

Kurt, Tugrul / Machka, Felix /
Müller, Johannes / Rogers, Christoph
(Hg.)

**Grenzgänge
wissenschaftlicher
Reflexivität in Judentum,
Christentum und Islam**



Kurt, Tugrul / Machka, Felix / Müller, Johannes /
Rogers, Christoph (Hg.)

Grenzgänge wissenschaftlicher Reflexivität in Judentum,
Christentum und Islam

Kurt, Tugrul / Machka, Felix / Müller, Johannes /
Rogers, Christoph (Hg.)

Grenzgänge wissenschaftlicher Reflexivität in Judentum, Christentum und Islam

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27561-8

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-27562-5

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0 (»Attribution 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort	7
<i>Markus Wriedt, Thomas Schmidt: Das Graduiertenkolleg 1728:</i>	
Theologie als Wissenschaft	18
Religion der Moderne(n)	
<i>Hans Schelkshorn: Anbruch einer Zweiten Achsenzeit: Zur Genese der</i> <i>Moderne durch religiöse Reformen und philosophische Innovationen</i> <i>im Kontext des lateinischen Christentums</i>	26
<i>Bruno Karsenti: Die christliche Vermittlung innerhalb der</i> <i>Grenzen der durkheimischen Vernunft.....</i>	62
<i>Thomas Schmidt: Kommentar zu Bruno Karsenti, „Die christliche</i> <i>Versöhnung innerhalb der Grenzen der durkheimischen Vernunft“</i>	82
Theologie als Wissenschaft	
<i>Knut Wenzel: Mit der Religion denken:</i> <i>Überlegungen zum Begriff von Theologie.....</i>	94
<i>Markus Wriedt: Christliche Wahrheit auf dem Markt religiöser Möglichkeiten:</i> <i>Theologie als diskursive Wissenschaft im interreligiösen Dialog.....</i>	119
<i>Hanna Liss: Jüdische Bibelwissenschaft als</i> <i>Teil einer jüdischen Theologie</i>	145
Reflexivität und Judentum	
<i>Ottfried Fraisse: Franz Rosenzweig und Leo Strauss</i> <i>lesen Jehuda Halevi: Wahrheit zwischen Offenbarung und Vernunft.....</i>	170
<i>Ze'ev Strauss: „Lernet sie und habet Acht sie zu erfüllen“: Jüdische</i> <i>Erziehung, die Emanzipationsdebatte und Qohelet bei Moses</i> <i>Mendelssohn, David Friedländer und Samson Raphael Hirsch</i>	189
<i>Yael Almog: Literary Interpretation as a Site of Religious Reflection.....</i>	220

Grenzgänge zwischen Judentum und Islam

Basya M. Gartenstein, Yunus V. Hentschel: To What Ends?

The Semi-Permeability of Muslim-Jewish Exchange

Beyond Romanticisms of Mysticism and Symbiosis.....238

Religion und Ethik

Silvia Richter: Die Freiheit der Geisel: Anthropologische

Reflexionen im Kontext von Emmanuel Levinas und Etty Hillesum.....290

Hureyre Kam: Über die Möglichkeit der Entwicklung einer

philosophisch begründeten Verantwortungsethik im Islam 319

Vorwort

Die große, scheinbar unüberwindbare Hürde, mit welcher sich die Dissertant*innen des Graduiertenkollegs „Theologie als Wissenschaft“ konfrontiert sahen, war zweifach: Unter der Bedingung, Theologie als eigenständige Disziplin wissenschaftlicher Reflexivität zu berücksichtigen, galt es zunächst, einen interreligiösen bzw. inter- (wie auch außer-)konfessionellen Bezugspunkt einzunehmen. Historisch betrachtet war die Tätigkeit des theologischen Forschens, dessen Wissenschaftlichkeit im Rahmen des Graduiertenkollegs Postulat und Fragestellung zugleich ist, ungeachtet einer Vielzahl von theoretischen wie praktischen Spielarten des interreligiösen Austauschs grundsätzlich binnentheologisch ausgeprägt.

Demnach scheint Theologie letztlich auf eine unteilbare Perspektive zu deuten oder, wenn man so will, auf eine Perspektive des Un(-mit-)teilbaren. Daher lässt sich sogleich die Frage stellen, ob und inwiefern denn die Theologie überhaupt einen interreligiösen Ansatz zulässt.

Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, dass die so verstandene Wissenschaft vom Ungreifbaren über ein Fundament sehr langer und teilweise recht dynamischer Traditionslinien verfügt. Die Wissenschaft vom Glauben gehört unbestritten zu den ältesten und dauerhaftesten Wissenskulturen überhaupt. Damit darf ihr grundsätzlich eine Dynamik und Anpassungsfähigkeit zugeeignet werden, die es ihren verschiedenen Ausprägungen ermöglichte, zahllose soziale, kulturelle und die Umwelt sowie weitere Faktoren betreffende Veränderungen zu überdauern und ihre Gestalt *in Grenzgängen* den neuen Gegebenheiten anzupassen. Solche Prozesse erfordern geradezu zwangsweise eine intensive Reflexionsfähigkeit, die an eine doppelte Beobachtung geknüpft ist: die kontinuierliche Beobachtung der eigenen Entwicklungen und der Abgleich mit den äußeren Veränderungen.

Es ist allerdings kaum zu bestreiten, dass diese historisch belegbaren Reflexionsleistungen, obzwar sie von äußerlichen Umständen angestoßen sein mögen, den Blick nach innen auf das je Eigene wenden: Erst die Selbstbestimmung scheint die Möglichkeit der Bestimmung der Welt – und dessen, was über diese hinausgeht – zu erlauben. Somit ist der infrage stehende Bezugspunkt nun nicht der zwischen zwei oder mehreren Theologien (es ist hier nicht die Rede von Religion), er ist vielmehr zwischen Theologie als Wissenschaft und dem, was außerhalb ihres Begriffs liegt. Wird folglich Theologie in Anschlag gebracht, so ist man immer schon

bereits auf eine *bestimmte* Theologie verwiesen. Der Raum des Diskurses ist daher niemals frei von impliziten Vorstellungen und normativen Ansprüchen gebunden an eine bestimmte religiöse Praxis.

Ein Projekt, welches sich der Theologie von einer interreligiösen Warte aus annimmt, insofern ihr eine autonome Wissenschaftlichkeit attestiert wird, scheint aber dann zum Scheitern verurteilt zu sein. Denn der Ansatz droht zwischen einer erneuten Inanspruchnahme eines onto-theologisch begründeten, rigiden Gottesbegriffs und der Geltendmachung einer „schwachen“ Vernunft, die sich der irreduziblen Pluralität religiöser Gemeinden und Lebensführungen annimmt, unausweichlich zu changieren. Somit ist er dazu verurteilt, im Sprachgewirr unterzugehen, bevor er Boden unter den Füßen zu gewinnen vermag.

Das Graduiertenkolleg stellte sich jedoch einer weiteren Herausforderung, nämlich solche Grenzgänge nicht bloß innerhalb einer jeweiligen Religion, Konfession bzw. theologischer binnendiskursiver Räume zu unternehmen, sondern eine möglichst umfassende Perspektive einzunehmen, ohne dabei den Anspruch der Wissenschaftlichkeit von Theologie aufzugeben. Ein interdisziplinärer Weg mit einem vordergründig historiographischen und systematischen Schwerpunkt wurde eingeschlagen, welcher des Weiteren explizit Prozesse der Säkularisierung von religiösen Inhalten jenseits konfessionsgebundener Ansätze mitberücksichtigte.

Das Kommunikationsdilemma erwies sich also von Anfang an als ein doppeltes, gekoppelt an eine scheinbar doppelte Unmöglichkeit. Eine unausweichliche Sackgasse?

Zunächst ist hervorzuheben, dass der Ansatz des Kollegs sich nicht in erster Linie der Förderung des interreligiösen Dialogs verschrieben hatte, sondern sich die Inblicknahme reflexiver Differenzierungsprozesse zum Ziel setzte, deren Zeugnis und Archivierung in Form von Schriften unterschiedlichster Art den wesentlichen Forschungsgegenstand darstellten. Genau in diesem Sinne bildet die historiographische und philologische Arbeit einen unersetzlichen Pfeiler des Projekts. In Auseinandersetzung mit dem „Archiv“¹ der jeweiligen Traditionen erweist sich

¹ Bei Michel Foucault meint der von ihm stark geprägte Begriff des „Archivs“ nicht den konkreten Aufbewahrungsort von schriftlichen Dokumenten, vielmehr deutet er auf die epistemischen Bedingungen des gegenwärtig Sag- und Wissbaren, welche von Foucault rückgebunden werden an die *Lesbarkeit* eines Aussagensystems (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main, 1981). Dennoch rekuriert der so verstandene Begriff des Archivs nicht auf eine Abstraktion, sondern verweist auf den

nun die Herausbildung theologischer Reflexionsprozesse immer schon als eine Form des *Grenzgangs*. Gerade im reflexiven Rückbezug auf das Eigene zeigt sich, dass Theologie ihre Grenze absteckt, indem sie sich im Verhältnis zu ihrem Anderen, unter der Bedingung unverhandelbarer Situationsgebundenheit, *entgrenzt*. Nun sollte diese in Anschlag gebrachte Alterität nicht vorschnell als Ort unmittelbarer Transzendenz geltend gemacht werden. Vielleicht können vorläufig drei Aspekte hervorgehoben werden:

1. Der notwendige Austausch mit anderen wissenschaftlichen Diskursen in der Verhandlung eines Begriffs von Wissenschaft.
2. Die unausweichliche, kontextgebundene Begegnung mit anderen religiösen Traditionen und Reflexionsprozessen.
3. Der Bezug zur Welt (über Religion hinaus). In erster Linie betrifft dies die gesellschaftspolitische Dimension der Theologie in der heutigen Zeit, erschöpft sich darin aber nicht, da dieser Bezug ebenfalls ethische und ästhetische Fragestellungen miteinbezieht – Sphären, die sich im Zuge der Moderne von der Religion emanzipiert haben und in deren Verhältnis sich Theologie heute neu zu verorten hat.

Dieser Band widmet sich in seinem umfassenden Ansatz nun eben jenem skizzierten Problemfeld der Theologie als Wissenschaft. Dabei nehmen die einzelnen Beiträge aus ihrer jeweiligen disziplinären Sichtweise Fragen bezüglich der Reflexivität und der vieldeutigen Wissenschaftlichkeit theologischer Wissenstraditionen in den Fokus.

Auffallend ist hierbei, dass überwiegend eine *genealogische* Perspektive miteinbezogen wird. Die wesentliche Geschichtsbezogenheit darf jedoch nicht zur irrigen Ansicht führen, es handle sich beim Forschungsprogramm des GRK um reine Historiographie ohne Bezug zur Gegenwart. Ganz im Gegenteil ist der Blick in die Vergangenheit nicht zu trennen von einer aufklärenden Sicht auf die heute wirksamen Praktiken theologischer Reflexion. Diese soll sich nun nicht als archaischer Rest *trotz* der Moderne behaupten, denn sie kann ihre jetzige Form nur adäquat in den Blick nehmen, wenn sie letztere von Anfang an als Resultat *und* als

konkreten und singulären Ort des Stattfindens von Sprache und somit ebenfalls auf die Ermöglichung und Einschreibung von Gedächtnis.

Teil der Moderne versteht.² Somit sind gerade auch deskriptive Untersuchungen jenseits von normativ-wertenden Verurteilungen zum Begriff der Moderne unerlässlich, um das Potential einer Theologie als Wissenschaft ausloten zu können.

Der Band wird eingeleitet von Markus Wriedt und Thomas Schmidt mit einem Überblick über die Ziele, den methodischen Ansatz und die daraus resultierenden Problemstellungen des 2012 gegründeten Graduiertenkollegs „Theologie als Wissenschaft“. Sie machen deutlich, dass dieser Titel weniger ein klar einzugrenzendes Forschungsprogramm bezeichnet als zunächst vielmehr in Abgrenzung zu den Sozial- und Religionswissenschaften die Sachlage der akademischen Disziplin „Theologie“ in den Mittelpunkt rückt. Hierbei wird gerade auch die gesellschaftspolitische Dimension hervorgehoben. Die große Herausforderung, die sich dabei ergibt, ist nicht zuletzt auf den interkonfessionellen Ansatz des Kollegs zurückzuführen. Ist von Theologie die Rede, so kann von der christlichen Prägung dieses Begriffs nicht abgesehen werden. Doch besitzen die jeweiligen Disziplinen der Jüdischen Studien einerseits und der Islamischen Studien andererseits mit ihr das Gemeinsame, die eigenen religiösen Praktiken reflexiv in den Blick zu nehmen und diskursiv zu verarbeiten, indem sie auf eine reichhaltige Tradition der Textauslegung zurückgreifen. Auf die Ergebnisse des Kollegs zurückblickend unterstreichen die Autoren folglich diesen gemeinsamen Bezug, nicht jedoch ohne auf die in der interdisziplinären Forschungspraxis aufgetretenen Schwierigkeiten zu verweisen. Als Beispiel wird der Begriff der „Glaubensgemeinschaft“ angeführt, der insofern als *tertium comparationis* fehlschlägt, da er wiederum nur im Falle des Christentums Geltung besitzt. Den drei Förderphasen des Kollegs entsprechend wird eine progressive Verschiebung des Forschungsschwerpunkts festgestellt: Einem religionsspezifischen Ansatz folgten phänomenbezogene Auseinandersetzungen, welche die grundlegenden Differenzen nicht mehr über einen gemeinsamen Nenner verhandelten.

Die Studien des ersten Abschnitts haben das Verhältnis von Religion und Moderne zum Gegenstand und nehmen diese vor allem unter der Bezugnahme der von Karls Jaspers formulierten Achsenzeittheorie, welche in jüngerer Zeit von Jürgen

² Siehe Bruno Karsentis Beitrag in diesem Band, 64 u. 79.

Habermas erneut in den religionsphilosophischen Fokus gerückt wurde, in den Blick.

Den Anfang macht Hans Schelkshorn mit seinem Artikel „Anbruch einer Zweiten Achsenzeit: Zur Genese der Moderne durch religiöse Reformen und philosophische Innovationen im Kontext des lateinischen Christentums“, der darin, ausgehend von einem Diskurs *über* die Moderne, die Ursprünge bzw. die Genese der ‚abendländischen‘ Neuzeit bespricht. Das kulturhistorische Paradigma der Achsenzeit bietet Schelkshorn dabei den Rahmen, historische Umbrüche und die damit in Gang gesetzten Vermittlungsprozesse zwischen innerreligiösen Reformbewegungen und theologisch-philosophischen Reflexionen vorwiegend am Leitfaden des lateinischen Christentums zu thematisieren. Die hierbei vertretene These („mit und gegen Jaspers“), die in Europa entstandene Moderne sei als eine *zweite Achsenzeit* aufzufassen, bricht jedoch mit der Ansicht, dass sie ein exklusiv europäisches Phänomen sei. Weist die antike Achsenzeit bereits eine interkulturell bedingte und somit überregionale Konstellation von Entgrenzungs- und Pluralisierungsprozessen auf (in Griechenland, China und Indien), sind ähnliche, jedoch weitaus intensivere Umbrüche in den durch die Neuzeit eingeleiteten Epochen auszumachen. Der Begriff der Moderne ist folglich laut Schelkshorn nicht von einer selbstreflexiven Deutung des „Neuen“ zu trennen, der gerade auch die Begegnung mit anderen Denktraditionen voraussetzt.

Im Anschluss diskutiert der französische Philosoph und Sozialwissenschaftler Bruno Karsenti in seinem Artikel „Die christliche Versöhnung innerhalb der Grenzen der durkheimischen Vernunft“ zentrale Thesen, die Hans Joas in seinem Werk „Die Macht des Heiligen“ (2017) in Bezug auf die Theorie des Heiligen bei Emile Durkheim formuliert hat. Hierbei ist zunächst Karsentis klare Stellung hervorzuheben: Sein Text ist der einzige der in diesem Band versammelten Beiträge, der weder von einer theologischen noch religionsphilosophischen Perspektive auf Religion blickt. Dabei ist der von ihm zur Geltung gebrachte Ansatz auch nicht rein sozialwissenschaftlich, denn Karsenti zielt nicht darauf ab, eine Religion oder gar das Religiöse *per se* sozialwissenschaftlich zu thematisieren, sondern die Geburt der Sozialwissenschaften als Indiz einer Veränderung von Sakralisierungsprozessen in der Moderne hervorzuheben. Joas habe nun zwar einen wesentlichen Schritt getan, indem er Durkheim als Denker der Religion in der Moderne wahrnimmt, jedoch das Verhältnis vom realen Kern gesellschaftlicher Transformationen und deren Idealisierungen verfehlt, da er der kulturhistorischen Trias

von „Achsenzeit – Christentum – Menschenrechte“ eine Bedeutung zuschreibt, die das Potential einer Relektüre von Durkheims Schriften erneut verschleierte. Dieses liegt Karsenti zufolge darin, Religionen unvoreingenommen als seismographische Produktionsstätte von Idealen zu begreifen, die auf die sich im Realen vollziehenden gesellschaftlichen Krisen und Antagonismen antworten. Indem sie durch diese Symbolisierungsleistung den Boden eines solidarischen und gemeinschaftlichen Lebens bereiten, sind aus diesen in der Religion und als Religion zum Ausdruck gebrachten Prozessen nicht zuletzt politische Konsequenzen zu ziehen.

In seinem Kommentar zu Karsentis Darlegung unterstreicht Thomas Schmidt, dass der Schwerpunkt der Argumentation auf der von Joas zur Geltung gebrachten Unterscheidung von „kollektiven Sakralisierungen“ und den „Sakralisierungen des Kollektivs“ liegt. Letztere Form gleicht Joas zufolge einer gefährlichen Fetischisierung, die in der Moderne zu fundamentalistischen und totalitären Formen führen könne. Die im Christentum durchgeführte Heiligung der Person und die damit zusammenhängende Erfahrung der „Selbsttranszendenz“ laufe, so Joas, gegen eine solche Tendenz und stelle ebenfalls den entscheidenden Entwicklungsschritt von Sakralisierungsprozessen dar, auf dessen Grundlage die Formulierung der Menschenrechte beruhe. Indem Schmidt näher auf die von Karsenti ebenfalls aufgegriffene Theorie der „Versprachlichung des Sakralen“ von Jürgen Habermas eingeht, erhellt er wesentlich die nuancierte Weichenstellung, auf die Karsenti abzielt. Der Akzentverschiebung beipflichtend, die Joas in Hinblick auf die performativ-kreative Dimension von Ritualen vollzieht, lehnt Karsenti generell die Priorisierung von Erlösungsreligionen ab. Wie Schmidt nahelegt, verschleierte eine solche Gewichtung geradezu den bei Durkheim bereits berücksichtigten Prozess der Bildung konsensfähiger Normen; ein Prozess, den Habermas' These der Versprachlichung weit ausführlicher berücksichtigt – eine Ansicht, die folglich von beiden Autoren geteilt wird. Schmidts abschließender Kommentar bereichert den ersten Abschnitt, insofern er es ermöglicht, die von Karsenti dargelegte Problemstellung nochmals von einer anderen Perspektive her zu betrachten.

Die Untersuchungen im zweiten Abschnitt widmen sich der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin und thematisieren dabei besonders ihren Aufgabenbereich und ihren Raum an deutschen Universitäten. Die drei Beiträge sind von Antragssteller*innen des GRK 1728 verfasst und repräsentieren jeweils die Bereiche katholische und evangelische Theologie sowie Jüdische Studien. Leider fehlt eine

entsprechende Perspektive auf die in Deutschland noch recht junge Islamische Theologie.

Unter dem Begriff der „Notwendigkeit des Nutzlosen“ sieht Knut Wenzel Theologie als die aktive Einnahme einer ganz bestimmten Perspektive, und zwar nicht auf die Religion oder einen wie auch immer gearteten sakralen Kern, der Religion ausmachen würde, sondern auf die Welt und der in ihr sich abspielenden und entfaltenden Differenzen. Mithin ist Theologie von sich aus und je schon eine Disziplin, die sich durch eine gewisse Entgrenzung auszeichnet. Es ist daher laut Wenzel nicht Sache der Theologie, Religion zu denken, sondern *mit* Religion zu denken. Vermittels eines historischen Abrisses theologischer Reflexion und ihrer Entwicklung seit den Anfängen der Neuzeit zeichnet Wenzel die Spur einer gewissen Genealogie nach, nämlich der Gewährwerdung, dass Theologie sich nicht an eine zweckrationale Bestimmung rückbinden lässt. Diese sich in erster Linie immanent vollziehende Entfremdung von der Welt hin zur Welt kommt nun für Wenzel weder einer Destitution der Theologie noch einer Absage an der Transzendenz des Absoluten gleich – ganz im Gegenteil, es werde erst dadurch der zukunftsorientierte und bedeutungstiftende Charakter der Theologie geltend. Nur im Riss und der Brüchigkeit von Religion keine theologisches Denken in der Begegnung mit Weltlichem und als die gelebte Wirklichkeit eines Subjekts.

Markus Wriedt diskutiert sodann die Entstehung und Möglichkeiten der Theologie als einer diskursiven Wissenschaft im interreligiösen Dialog. Dabei geht er auf die Gründe und Dynamiken der Theologie im wissenschaftlichen Diskurs ein. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Theologie biete zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten, (Glaubens-)krisen zu bewältigen und kommunikationstheoretische Ansätze zu schaffen. Für Wriedt entsteht Theologie im Kontext von Bestreitungen des eigenen Wahrheitspostulats verbunden mit der Würdigung von Glaubensinhalten. Er macht deutlich, dass die Relevanz derartiger Debatten nicht allein universitäts- und bildungspolitische Wurzeln habe, sondern in der gesellschaftlichen Erwartungshaltung, nach der Theologie sich gesellschaftsrelevant als institutionalisierte Wertevermittlungsinstanz zu bewähren habe.

