110.

²⁹ Ebd., S. 29.