Schließlich richtet Hanna Liss ihren Blick auf die Jüdische Theologie und ihre Etablierung an deutschen Universitäten. Dazu nimmt sie zunächst auf das dem Graduiertenkolleg zugrunde liegende Verständnis von Theologie Bezug, wonach diese ein „Reflexivwerden von Glaubenstraditionen“ verkörpert, das nach innen gerichtet die religiöse Tradition der jeweiligen Glaubensgemeinschaft betrachtet

und nach außen die Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand abseits konfessioneller Grenzen sucht. Die Autorin streicht die binnenperspektivische Betrachtung als grundlegende Dialogbedingung heraus und zeichnet am Beispiel der jüdischen Bibelwissenschaft und der Positionen von Abraham Geiger, Leopold Zunz und Benno Jacob die versuchte akademische Etablierung und Emanzipierung der jüdischen Theologie gegenüber ihrem christlichen Pendant nach. Liss argumentiert, dass gerade die Bibelwissenschaft nie frei von konfessionsspezifischen Anliegen war – und auch nicht sein kann – und zeigt ihre Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft auch außerhalb des universitären Kontextes auf.

Der dritte Abschnitt „Reflexivität und Judentum“ beinhaltet Beiträge zu jüdischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts, die die Sinn- und Lehrgehalte ihrer Religion vor dem Hintergrund zeitgenössischer inter- und intra-religiöser Auseinandersetzungen herauszuarbeiten suchen. Zu Beginn behandelt Ottfried Fraise den Offenbarungsbegriff von Franz Rosenzweig und Leo Strauss. Gegenüber der rezenten Forschung, die Strauss' Verständnis in strenger Abgrenzung zu Rosenzweigs „Neuem Denken“ zu bestimmen sucht, betont Fraise die Parallelen ihres Anliegens, der Offenbarung gegenüber dem Rationalismus zu ihrem Recht zu verhelfen. Als historischen Ausgangspunkt macht er die verinnerlichte Offenbarungsvorstellung der Liberalen Theologie aus: Ihr habe Rosenzweig das Wunder und Strauss das Gesetz als eine außerhalb des Individuums liegende Offenbarungsgrundlage entgegengesetzt. Anschließend wird die vielfach rezipierte Kritik von Strauss an Rosenzweigs Konzeption vorgestellt, wonach dieser das subjektive Erleben des Individuums irrtümlich mit der Offenbarung verbunden und diese in der Historie verortet hätte. Fraise bringt schließlich beide Denker anhand einer Gegenüberstellung ihrer Lektüre von Jehuda Halevis *Kuzari* miteinander ins Gespräch und zeigt entgegen aller Abgrenzungsbestrebungen enge hermeneutische Verbindungslinien sowohl in ihrer Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rationalität als auch in ihrem hermeneutischen Vorgehen auf.

Ze'ev Strauss widmet sich in seinem Artikel Moses Mendelssohns Qoheletkommentar, den er zunächst unter Einbeziehung von dessen Œuvre als pädagogische Schrift charakterisiert. Es wird anschließend dargelegt, dass Mendelssohn neben der Auslegung des Bibeltextes nach dem einfachen Wortsinn, dem *Peschat*, auch der traditionellen rabbinischen Bibelauslegung nach dem *Derasch* verhaftet blieb, die er als einen für die jüdischen Jugendlichen unverzichtbaren Berührungspunkt

mit der rabbinischen Literatur verstand. Vor dem Hintergrund der antijüdischen protestantischen Kritik im Rahmen der Emanzipationsdebatte arbeitet Strauss die apologetischen Züge der Schrift heraus und macht darin Mendelssohns Absicht deutlich, den Nachweis zu erbringen, dass gerade die jüdische Religion durch ihren Antidogmatismus mit den Werten der Aufklärung zu vereinbaren sei. Zuletzt erfolgt eine wirkungsgeschichtliche Betrachtung des Qoheletkommentars in den religionspädagogischen Entwürfen David Friedländers und Samson Raphael Hirschs.

Yael Almog geht in ihrem Artikel „Literary Interpretation as a Site of Religious Reflection“ auf die Bedeutsamkeit des literarischen Interpretierens der Heiligen Schrift bzw. der Erzählungen als einer Art der religiösen Reflexion ein. Dabei wird der Einfluss der biblischen Erzählung aus einer religionsphilosophischen Perspektive reflektiert. Almog bietet eine mögliche Konzeptualisierung des literaturwissenschaftlichen Vokabulars bei der Modulation von Normen bezüglich der Bindung der Gläubigen an religiöse Texte. Dabei steht in Frage, wie die wissenschaftlichen Felder bestimmte Zugänge zu Texten, die scheinbar in Widerspruch zur normativ-religiösen Praxis stehen, verhandeln. Die Schnittstelle zwischen den Leser*innen und religiösen Themen bzw. Inhalten sowie die Interdependenz von Religionszugehörigkeit und textuellen Ansätzen – wie die Verbindung des Judentums mit dem Exil die Darstellungen von Jüd*innen als Leser*innen beeinflusst hat – werden in dem Artikel thematisiert.

Den vierten Abschnitt bildet ein ausführlicher „Grenzgang zwischen Judentum und Islam“, den Basya M. Gartenstein und Yunus V. Hentschel in ihrer Studie „To what ends? The Semi-permeability of Muslim-Jewish Exchange: Beyond Romanticisms of Mysticism and Symbiosis“ durchführen. Darin werden unterschiedliche Ebenen der facettenreichen muslimisch-jüdischen Beziehungsgeschichte aufgezeigt. Die beiden Autor*innen erörtern sowohl historisch dokumentierte Dynamiken des Austauschs und der Ausgrenzung wie auch das breite Spektrum theologischer Gemeinsamkeiten. Dabei wird das von Mark Heim entwickelte „ends model“ angewandt, wonach die „Wahrheit“ der einen Religion die „Wahrheit“ des „Anderen“ nicht zwangsläufig ausschließe. Was sich vielmehr beobachten lässt, sind immer wiederkehrende, lokal zu verortende Vermittlungsprozesse, in welchen nicht nur Gedanken und Anschauungsweisen die kulturellen, imaginären wie auch geographischen Grenzen passieren, sondern ebenfalls Formen ritueller

Praktiken. Es ist hervorzuheben, dass die Autor*innen einen besonderen Schwerpunkt auf den Sufismus legen. Anhand konkreter historischer wie auch zeitgenössischer Beispiele wird dargelegt, inwiefern Dynamiken religionspezifischer Permeabilität sowohl einen hohen Grad von Assimilationsfähigkeit und Ambiguitätstoleranz aufweisen als auch zu scharfen Abgrenzungsdiskursen führen. Die Autor*innen unterstreichen das Potential solcher Austauschprozesse, ohne jedoch für ein gänzlichliches Auflösen der Differenzen zwischen den partikularen Traditionen einzustehen.

Der fünfte und letzte Abschnitt blickt auf den Zusammenhang von „Religion und Ethik“ aus jüdischer und islamischer Perspektive. Ausgehend von Emmanuel Levinas' Konzeption von Subjektivität und Alterität bespricht Silvia Richter die grundlegenden Gehalte seiner Anthropologie. Im Zentrum ihrer Analyse steht die in Levinas' Spätwerk verwendete Begrifflichkeit des „Geisel-seins für den Anderen“, deren Bedeutung sie als Ergebnis einer Ethik hervorhebt, die nicht vom Subjekt, sondern vom Mitmenschen her gedacht ist. Anschließend leitet der Beitrag über zu Levinas' *Carnets de captivité* und zeichnet anhand der Frage des Einflusses jüdischen Denkens auf seine Philosophie Parallelen zu seinem späteren Werk nach. Levinas' Ethik wird sodann mit Auszügen aus dem Tagebuch der in Auschwitz ermordeten Jüdin Etty Hillesum ins Gespräch gebracht. Im Anschluss hieran diskutiert die Autorin die Ausgestaltung einer menschlichen Freiheit, in der das Subjekt im Unterschied zu Levinas nicht passiv verbleiben muss.

In seinem Beitrag „Über die Möglichkeit der Entwicklung einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik im Islam“ behandelt Hureyre Kam einen zentralen Diskussionspunkt in der aktuellen Debattenkultur der islamischen Theologie. Hervorgehoben wird der Handlungsspielraum des Menschen auf Grundlage seiner Selbstbestimmung und seiner religiösen Eigenverantwortung gegenüber Gott. Zentrale ethisch-moralische Fragen wie „Wer will ich sein?“ und „Was soll ich tun?“ werden aufgeworfen und aus einer systematisch theologischen und philosophischen Perspektive beleuchtet. Hierbei geht es Kam nicht um eine handlungsanweisende Beantwortung dieser Fragen, sondern um die methodische Herangehensweise der islamischen Juristen und Theologen. Im Zuge dessen spricht Kam von möglichen neuen Ansätzen einer Verantwortungsethik, bei der jede*r Einzelne ihren*seinen inneren Diskurs neu überdenken

müsse. Demnach dürfe beispielsweise ein*e Muslim*in nicht nur über das Verzehren von religiös erlaubtem (*ḥalāl*) und verbotenem (*ḥarām*) Fleisch diskutieren, sondern müsse auch über die Nachhaltigkeit und insgesamt über tier- bzw. umweltethische Konsequenzen diskutieren. Nur derart sei eine neue moralische Gesinnung möglich.

Das Graduiertenkolleg 1728: Theologie als Wissenschaft

Markus Wriedt, Thomas Schmidt

Die Notwendigkeit der Verständigung zwischen Religionen und Weltanschauungen wurde nicht erst mit den verheerenden Anschlägen vom 11. September 2001 erkannt. Seit etlichen Jahrhunderten bestand ein stetig wachsendes Interesse am Anderen, Fremden und der in ihrer Andersartigkeit auch wieder faszinierenden religiösen Praxis. War das Christentum in seinen ersten Jahrhunderten von einem hohen Maß an Pluralität nach innen und großer Toleranz gegenüber anderen, fremden Religionen geprägt, wandelte sich mit der Identifikation von Staat und religiöser Orientierung dieses Bild grundsätzlich. Die Zugehörigkeit zum Christentum wurde zur staatsbürgerlichen Pflicht. Damit wuchs das Bedürfnis nach eindeutiger Lehre und einer durch sie begründeten religiösen Praxis. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion 381 durch Kaiser Theodosius wurde es zu einer exklusiven Autorität in beiden Hälften des römischen Weltreiches. Bis weit ins 19. Jahrhundert blieb es dann bei dieser Haltung. Daran änderte auch die fortschreitende Trennung von Staat und Kirche wenig.

Mit dem Zusammenbruch des Alten Reiches und infolge aufgeklärter Christentumskritik trat die Begegnung mit anderen Religionen und ihrer Forderung nach Toleranz ihrer Ansichten und Praxis immer mehr ins Bewusstsein. Gab es schon im Mittelalter – häufig freilich fiktive – Dialogszenarien zwischen Christen, Juden und Muslimen, führte spätestens im 18. Jahrhundert die Wahrnehmung des Anderen zu neuen Forderungen des Umgangs mit eben diesem Anderen. Allerdings war der interreligiöse Dialog bis in die Gegenwart hinein von christlichen Vorgaben dominiert. Das lässt sich leicht an der Bezeichnung fremdreligiöser Gruppierungen als Glaubensgemeinschaften erkennen. Auch die Referenzwerte der Beschreibung fremder Religionen orientierten sich in Terminologie und Methodik häufig an christlichen Voraussetzungen. Das ist bis heute so.

Ein Versuch, diese Festlegungen des interreligiösen Gesprächs zu hinterfragen und neue Wege der Verständigung zu gehen, bestand in der Gründung des interdisziplinären und multireligiösen Graduiertenkollegs *Theologie als Wissenschaft*. Zehn Antragsteller hatten sich zu Beginn des zweiten Dezenniums unseres

Jahrhunderts zusammengefunden, um die Gunst der Stunde zu nutzen. Diese bestand in einem verstärkten Interesse an religionsbezogener Forschung, die zu einem Forschungsschwerpunkt der Frankfurter Goethe-Universität werden sollte. Rasch war allen Beteiligten klar, dass eine erneute Beschreibung der Differenz kaum weiterführend erschien. Sowohl in Disziplinen wie der Religionswissenschaft, der Anthropologie und der Ethnologie wie auch im Bereich der Soziologie und den sich neu etablierenden Kulturwissenschaften war eine vorwiegend beschreibende Religionsforschung etabliert. Die christlichen Theologien waren an diesen Aktivitäten immer nur marginal beteiligt, weil man ihnen eine positionelle Haltung nachsagte, die einer „objektiven“ Methode der Religionsforschung zu widersprechen schien. Der Konflikt zwischen beschreibenden „objektiven“ Methoden der Religionswissenschaft und der beteiligten diskursiven Methode christlicher Wissenschaft, die nicht selten im Gewand christlicher Apologetik auftrat, schien vorprogrammiert.

In Frankfurt wollten wir einen anderen Weg gehen und die oben skizzierten Konfliktlinien vermeiden. Die akademische Konstellation schien günstig: Neben zwei Fachbereichen für konfessionelle christliche Theologie gab es einen neuen Schwerpunkt *Islamische Studien* sowie zwei Professuren für Judaistik – eine davon als kirchlich begründeter Lehrstuhl für jüdische Religionsphilosophie am Fachbereich Evangelische Theologie. Hinzugebeten wurden Vertreter der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Georgen der Jesuiten, der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und im Rahmen der Rhein-Main-Universitätsallianz auch der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

Thema der Erkundungen sollte gerade nicht die religiöse Praxis, sondern deren akademisch-wissenschaftliche Reflexion sein. Seit Genehmigung des Forschungsantrages durch die DFG im Jahre 2012 erforschen zwölf Kollegiaten in drei Gruppen von jeweils drei Jahren in enger Verbindung zu den zwölf Hauptantragstellern Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen. In historischer und systematischer Analyse werden auf interdisziplinärem Forschungsweg die Begründungen religiöser Geltungsansprüche untersucht.

Im Hintergrund dieser Formulierung standen vitale universitätsstrategische Interessen:

- Die Etablierung und der Ausbau der Judaistik gleichermaßen in Frankfurt wie in Mainz und die Emanzipation dieser Lehrstühle von christlicher Bevormundung.

- Die Etablierung und der Ausbau islamischer Studien.
- Die Beteiligung der christlichen Religionsforschung an aktuellen gesellschaftlichen und politischen Debatten.

Der Titel des Graduiertenkollegs *Theologie als Wissenschaft* machte dabei einerseits den akademischen Ansatz wie auch andererseits dessen Fragwürdigkeit deutlich:

- Die jüdischen Gelehrten sahen zum Teil den Begriff der Theologie kritisch. Sie betrieben nach eigener Auffassung Textforschung, aber keine in irgendeiner Weise kompatible Glaubensreflexion im Sinne der christlichen Theologie.
- Die islamischen Gelehrten bekannten freimütig, dass sie sich den Terminus Theologie angeeignet hatten, um analog zur Ausstattung christlichen Fakultäten eine mit mindestens fünf Teilgebieten ausgestattete eigene Forschungs- und Lehreinrichtung zur Ausbildung von Koranglehrten und Imamen zu erwirken.
- Die christlichen Gelehrten wussten nicht nur genau, was Theologie ist, sondern gaben auch methodisch vor, wie Theologie zu treiben sei. Intensiv mussten sie sich am Begriff der Theologie im Blick auf das nachaufgeklärte Religionsverständnis abarbeiten und vor allem die religiöse Praxis von Christen in der Gegenwart mit ihrer kaum mehr wahrnehmbaren akademischen Bindung zur Kenntnis nehmen.

War schon der Theologiebegriff letztlich untauglich, ein gemeinsames Fundament der Arbeit abzugeben, erwies sich insgesamt die religionsbezogene Terminologie der beteiligten Wissenschaften als wenig kompatibel. Das wird am Begriff der Glaubensgemeinschaft eindrucklich deutlich:

Allein das Christentum ist eine Glaubensgemeinschaft. Es hat ein Glaubensbekenntnis und reflektiert von Anbeginn an die religiöse Praxis mithilfe verschiedenster Hilfswissenschaften. Dabei lässt sich meist zeigen, dass die theologische Reflexion der religiösen Praxis nachfolgt und nicht sie begründet.

Das Judentum kennt zwar verschiedene Bekenntnisformulierungen, definiert sich aber vor allem über die Blutsverwandtschaft des Juden mit seiner Mutter, der Einhaltung verschiedener Regeln und Gesetze (Tora) sowie der Beziehung zum „gelobten Land“. Das wird von einer nicht geringen Zahl von Juden mit dem Staat Israel identifiziert. Jude kann mithin nur der sein, der diese Voraussetzungen

erfüllt. Insofern liegt dem Judentum eine missionarische Komponente völlig fern – auch wenn das immer wieder polemisch behauptet wurde.

Auch der Islam kennt das Gottesbekenntnis (bzw. das aus zwei Gliedern bestehende Zeugnis *shahadatayn* – darin bezeugt der Gläubige, dass es keinen Gott außer Gott gibt und, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist), definiert sich aber vor allem über die fünf Säulen religiöser Praxis: das öffentliche Glaubensbekenntnis, Almosen, tägliches Gebet, Wallfahrt nach Mekka sowie das Fasten. Dabei kann die Bekenntnistreue relativ liberal gehandhabt werden.

Judentum und Islam sind keine Glaubensgemeinschaften. Sie definieren sich durch eine religiöse Praxis. Hinzu kommt eine historische Komponente:

- Die erste Religion, die sich über ein Bekenntnis orientierte, war das Christentum. Wir sprechen dabei gern im Singular, müssen aber uns vor Augen halten, dass vor allem in der Antike es zahlreiche Christentumserscheinungen gab, die sich in ihrer Inanspruchnahme des Christlichen, also der Botschaft von Jesus Christus als dem vom Tode erweckten Gottessohn, geeint wussten, in ihrer religiösen Praxis allerdings weit ausdifferenziert waren.
- Unter dem Druck der fortschreitenden Dominanz der christlichen Kirchen entwickelte das Judentum eigene religiöse Reflexionsformen und eine durch sie legitimierte religiöse Praxis. Freilich gehen historische Zeugnisse darüber nur bis ins Mittelalter zurück. Frühere Zeugnisse liegen (bisher) nicht vor. Die eigenständige Religionsform jüdischer Gelehrsamkeit besteht seitdem in einer ausgefeilten Kommentierung der überlieferten Corpora autoritativer Texte, die durchaus mit einer praktischen Differenzierung verbunden ist.
- Im Islam gibt es eine Koranwissenschaft, die sich allerdings erst in den letzten 30 Jahren methodischen Anregungen der historisch-kritischen Methodik der christlichen Exegese geöffnet hat. Das ist hochumstritten. Die gelehrte Koranauslegung ist dabei durchaus mit der jüdischen Textwissenschaft vergleichbar und nur lose mit der religiösen Praxis verbunden. Sie entstand mit den Hadithen im 8. Jahrhundert. Die religiöse Praxis wird in der Regel historisch legitimiert und autorisiert. Auch der Islam ist alles andere als homogen und in zahlreiche Strömungen ausdifferenziert.

Als gemeinsame Basis der Forschungen wurde recht bald die Auslegungspraxis entdeckt – allerdings verbunden mit der schwierigen Frage, ob die historisch-kritische Methode, die der christlichen Exegese nach einem längeren Diskussionsprozess

seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert weitestgehend fraglos zugrunde liegt, mit den „unaufgeklärten“ Auslegungsformen vergleichbar ist. Die Frage lautete recht bald: Bedürfen das Judentum und der Islam einer Aufklärung? Immerhin, mit der Haskala war die Aufklärung im gebildeten europäischen Judentum angekommen und Formen religiös motivierter Glaubensreflexion nach christlichen Standards möglich. Der Islam schien durch seine Umgangsform mit religiösen Texten noch im späten Mittelalter festgehalten.

Von daher widmeten sich die Forschenden in der zweiten Förderphase verstärkt der Frage nach autoritativen Textkorpora und der über sie verfügenden Gelehrten und Institutionen. Dabei ergab sich nun ein völlig anderes Bild. Hier erwies sich vor allem der Islam als zukunftsweisend, weil er die plurale Auslegung des Koran wissenschaftlich-akademisch einhegte und einen geordneten Lehrbetrieb sowie gemeinsam anerkannte, mithin normative Bücher erzeugte. Sowohl in Bagdad wie auch im maurischen Spanien entstanden seit dem 8. Jahrhundert (christlicher Zeitrechnung) Lehrinstitutionen, die Kenntnisse nach definierten Grundlagen vermittelten. Diese Lehrinstitutionen erwiesen sich als weitgehend tolerant und offen für andersreligiöse wie auch interdisziplinäre Zugangsweisen. Die medizinischen Wissensbestände, für die der Islam in der Regel hoch gelobt wird, verdankt sich der Überlieferung antiker griechischer Texte durch abgesprengte christliche Gemeinschaften in Persien bzw. der arabischen Halbinsel. Einsichten der modernen Naturwissenschaften wurden u. a. durch Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Ruschd (Averroes) gesammelt und kodifiziert. Die Kommentierungstechnik ist durchweg mit der jüdischen vergleichbar. Dem Christentum kam im Mittelalter eine vermittelnde Funktion zu. Die Innovationen stammten aus anderen Quellen. In dieser Zeit gab es einen intensiven interreligiösen Austausch.

In der dritten Förderphase, die bis März 2021 reichte und aufgrund der Corona-Pandemie individuell um drei bis sechs Monate verlängert wurde, ist dieser Ansatz erweitert und nach der Performanz bzw. Inszenierung religiösen Wissens und seiner Verbreitung fokussiert untersucht worden. Von wem, wie und vor allem in welchen institutionalisierten Räumen werden religiöse Gehalte vermittelt? Bewusst verzichteten die Mitglieder des Graduiertenkollegs in diesem Kontext auf den Begriff „Theologie“, sondern sprachen von der Sammlung, Systematisierung und Diffusion religiösen Wissens und einer Kenntnis um die dadurch autorisierten religiösen Praktiken. In dieser dritten Phase trugen die Ergebnisse der ersten beiden Phasen erheblich zu einer thematischen Konzentration und auch

Verschiebung bei. Der idealistische Begriff einer Glaubenslehre erwies sich als wenig dienlich für das interreligiöse Gespräch. Immerhin gelang es, Differenzen wechselseitig zu beschreiben, wahrzunehmen und in dem Versuch einer selbständigen Positionierung zu reflektieren. Interessant ist dabei das Verschwimmen religiöser Grenzen: die Kopftuchdebatte, die Frage des religiösen Kalenders, Speisegebote usw. werden nicht mehr religionsspezifisch, sondern phänomenbezogen thematisiert.

Damit erscheint auch das große Problem religiös begründeter und autorisierter Gewalt in einem neuen Licht. Keine der monotheistischen Religionen hat eine gewaltlose Tradition. Dadurch aber ist Gewalt kein Phänomen einer Religion, sondern von allen. Mithin kann die Frage nach den Gewaltpotentialen der abrahamitischen Religion über die religiösen Grenzen hinweg und möglicherweise auch jenseits ihrer religiösen Begründung erfolgen.

Diese Einsichten werden sicherlich noch einige Zeit brauchen, bevor sie in der tagespolitischen Entscheidungsfindung ankommen. Aber ein Anfang ist gemacht.

Zum Schluss noch ein paar dürre Fakten:

Das GraKo wurde mit insgesamt 4,7 Mio. € gefördert. In jeder Kohorte waren zwölf Kollegiaten aus verschiedenen Ländern – auch jenseits der europäischen Grenzen – beteiligt. Von den 24 bisherigen Förderungen wurden ca. 50 % durch den Erwerb einer Graduierung, PhD oder Dr. phil. oder Dr. theol. abgeschlossen. Ein islamischer Wissenschaftler wurden auf eine Professur (Juniorprofessur) berufen. Bei einigen der Geförderten ist eine Anschlussfinanzierung zum Erwerb einer weiteren Graduierung (Habilitation) möglich geworden. Mit jeder Kohorte wurde eine sog. „summer school“ in einer religiösen Metropole wie Istanbul, Jerusalem oder einem Zentrum interreligiösen Dialogs wie Oxford oder Paris veranstaltet. Die geplante Exkursion nach Andalusien musste aufgrund der Pandemie abgesagt werden. In den Sommerschulen setzten sich die Kollegiaten eine Woche lang mit Experten vor Ort über die aktuellen Fragen und Praktiken, aber auch weitergehende wissenschaftliche Themen auseinander.

Schon jetzt ist abzusehen, dass sie nicht ins Leere laufen. Die wissenschaftlich solide Erkundung von religiösen Überzeugungen und der sie allererst evozieren den religiösen Praxis kann nicht mehr in die Zeit christlicher Dominanz zurückfallen. Sie hat aber das Potential, religiös begründete oder auch nur camouffierte Konflikte zu ergründen und zu überwinden helfen.

Religion der Moderne(n)

Anbruch einer Zweiten Achsenzeit: Zur Genese der Moderne durch religiöse Reformen und philosophische Innovationen im Kontext des lateinischen Christentums¹

Hans Schelkshorn

1. Hinführung

Die *Moderne* ist heute Gegenstand zahlreicher Disziplinen, in denen ihre Grundzüge und ihre Genese jeweils unterschiedlich bestimmt werden. Während die Geschichtswissenschaften und die Soziologie den Durchbruch zur Moderne meist in der Mitte des 18. Jahrhunderts ansetzen,² gilt die ästhetische Moderne als eine Bewegung des 19. Jahrhunderts. In der Philosophie wird hingegen der Beginn der Moderne immer wieder in der Trias „Renaissance-Reformation-Aufklärung“ verortet, von wo aus sich jeweils Rückblicke in das Mittelalter ergeben.³ Der Begriff der Moderne schillert darüber hinaus zwischen geschichtlicher Realität und ideologischem Kampfbegriff. Während die Soziologie und die Geschichtswissenschaften die Moderne durch empirisch nachweisbare Kernelemente (funktionale Differenzierung, Nationalstaat, Industrialisierung, Demokratie u. a.) von vormodernen Gesellschaften abgrenzen, erscheint in poststrukturalistischen und de-kolonialen Diskursen die *Moderne* nur mehr als ein eurozentrisches Narrativ.

Wenn die Moderne – was noch gezeigt werden muss – ihren Ursprung primär in Lateineuropa hat, kann die Analyse ihrer möglichen religiösen Wurzeln auf die abrahamitischen Religionen, unter denen wiederum dem Christentum eine besondere Bedeutung zukommt, eingeschränkt werden. Durch ihre

¹ Vom Autor durchgesehene Fassung. Zuerst erschienen in: Matthias Pohlig/Detlef Pollack (Hg.), *Die Verwandlung des Heiligen: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion*, Berlin 2020, 271–306.

² So z. B. Bayly 2008.

³ In diesem Sinn etwa bei Habermas 1985, 27; Honnfelder 2008.

Auseinandersetzungen mit der griechischen Philosophie bilden Judentum, Christentum und Islam ein komplexes Gebilde, das zumindest drei Ebenen enthält, nämlich die institutionalisierte religiöse Gemeinschaft mit besonderen Riten und Narrativen, verschiedene Theologien und – trotz aller internen Spannungen – auch religiös geprägte Philosophien. Die dreigliedrige Struktur der abrahamitischen Religionen ist für die Frage nach der Genese der Moderne von essenzieller Bedeutung. Denn zentrale Dimensionen der Moderne sind, wie im Folgenden durch einige Skizzen erläutert wird, sowohl von innerreligiösen Reformbewegungen als auch von Theologien und religiös inspirierten Philosophien eröffnet worden.

In der schwierigen Frage, *welche Religion welche Bedeutung für die Genese welcher Moderne zukommt*, werde ich zunächst nicht von einer bestimmten Theorie der Moderne, sondern vom philosophischen Diskurs über die Moderne ausgehen, in dem sich seit dem 18. Jahrhundert drei große Paradigmen unterscheiden lassen. In diesem Rahmen können einige prominente Theorien über die Rolle der Religion in der Genese der Moderne situiert und in ihren Grenzen analysiert werden (Kap. 2). Im zweiten Schritt werde ich in Anknüpfung – nicht Übernahme – von Jaspers' Theorie der Achsenzeit eine geschichtsphilosophische Rahmentheorie vorstellen, mit der die schematische Abgrenzung der Moderne von traditionellen, vormodernen Gesellschaften durch einen interkulturell erweiterten Blick auf religiöse und philosophische Aufklärungsprozesse in der Antike aufgebrochen werden kann (Kap. 3). Vor dem Hintergrund antiker Aufklärungsprozesse wird in einem dritten Schritt die Moderne – mit und gegen Jaspers – als Zweite Achsenzeit⁴ bestimmt und die Bedeutung der Religion, genauer christlicher Philosophien und Reformbewegungen, für die Genese der Moderne an einzelnen Beispielen illustriert (Kap. 4).

2. Der philosophische Diskurs der Moderne als Deutung der Neu-Zeit

Um vorschnelle Festlegungen über *die* Moderne zu vermeiden, empfiehlt es sich, mit Habermas und Foucault zunächst vom „Diskurs über die Moderne“⁵ auszu-

⁴ Vgl. dazu als erste Skizze Schelkshorn 2017, 81–102.

⁵ Habermas 2005, 687–707.

gehen, der aus der Auflösung der christlichen Geschichtstheologie hervorgeht. Bereits im frühen 16. Jahrhundert kritisierte Jean Bodin unter dem Eindruck der Entdeckung Amerikas die Vier-Reiche-Lehre, da die neuentdeckten Imperien der Azteken und Inkas den Horizont der Danielprophezeiung aufgesprengt hatten.⁶ Angesichts der bedrängenden Frage, in welchem Zeitalter sich die Menschheit befindet, führen noch im 17. Jahrhundert protestantische Kirchenhistoriker den Begriff der „neuen Zeit“ (*nova aetas*)⁷ ein. In Reaktion auf geopolitische Umbrüche und einen beschleunigten gesellschaftlichen Wandel entsteht seit dem 17. und 18. Jahrhundert ein Diskurs über das Neue der neuen Zeit. Unter dem Eindruck der Expansionsbewegungen der iberischen Mächte deutete etwa Christoph Hornius die neue Zeit als Wiederherstellung der ursprünglichen, in der Schöpfung angelegten Einheit der Menschheit;⁸ die Fortschrittstheorien des 18. Jahrhunderts sahen hingegen in der Neu-Zeit den Anbruch eines „Zeitalters der Aufklärung“. Die neuzeitliche Geschichtsphilosophie ist daher nicht, wie Karl Löwith angenommen hatte, eine Verweltlichung der christlichen Heilsgeschichte, sondern ihr Substitut,⁹ das sich trotz aller semantischen Anleihen von der christlichen Geschichtstheologie qualitativ unterscheidet. Denn das Bewusstsein der Neu-Zeit impliziert eine spezifische Offenheit und Unbestimmtheit, die, wie bereits bei Vico deutlich wird, weitausholende geschichtliche Vergewisserungen der fraglich gewordenen Gegenwart auslöst.¹⁰ „Nur und erst die Neuzeit hat sich“ – wie Hans Blumenberg treffend konstatierte – „als Epoche verstanden und dadurch die anderen Epochen mitgeschaffen.“¹¹ Aus diesem Grund macht – noch vor allen inhaltlichen Qualifizierungen – bereits das Zeitbewusstsein als solches, genauer das Bewusstsein einer offenen Zukunft, das Neue der Neuzeit aus.¹²

Die geschichtlich vermittelte Diagnose der Gegenwart bzw. die Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ wird, wie Michel Foucault anhand von Kants Aufklärungsschrift gezeigt hat, im 18. Jahrhundert zu einer zentralen Frage der Philosophie.

⁶ Klempt 1960, 42f.

⁷ Vgl. dazu Jaeger 2009, 160.

⁸ Klempt 1960, 114f.

⁹ Löwith 1983; Rohbeck 2000, 178; Gisi 2007, 82, 114.

¹⁰ Zur Begriffsgeschichte der „Neuzeit“ im deutschen Sprachraum vgl. vor allem Koselleck 1979, 349–375.

¹¹ Blumenberg 1999, 129.

¹² Vgl. dazu Fulda 2020, 57–85.

In diesem Sinne haben Foucault zufolge nach Kant auch „Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule versucht, diese Frage zu beantworten“.¹³

An den geschichtlichen Selbstvergewisserungen der *Neu-Zeit* beteiligten sich im 18. Jahrhundert nicht nur die Philosophie, sondern auch empirisch orientierte Disziplinen, vor allem die Historie und die entstehende Nationalökonomie; im 19. Jahrhundert tritt die Soziologie hinzu, die im 20. Jahrhundert schließlich den Ton angibt. Der Diskurs der Moderne ist daher philosophisch betrachtet von Anfang an ein *unreiner* Diskurs, in dem verschiedene Disziplinen zusammenwirken. In der Philosophie spaltet sich der Diskurs der Moderne in drei große Paradigmen auf, in denen die Bedeutung der Religion für die Genese der Moderne jeweils unterschiedlich bestimmt wird.

Aufklärerische Theorien der Moderne

Aufklärerische Theorien der Moderne deuten das Neue der Neuzeit als Durchbruch zur Vernunft, der sich im verstetigten Fortschritt einer methodisch orientierten Wissenschaft und der rationalen Rechtfertigung normativer Geltungsansprüche manifestiert. In diesem Sinn haben die Fortschrittstheorien des 18. Jahrhunderts den Begriff der Aufklärung als Epochenbegriff eingeführt, der im Positivismus fortgeführt worden ist. Seit Hegel wird in der Philosophie die epochale Wende zur neuzeitlichen Aufklärung an einzelnen Gestalten, insbesondere an Descartes, festgemacht. Philosophische Theorien der Aufklärung können sich aber auch mit der soziologischen Theorie der funktionalen Differenzierung verbinden, wenn die Codes der Subsysteme und Wertsphären mit Rationalitätstypen identifiziert werden.

Machttheoretische Theorien der Moderne

Seit Nietzsches radikaler Vernunftkritik, in der die Dichotomie zwischen Vernunft und Macht eingegeben wird, kommt es in der europäischen Philosophie zu

¹³ Foucault, 999f.

einer radikalen Umstülpung des aufklärerischen Diskurses über die Moderne, die im 20. Jahrhundert über philosophischer Schulgrenzen hinweg fortgeführt wird. Das cartesianische *cogito*, das von Hegel bis Husserl als Initial neuzeitlicher Aufklärung gefeiert wurde, verwandelt sich bei Heidegger in ein Subjekt der Weltbemächtigung und Naturzerstörung.¹⁴ Horkheimer und Adorno sehen hingegen in Francis Bacons Konzept moderner Wissenschaft den Beginn des Natur und Gesellschaft umgreifenden Machtsyndroms der Moderne.¹⁵ Der machttheoretische Strang der Modernetheorie ist in jüngerer Zeit von Michel Foucaults Analysen zur Disziplinargesellschaft und zur Biomacht sowie von de-kolonialen Theorien, die die Moderne insgesamt als ein koloniales Projekt kritisieren, radikalisiert worden.

Kulturalistische Theorien der Moderne

Der Historismus hat durch die Kritik an einlinigen Fortschrittstheorien kulturalistischen Theorien der Moderne den Weg gebahnt. Da universale Geltungsansprüche prinzipiell in Frage gestellt werden, erscheint die Moderne plötzlich als eine partikulare Kultur unter anderen. Kulturalistische Theorien der Moderne finden sich in bestimmten Strängen des Kommunitarismus, der philosophischen Postmoderne, in den Kulturwissenschaften und in anschaulicher Simplifizierung in Samuel Huntingtons These vom „Clash of Civilisations“.¹⁶

In den drei Paradigmen des philosophischen Diskurses über die Moderne erscheint die Bedeutung der Religion jeweils in einem anderen Licht.

In den aufklärerischen Theorien der Moderne dominieren bis heute verschiedene Varianten der Säkularisierungstheorie. Seit dem späten 18. Jahrhundert deuten materialistische Fortschrittstheorien die Moderne als Überwindung der Religion durch moderne Wissenschaft. Säkularisierung kann allerdings auch als Beerbung verstanden werden. In diesem Sinn erscheint bereits bei Hegel die Französische Revolution als Institutionalisierung des ethischen Universalismus der frühen Christenheit. In dieser Perspektive leitete im 20. Jahrhundert Max Weber den

¹⁴ Vgl. dazu Heidegger, 1998, 130–153.

¹⁵ Horkheimer/Adorno, 1987, 11–238.

¹⁶ Huntington 1996.

Kapitalismus aus dem Geist der protestantischen Ethik her.¹⁷ Eine breite Resonanz fand Löwiths Deutung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte, die noch in Lyotards Kritik an den Großen Erzählungen fortwirkt.¹⁸

Machttheoretische Theorien der Moderne sind seit Nietzsche immer wieder in der Geste eines kämpferischen Atheismus aufgetreten. In der Mitte des 20. Jahrhunderts erzwingt der Zivilisationsbruch im Herzen Europas eine Ernüchterung des atheistischen Geistes. Horkheimer und Adorno problematisieren in der „Dialektik der Aufklärung“ die vollständige Entweihung des Heiligen plötzlich als ein fragwürdiges Symptom instrumenteller Vernunft.¹⁹ Heidegger hofft hingegen auf einen „letzten Gott“ als Rettung aus der Verstrickung in die Verfügungsmacht neuzeitlicher Subjektivität.²⁰ Bei Michel Foucault verlagert sich schließlich das Interesse vom Tod Gottes zum Verschwinden des Menschen. Das Machtsyndrom neuzeitlicher Disziplinarinstitutionen dechiffriert Foucault hingegen als Säkularisierung der christlichen Pastoralmacht.²¹

In kulturalistischen Theorien der Moderne erscheint das säkulare Europa inzwischen als Ausnahmefall inmitten einer weithin religiös geprägten Weltgesellschaft. Strittig ist allerdings die Frage nach der Genese des säkularen Zeitalters, die, wie Charles Taylor gegen den *mainstream* säkularistischer Theorien aufgewiesen hat, nicht einfach gegen, sondern durch religiöse Bewegungen inauguriert worden ist. Die Entsakralisierung des Kosmos, die Abschaffung der Magie und der Kampf gegen religiöse Hierarchien waren in Lateineuropa das Werk christlicher Reformbewegungen, die auf diesem Weg der Dominanz instrumenteller Vernunft, der Moral des gegenseitigen Vorteils und dem Aufstieg der Disziplinarinstitutionen den Weg gebahnt haben. Die Moderne ist daher für Taylor die Säkularisierung eines pervertierten Christentums, in dem ihr religiös-ethischer Kern, die christliche Liebe (*agape*), demontiert worden ist.²²

¹⁷ Weber 2010.

¹⁸ Lyotard 1985.

¹⁹ Horkheimer/Adorno 1987, 27.

²⁰ Heidegger 1989, 403–417.

²¹ Vgl. dazu etwa Foucault 1980–1988, 165–198.

²² Taylor 2009.

In den drei Paradigmen des philosophischen Diskurses über die Moderne sind jeweils problematische Verengungen leitend. Aufklärerische Theorien der Moderne drohen die Gewaltexzesse von der Konquista Amerikas bis zum Holocaust als bloße Betriebsunfälle auf dem Weg des Fortschritts zu verharmlosen. In machttheoretischen Modernedeutungen bleibt hingegen in der Schwebelage, mit welcher Vernunft die Menschheit noch einen Ausweg aus der zivilisatorischen Sackgasse suchen kann. Kulturalistische Theorien der Moderne unterschätzen wiederum die emanzipatorischen Errungenschaften der Kultur der Neuzeit (moderne Wissenschaft, Menschenrechte, demokratischer Rechtsstaat), die sich längst über die Grenzen Europas hinweg ausgebreitet haben. Eine komplexe Theorie der Moderne wird daher die rationalen Durchbrüche, die Machtsynonyme und die partikularen kulturellen Momente der von Europa ausgehenden Moderne differenzieren, ohne sie zu trennen.²³

3. Achsenzeit und nachachsenzeitliche Weltreiche: Zur Differenzierung der *Vormoderne*

Zahlreiche Theorien stellen die Moderne einer weithin undifferenzierten „Vormoderne“ entgegen, die zuweilen sogar auf das lateinische Mittelalter eingegrenzt wird.²⁴ Heidegger, aber auch Horkheimer und Adorno weiten zwar den geschichtlichen Horizont radikal aus, so dass die Moderne als letzte Etappe in einer epochenübergreifenden negativen Geschichtsphilosophie erscheint, sei es

²³ Zu einer detaillierten Differenzierung zwischen aufklärerischen, machttheoretischen und kulturellen Komponenten der Moderne in der Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit vgl. Schelkshorn 2016.

²⁴ So fasst z. B. Niklas Luhmann die Zeit vom 11. bis zum 17. Jahrhundert als alteuropäische Vormoderne zusammen: Luhmann 1997. Obwohl Luhmann, wie Kurt Flasch betont, zentrale Dimensionen der „Vormoderne“ helllichtig heraushebt, entgehen jedoch dem holistischen Blick in die Vergangenheit bedeutsame Diskurse, in denen die von Luhmann herausgestellten Strukturen der Vormoderne bereits kritisch reflektiert werden. Nach Flasch sieht Luhmann „das alteuropäische Denken zu statisch, nicht als langen, in sich konfliktiven Prozess des Übergehens. Er ignoriert diejenigen Denker des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, die über die Dauerkrise nachgedacht haben, sie selbst betrieben haben und von denen ich nur einige in der umgekehrten Reihung nenne: Montaigne und Erasmus, Ficino und Valla, Nicolaus von Autrecourt und Wilhelm von Ockham.“ Flasch, 2003, 254–274, hier 262.

der *longue durée* der Seinsvergessenheit der europäischen Metaphysik oder der instrumentellen Vernunft, deren Anfänge bis zu Platon bzw. zu Homers Odyssee zurückverfolgt werden. In all diesen geschichtlichen Verortungen bildet jeweils die innereuropäische Geschichte den alleinigen Referenzrahmen, der, wie die Theorien der *multiple modernities*²⁵ zu Recht kritisiert haben, eine Quelle problematischer Eurozentrismen ist. Vor diesem Hintergrund eröffnet Jaspers' Geschichtsphilosophie einen bedeutsamen Ausweg. Denn mit der Theorie der Achsenzeit stellt Jaspers die Moderne von vornherein in den weiten Horizont antiker Aufklärungsprozesse, und zwar nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien und China.²⁶

Jaspers' Geschichtsphilosophie ist von der Philosophie lange Zeit weitgehend ignoriert und erst in den 1970er Jahren von der Soziologie, den Kulturwissenschaften und der Religionshistorie rezipiert und fortgeführt worden. Insbesondere die Forschungsgruppe um Shmuel Eisenstadt und die religionshistorischen Studien von Robert Bellah haben die Theorie der Achsenzeit als eine international breit und auch kontrovers diskutierte Theorie etabliert.²⁷ Inzwischen beziehen sich auch Jürgen Habermas und Charles Taylor in den religionsphilosophischen Dimensionen ihres Denkens auf die Theorie der Achsenzeit.²⁸

Die Achsenzeit markiert nach Jaspers einen Aufklärungsschub, der zwischen 800 und 200 v. Chr. in Indien, China und im Abendland zu einer radikalen Kritik an mythologischen Weltbildern führt. Auch wenn Jaspers neben antiken Philosophien auch Religionsstifter anführt, darf die Theorie der Achsenzeit nicht auf die Religionsgeschichte reduziert werden.²⁹ Denn in der Achsenzeit werden nach Jaspers „alle philosophischen Möglichkeiten“ von der Metaphysik „bis zur Skepsis und Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus“³⁰ ausgelotet. Daher ist

²⁵ Vgl. dazu vor allem Eisenstadt 2000.

²⁶ Jaspers 1983, 15–20.

²⁷ Eisenstadt (Hg.) 1986; Eisenstadt (Hg.) 1987; Eisenstadt (Hg.) 1992; Bellah 2011; Bellah/Joas (Hg.) 2012; Arnason/Eisenstadt/Wittrock (Hg.) 2005.

²⁸ Habermas 2012, 29–35; 120–127; 213f.; Taylor 2009, 522f.; 610f.

²⁹ Der Einwand, dass die Achsenzeittheorie Religionen in der Analyse von Zivilisationsprozessen privilegiere, kann daher mit Jaspers selbst zurückgewiesen werden. Vgl. dazu Conrad/Eckert 2007, 19.

³⁰ Jaspers 1983, 20.

der „Streit der Schulen“, d. h. die Pluralisierung von Denk- und Reflexionsformen, das zentrale Merkmal der Achsenzeit.³¹

Im Abendland ist nach Jaspers der achsenzeitliche Durchbruch einerseits durch die griechische Philosophie, andererseits durch die jüdischen Propheten vollzogen worden. Trotz bedeutsamer Konvergenzen, insbesondere der Kritik am Gottkönigtum und am Polytheismus, besteht jedoch zwischen den achsenzeitlichen Bewegungen im alten Israel und im antiken Griechenland eine bedeutsame Asymmetrie. Während sich die jüdischen Propheten in ihrer Kritik auf eine göttliche Offenbarung stützen, bricht im antiken Griechenland eine radikale Religionskritik auf. Denn seit Sokrates stehen sämtliche religiöse Ansprüche, die sich auf eine göttliche Inspiration oder Sendung berufen, unter der Forderung argumentativer Rechtfertigung. Das sokratische Denken – und nicht erst die Moderne, wie Habermas annimmt – kennt kein Reservat, das kritischer Vernunft prinzipiell entzogen wäre.³²

Der *Streit der Schulen* war einerseits eine Reaktion auf politische Instabilitäten – in China fällt die Achsenzeit mit der *Zeit der Streitenden Reiche* zusammen –; andererseits wurde die Pluralität von Denkformen selbst zum Nährboden für soziale Anarchie, aus der nach Jaspers neue Großreiche hervorgingen. „Am Ende erfolgte der Kollaps. Große politische und geistige Einheitsbildung, dogmatische Gestaltungen beherrschten seit etwa 200 v. Chr. das Feld. Die Achsenzeit endete mit großen Staatsbildungen, welche die Einheit gewaltsam verwirklichten (Chinesisches Einheitsreich des Tsin-Shi-Huang-Ti, Maurya-Dynastie in Indien, römisches Imperium)“.³³ In den nachachsenzeitlichen Großreichen, die sich jeweils als Weltreiche verstanden, kommt es nach Jaspers zu einer Re-sakralisierung

³¹ In diesem Sinn verteidigt auch Heiner Roetz im Blick auf die China den aufklärerischen Kern der Theorie der Achsenzeit: Roetz 1992; Roetz 2000, 123–151; Roetz 2012, 248–276. Auf die kulturwissenschaftlichen Einwände und Korrekturen an Jaspers' Theorie der Achsenzeit kann hier nicht detailliert eingegangen werden. Dazu nur ein Hinweis: Dass es zwischen achsenzeitlichen Kulturen, vor allem zwischen Indien und Griechenland, bereits Beziehungen gegeben hat und manche Errungenschaften, wie z. B. die Idee individueller Verantwortlichkeit, bereits vor der Achsenzeit im Alten Ägypten entwickelt worden sind, stellt die These, dass die Achsenzeit einen epochal bedeutsamen Aufklärungsprozess markiert, nicht in Frage. Zur Diskursgeschichte des Achsenzeittheorems seit dem späten 18. Jahrhundert vgl. Assmann, 2018.

³² Vgl. dazu etwa Habermas 2012, 126.

³³ Jaspers 2017, 183.

politischer Macht, die mit einer Eindämmung des Streits der Schulen einhergeht. Manche nachachsenzeitlichen Großreiche erheben jeweils *eine* achsenzeitliche Bewegung zur Legitimationsgrundlage des Imperiums. In China macht die Qin-Dynastie den Legalismus, die Han-Dynastie kurze Zeit später den Konfuzianismus zur Staatsdoktrin; Ashoka stützte sich auf den Buddhismus. Im Abendland bilden seit dem 4. Jahrhundert achsenzeitliche Religionen, zunächst das Christentum und später auch der Islam, die Legitimationsgrundlage für nachachsenzeitliche Imperien.

In den neuen Großreichen kehrt allerdings nicht einfach die archaische Institution des Gottkönigtums wieder. Vielmehr bleibt die politische Macht trotz aller Re-sakralisierung prinzipiell der Kritik ausgesetzt. Den Herrschern stehen jeweils moralische Instanzen (konfuzianische Weise, Mönche, religiöse Amtsträger) gegenüber, die wie in China als Berater und Administratoren Teil des Machtsystems sind, oder, wie in Indien, eher abseits der Machtzentren ein ohnmächtiges Korrektiv bilden. In Lateineuropa wird hingegen die christliche Religion durch das Papsttum zu einem machtpolitischen Rivalen des Kaisers.

Neben der Herrschaftslegitimation übernehmen die achsenzeitlichen Bewegungen in den neuen Weltreichen auch eine kulturbildende Funktion. Die konfuzianische Ethik konnte durch die enge Beziehung zum Kaiserhaus breite Bevölkerungsschichten erreichen und das Alltagsleben über Jahrtausende hin prägen. Im Abendland vollziehen die hellenistisch-römischen Lebensphilosophien und religiösen Bewegungen unter dem Dach des römischen Reiches einen epochalen Strukturwandel im religiösen Leben, in dem durch eine Verinnerlichung und Ethisierung Magie und Opfer endgültig zurückgedrängt werden.³⁴

Die nachachsenzeitlichen Großreiche schränken zwar den Streit der Schulen ein, ersticken jedoch keineswegs das Reflexionspotential achsenzeitlicher Bewegungen. Die indische Philosophie erlebt gerade in der nachachsenzeitlichen Phase eine erstaunliche Blüte. Unter der Schirmherrschaft des Herrschers entfaltet sich in eigens geschaffenen Institutionen, wie z. B. im Haus der Weisheit in Bagdad oder in den Universitäten in Europa, ein reiches geistiges Leben.

³⁴ Vgl. dazu Stroumsa 2011. Ich sehe in Stroumsas Deutung der Spätantike keine Alternative zur Achsenzeittheorie; Stroumsas Analysen bezeugen vielmehr, wie sich zentrale Dimensionen achsenzeitlicher Religionen in der Spätantike weiter ausfalten und verbreiten.

Da Judentum, Christentum und Islam in der Spätantike auf die Reflexionskultur der griechischen Philosophie stoßen, setzt in allen drei abrahamitischen Religionen bereits in früher Zeit, konkret seit Philo von Alexandrien, ein Prozess der Re-interpretation im Medium der Philosophie ein, ein Prozess, der aufgrund der bereits erwähnten Asymmetrie der Reflexionsebenen äußerst spannungsreich ist. Denn unter dem Druck der sokratischen Aufklärung geraten sämtliche Instanzen religiöser Autorität (Offenbarungsanspruch, Heilige Schriften, religiös sanktionierte Moral- und Rechtsnormen) potenziell in den Sog kritischer Prüfung. In diesem Kontext entsteht ein breites Spektrum heterogener Diskurse, im Konkreten verschiedene Theologien, die sich der griechischen Philosophie bedienen, Rechtsschulen, mystische Bewegungen und nicht zuletzt philosophische Aufhebungen der Religion, wie z. B. bei al-Farabi oder Nikolaus von Kues, die wiederum orthodoxe Gegenreaktionen auslösen.³⁵

Aus diesem Grund setzt sich sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Welt die bereits in der Antike anhebende Differenzierung von gesellschaftlichen Bereichen und Rationalitätstypen fort. In den Spuren von Aristoteles reflektieren – gewiss nicht ohne harte Konflikte – sowohl islamische als auch christliche Denker die Inhalte und Methoden verschiedener Wissenschaften, von der Naturphilosophie über die Ethik und politischen Philosophie bis hin zur Metaphysik³⁶, eine Arbeit, die wiederum reaktionäre Strategien der Entdifferenzierung auslöst. Da das Neue Testament keine politische Theorie enthält und auch dem Koran kein vollständiges Rechtssystem entnommen werden kann, mussten christliche und islamische Theologien auf die politische Philosophie der Griechen zurückgreifen.

Christliche und islamische Reiche versuchten ohne Zweifel – in unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlicher Intensität – eine religiös-homogene Gesellschaft zu etablieren. Die Pendelschläge zwischen repressiven und toleranten Strategien sind jedoch stets von theologischen und auch philosophischen Debatten begleitet,

³⁵ Vgl. dazu Nagel 1994, 95–222.

³⁶ Im christlichen Bereich haben – aufbauend auf der islamischen Philosophie – vor allem Albertus Magnus und Thomas von Aquin die aristotelische Differenzierung des Wissens, insbesondere die Eigenständigkeit der Naturphilosophie und Ethik, gegenüber entdifferenzierenden Tendenzen der augustinischen Theologie verteidigt. Vgl. dazu Honnefelder 2008, 51–84; 228–250.

in denen unterschiedliche Konzepte einer religiös-politischen Ordnung der Gesellschaft ausgelotet werden.³⁷

Das Bild eines homogenen christlichen Mittelalters ist daher eine ahistorische Fiktion. Auch in den islamischen Reichen sind nach Thomas Bauer die „einzelnen Teilsysteme [...] leicht und deutlich wahrzunehmen. Es gibt das Recht, die Sufik, die Theologie, den Hadith, die Medizin, die Literatur usw. – jeweils mit eigenen Standards, Experten und Diskursen. In all diesen Feldern spielt Religion eine höchst unterschiedliche Rolle.“³⁸ Die Religion liefert zwar „die normativen Grundlagen für das Recht, dessen Experten aber schon einen weit weltlicheren Habitus an den Tag legen als die Theologen und Hadithgelehrten [...] sie ist [jedoch] vollends irrelevant für die gelehrte Medizin, und sie spielt so gut wie keine Rolle für die Literaten.“³⁹

4. Zur Genese der Moderne als einer Zweiten Achsenzeit im lateinischen Christentum

Die Moderne entsteht – dies ist meine These – in Lateineuropa aus der Erosion der nachachsenzeitlichen Großreiche. Dies ist keineswegs selbstverständlich, denn Europa war noch um 1000 n. Chr. sowohl zivilisatorisch als auch machtpolitisch den islamischen Reichen, aber auch China, deutlich unterlegen. Die Zentren der Wissenschaft lagen in Bagdad, Cordoba und den Residenzen der chinesischen Herrscherdynastien. Nicht ohne Grund ist daher die Zeit der Tang- und Song-Dynastie als chinesische Antizipation der Moderne gedeutet worden.⁴⁰

³⁷ Die vielfältigen Beziehungen zwischen Politik und religiösen bzw. philosophischen achsenzeitlichen Bewegungen in den neuen Großreichen bedürfen noch intensiver transkultureller Studien. Für einen Vergleich zwischen Römischem Reich, Byzanz, den islamischen Reichen und dem lateinischen Christentum sei auf die äußerst instruktive Studie Höfert 2015 verwiesen.

³⁸ Bauer 2011, 200.

³⁹ Bauer 2011, 200.

⁴⁰ Dies ist die vieldiskutierte These von Naito Torajiro (1866–1934). Für eine „Moderne“ der Tang-Song-Zeit können folgende Entwicklungen angeführt werden: Aufkommen des Buchdrucks, Ablösung der alten Aristokratie durch Mandarine oder Literatenbeamte, hohes wirtschaftliches Wachstum, eine breitere gebildete Öffentlichkeit jenseits

Der spektakuläre Aufstieg Europas ist zunächst durch geopolitische und sozio-historische Kontingenzen mitermöglicht worden. Die gewaltsame Expansion der Mongolen dämpfte sowohl in China als auch in der islamischen Welt den Zivilisationsprozess deutlich ab. Die machtpolitische Schwäche des Kaisertums in Lateineuropa, das bloß ein Machtfaktor inmitten rivalisierender Monarchien, Fürstentümer und des Papstes war, eröffnete einen Freiraum für eine vielfältige kulturelle und sozioökonomische Dynamik. Zugleich setzte seit dem 12. Jahrhundert im zersplitterten Machtgefüge zwischen Kaiser, Papst, Fürsten und Monarchen eine rapide Urbanisierung ein; in den Küstenregionen (Oberitalien, Nordeuropa) stiegen die Städte zu weitverzweigten Handelszentren auf, von denen ein enormer Expansionsdrang ausging. Im 16. Jahrhundert verschieben schließlich die iberischen Mächte mit der Umsegelung Afrikas und der Eroberung Amerikas das geopolitische Machtgefüge im Mittelmeerraum gegenüber dem Osmanischen Reich zugunsten Lateineuropas.

Inmitten der instabilen Machtstrukturen und der beginnenden Globalisierung verwandelt sich das lateinische Christentum seit dem 13. Jahrhundert in ein Laboratorium vielfältiger religiöser, geistiger und politischer Aufbrüche. Die unterschiedlichen christlichen Reformbewegungen, die neu gegründeten Universitäten und die intensivierte Zuwendung zur Antike durch die Humanisten entfesseln einen neuen *Streit der Schulen*, der eine „Diskursrevolution“ auslöst.⁴¹ Aus diesem Grund kann die Moderne – mit und zugleich gegen Jaspers – als eine Zweite Achsenzeit bestimmt werden.

Im Unterschied zur Antike, in der in verschiedenen Weltregionen weithin unabhängig voneinander Aufklärungsprozesse aufbrechen, setzt die von Europa ausgehende Moderne schrittweise einen globalen Zivilisationsprozess in Gang. Die Globalität ist daher ein zentrales, durch die koloniale Gewalt allerdings auch äußerst umstrittenes Strukturmerkmal der Moderne.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden in einigen äußerst knappen Strichen die Bedeutung christlicher Reformbewegungen und christlich geprägter Philosophien für die Genese der Moderne skizzieren.

von Kaiserhof und Hauptstadt. Vgl. dazu Hartmann 2015, 19–22; Göller/Mittag (Hg.) 2008, 67f.

⁴¹ Vgl. dazu Roeck 2017, 277–305.

Zur Bedeutung christlicher Reformbewegungen für die Genese der Moderne

In der Frage nach möglichen christlichen Wurzeln der Moderne richtet sich der Blick seit dem 18. Jahrhundert vor allem auf die Reformation.⁴² Für Herder und Hegel hat Luther gleichsam das Tor zur Neuzeit aufgestoßen. Nietzsche sah hingegen in der Renaissance einen frühen Anbruch der säkularen Neuzeit, der durch Luther nochmals aufgehalten worden ist. Der schroffe Gegensatz zwischen säkularer Renaissance und christlicher Reformation hat sich jedoch inzwischen im Säurebad der historischen Wissenschaften weitgehend aufgelöst. Auch das Denken der Renaissance ist – von Cusanus über Pico und Ficino bis zu Erasmus – wesentlich durch christliche Philosophien geprägt; umgekehrt ist die Geschichte der Reformation ohne den kontinuierlichen Einfluss humanistischen Denkens nicht verstehbar. Mehr noch: Die Reformation des 16. Jahrhunderts und auch die katholische Reform stehen in einem breiten Strom christlicher Reformbewegungen, die seit dem Hochmittelalter das lateinische Christentum in Atem halten. Charles Taylor hat daher die christlichen Reformationen als „Mutter aller Revolutionen“⁴³ ins Zentrum seiner Theorie der Moderne gestellt.

Achsenzeitliche Religionen stehen aufgrund ihrer immanenten Reflexivität stets in der Spannung zwischen traditionalistischer Verfestigung und innovativer Reform, die immer wieder zu Spaltungen führt. In Lateineuropa erhalten christliche Reformen allerdings eine besondere Prägung. Denn im nördlichen Europa stieß das Christentum noch auf Strukturen vorachsenzeitlicher Stammesgesellschaften mit magischen Praktiken, die in der griechischen Aufklärung bereits überwunden waren. Aus diesem Grund wird das mittelalterliche Christentum in Lateineuropa zu einem Promotor einer nachholenden Aufklärung, in der die Magie einerseits durch christliche Sakramente, andererseits durch die Rezeption antiker Naturphilosophie zurückgedrängt wird. Da in den Stammesgesellschaften das Bewusstsein individueller Verantwortlichkeit noch nicht voll ausgebildet war, erfolgte die Christianisierung durch eine Kollektivtaufe. So trat mit der Taufe Chlodwigs der

⁴² Für einen Überblick über die unterschiedlichen Deutungen der Reformation in den drei Paradigmen des Modernediskurses vgl. Schelkshorn 2017, 11–44.

⁴³ Taylor 2007, 113.

gesamte Stamm der Franken zum Christentum über.⁴⁴ Die Kollektivtaufe widerspricht in fundamentaler Weise dem Christentum als einer achsenzeitlichen Religion, die auf spiritueller Umkehr und individueller Bekehrung aufbaut. Darüber hinaus nährte die „Bekehrung“ Chlodwigs – nach dem Vorbild Konstantins – die imperiale Hoffnung, dass der christliche Gott der stärkere Kriegsgott sei und nicht etwa das Beispiel gelebter *agape*. Aus diesem Grund setzt bereits mit Chlodwig – und nicht erst, wie Taylor annimmt, mit den christlichen Reformbewegungen im Hochmittelalter – eine verhängnisvolle Pervertierung des abendländischen Christentums ein.

Vor diesem Hintergrund werden manche Reformprozesse in Lateineuropa verständlich. Im Aufbau des mittelalterlichen Rechtssystems musste das Prinzip individueller Verantwortlichkeit zum Teil überhaupt erst durchgesetzt werden. Im religiösen Bereich suchten christliche Reformbewegungen nach Strategien einer Individualisierung des bloß kollektiv angeeigneten Christentums. In diesem Kontext steht auch die vieldiskutierte Verpflichtung zur alljährlichen Beichte durch das IV. Laterankonzil. Der von Taylor monierte „Drang zur Reform“, um „die ganze Gesellschaft auf höhere Standards zu trimmen“,⁴⁵ aber auch die von Foucault kritisierte Pastoralmacht müssen daher im Rahmen der Christianisierung vorachsenzeitlicher Gesellschaften verstanden werden.⁴⁶ Die Machtansprüche eines christlichen Imperiums und die Strategien der Disziplinierung, die sich im 16. Jahrhundert sowohl im Protestantismus als auch in der katholischen Reform, und nicht zuletzt in der Christianisierung der „Neuen Welt“ fortsetzen, provozieren allerdings auch zahlreiche Gegenbewegungen,⁴⁷ wie z. B. die Mendikantenbewegung, die auf das biblische Armutsideal zurückgreift, oder die mystische Kritik an veräußerlichten Formen der Religion.

Die Kämpfe zwischen den imperialen Machtzentren und den Reformbewegungen setzen sich an den neu gegründeten Universitäten in den Disputationen der Theologien und Philosophien fort. Der neue „Streit der Schulen“ führt zwar zu

⁴⁴ Vgl. dazu Angenendt 1984, 165–186; Borgolte 2006, 118–128.

⁴⁵ Taylor 2007, 113; 115.

⁴⁶ Darüber hinaus dürfte in die christliche Pastoralmacht auch die platonische Ordnungswut einfließen. Platon entwirft in den *Nomoi VIII–IX* ein detailliertes Reglement für Feste und religiöse Zeremonien, und schlägt auch verschiedene Gefängnisse für die drei Typen von Atheisten vor.

⁴⁷ Vgl. dazu auch Foucault 2006, 296f.

Instabilitäten innerhalb des christlichen Reiches, doch erst die von Luther ausgelöste Reformation leitet das Ende nachachsenzeitlicher Reiche und die Emergenz nationaler Territorialstaaten ein.

Die Reformation im 16. Jahrhundert eliminierte zwar radikaler als zuvor die magischen Praktiken der mittelalterlichen Religiosität und stärkte den Individualisierungsprozess durch eine neue Verinnerlichung des Glaubens. Dennoch hat die Reformation die „Religion“ als individuellen Glaubensvollzug nicht erst begründet. Denn Individualisierung und Verinnerlichung sind allgemeine Merkmale achsenzeitlicher Religionen und Philosophien, die im Abendland durch Plotin und Augustinus auch theoretisch expliziert worden sind. Die Reformation hat allerdings – wohl ungewollt – eine neue Entfesselung des achsenzeitlichen *Streits der Schulen* ausgelöst. Denn das Prinzip der *sola scriptura* diente zwar ursprünglich der Kritik an der ambivalenten, mit vorachsenzeitlichen Praktiken vermischten christlichen Tradition und den Machtansprüchen des Papsttums. Doch Texte, auch heilige Schriften, sind seit der Achsenzeit unumgänglich Gegenstand divergierender Deutungen. Da die Reformatoren die Autorität des päpstlichen Lehramts abweisen, führt das Prinzip der *sola scriptura* nicht nur zur Befreiung von der Papstkirche, sondern löst auch innerhalb der reformatorischen Bewegung unumgänglich immer neue Spaltungen aus. Mehr noch: Durch den Buchdruck und die humanistische Bildungsidee überschreitet der „Streit der Schulen“ die engen Grenzen der Klosterschulen und Universitäten. Da die Bibellektüre nun auch zur Sache breiter Volksschichten wird, löst sich der Gegensatz zwischen intellektueller bzw. religiöser Elite und dem Volk auf, ein Gegensatz, der von Platon in der Idee der Philosophenherrschaft theoretisch grundgelegt und in der Folge sowohl von christlichen als auch islamischen Theologien in modifizierten Formen fortgeführt worden ist. Auf diese Weise wurde die Reformation zu einem Motor für breitenwirksame, d. h. die gesamte Gesellschaft erfassende Aufklärungsprozesse, die zu einem Strukturmerkmal der Moderne werden. Da die deutschen Fürsten den innerchristlichen *Streit der Schulen* für einen Machtkampf gegen das Kaisertum nutzen, leitet die Reformation darüber hinaus die Auflösung nachachsenzeitlicher Großreiche in Lateineuropa ein.

Zum Beitrag christlicher Philosophien für die Genese der Moderne

Aufklärungsprozesse sind kein Monopol der Moderne, sondern ein Merkmal der Achsenzeit und trotz aller Re-sakralisierungen und Repressionen auch der nach-achsenzeitlichen Reiche. Aus diesem Grund müssen die Spezifika neuzeitlicher Aufklärung vor dem Hintergrund der achsenzeitlichen Aufbrüche bestimmt werden. Da sich die abrahamitischen Religionen auf die antike Philosophie eingelassen haben, sind nicht nur religiöse Reformbewegungen, sondern auch die in ihrem Wirkungsraum entstandenen Philosophien an der Genese der Moderne beteiligt. Gewiss kann nicht jeder wissenschaftliche Fortschritt, der unter dem Dach der islamischen bzw. christlichen Reiche errungen wurde, *dem* Islam oder *dem* Christentum zugeschrieben werden. Vor allem Medizin und Naturphilosophie sind weitgehend losgelöst von Religion und Theologie weiterentwickelt worden. Dennoch sind, wie im Folgenden anhand einzelner Beispiele gezeigt werden soll, manche Dimensionen der Moderne durch spektakuläre philosophische Innovationen, die sich explizit auf christliche Motive stützen, in Gang gebracht worden.

a) Christliche Motive in der Genese moderner Wissenschaft:

Von Ockham bis Bacon

Nach Francis Bacon kommt die Wissenschaft von den Griechen, da Römer und Araber zu ihrem Fortschritt nichts Wesentliches beigetragen haben.⁴⁸ Dieses Bild muss heute zurechtgerückt werden. Denn die islamische Kultur hat die griechische Wissenschaft nicht bloß an Lateineuropa übergeben, sondern – auch durch die Rezeption wissenschaftlicher Erkenntnisse Indiens und selbst Chinas – in zahlreichen Disziplinen, insbesondere der Medizin, Mathematik, Optik, Astronomie und Geographie, spektakuläre Fortschritte erzielt. Dies bedeutet: Der Aufstieg der modernen Wissenschaft in Europa baut auf den Errungenschaften mehrerer achsenzeitlicher Kulturen auf.⁴⁹

Christliche Theologien und Philosophien sind seit dem Hochmittelalter an der Konstitution moderner Wissenschaft konstruktiv beteiligt. Denn neuzeitliche

⁴⁸ Bacon 1999, I, § 71.

⁴⁹ Vgl. dazu die Beiträge in Lindberg/Shank (Hg.) 2013.

Wissenschaft geht aus der Überwindung der antiken, an der Finalursache orientierten Metaphysik und Kosmologie hervor, die zwar von der christlichen Theologie zunächst übernommen, jedoch im Spätmittelalter selbst noch überwunden worden ist. Im 13. Jahrhundert brechen die Spannungen zwischen der Vorstellung eines freien Schöpfungsgottes und der antiken Vorstellung von der Ewigkeit des Kosmos in aller Schärfe auf. Im christlichen Denken setzt die Kritik am teleologischen Weltbild der Antike einerseits in Ockhams theologischem Voluntarismus, andererseits im neuplatonisch orientierten Denken von Nikolaus von Kues ein. Von beiden theologischen Strömungen gehen bedeutsame Impulse für eine empirische Wissenschaft aus.

Die Wirkungen des theologischen Voluntarismus sind allerdings bis heute umstritten. Ein Strang von Modernediskursen sieht in Duns Scotus und Ockham den Durchbruch zur typisch neuzeitlichen Freiheitskultur.⁵⁰ Die Verteidigung der Allmacht Gottes habe die Natur entsakralisiert und den Menschen aus der Verwobenheit mit dem sakralisierten Kosmos befreit. Ohne Nominalismus sei weder die vertragstheoretische Normenbegründung noch der Kantische Abschied vom naiven Realismus denkbar.⁵¹ Im Gegensatz dazu deutet Hans Blumenberg die neuzeitliche Rationalität als Selbstbehauptung gegenüber den Zumutungen des theologischen Absolutismus des Spätmittelalters.⁵²

Cusanus überwindet hingegen die teleologische Ontologie der Antike durch eine neuplatonisch inspirierte Philosophie des Absoluten.⁵³ Darüber hinaus zieht Cusanus aus dem neuplatonischen Denken des Einen eine überraschende Konsequenz: Aus der *explicatio* des Absoluten geht ein grenzenloses Universum hervor, in dem sich die aristotelische Dichotomie zwischen terrestrischer und himmlischer Physik auflöst. Da sich Gott im grenzenlosen Universum selbst mitteilt, steht die grenzenlose Weltneugier nicht mehr wie bei Augustinus unter dem Verdacht der Abkehr von Gott. In der rückhaltlosen Affirmation der *curiositas* greift Cusanus

⁵⁰ Honnfelder 1990; Krings 1987, 3–18; Goldstein 1999, 112–130.

⁵¹ In diesem Sinn bildet auch für Habermas der Nominalismus – neben der Entwicklung einer autonomen Rechtskultur, die durch die päpstliche Revolution vorbereitet worden sei – eine zentrale Säule neuzeitlichen Denkens; vgl. dazu Habermas 2012, 135f.

⁵² Blumenberg 1999, 107–109; 127–135.

⁵³ Zu Cusanus sei hier vor allem verwiesen auf Flasch, 1998; vgl. auch Schelkshorn 2009, 95–162.

das *verum-factum*-Prinzip auf.⁵⁴ Da allein der Schöpfer das All vollkommen erkennt, kann sich der Mensch den Dingen nur durch Vermutungen (*conjecturae*) in einem Prozess der unendlichen Annäherung erkennend zuwenden. So geht von Cusanus eine untergründige Traditionslinie aus, die nicht nur zur neuzeitlichen Astronomie (Kopernikus, Kepler),⁵⁵ sondern auch zur Philosophie des Absoluten im Deutschen Idealismus führt.

Auch Francis Bacons Vision einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist von christlichen Sinnhorizonten getragen.⁵⁶ Denn Bacon stellt die Reform der Wissenschaften von vornherein in den weiten Rahmen der *Instauratio magna*, in der, soweit dies nach dem Sündenfall möglich ist, durch eine technisch orientierte Wissenschaft die Macht des Menschen über die Natur wiederhergestellt werden soll. Ziel der neuen Wissenschaft ist daher die partielle Restitution des paradiesischen Zustands des Menschen. Auch die Idolenlehre, in der Bacon zunächst die Kritik an der teleologischen Naturphilosophie erneuert, und die Aufwertung der mechanischen Künste stehen im Kontext der christlichen Sündenfallerzählung. Der menschliche Geist ist nach Bacon *in statu corruptionis* kein ebener Spiegel der Natur mehr. So wie Adam nach der Vertreibung aus dem Paradies sein Leben durch Arbeit erhalten muss, so ist die neue Wissenschaft auf die mechanischen Künste, die in der antiken Naturphilosophie noch verachtet worden sind, angewiesen. Die antike Hierarchie der Seinsformen, wonach sich der Mensch primär den höheren, d. h. den himmlischen Seinsbereichen erkennend zuwenden soll, destruiert Bacon hingegen mithilfe der christlichen Schöpfungstheologie: „Denn was würdig ist zu existieren, das ist auch wert erkannt zu werden, denn das Wissen ist das Abbild des Seins.“⁵⁷ Mehr noch: Nach Bacon schlummern in der Natur unermessliche verborgene Schätze, die durch die *scientia practica* gehoben werden sollen. Die Baconsche Wissenschaft ist daher auf ein doppeltes Ziel ausgerichtet, einerseits die experimentell gestützte *Erkenntnis* der Natur, andererseits die *Her- vorbringung* neuer Werke.⁵⁸ Durch das Zusammenspiel zwischen menschlicher

⁵⁴ Vgl. dazu Pérez-Ramos 1988.

⁵⁵ Nagel 1984; Meier-Oeser 1989.

⁵⁶ Zum Folgenden vgl. Gaukroger 2001, 74–92; Groh 2010, 388–418; Schelkshorn, 2009, 411–470.

⁵⁷ Bacon, *Novum Organum* I, § 120.

⁵⁸ Bacon, *Novum Organum* II, § 1.

Kreativität und der Produktivität der Natur sollen „zur größeren Ehre Gottes“ („the glory of the Creator“⁵⁹) letztlich alle (!) Potentialitäten der Natur freigesetzt werden: „enlarging of Human Empire, to the effecting of all things possible.“⁶⁰ Bacon radikalisiert daher die von Cusanus entworfene Idee der immanenten Unendlichkeit der Welt.

Aus diesem Grund ordnet die Baconsche Wissenschaft die Wahrheitssuche keineswegs, wie oft unterstellt wird, dem Nutzen materieller Wohlstandsmehrung unter. Von der überbordenden Fülle neuer Dinge sollen, was Bacon mit dem Ethos der christlichen Liebe (*charity*) begründet, die Wissenschaftler*innen einen Teil für das Wohl der Menschen abzweigen. Daher ist für Bacon die Medizin – und nicht die Astronomie – die Leitwissenschaft der *Instauratio magna*.

Francis Bacon hat seine Vision einer neuen Wissenschaft in zweifacher Hinsicht als ein globales Projekt entworfen. Erstens ist moderne Wissenschaft nicht mehr bloß das Werk einzelner Meisterdenker, sondern eine arbeitsteilige Institution, deren Forscher*innen weltweit miteinander vernetzt sind. Zweitens hebt Wissenschaft durch die Hervorbringung je neuer Werke die Menschheit insgesamt auf einen neuen zivilisatorischen Status. Denn bereits in der Vergangenheit haben sich nach Bacon technische Innovationen stillschweigend ausgebreitet. Die Globalität der Moderne ist daher nicht bloß das Resultat kolonialistischer Expansionsbewegungen, sondern auch unumgängliche Konsequenz moderner Wissenschaft, die Bacon selbst bereits in aller Klarheit vorhergesehen hat.

An der Baconschen Wissenschaftsphilosophie wird deutlich, dass die Ausdifferenzierung funktionaler Subsysteme kein anonymer Prozess ist. Die Technowissenschaft ist vielmehr ein geschichtliches Projekt, in dem auch die Frage nach dem Code der Wissenschaft neu aufgeworfen wird. Denn Wissenschaft dient nach Bacon nicht mehr allein der Wahrheitssuche, sondern auch der Hervorbringung neuer Werke. Die Bedeutung der Technik beschränkt sich daher nicht mehr auf die Unterstützung der Forschung oder die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Wer die verborgenen Potentialitäten der Natur erkennen will, muss zum universalen *homo faber* werden.

Die Ambivalenzen des Bacon-Projekts liegen weder in der Identifikation von Wissen und Macht noch in der Reduktion der Natur auf ein Substrat menschlicher

⁵⁹ Bacon 1963, 294.

⁶⁰ Bacon, III, 156.

Verfügbarmacht, sondern gerade in der Vision einer Entfesselung des unendlichen Reichtums der Natur. Das Bacon-Projekt umfasst sowohl die ökologische Strategie der Solarenergie, die im Übrigen Bacon selbst bereits angedacht hat, als auch humangenetische Eingriffe in die Erbsubstanz des Menschen, die für Bacon noch außerhalb des Vorstellbaren lagen.

Wie an den Denkentwicklungen von Ockham bis Bacon deutlich wird, ist die Genesis moderner Wissenschaft mit einem umfassenden kulturellen Wandel verbunden, in dessen Zentrum die Überwindung des teleologischen Weltbildes der Antike und die Affirmation unersättlicher Weltneugier steht, ein Wandel, der vor dem Konflikt mit Giordano Brunos und Galilei noch von christlichen Theologien und Philosophien selbst in Gang gebracht worden ist.

b) Schöpferische Freiheit:

Eine folgenreiche Revolution in der christlichen Anthropologie der Renaissance

In aufklärerischen Theorien der Moderne bildet das rationale Subjekt das zentrale Prinzip der Moderne, das alle gesellschaftlichen Bereiche, von der Politik bis hin zur Religion, durchherrscht. Nach Hegel ist die „Freiheit der Subjektivität“ in Europa – nach dem religiösen Vorspiel durch Luther – in entscheidender Weise durch Descartes errungen worden⁶¹, während das vorneuzeitliche Abendland und vor allem die Kulturen des Orients im Substantiellen verharren. Auch Habermas grenzt die moderne Rationalität pauschal von der Vormoderne ab; in den religiös-metaphysischen Weltbildern der Achsenzeit sind nach Habermas trotz aller reflexiven Aufbrüche noch dogmatische Wahrheitsansprüche wirksam.⁶² In beiden Selbstverortungen neuzeitlicher Aufklärung sind eurozentrische Verengungen wirksam. Denn in China und Indien haben achsenzeitliche Bewegungen bereits im ersten Jahrtausend v. Chr. den Holismus substantieller Sittlichkeit aufgebrochen; und im antiken Griechenland stehen seit der Sophistik und Sokrates sämtliche Sinnhorizonte, einschließlich der Moral und Religion, auf dem Prüfstand

⁶¹ Vgl. dazu Hegel 1986, Bd. 20, 120: „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt“.

⁶² Habermas 2012, 32; 126f.

kritischer Vernunft. Der Kampf um rationale Selbstbestimmung richtet sich daher im frühneuzeitlichen Europa nicht gegen „die“ traditionsgebundene Vormoderne, sondern gegen die Re-sakralisierungen in den nachachsenzeitlichen christlichen Reichen, ein Kampf, der, wie bereits gezeigt worden ist, bereits vor Descartes auch von christlichen Philosophien selbst geführt wird.

Darüber hinaus erschöpft sich die neuzeitliche Subjektphilosophie nicht in der Idee rationaler Selbstbestimmung. Denn durch den Einfluss der christlichen Schöpfungstheologie kommt es im Denken der Renaissance zu einer anthropologischen Revolution, in der die schöpferische Freiheit des Menschen radikal aufgewertet wird. Die Kirchenväter und die scholastische Theologie sahen die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Anlehnung an Platon und Aristoteles in der Vernunftbegabung begründet. Seit Petrarca tritt plötzlich die *vis creativa*, die in der Scholastik allein Gott vorbehalten war, ins Zentrum der Anthropologie⁶³, die in der Dignitas-hominis-Literatur in unterschiedlicher Weise ausgefaltet wird. Für Gianozzo Manetti manifestiert sich die schöpferische Macht des Menschen primär in den menschlichen Kulturleistungen, bei Cusanus hingegen in den sprachlichen Weltentwürfen, durch die der menschliche Geist (*mens*) die göttliche *creatio ex nihilo* nachahmt; Pico wiederum rühmt Selbstverwandlungsfähigkeit menschlicher Freiheit, durch die sich der Mensch als *plastes et fctor sui ipsius* selbst seine Natur gibt.⁶⁴

Die Aufwertung der *vis creativa* in der Anthropologie der Renaissance ist durch das christliche Gottesbild inspiriert, in dem Gott – im Unterschied zum göttlichen *nous* bei Aristoteles – als Schöpfer gedacht wird. Allerdings löst sich die Anthropologie der Selbstkreation noch in der Renaissance von ihrem ursprünglichen christlichen Kontext ab. Mit der Entgrenzung des Kosmos und der Begegnung mit bislang unbekannten Völkern im Zuge der europäischen Expansionsbewegungen zerbrechen die neuplatonischen und christlichen Sinnhorizonte, in denen bei Pico die Selbstverwandlungsmacht des Menschen noch eingebettet war. Ohne Halt in einer metaphysisch fundierten Ordnung mündet bei Michelle de Montaigne die Idee schöpferischer Freiheit in einen experimentellen Umgang mit Lebensformen. Während bei Pico noch außer Frage steht, dass sich der Mensch zu einer engelhaften Geistigkeit erheben soll, um sich zuletzt mit Gott zu vereinen, empfiehlt

⁶³ Bouwsma 1993, 17–34; Keßler 2005, 41–66.

⁶⁴ Zu Cusanus vgl. Flasch 1998, 143–317, zu Pico Schelkshorn 2009/2016, 163–205.

Montaigne, in der Selbsterkundung nicht nur nach besseren bzw. vernünftigeren, sondern schlicht auch nach anderen Möglichkeiten des Menschseins Ausschau zu halten.⁶⁵

Die spektakuläre Aufwertung der *vis creativa* dringt in der Folge in zahllosen Modifikationen in divergente Denktraditionen der Neuzeit ein. Um nur einige Beispiele zu nennen: La Mettrie weitet über Pico hinausgehend die Freiheit der Selbstgestaltung über die Lebensformen (zweite Natur) hinaus auf die physische Konstitution des Menschen aus,⁶⁶ ein Projekt, das heute die Humangenetik leitet; Nietzsche aktualisiert hingegen Montaignes experimentellen Umgang mit Lebensformen. „Wir sind Experimente und wollen es auch sein.“⁶⁷ Jean-Paul Sartre beschreibt, wenn auch in einem völlig anderen theoretischen Kontext, die Freiheit des Menschen exakt mit den Worten Picos: Im Unterschied zu den Dingen und anderen Lebewesen, denen jeweils eine festumrissene Natur vorgegeben ist, entwirft nach Sartre allein der Mensch sich selbst seine zweite Natur.⁶⁸

c) Zur Genese des modernen Kosmopolitismus: Die Schule von Salamanca

Im Abendland ist bis zum Mittelalter eine Philosophie des Völkerrechts stets ein Desiderat geblieben. Bei Platon und Aristoteles stand jeweils die Polis im Zentrum des Interesses; die hellenistisch-römischen Philosophien nahmen hingegen das Römische Weltreich als politischen Rahmen weitgehend kritiklos hin. Darüber hinaus beschränkte sich der antike Kosmopolitismus primär auf eine ethisch-spirituelle Praxis, aus der nur zögerlich Konsequenzen für die rechtlich-politische Ordnung gezogen wurden. So forderten die Stoa und das frühe Christentum zwar einen menschlichen Umgang mit den Sklaven, nicht jedoch die Abschaffung der Institution der Sklaverei.⁶⁹

Die Genese des modernen Kosmopolitismus, dessen Säulen das Völkerrecht und eine universale Menschenrechtskultur bilden, fällt in die Zeit der Expansionsbewegungen der iberischen Mächte im 16. Jahrhundert. Unter dem Eindruck

⁶⁵ Vgl. dazu Schelkshorn 2009/2016, 345–394.

⁶⁶ Offray de La Mettrie 1990, 51/53.

⁶⁷ Nietzsche, 1988, § 453, 274.

⁶⁸ Vgl. dazu Sartre 1994, 92–98.

⁶⁹ Vgl. dazu Flaig 2009, 33–82.

der Entdeckung Amerikas und der Weltumseglung Magellans entwickelt vor allem die *Schule von Salamanca* zentrale Fundamente für eine Ethik und Politik im globalen Maßstab.

In der ersten Phase der europäischen Expansion ist noch das Modell nachachsenzeitlicher Großreiche leitend. Die Eroberung der Neuen Welt gilt als Meilenstein im Aufbau des spanischen Weltreichs, dem die indigenen Völker durch die christliche Pastoralmacht, d. h. durch Missionierung und Disziplinierung, eingegliedert werden. Die Exzesse kolonialer Gewalt lösen jedoch bereits im frühen 16. Jahrhundert eine jahrzehntelange Kolonialdebatte aus, in denen zentrale Säulen nachachsenzeitlicher Weltreiche in die Kritik geraten. Francisco de Vitoria, das Haupt der *Schule von Salamanca*, destruiert sowohl die Weltreichsidee als auch die aristotelische Theorie der natürlichen Sklaverei der Barbaren, die in den ersten Jahrzehnten der iberischen Expansion eine neue Konjunktur erfahren hat. Da die Barbaren legitime Herren ihrer Länder sind, müssen nach Vitoria die Beziehungen zwischen Völkern und Reichen vertraglich geregelt werden. Vitorias Lehre über das *ius gentium* ist die erste Philosophie des Völkerrechts in der europäischen Geistesgeschichte.⁷⁰ Darüber hinaus weitet Vitoria mit der utopischen Vision einer kommunikativen Weltgesellschaft den Raum moralischer Verantwortung auf die gesamte Menschheit aus. Wenn fernab unserer Lebenswelt, und sei es auf einem anderen Kontinent, Menschen massenhaft Opfer ungerechter Repression werden, sind wir nach Vitoria moralisch verpflichtet, die vom Tod bedrohten Menschen zu retten. Vitoria legt daher den Grundstein für die spezifisch modernen Ideen einer globalen Solidarität und der humanitären Intervention, die sich weder in der Stoa noch im frühen Christentum finden.

Die Idee einer vertraglich festgelegten Völkerrechtsordnung ist ohne Zweifel eine rationale Errungenschaft, die von Grotius über Kant bis zu den Vereinten Nationen fortgeführt worden ist. Die globale Ausweitung moralischer Verantwortung steht allerdings von Anfang an unter dem Verdacht maßloser Überforderung; zudem ist die Idee humanitärer Interventionen anfällig für Instrumentalisierungen durch imperiale Mächte, eine Gefahr, der Vitoria selbst durch ein einseitiges Missionsrecht der Christen Vorschub leistete.

Die Kolonialdebatte führt nicht zuletzt zu einer Kritik der christlichen Pastoralmacht. Bartolomé de las Casas kritisiert mit aller Vehemenz die gewaltsamen

⁷⁰ Vgl. dazu Cavallar 2002; Schelkshorn 2009/2016, 205–298; Beneyto/Varela (Hg.) 2017.

Formen missionarischer Disziplinierung. Im Kampf gegen die Ausbeutung und Unterdrückung der indigenen Völker kommt es über den Indienrat zu ersten Schritten einer rechtlichen Implementierung des ethischen Universalismus, die eine wichtige Etappe für die Entwicklung der modernen Menschenrechtsidee markiert, und einer vorsichtigen Achtung nicht-abrahamitischer Religionen. Die Aporien gewaltförmiger Mission lösen darüber hinaus in Mexiko einen folgenreichen Sprachenstreit aus, in dem die klassische Trias *Hebräisch-Griechisch-Latein* durch eine Aufwertung der indigenen Sprachen durchbrochen wird. Bernardino de Sahagún, der selbst noch als Lateinlehrer nach Mexiko kam, beginnt durch mehrjährige Befragungen der aztekischen Weisen die Kultur der Azteken systematisch zu erforschen und mehrsprachig, d. h. in Spanisch und Nahuatl, aufzuzeichnen. Weder Griechen noch Römer haben die Sprachen der Barbaren erlernt, um ihre Kultur kennenzulernen. Nach Miguel León-Portilla muss daher Sahagún als Begründer der neuzeitlichen Kulturanthropologie anerkannt werden.⁷¹

d) Rechtfertigung der Marktwirtschaft:

John Locke und die protestantische Arbeitsethik

Das System der Marktwirtschaft ist in Verbindung mit moderner Wissenschaft und Technik das dominante Subsystem moderner Gesellschaften. Die Affirmation der Marktwirtschaft, die in der antiken Philosophie stets kritisch reflektiert worden ist, setzt einen kulturellen Wandel voraus, den Max Weber auf die protestantische Arbeitsethik zurückgeführt hat. Ohne Zweifel waren in der frühen Neuzeit die protestantischen Staaten Vorreiter kapitalistischer Wirtschaft. Die Ausdifferenzierung des Systems der Marktwirtschaft und ihre theoretische Affirmation ist allerdings ein langer Prozess, der mit der Urbanisierung im Hochmittelalter einsetzt. Eine deutliche Aufwertung marktwirtschaftlicher Ökonomik kann bereits in der Renaissance beobachtet werden, die einerseits auf den Aufstieg der oberitalienischen Stadtstaaten, andererseits auf den trikontinentalen Handel nach der Entdeckung Amerikas reagiert. Bei Francisco de Vitoria ist das Recht auf Handel bereits Teil des Völkerrechts. Im Bereich der Philosophie entwickelt John Locke eine philosophische Rechtfertigung der Marktwirtschaft,⁷² in der bereits

⁷¹ León-Portilla 1999.

⁷² Zum Folgenden vgl. Priddat 1988; Priddat 1998; Schelkshorn 2009/2016, 529–593.

ihre systemische Eigendynamik in aller Klarheit im Blick ist. Staatliche Eingriffe in Marktprozesse können, wie Locke am Beispiel der Zinspolitik analysiert, kontraproduktiv sein.⁷³

In der Affirmation der Marktwirtschaft setzt sich Locke mit der aristotelischen Kritik an der grenzenlosen Geldwirtschaft, der sogenannten Chrematistik, auseinander. Die Chrematistik, die Aristoteles als unnatürliche bzw. irrationale Form der Ökonomik zurückgewiesen hatte, kann nach Locke nur durch eine umfassende Produktionstheorie gerechtfertigt werden, die in der aristotelischen Ökonomik weitgehend ausgeblendet bleibt. Locke stellt einerseits die menschliche Arbeit, andererseits den Reichtum natürlicher Ressourcen, der durch moderne Wissenschaft und Technik gesteigert werden kann, ins Zentrum seiner Ökonomik. Der Affirmation der grenzenlosen Geldwirtschaft korrespondiert die Idee eines grenzenlosen wirtschaftlichen Wachstums, das Bacons Konzept moderner Wissenschaft voraussetzt, die die Freisetzung unermesslicher Schätze der Natur verheißt.

Wie Bacon die neue Wissenschaft von vornherein als globales Projekt entwirft, so steht auch für Locke außer Streit, dass die expansive Eigendynamik der Marktwirtschaft alle anderen Produktionsformen verdrängen und einen globalen Weltmarkt etablieren wird, eine Entwicklung, die einerseits mit der Arbeitstheorie des Eigentums, andererseits mit dem biblischen Schöpfungsauftrag von Gen 1,28 legitimiert wird: „Seid fruchtbar und mehret euch, bevölkert die Erde“.⁷⁴ Die Affirmation der Marktwirtschaft erfolgt bei Locke nicht durch eine Entmoralisierung der Ökonomie, sondern durch eine Transformation des christlichen Naturrechts. Mehr noch: So wie Bacon neben Reformvorschlägen zur Methodik wissenschaftlicher Wahrheitssuche zugleich den Code des Systems moderner Wissenschaft verändert, so greift auch Locke in den aufkeimenden Streit um die Leitideen des marktwirtschaftlichen Systems ein. Zur Subsistenzsicherung und Wohlstandsmehrung tritt die Idee grenzenlosen wirtschaftlichen Wachstums, die trotz aller Verankerung in der Baconschen Wissenschaft letztlich eine irrationale Idee bleibt.⁷⁵ Wie immer die Wachstumslogik moderner Ökonomie bewertet wird, in Lockes Denken tritt bereits die Trias von Marktwirtschaft, moderner

⁷³ Vgl. dazu Vaughn 1980; Kelly 1991, 1–121.

⁷⁴ Vgl. dazu Locke 1988, I. § 133.

⁷⁵ Vgl. dazu Binswanger 1991, 133.

Wissenschaft und Technik, die heute allgemein als Kernelement der Moderne gilt, in den Blick.

*Der lange Weg zu einem demokratischen Rechtsstaat.
Freisetzung und Einhegung des Streits der Schulen*

Vor allem in aufklärerischen Theorien der Moderne, aber auch in der Soziologie, erscheinen neben moderner Wissenschaft und Marktwirtschaft auch die Menschenrechte und der demokratische Rechtsstaat als zentrale Merkmale der Moderne, obwohl selbst die europäische Geschichte seit der Französischen Revolution in vielen Regionen auch durch autoritäre Regime geprägt ist. In der Frage nach christlichen Beiträgen für Menschenrechte und Demokratie scheiden sich bis heute die Geister. Auf der einen Seite gelten Demokratie und Menschenrechte als exklusive Errungenschaften der säkularen Moderne, die gegen Religion und Kirche erkämpft werden mussten; auf der anderen Seite wird die abendländische Trennung von Politik und Religion und der ethische Universalismus der Menschenrechte auf christliche Wurzeln zurückgeführt. Sowohl das säkularistische Narrativ, das Taylor als „Subtraktionstheorie“⁷⁶ kritisiert, als auch das christliche Narrativ zwingen jedoch die komplexen historischen Entwicklungen in einlinige Schemata.

Vor diesem Hintergrund eröffnet das Konzept einer Zweiten Achsenzeit einen neuen Blick auf die politische Philosophie der Moderne. Denn nach Jaspers produzierte der Streit der Schulen soziale Anarchie, die schließlich zum Scheitern der Achsenzeit führte. Auch in der Zweiten Achsenzeit mündet – so meine These – der Streit der christlichen Reformbewegungen und philosophischen Schulen in eine Katastrophe; Europa versinkt in der frühen Neuzeit in endlosen Bürgerkriegen. Die politische Philosophie der Neuzeit sucht daher nach einer Alternative zum Modell nachachsenzeitlicher Großreiche, eine Suche, aus der nach zahlreichen Anläufen und Umwegen schließlich das Konzept eines menschenrechtsbasierten demokratischen Rechtsstaates hervorging, das zu Recht als eine epochale Errungenschaft der europäischen Moderne gilt.

⁷⁶ Taylor 2012, 958–965.

In der Frage nach christlichen Einflüssen auf die Genese des demokratischen Rechtsstaates müssen verschiedene Ebenen unterschieden werden. Denn die Menschenrechte setzen erstens einen ethischen Universalismus voraus. Die Idee der allgemeinen Menschenwürde reicht zwar bis in achsenzeitliche Philosophien zurück, ihre volle Verwirklichung war jedoch stets durch Exklusionsprozesse, wie der Abgrenzung zu den Barbaren, Heiden u. a., eingeschränkt, ein Problem, das auch die Moderne nicht einfach mit einem Schlag hinter sich lässt. Denn neben emphatischen Proklamationen der Universalität der Menschenrechte steht bereits in der Philosophie der Aufklärung die Rassenlehre, in der zahlreiche Stereotypen des Barbarendiskurses wiederkehren. Dies bedeutet: Die neuzeitliche Menschenrechtsethik setzt, wie die Kämpfe von Frauen, Sklaven oder Homosexuellen um ihre Menschenrechte seit dem 18. Jahrhundert zeigen, letztlich den langen, bereits in der Antike einsetzenden Lernprozess in Richtung eines ethischen Universalismus in neuen Varianten fort.

Die Menschenrechte gründen zweitens auf einer vertragstheoretischen Konzeption des Staates, die sich weder in den biblischen noch in anderen Religionen finden. Die ersten Ansätze einer kontraktualistischen politischen Theorie sind in achsenzeitlichen Philosophien entwickelt worden, im Abendland beim Sophisten Lykophron, in China bei Han Feizi, jedoch ohne Verbindung mit einem ethischen Universalismus.

Die abendländische Ausdifferenzierung von Politik und Religion lässt sich auch nicht direkt auf christliches Denken zurückführen. Das jesuanische Diktum „So gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ (Mt 22,21) enthält zwar eine bedeutsame Differenzierung zwischen imperialer Macht und monotheistischer Religion. Nichtsdestotrotz bleibt für Paulus die Staatsgewalt letztlich noch religiös legitimiert. Auch der vieldiskutierte Investiturstreit zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. leitete zwar – ob direkt oder indirekt – eine Entflechtung zwischen *Sacerdotium* und *Regnum* ein. Dennoch kann der säkulare Staat der Moderne nicht monokausal auf den lateineuropäischen Konflikt zwischen Papsttum und Kaisertum zurückgeführt werden.⁷⁷

⁷⁷ Vgl. dazu Pollak 2015; Pollak vertritt in dieser Debatte einen konfliktsoziologischen Ansatz, der die Autonomisierung des Politischen als ungewollte Konsequenz des Machtkampfes zwischen Papst und Kaiser deutet und in der Frage nach den Auswirkungen auf die Moderne zu Recht Vorsicht walten lässt.

Denn die christlichen und islamischen Reiche haben, wie Almut Höfert gezeigt hat, auf der Basis eines imperialen Monotheismus strukturanaloge Konstellationen zwischen Politik und Religion entwickelt, die von Strategien einer umfassenden Sakralisierung und Disziplinierung der Gesellschaft bis hin zu partiellen Säkularisierungen politischer Macht reichen. Aus diesem Grund ist gegenüber vorschnellen Herleitungen des modernen Rechtsstaats aus spezifisch christlichen Entwicklungen höchste Vorsicht geboten. Die Entsakralisierung der Politik ist vielmehr eine Errungenschaft der neuzeitlichen politischen Philosophie, die zwar auf mittelalterlichen Vorarbeiten aufbauen kann; doch Dante Alighieri und Marsilius von Padua beziehen sich in ihrer Staatstheorie nicht zufällig primär auf die politische Philosophie der Antike und nicht auf religiöse Quellen. Auch wenn sich bereits in der *Schule von Salamanca* erste Ansätze für die Idee der Volkssouveränität finden, so bleibt es dennoch ein Verdienst von Thomas Hobbes, die staatliche Gewalt konsequent vertragstheoretisch zu begründen und deren Aufgaben rigoros auf die Sicherung des irdischen Friedens beschränkt zu haben. Darüber hinaus skizziert Hobbes im Widmungsbrief von *De Cive* in einer bemerkenswerten sachlichen Nähe zu Jaspers' Geschichtsphilosophie die Ursachen der frühneuzeitlichen Bürgerkriege in Europa.⁷⁸ In den archaischen Reichen, in denen die Herrscher „wie eine sichtbare Gottheit“ verehrt wurden, war nach Hobbes „die Wissenschaft von der Gerechtigkeit (*Justitiae scientia*)“, konkret „die Verteidigung der Rechtsschaffen“, noch „in Mythen gekleidet“.⁷⁹ Die gesellschaftliche Ordnung wurde, wie Hobbes betont, noch von keinen „*Philosophenschulen*“⁸⁰ in Frage gestellt. Erst mit der griechischen Philosophie löst sich nach Hobbes die sakrale Autorität staatlicher Macht auf, so dass die Gerechtigkeit zum Objekt zahlloser Disputationen wird. Aus diesem Grund stürzen die griechischen Stadtstaaten – so Hobbes wieder in sachlicher Konvergenz zu Jaspers' These vom Scheitern der Achsenzeit – in soziale Anarchie. Das Römische Reich überwindet zwar die lokalen kriegesischen Auseinandersetzungen, kann jedoch nach Hobbes die Stabilität der archaischen Monarchien nicht wiederherstellen. Erstens schwächt die Rivalität mit dem Papst die Souveränität der kaiserlichen Macht. Zweitens bricht, da sich das Christentum auf die Philosophie eingelassen hat, in den christlichen Reichen ein neuer Streit

⁷⁸ Vgl. zum Folgenden Schelkshorn 2009/2016, 476–480.

⁷⁹ Hobbes 1994, 61.

⁸⁰ Hobbes 1984, 508.

der Schulen auf.⁸¹ Beide Entwicklungen stürzen – so Hobbes' hellsichtige Diagnose – das frühneuzeitliche Europa in endlose Bürgerkriege. Denn christliche Gruppen spalten sich in immer neue Theologien und religiöse Bewegungen auf; die städtischen Eliten beschwören im humanistischen Geist das Ideal der antiken Polis; und der Papst spricht sich die Macht zu, die Katholiken gegebenenfalls von der Loyalitätspflicht gegenüber dem König zu entbinden.⁸²

Da die seit dem Mittelalter aufbrechenden Aufklärungsprozesse nicht mehr rückgängig gemacht werden können, muss nach Hobbes die staatliche Souveränität vertragstheoretisch begründet werden; der Leviathan ist daher ein sterblicher Gott, der auf dem ideellen Konsens *aller* Bürger*innen aufruht.

Angesichts der extremen Verwüstungen durch die Bürgerkriege verengt sich der Horizont von Hobbes' politischer Philosophie allerdings auf die Begründung des Gewaltmonopols des Staates, die den Bürger*innen eine gefährliche Selbstentmündigung zumutet. An dieser Schnittstelle in der politischen Philosophie der Neuzeit liegt der Ort der modernen Idee der Menschenrechte. Denn seit Locke versucht die politische Philosophie den Absolutismus des Leviathan durch die Ideen der Menschenrechte, der Gewaltenteilung und der Volkssouveränität einzuschränken, ohne jedoch das Gewaltmonopol des Staates in Frage zu stellen.

Die Verwirklichung eines demokratischen Rechtsstaates ist allerdings auch in der Moderne ein langwieriger Lernprozess. In der frühen Neuzeit folgen die neu entstehenden Nationalstaaten noch weithin der Logik nachachsenzeitlicher Großreiche. Das Rechtsprinzip des Augsburger Religionsfriedens *cuius regio eius*

⁸¹ Vgl. dazu Hobbes 1997, 6: „Als in jenen Zeiten die ersten Kirchenlehrer (nach den Aposteln) heranwuchsen und den christlichen Glauben gegen die Heiden mittels der natürlichen Vernunft zu verteidigen suchten, fingen sie auch ihrerseits an zu philosophieren und den Lehrmeinungen der Heiligen Schrift manche Lehrmeinungen aus den Schriften heidnischer Philosophien beizumischen [...] Seit der Zeit hatten wir anstatt der *θεοσεβεία* [Gottesfurcht] die sogenannte ‚scholastische‘ *θεολογία* [Gotteslehre, Theologie]“.

⁸² Der Streit der philosophischen und theologischen Schulen ist allerdings nur *eine* Ursache der frühneuzeitlichen Eskalation der Gewalt. Da in Lateineuropa kein einheitliches Imperium etabliert werden konnte, kann die Rivalität konkurrierender regionaler Mächte nicht durch eine übergeordnete Macht eingedämmt werden. Im Dreißigjährigen Krieg verlaufen daher die Frontlinien oft quer zu den konfessionellen Grenzen. So wandten sich die protestantischen Fürsten in Deutschland zunächst gegen die schwedische Invasion und gegen das Habsburger Reich, dem sie sich nach 1635 im Kampf das katholische Frankreich anschlossen. Vgl. dazu Armstrong 2014, 351–354.

religio setzt exakt das Modell, die Herrschaft auf *eine* achsenzeitliche Bewegung zu gründen, gleichsam im Kleinforma fort. Auch nach der Französischen Revolution versuchte die Heilige Allianz nochmals die Idee eines christlichen Reiches wiederherzustellen. Nicht zuletzt haben im 20. Jahrhundert sowohl kommunistische als auch faschistische Staaten das Modell nachachsenzeitlicher Reiche unter säkularen Vorzeichen nachgeahmt.

Dies bedeutet: Das Konzept eines menschenrechtsbasierten demokratischen Rechtsstaates ist durch die politische Philosophie der Neuzeit in Jahrhunderte langer Reflexionsarbeit und blutigen Kämpfen entwickelt worden, mit dem Ziel, einerseits dem *Streit der Schulen* in der Öffentlichkeit einen angemessenen Ort zu geben und andererseits die Stabilität des Staates durch eine komplizierte Balance zwischen staatlichem Gewaltmonopol, Gewaltenteilung und Menschenrechten zu sichern.

5. Schlussbemerkung

In der Genese der Moderne sind sowohl religiöse Reformbewegungen als auch christlich orientierte Philosophien involviert, deren Einfluss sich nicht auf einzelne Bereiche, sei es die Disziplinarinstitutionen oder die Arbeitsethik, beschränkt, sondern ein breites Spektrum spezifisch moderner Entwicklungen umfasst. Die Inaugurationen unterschiedlicher Dimensionen der Moderne lassen sich weder in eine einlinige Fortschritts- noch in eine simple Verfallsperspektive einordnen, sondern verbleiben zumeist in einer vielschichtigen Ambivalenz. Insbesondere die spezifisch neuzeitlichen Entgrenzungen, sei es der global erweiterten moralischen Verantwortung (Vitoria), des experimentellen Umgangs mit Lebensformen (Montaigne), der Entfesselung der Technik (Bacon) und der Ökonomie (Locke), werden in der Neuzeit zu Brennpunkten heftiger Kontroversen. Der moderne Kosmopolitismus provoziert immer wieder die Insistenz auf staatliche Souveränität und – seit dem 19. Jahrhundert – auch nationale Identität; der Freiheit experimenteller Selbstkreation korrespondieren Strategien der (Selbst-)Disziplinierung; die Entfesselung technischer und wirtschaftlicher Dynamik wird zum Nährboden für utopische Bilder einer statischen vollkommenen Gesellschaft. Die Codes der Subsysteme der Moderne sind daher nicht einfach das Ergebnis einer subjektlosen gesellschaftlichen Emergenz, sondern zugleich Knotenpunkte sozialer Kämpfe und

theoretischer Auseinandersetzungen, in denen jeweils aufklärerische Durchbrüche mit kulturellen und auch machttheoretischen Momenten amalgamiert sind.

Auch wenn zentrale Dimensionen der Moderne, wie moderne Wissenschaft und Technik, ihren Ursprung primär in Europa haben, so kommt es durch die machtpolitische Rivalität in der entstehenden Weltgesellschaft auch in den asiatischen Imperien zu forcierten Modernisierungsprozessen. Aus diesem Grund stoßen seit dem 18. Jahrhundert europäische Philosophie und Wissenschaft in zahlreichen Weltregionen auf Traditionen achsenzeitlicher Aufklärungsbewegungen. In China, Indien, der arabischen Welt, aber auch im südlichen Amerika entstehen im 19. Jahrhundert unterschiedliche Philosophien, die die von Europa ausgehende Moderne systematisch reflektieren. In der Zweiten Achsenzeit bricht daher ein globaler Diskurs über die Moderne⁸³ auf, in dem auch außereuropäische Philosophien das neuzeitliche Denken Europas rezipieren und mit ihren eigenen Denktraditionen verbinden, um einen selbstbestimmten Pfad in der globalen Moderne zu finden.

Literaturverzeichnis

Arnold Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Berlin 1984.

Karen Armstrong, Im Namen Gottes. Religion und Gewalt, München 2014.

Jan Assmann, Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, München 2018.

Francis Bacon, Neues Organon, lat.-dt., hg. von Wolfgang Krohn, 2 Bde., Hamburg 1999.

Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

Christopher A. Bayly, Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914, Frankfurt a. M. 2008.

José M. Beneyto/Justo C. Varela (Hg.), At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law, Cham 2017.

Hans C. Binswanger, Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, Stuttgart/Wien 1991.

Hans Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. ²1999.

⁸³ Der globale Diskurs über die Moderne fällt nicht einfach mit der Theorie der *multiple modernities* zusammen, da auch außereuropäische Philosophien die Perspektiven aller drei Paradigmen des Moderndiskurses ausloten. Vgl. dazu Schelkshorn 2011, 75–100.

- Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006.
- William J. Bouwsma, The Renaissance Discovery of Human Creativity, in: Ferald Christianson/Thomas M. Izbicki/John W. O'Malley (Hg.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, Leiden, New York/Köln, 1993.
- Georg Cavallar, *The Right of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Aldershot 2002.
- Sebastian Conrad/Andreas Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Ulrike Freitag (Hg.), *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*, Frankfurt a. M. 2007.
- Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986.
- (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1987.
- , *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2011.
- Egon Flaig, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009.
- Kurt Flasch, Mittelalter und Moderne bei Niklas Luhmann, in: ders., *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt a. M. 2003, 254–274.
- Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M. 2005, 687–707.
- , *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2006.
- Stephen Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge 2001.
- Lucas M. Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin 2007.
- Jürgen Goldstein, Ockhams Beitrag zur modernen Rationalität, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (53) 1999, 112–130.
- Thomas Göller/Achim Mittag, *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*, Sankt Augustin 2008.
- Dieter Groh, *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.
- Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs über die Moderne*, Frankfurt a. M. 1985.
- , *Nachmetaphysisches Denken*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 2012.
- Charles Hartmann, *Sung Government and Politics*, in: John W. Chaffee/Denis Twitchett (Hg.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5: *Sung China, 960–1279 AD*, Tl. 2, Cambridge 2015.

- Georg F. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: ders., Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M. 1986.
- Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt a. M. 1989.
- , Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1998.
- Thomas Hobbes, Vom Menschen. Vom Bürger, hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1994.
- , Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1984.
- , Der Körper, übers. von Karl Schuhmann, Hamburg 1997.
- Almut Höfert, Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter, Frankfurt a. M./New York 2015.
- Ludger Honnfelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg 1990.
- , Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 5, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.
- Karl Jaspers, Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983.
- Friedrich Jaeger, Art. „Neuzeit“, in: Enzyklopädie der Neuzeit 9 (2009), Sp. 158–181.
- Eckhard Keßler, Menschenwürde in der Renaissance, in: Anne Siegetsleitner/Nikolaus Knoepffler (Hg.), Menschenwürde im interkulturellen Dialog, Freiburg/München 2005.
- Patrick Hyde Kelly, General Introduction. Locke on Money, in: ders. (Hg.), Locke on Money, Bd. 1, Oxford 1991.
- Adalbert Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert, Göttingen 1960.
- Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979, 349–375.
- Hermann Krings, Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987), 3–18.
- David C. Lindberg/Michael H. Shank (Hg.), The Cambridge History of Science, Bd. 2, New York 2013.
- John Locke, Two Treatises of Government, hg. von Peter Laslett, Cambridge (MA) 1988.

- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983.
- Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
- Jean François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1985.
- Stephan Meier Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989.
- Julien Offray de La Mettrie, *L'homme machine. Die Maschine Mensch*. Französisch deutsch, übers. u. hg. von Claudia Becker, Hamburg 1990.
- Fritz Nagel, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Münster 1984.
- Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.
- Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Frankfurt a. M. 1988.
- Detlef Pollack, *Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter*, in: Matthias L. Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M./New York 2015, 289–333.
- Miguel L. Portilla, Bernardino de Sahagún. *Pionero de la antropología*, Mexiko-Stadt 1999.
- Birger P. Priddat, *Das Geld und die Vernunft. Die vollständige Erschließung der Erde durch vernunftgemäßen Gebrauch des Geldes. Über John Lockes Versuch einer naturrechtlich begründeten Ökonomie*, Frankfurt a. M. 1988.
- , *Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes*, Marburg 1998.
- Antonio Pérez Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford 1988.
- Bernd Roeck, *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München 2017.
- Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a. M. 1992.
- , *Moralischer Fortschritt in Griechenland und China. Ein Vergleich der achsenzeitlichen Entwicklungen*, in: Oskar Fahr/Wolfgang Ommerborn/Konrad Wegmann (Hg.), *Politisches Denken Chinas in alter und neuer Zeit*, Münster 2000, 123–151.
- , *The Axial Age Theory between Philosophy and Religion, Sociology and History. With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China*, in: Hans Joas/Robert Bellah (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge (MA) 2012, 248–276.
- Hans Rohbeck, *Technik Kultur Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 2000.

- Hans Schelkshorn, Interkulturelle Philosophie und der Diskurs über die Moderne. Eine programmatische Skizze, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 25 (2011), 75–100.
- , Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne, Weilerswist ²2016.
- , Die Moderne als zweite Achsenzeit. Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 38 (2017), 81–102.
- , Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Renaissance Humanismus und „christliche Reform“ im Diskurs über die Moderne, in: ders./Herman Westerink (Hg.), Reformation(en) und Moderne. Philosophisch theologische Erkundungen, Göttingen 2017.
- Jean Paul Sartre, Zum Existentialismus. Eine Klarstellung (1944), in: ders., Gesammelte Werke. Philosophische Schriften, Bd. 3., hg. von Traugott König u. übers. von Hans Schöneberg, Reinbek 1994.
- Guy G. Stroumsa, Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011.
- Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.
- Karen I. Vaughn, John Locke. Economist and Social Scientist, Chicago (IL) 1980.
- Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe, hg. u. eingel. von Dirk Kaesler, München ³2010.

Die christliche Vermittlung innerhalb der Grenzen der durkheimischen Vernunft¹

Bruno Karsenti

Joas' Buch *Die Macht des Heiligen* führt uns zu der Einsicht, dass das gegenwärtige Interesse an einer alternativen Theorie zur Entzauberung der Welt darin besteht, einen anderen Zugang zur Moderne zu gewinnen, indem die Wege ausgelotet werden, die diese Theorie versperrt hat. Eine solche Alternative sollte uns erlauben, auf hellere Weise modern zu sein: nicht nur den augenscheinlich fortbestehenden religiösen Haltungen einen Platz in der Moderne zugestehen, sondern darüber hinaus Schutz vor den potentiellen Verletzungen des Gemeinlebens und der Gewalt, die sie bergen, zu verbürgen. Letztlich geht es darum, die Verhältnisse zwischen Religion und Politik zu befrieden, ohne deren Konsistenz zu leugnen.

Die Wichtigkeit von Joas' Werk liegt auf der Hand. Die Schneise, die dort geschlagen wird, ist charakteristisch für die letzte Generation der Frankfurter Schule: die Grundlegung einer kommunikativen Ethik. Anstatt sich auf eine Theorie des kommunikativen Handels oder eine aktualisierte Anerkennungstheorie zu stützen, setzt Joas' Arbeit jedoch auf die Artikulation von Sakralisierungserfahrungen bzw. auf eine Kontrolle und einen vernünftigen Einsatz der „Mächte des Heiligen“².

Ich werde mich darum bemühen, sein Vorhaben zusammenzufassen und zu erklären, warum es sich maßgeblich auf Durkheim stützt. Dannach werde ich die Gründe aufzeigen, die Joas zu der These führen, dass Durkheim allein nicht ausreichend sei und dass er in einigen Punkten mithilfe anderer Referenzen korrigiert werden müsse – Joas' Text ist unverkennbar noch von Habermas' Stil geprägt, den dieser in *Theorie des kommunikativen Handelns*³ geprägt hat: Wir schreiten durch

¹ Aus dem Französischen von Julien Veh (vom Autor durchgesehene und autorisierte Fassung).

² NdÜ: Die französische Version des Buches von Joas übersetzt den deutschen Titel „Die Macht des Heiligen“ durch „Les pouvoirs du sacré“. Der Autor dieses Textes, dort wo er „Les pouvoirs du sacré“ sagt, zitiert einerseits Joas Buch andererseits redet er wirklich von den Kräften/Mächten des Heiligen.

³ Joas 2019, 23.

eine Art erneuertem Pantheon, das entsprechend eines bestimmten Zieles vom Autor zusammengestellt worden ist. Schließlich werde ich gegen Joas einen Einwand vorbringen, der sich auf einen Aspekt von Durkheims Denken stützt, den Joas aus meiner Sicht unberechtigter Weise vernachlässigt. Offenkundig geht es hier nicht um ein rein exegetisches Problem: Mein Einwand betrifft seine Erzählung der Moderne und die Möglichkeit, in diese zu intervenieren. Um es in einem Wort zu sagen: Dreh- und Angelpunkt seiner Intervention ist das Christentum, was sich in erster Linie in seinem vorwiegenden Bezug auf Troeltsch bemerkbar macht. Wie ich abschließend erläutern werde, scheint mir gerade Durkheim jedoch zu einer Intervention ganz anderen Typs zu führen.

*

Vermittlung taucht als neues Ziel auf, sobald wir die ausgetretenen Pfade der Entzauberung und Säkularisierung hinter uns gelassen haben:

„Eine Wissenschaft, die sich als Überwinderin des Glaubens versteht, und ein Glaube, der sich von der Wissenschaft nur bedroht fühlt – das waren zwei Seiten derselben Medaille. Ähnlich ist es, wenn sich in der politischen Theorie säkulare Denker anmaßen, über die ‚Zulässigkeit‘ religiös motivierter oder auch religiös begründeter Stellungnahmen in öffentlichen Debatten zu befinden, und umgekehrt Gläubige sich der Rechtfertigung ihrer politischen Vorstellungen in einer Weise, die auch Nichtgläubige überzeugen kann, entziehen und statt dessen auf bloße Machtmittel setzen, um ihre Ziele zu erreichen. Bei allen Gefahren, die der wechselseitigen verzerrten Wahrnehmung von Gläubigen verschiedener Religionen oder von Gläubigen und Nichtgläubigen weiterhin entspringen, sehe ich in der veränderten intellektuellen Lage eine beträchtliche Chance dafür, daß sich eine Sphäre öffnet, in der alle ihre Erfahrungen und Annahmen artikulieren und aufeinander beziehen können.“⁴

In den großen Schwierigkeiten, die wir heute durchleben, liegt also eine völlig neue Chance: die Ko-Artikulation jener grundlegenden Erfahrungen, die Joas

⁴ Joas 2019, 23.

als Sakralisierungserfahrungen kennzeichnet. Aus der Einsicht, dass die Säkularisierung als ein Prozess, der das Religiöse aus dem Gemeinschaftsleben gänzlich auslöscht, eine Illusion ist und angesichts der politisch-religiösen Auseinandersetzungen, deren Zeugen wir sind (mit all den Wunden, die sie uns schlagen), entspringt eine Art von Hellsichtigkeit, der sich niemand mehr entziehen kann. Es gilt nun, diese Gelegenheit zu ergreifen. Wir befinden uns in der Position, Erfahrungen miteinander zu artikulieren, die sowohl diejenigen der Gläubigen wie die der Nicht-Gläubigen sind; und innerhalb der Gläubigen diejenigen der Gläubigen verschiedener Religionen. Bei all diesen Erfahrungen geht es um das Heilige, um „die Mächte des Heiligen“. Wir werden dessen zum ersten Mal in der Geschichte gewahr. Diese Mächte können genauso verheerend wie erlösend sein. In unserer Geschichte waren sie abwechselnd, manchmal sogar simultan, das Eine und das Andere, ohne dass wir uns ihnen je entziehen konnten. Heute sind wir imstande, besser zu unterscheiden, uns besser selbst zu analysieren.

Und indem wir diesen Bewusstseinsgrad erreichen, stellt sich für uns das Problem der Verhältnisse des Politischen und des Religiösen auf völlig andere Weise als in der Vergangenheit. Es geht so nicht mehr darum, das Politische der Religionen zu leugnen, und auch nicht darum, das Irreduzible zwischen den einzelnen Religionen und überhaupt das Irreduzible aller im Verhältnis zur säkularen Position abzustreiten: Es geht darum, die Religionen mit einem Blick aufzuschlüsseln, der sie *allesamt* durchdringt, sie unter Zuhilfenahme desselben Rasters zu lesen und zu interpretieren.

Dieser Blick gründet nicht auf kommunikativer Vernunft, sondern auf einer Theorie der Macht des Heiligen – einer Artikulation von Sakralisierungsprozessen [*opérations de sacralisation*], aus denen das menschliche Leben, ob dessen Ausprägung nun religiös oder nicht-religiös ist, geknüpft ist. Diese Sakralisierungsprozesse definieren somit auf ihrem höchsten Allgemeinheitsgrad eine Bedingung, die wir anthropologisch nennen können. Allerdings ist zu ergänzen, dass sie soziohistorisch auf eine bestimmte Weise spezifiziert sind, so dass sich eine Linie abzeichnet, die bis zu uns führt und an deren Ende wir uns verorten können.

Unsere Geschichte ist Joas zufolge durch einen großen Bruch gekennzeichnet, der sich in drei Zeitabschnitte auffächert: Achsenzeit, Christentum, Menschenrechte. Diese drei Momente vertiefen je eine entscheidende Veränderung der Macht des Heiligen, der Artikulationen der Sakralisierungserfahrungen, die wie Wegmarkierungen die Menschheitsgeschichte durchziehen. Indem diese drei

Zäsuren in dieser Art und Weise miteinander verknüpft werden, wird unmittelbar deutlich, dass dem Christentum so eine Schlüsselrolle zukommt: Das Christentum erlaubt rückblickend zu verstehen, was sich tatsächlich in der Achsenzeit abgespielt hat. Und es ist das Christentum, das nach vorne blickend ermöglicht zu verstehen, wofür wir stehen und wofür wir mit unserer Verteidigung der Menschenrechte eintreten.

Ich werde später noch auf diese Verkettung zurückkommen, die mir die alternative Erzählung, die in diesem Werk angestrebt wird, tiefgreifend zu bestimmen scheint. Wie dem auch sei, vorausgesetzt wird hier Folgendes: Wir sind heute in der Lage, besser zu erfassen, wessen Erben wir sind und so die Völkerverständigung mit der richtigen Grammatik anzuleiten. Indem wir die *conditio humana* besser verstehen, verstehen wir zugleich die *conditio moderna* besser. Das heißt wir verstehen besser, *was es in der Moderne an Religiösem gibt* (sei es laizistisch oder nicht). Und das, was es an Religiösem gibt, beruht auf der kontinuierlichen Verknüpfung *Achsenzeit – Christentum – Menschenrechte*.

Ein Grund, weshalb sich Durkheim in dieser alternativen Erzählung als Hauptreferenz aufdrängt, liegt offensichtlich in seiner Konzeption des Heiligen, die den Grundstein seiner Soziologie bildet. Aber er drängt sich auch auf, weil er über eine Theorie der Moderne verfügt, und auf Grund der Perspektive, die jene Theorie auf die Bildung moderner Ideale zu werfen erlaubt.

Durkheim ist zweifellos ein laizistischer Rationalist. Aber ein laizistischer Rationalist, dessen Handlungstheorie wie auch seine Theorie der Moderne voraussetzen, dass an einer inneren Verbindung zwischen Sakralisierung und Idealisierung festgehalten wird – in anderen Worten, dass die modernen Ideale, in dem Maße, in dem sie sie von der wissenschaftlichen Rationalität unter Ausschluss jedweden religiösen Postulats aufrechterhalten werden, nicht in geringerem Maße eine voll von ihnen übernommene Heiligkeit aufweisen. Die Tatsache, dass Religion, Wissenschaft und Politik in den modernen Gesellschaften klar differenziert sind, wirkt sich nicht auf die Permanenz des Religiösen aus. Eine Permanenz, die man weder als Bedürfnis nach persönlichem Glauben verstehen darf, den jedes Individuum gemäß seiner Wahl oder seiner Zugehörigkeiten befriedigte, noch als ein dem Individualisierungsprozess vorgelagertes, geschütztes Substrat des gesellschaftlichen Zusammenhalts.

Joas, so scheint mir, begreift Durkheim auf treffende Weise, wenn er ihn als Denker der Religion *der* Moderne liest (und nicht der Religion als nicht-modernen

Rest innerhalb der Moderne). Das Niveau, auf dem hier Durkheim verhandelt wird, ist keineswegs gängig. Die Kraft der durkheimischen Theorie (unter dem doppelten Aspekt von Handlungstheorie und Theorie der Moderne, die untrennbar sind und die in ihrer Einheit gefasst werden müssen) besteht darin, ihren Höhepunkt in der Restitution der Gesellschaft – der *organischen Solidarität* – eigenen Religion zu erreichen: Diese drückt eine notwendige und wesentliche Funktion jener Solidarität aus und ist nicht das Anzeichen für einen Überrest der *mechanischen Solidarität*.

Joas' Lektüre treibt diesen Gedankengang sogar noch einen Schritt weiter. Sie radikalisiert ihn auf epistemologische Weise, insofern sie aus der Theorie der Moderne eine Zäsur innerhalb der Religionsgeschichte macht. Oder anders gesagt: Gestützt auf Durkheim wird die Sozialgeschichte der Religion zum umfassendsten und aussagekräftigsten Standpunkt, den wir in Bezug auf die Moderne, einschließlich ihrer weltlichen und säkularen Aspekte, einnehmen können. Im gleichen Zug wird hier der Grund ersichtlich, aus dem das Begriffspaar von Säkularisierung und Entzauberung einen Fehler in sich birgt: Es verhindert, dass die Sozialwissenschaften ihre *entscheidendste* Erklärungsebene erreichen, da es die Berücksichtigung der Transformationen der Religion *in* der Moderne verhindert (entweder indem die Religion auf das Innere des Individuums verwiesen oder auf die fortdauernde mechanische Solidarität reduziert wird). Indem es diesen Fehler begeht, lässt es unsere eigenen Ideale für uns selbst undurchsichtig werden.

Durkheim auf diese Weise zu lesen, greift eine allgemeine Tendenz jener Durkheimlektüre auf, die sich seit etwa 20 Jahren von mehreren Seiten der Gesellschaftstheorie bezeugen lässt. Ich werde hier nicht die unterschiedlichen Lektüren aufzählen, die in diese Richtung gehen und das Bild des Schul-Durkheim grundlegend verändert haben, das durch die Handbücher der soziologischen Ideengeschichte verbreitet wurde. Ohne hier auf diese Debatten näher einzugehen, ist es doch wichtig festzuhalten, dass sich Joas darin einschaltet, indem er Durkheimismus und Pragmatismus ausgehend von der durkheimischen Theorie des Rituals zu vereinigen sucht, und indem er im Herzen der Theorie des Heiligen das verortet, was er „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ nennt. Darunter versteht er eine Öffnung der Grenzen von Selbstidentität, aus der er die Grundressource der Bildung von Idealen macht. Die Ideale auf die Sakralisierung zu beziehen – zu allen Zeiten, in der Moderne wie in der Vormoderne oder Nicht-Moderne – bedeutet,

deren wesentliche Funktion aufzuklären, die darin besteht, die Realität von sich selbst abzulösen und den sozialen Gruppen die Fähigkeit zu verleihen, sie auf gerechtere Zwecke hin auszurichten, die den gegenwärtig geltenden moralisch überlegen sind. Mit anderen Worten: Das Heilige ist der Riss, der das Alltägliche durchzieht, um letzteres auf eine andere Ebene zu erheben. Es leitet ein Handeln an, dessen Zweckmäßigkeit sich denjenigen Ansätzen entzieht, die Handelns allein anhand von Handlungsrationalität zu verstehen versuchen. Der Grund hierfür liegt darin, dass das Heilige einen Antrieb des Handelns aktiviert, der es in Stand setzt, sich hin auf eine außerweltliche Ebene zu öffnen, auf der der *Sinn* seiner Erhebung liegt.

Auf diese Weise versteht Joas bestimmte Texte von Durkheim – das Schlusskapitel der *Elementaren Formen*, seine Konferenz an der *Société française de philosophie* von 1913 zum Problem der Religion und zur Dualität der menschlichen Natur –, die ausdrücklich den „dynamogenen“ Wesenszug der Religion hervorheben. Diese Passagen verbindet Joas nun mit der Lektüre der *Vielfalt religiöser Erfahrung* von William James. Die Übereinstimmung beider liegt darin, dass sie die religiösen Erfahrungen als Indikatoren dieser Art von Intensivierung und Erweiterung individueller Identitäten auffassen, deren Ort der Realisierung das Leben des Kollektivs ist.

Darin wird ersichtlicherweise eine Reflexion weitergeführt, die seit langem verfolgt wird. Dank des Begriffs des Heiligen gelang es Durkheim, das zu berühren, was Joas zu Beginn seines Werkes unter dem Begriff der „Kreativität des Handelns“ fasst und sich nicht auf Habermas' Kategorie der kommunikativen Vernunft reduzieren lässt, der das Handeln auf das Medium der Sprache verkürzt hat. Das durkheimische Heilige und die Analyse der schöpferischen Ritualität, die die Sakralisierung hervorbringt, machen es möglich, über die verengte Perspektive von Habermas hinauszugehen. Dies gilt selbst für die Bereiche, in denen diese Perspektive die Religion in ihren analytischen Rahmen (mithilfe der „Versprachlichung des Heiligen“) integriert. In Joas' Augen müssen wir noch einen Schritt weitergehen, müssen uns sowohl dem durkheimischen Heiligen als auch der zentralen Stellung des Religiösen *in der Moderne*, deren Indikator es ist, verstärkt zuwenden. Das Religiöse ist durch und durch *religiös*, ohne jegliche Möglichkeit seiner Auflösung. Es in die sprachlich gebundene (kommunikative) Argumentation zu übertragen oder zu projizieren, bedeutet seiner Wirksamkeit den Rücken zuzukehren.

Kurzum müssen wir bis zur Anerkennung der notwendigen Sakralisierung gehen, die der Bildung unserer Ideale inhärent ist. Aber zugleich müssen wir auch anerkennen, dass es gerade *diese* und nicht irgendwelche Ideale sind, die heilig geworden sind. Deshalb müssen wir uns – wir kommen darauf zurück – auf das Religiöse *des* Modernen konzentrieren, aber dieses Mal, um dort einen Filter einzusetzen: Wir sind Erben einer Sakralisierungsgeschichte (einer Evolution der Macht des Heiligen), die *gewisse* Idealisierungen hervorgebracht hat, die es wert sind, verteidigt und weitergeführt zu werden, während andere, die bloß Chimären waren, im Gegenteil bekämpft werden müssen.

Wenn der Kampf mitunter geboten ist, dann deshalb, weil unsere jüngste Geschichte sehr deutlich gezeigt hat, dass Sakralisierungen gefährlich sind. Die Mächte des Heiligen sind divers, widersprüchlich und bergen in sich unseren zivilisatorischen Niedergang wie Aufstieg. Nicht alle von ihnen sind gut; es hat schlechte Sakralisierungen gegeben, die irreführende Ideale befördert haben.

Irreführend in Hinsicht worauf? Hinsichtlich des Vektors, der sich durch die Verknüpfung von Sakralisierungen abzeichnet, die keine Selbstsakralisierungen waren. Hierin liegt der entscheidende Punkt: Die Selbsttranszendenz, die der Erfahrung des Heiligen und der Öffnungsgeste, die sie darstellt, inhärent ist, ist keine Selbstsakralisierung, oder birgt wenigstens die Möglichkeit in sich, keine zu sein. Unsere Geschichte, geknüpft aus den drei Momenten Achsenzeit – Christentum – Menschenrechte ist letztlich die Geschichte der Befreiung der Sakralisierung von allen Formen der Selbstsakralisierung und deswegen Geschichte der Reinigung der der Säkularisierungen innewohnenden Idealisierung. Was sich daraus tatsächlich entwickelt hat, sind kollektive Sakralisierungen, die sich nicht an eine Sakralisierung *des* Kollektivs anknüpfen. Zwar affizierten diese Erfahrungen das Kollektiv im Ganzen, doch sie verfielen nicht einer auf sich selbst gekehrten Vergötterung, einer Fetischisierung – vielleicht müssten wir, um näher bei Durkheim zu bleiben, sagen – einer „Totemisierung“ von Individuen und Gruppen. Hierin machten diese Erfahrungen aus der Sakralisierung eine wirkliche Idealisierung, d. h. eine wirkliche Abkoppelung des Idealen vom Realen [*le réel*] in der das Ideal mehr ist als eine verherrlichte Form des Realen. Mehr als die Verehrung der reinen Solidarität der Gruppe, konzentriert und verabsolutiert.

Aus dieser Perspektive erscheint Joas' Durkheim als gespalten und ambivalent: Er sei zwar zu einem profunden Verständnis des Problems gelangt, habe sich aber gleichfalls von ihm abgewendet. Das Indiz dafür, dass er das Wesentliche begriffen

hat, bestehe darin, dass er den Schwerpunkt auf die Säkularisierung der menschlichen Person gelegt und die Menschenrechte mit ihr verbunden hat. Einen weiteren Erweis dafür, sieht Joas darin, dass Durkheim sich geweigert hat, die Religion einfach als in einer säkularen Gesellschaft verschwunden aufzufassen. Dass er jedoch nicht alles begriffen hat, was zu begreifen ist, zeige sich Joas zufolge darin, dass er dem fundamentalen Bruch in der Geschichte der Macht des Heiligen keinen Platz eingeräumt hat. In diesem Punkt seien William James, Talcott Parsons, Max Weber und insbesondere Ernst Troeltsch aus Joas Sicht überlegen. Hier die Schlüsselpassage, in der dieses Urteil gefällt wird:

„Gewiß ist Durkheim offen für die Veränderungen, die Religion durch den Wandel gesellschaftlicher Organisationsformen in der Geschichte erfährt [...] Doch wird nicht erkennbar, daß er eine mögliche Aufsprengrung des Zusammenhangs von Sakralisierung und Selbstsakralisierung, von Idealbildung und Solidaritätsbildung in einem partikularen Kollektiv, als epochalen Einschnitt in der Religionsgeschichte der Menschheit gesehen hätte⁵. Er nahm nicht wahr, daß bei den von ihm analysierten religiösen Phänomenen möglicherweise die Ideale sozusagen weniger ‚ideal‘ waren als bei später entstehenden Religionen, das heißt, ihr Abstand von der gesellschaftlichen Wirklichkeit geringer war und entsprechend auch ihre Kraft zu deren Relativierung und Veränderung. Ohne einen solchen Kontinuitätsbruch mußte auch die Religion der Zukunft eine fundamental ähnliche Verbindung von Idealbildung und Solidaritätsbildung aufweisen wie der Totemismus als ‚elementare‘ Form der Religion.“⁶

Im weiteren Verlauf verdeutlicht Joas den Sinn dieses Bruchs, der Durkheim seiner Auffassung zufolge entgangen sei und der seine Theorie des Sakralen mit einer Einseitigkeit belasten würde, die ihn daran gehindert hätte, die Aufgabe der Vermittlung anzugehen, die wir heute zu bewältigen hätten. Dieser Bruch würde von James und in gewisser Hinsicht auch von Weber gesehen. Aber vorrangig bei

⁵ Es sei bemerkt, dass sich durch dieses Urteil Joas der Weise anschließt, in der Alfred Loisy, katholischer Modernist, die *Elementaren Formen* gelesen und kritisiert hat.

⁶ Joas 2019, 128f.

Troeltsch erhält er einen Namen: den der *Erlösungsreligion*. Der von Troeltsch entnommene, mit strategischem Wert versehene Passus ist folgender:

„Erst die Erlösungsreligionen vollenden den Bruch zwischen beiden Welten und reißen den Menschen innerlich los von der gesamten vorgefundenen Wirklichkeit, auch von seiner eigenen Seelennatur, um ihn mit göttlichen Kräften erfüllt ihr wieder gegenüber zu stellen und ihm dadurch das Tun des die Welt überwindenden und ihren alleinigen Wert darstellenden Guten zu gewähren, samt der sicheren Hoffnung des Sieges und des Lebens für eine höhere Welt.“⁷

An dieser Stelle spricht Troeltsch von den seit der prophetischen Literatur belegten Erfahrungen, die sowohl das Christentum als auch das Judentum und den Islam beseelen. Erstere Religion spielt trotz allem die Schlüsselrolle. Denn mit dem Christentum offenbare sich der positive Sinn des jüdischen Prophetentums. Auf gleiche Weise schöpfe die islamische prophetische Erneuerung ihre Kraft aus der Rückbesinnung auf diese wesentlich christliche Wahrheit. In Christus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, werde die sichere Hoffnung auf den Sieg und das Leben für eine höhere Welt, die interne, im strengen Sinne *idealisierende* Trennung verbildlicht. Mit ihm gewinne die Erlösungsidee einen unvergleichbaren Glanz, der es ermöglicht, zu verstehen, was vorhergehend in der sakralen Reflexivität der für die Achsenzeit charakteristischen Erfahrung von Transzendenz und moralischem Universalismus, gesucht wurde – eine Sakralisierung, die durch Reflexion auf sich eine Diagonale eröffnete, die die Gefahr der Selbstsakralisierung des Kollektivs abwehrte und den Universalismus als Aussicht auf die reine Transzendenz errichtete. Fügen wir hinzu, dass dieselbe Idee durch Antizipation diejenige Transzendenz bestätigt und vertieft, die in der reinen Idee des Rechts der menschlichen Person erlebt wird, welche die Modernen in den Menschenrechten zu ihrem höchsten Wert zu machen wusste.

Verfehlte Durkheim die Unterscheidung von Ideal und Realem, verfehlte er die Unterscheidung zwischen Sakralisierung und Selbstsakralisierung und hat er die

⁷ Dieser Auszug ist Troeltschs Text von 1912, „Die Absolutheit des Christentums und die Geschichte der Religion“ entnommen. Zitiert von Joas in Joas 2019, 287–288; Troeltsch 1998, 193.

Tiefgründigkeit und Neuheit der Transzendenz Erfahrung als Selbsttranszendenz verkannt? Sind seine Besessenheit von dem Elementaren und seine Überbewertung des Totemismus die Indizien für diese Beschränktheit?

Zunächst ist dies eine exegetische Frage – aber richtig verstanden ist sie nicht nur exegetisch. Alles in allem geht es darum, ob die adäquate Art und Weise, die durkheimische Entdeckung des Heiligen auszuschöpfen, darin besteht, sie in die christliche Richtung einer Vermittlung von Sakralisierungserfahrungen zu ziehen, um dann jene Erfahrungen mit dem „richtigen“ Filter zu lesen, der darin bestehen soll, dass man sich auf eine Position zurückzieht, von der aus die menschliche Person heilig ist und von der aus dann unsere Erfahrungen der Solidarität relativiert und entsakralisiert werden – und das alles zu Gunsten jener radikalen Idealisierung, die alle Blicke auf das Reich, das nicht von dieser Welt ist, lenkt.

*

Wir wollen hier etwas abkürzen, um eine Rekonstruktion der durkheimischen These des Heiligen und der Idealisierung vorzunehmen, die dem am nächsten kommt, was Joas als Leser und Anhänger von Troeltsch wichtig ist: die „Erlösungsreligion“. Durkheim verwendet den Ausdruck nicht. Im Schlusskapitel der *Elementaren Formen* skizziert er jedoch eine Heilstheorie, die seiner Theorie des Heiligen entspricht und die ihm erlaubt, zu präzisieren, was er unter Idealisierung versteht. Von diesem Punkt müssen wir also ausgehen, um uns Klarheit zu verschaffen.

Der Schluss von Durkheims letztem großen Buch gelangt zu einem anderen Bild der Religion als zu Beginn der Untersuchung, letzteres wird jedoch am häufigsten in den Schuldarstellung vertreten: „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge beziehen, Überzeugungen und Praktiken, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihnen anhängen“⁸. Zum Schluss des Buches, nachdem der Totemismus erläutert und die Verbindung zwischen Religion und Kategorienbildung erhellt wurde (das zweite zugrunde liegende Ziel des Buches, von dem Joas nicht spricht), wird die vorherige Definition soziologisch erklärt. Und es ist hier, in diesem Stadium der Theoriebildung, wo die

⁸ Durkheim 1994, 75 (Kursiv entfernt von Karsenti, Übersetzung korrigiert; A. d. Ü.).

Frage des Heils interveniert. Die Religion ist Erkenntnisbedingung, aber keine Erkenntnis. Ihre Funktion ist praktisch und nicht theoretisch – sie hilft zu Leben. Sie verleiht dem Gläubigen einen Überschuss an Kraft, der für ihn nötig ist, um aus der reinen Gegenwart der Situation herauszutreten und sich als erlöst, oder bereit, erlöst zu werden, zu fühlen. Nicht also ein Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern eine Sakralisierung und Idealisierung, um die Schwierigkeiten der Existenz zu ertragen und sie spirituell zu bewältigen.

Die entscheidende Formulierung ist die Folgende: „Der erste Artikel eines jeden Glaubens ist der Glaube an das Heil durch den Glauben“⁹. Wäre allerdings, stellt Durkheim umgehend klar, das Heil bloß eine Idee, wäre es unfähig, die erhoffte Wirkung zu produzieren. Nur durch die Handhabung heiliger Dinge, nur durch rituelle Verfahren wird der Kräftezuwachs erlangt. Die Ritualität hat einen körperlichen, physischen und praktischen festen Bestandteil, der Joas nicht entgangen ist. Aber dieser feste Bestandteil belastet zugleich mit einem spezifischen Sinn das, was man *Idealität* nennt, indem er Idealität und Realität exakt in der Ordnung der Praxis intrinsisch miteinander verbindet. Das Heil ist eine praktische Idee, die durch rituelle Sakralisierung sekretiert wird. Die Sakralität ist als lebendige Quelle der Ort, an dem sich die Kräfte der Gesellschaft als solche niederschlagen. Es ist die einzige Realität, die die Individuen übersteigt, während sie zugleich von ihnen ausgeht.

Damit wird zugleich ersichtlich, dass das Heilige die andere Seite der Idealisierung darstellt. Die Gesellschaft, in dem Maße, in dem sie etwas anderes als ein System individueller Bedürfnisse ist, etwas anderes als die Gesamtheit interindividueller Beziehungen, in denen jedes Individuum sein eigenes Interesse verfolgt, wird durch Sakralisierungspraktiken neu geschaffen. Diese Praktiken implizieren die Produktion der Idealität, die dazu imstande ist, das Individuum aus sich selbst herauszulösen. Das Heil ist also eine *soziale* Idee. Einzig die Gesellschaft, indem sie sich auf ideale Weise jenseits gegenwärtiger sozialer Beziehungen neu erschafft, kann die Repräsentation jener höheren Ebene hervorbringen, aus der die Individuen neue Kräfte schöpfen.

Ist es geboten, deswegen von Selbsttranszendenz zu sprechen, wie dies Joas tut? Ja, unter der Bedingung, dass das Präfix nicht den Umstand unter den Teppich kehrt, das Transzendenz hier die Transzendenz des *Sozialen* gegenüber dem *Inter-individuellen* meint. Es handelt sich hier um die Grundidee Durkheims, die in all

⁹ Durkheim 1994, 558.

ihrer Strenge am schwierigsten durchzuhalten ist, da sie verlangt, nicht zu vergessen, dass, wenn man vom Glauben und dem Heil durch den Glauben spricht, man hier nicht ausschließlich von individuellen Erfahrungen spricht. In der Erfahrung des Glaubens öffnen sich die Individuen, aber sie öffnen sich innerlich auf das hin, was ihrem „gemeinsame[n] Handeln“ oder ihrer „aktive[n] Kooperation“ entspringt¹⁰; solcher Ausdrücke bedient sich Durkheim, um vom Sozialen als solchem zu sprechen. In anderen Worten, auf diese Weise *instanziiert sich in ihnen das Soziale*. Die Hypostase des Sozialen ist ihnen immanent. Halten wir also fest, dass die Transzendenz immer die des Sozialen ist. Deshalb handelt es sich um eine Transzendenz, die in dieser, durch diese und für diese Welt geschaffen wird – insofern die Welt für den Menschen eine soziale Welt ist.

Daraus folgt, dass jede Religion, selbst wenn sie technisch gesehen keine Erlösungsreligion ist, zumindest eine *Heilsreligion* ist. Ein Weberianer wird in dieser kategorialen Erweiterung einen offenkundigen Mangel an typologischer Genauigkeit sehen, der von ungenügend ausgearbeiteter und komparatistisch fundierter Religionssoziologie zeugt. Im Grunde läuft Joas' Hauptvorwurf in die gleiche Richtung: Einseitigkeit der Sakralisierung, Fokussierung auf das Elementare, Ignoranz gegenüber dem großen Bruch, der der Geschichte der Weltreligionen ihre Ordnung gibt. Durkheim angemessen zu beurteilen, setzt aber voraus, dass man das, was sein Begriff des Heiligen positiv über den Begriff des Heils zu erfassen erlaubt, aufnimmt, ohne *a priori* zu dekretieren, er sei über jenes im Unklaren geblieben und dass diese Unwissenheit seinen Begriff des Heiligen belastet habe.

Diese Unwissenheit erweist sich Joas zufolge in der Unfähigkeit, zwischen Sakralisierung und Selbstsakralisierung, zwischen kollektiver Sakralisierung und Sakralisierung *des* Kollektivs durch sich selbst und, noch viel grundlegender, zwischen Solidarität und Idealität zu unterscheiden. Meines Erachtens ist dieses Urteil ungenau und dort, wo Joas die Schwäche Durkheims verortet, liegt im Gegenteil seine größte Stärke: Darunter verstehe ich nicht einfach die Robustheit seiner Theorie, sondern vor allem dessen Fähigkeit, die Entwicklung der modernen Gesellschaften durch die normativen Konflikte, die sie durchziehen, politisch und religiös zu erhellen.

Zunächst muss man einen Punkt bestreiten. Man hat gesehen, dass es unter Vorbehalt eines genauen Verständnisses des Präfixes möglich ist, den Begriff der

¹⁰ Durkheim 1994, 560.

„Selbsttranszendenz“ zu akzeptieren, um Sakralisierungsprozesse zu bezeichnen (die an Ritualen teilnehmenden Individuen verbinden sich mit den heiligen Dingen und treten in eine Beziehung zu ihrer sozialen Kraft, die sie öffnet und moralisch erhebt). Aber dasselbe gilt nicht für den Begriff der Selbstsakralisierung, die angeblich der Sakralisierung in vor-axialen Religionsformen entspricht. Sakralisierung, im Sinne Durkheims, meint niemals Selbstsakralisierung. Ist eine Sakralisierung Selbstsakralisierung, heißt das, dass sie keine Sakralisierung mehr ist.

Idealisierung gibt es in jeder Sakralisierung und die Frage ist nicht, zwischen Religionen zu unterscheiden, die mehr oder weniger idealisieren, oder religiöse Ideale entlang ihrer mehr oder minder hohen Idealitätsgrade zu differenzieren. Der Totemismus hat Durkheim Folgendes gelehrt: Das Elementare ist *ganz und gar* religiös. Es steht außer Zweifel, dass es eine gesteigerte Spiritualisierung von heiligen Dingen geben kann, aber dies hat keine Auswirkung auf die Funktion der Idealisierung. Spiritualisierung und Idealisierung sind nicht dasselbe. Sobald sie als sakrale bestimmt sind, haben die Dinge den für die ihnen zugedachte Funktion notwendigen Idealitätsgrad. Und diese Funktion besteht einzig darin, einen Zugang zum Sozialen jenseits des Individuellen, aber auch Interindividuellen herzustellen.

Das soll nicht heißen, dass es keine Geschichte oder Evolution der Religion gibt, die komplexere Religionen umfasst. Aber d. h., dass sich diese Geschichte und Evolution anhand der Variationen lesen lassen, die einerseits die Substrate (nennen wir sie *Symbole*) affizieren, die von den Sakralisierungs- und Idealisierungsverfahren betroffen sind, und andererseits das Bewusstsein, das die Individuen von der Natur dieser Verfahren im Verlauf der Variationen der Substrate erlangen. Aber nichts rechtfertigt die Behauptung, dass hier mehr Idealisierung vorhanden wäre als dort. Der Leib Christi, konzentriert in der Hostie, ist nicht idealisierender als der australische *churinga* (das Waldstück, in das sich die Arandic und andere australische Gruppen über ihr eigenes Sein hinaus projizieren). Gleiches gilt für die Gesetzesrollen. Gewiss, diese heiligen Dinge sind nicht dieselben: Sie führen zu je einem anderen Selbstverhältnis der Gruppen, das sie dazu führt, sich normativ zu orientieren und die Gerechtigkeitsfragen, die sich ihnen stellen, auf eine ihnen eigene Weise anzugehen und zu klären. Aber diese Differenz bemisst sich nicht anhand des Idealitätsgrads, wenn darunter die größere oder geringere Fähigkeit verstanden wird, den Abstand zwischen der realen Gesellschaft – die durch gegenwärtige Beziehungen mit ihren intrinsischen Übeln, ihren Ungerechtigkeiten und

ihrem Elend konstituiert wird – und der idealen zu repräsentieren und zu leben: jene Idealisierung, auf die die durkheimische Idee des Heils abzielt.

Hierin liegt für Durkheim der zentrale Punkt: nicht die intime Erfahrung des Gläubigen, sondern das dem gesellschaftlichen Leben immanente Gefälle, von der die intime Erfahrung nur die subjektive Nachwirkung darstellt. Gesellschaftliches Leben, das ist das Leben der in Untergruppen sozialisierten Individuen, die selbst Teile einer umfassenderen Gesellschaft sind. Das gemeinsame Handeln verlangt auf jeder Ebene seine eigene Normativität: Auf diese Art entsteht zwangsläufig die ideale Gesellschaft (und deren Herstellungsprozess heißt in jeder Gesellschaft *Religion*) in einem strukturierten Spannungsverhältnis [*tension*] zur realen Gesellschaft. Das Heil ist das konstitutive Element dieses Verhältnisses, da es die Bewegung bezeichnet, durch die wir uns *in der Realität* dem Bösen entziehen. Es ist die erlebte Erfahrung, dass wir gerade *dabei* sind, uns ihm zu entziehen: eine Idealisierung sozusagen, aber eine, die *in* den realen Kräften am Werk ist. Deshalb stützt sich dieser Prozess nicht auf eine vorbestimmte, spekulativ gebildete Idee, nicht auf eine geistige Entität, die auf theoretische oder kontemplative Weise begreiflich und beschreibbar ist. Letzteres zu glauben, heißt *Religionsphilosophie*, d. h. die Korruption der Religion durch die Philosophie, zu betreiben. Auf keinen Fall aber handelt es sich hier um Religionssoziologie.

Letztendlich scheint mir die durkheimische These in folgenden Sätzen enthalten zu sein:

„Die ideale Gesellschaft steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr [...] Denn eine Gesellschaft besteht nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, aus dem Boden, den sie besetzen, aus den Dingen, derer sie sich bedienen, aus den Bewegungen, die sie ausführen, sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht. Zweifellos kommt es vor, dass sie über die Art und Weise, wie sie sich begreifen will, zögert: Sie fühlt sich in entgegengesetzte Richtung gedrängt. Wenn aber diese Konflikte ausbrechen, dann finden sie nicht zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit statt, sondern zwischen verschiedenen Idealen, dem von gestern und dem von heute, zwischen dem, das die Autorität der Tradition für sich hat, und dem, das im Entstehen ist. Sicher kann man untersuchen, woher es kommt, dass sich die

Ideale entwickeln. Wie man aber diese Probleme auch löst, es bleibt trotzdem wahr, dass sich alles in der Welt des Idealen vollzieht“¹¹

Entgegen der augenscheinlichen Vermutung spielt sich der für die Gesellschaft maßgebliche Konflikt niemals zwischen dem Ideal und dem Realen ab. Um eine von Joas weiter oben zitierte Formulierung wiederaufzugreifen, findet er (vor allem) nicht zwischen dem Ideal und der Solidarität statt, als trüge die Solidarität die unauslöschliche und austrocknende Kennzeichnung des „bloß Realen“ und sei somit nicht hinreichend ideal. Das direkte Gegenteil ist der Fall: Das Ideal ist durchgearbeitete Wirklichkeit. Diese Durcharbeitung, die als das Soziale das Individuelle und Interindividuelle durchdringt, errichtet das Ideal aus dem Inneren des Realen heraus. Anders gesagt geht es bei diesem Durcharbeiten um eine Arbeit, die keine beliebige Art von Solidarität, sondern eine gerechte Solidarität hervorbringt. Was die Religion, was jede Religion zum Ausdruck bringt, ist nichts weiter als dieses Durchbrechen des Ideals im Wirklichen; die Hervorbringung gerechter Solidarität auf dem Boden von Verhältnissen, die in ihrer Unvollkommenheit bloß bezeugen, dass sie in Wahrheit keine Solidarität hervorbringen.

In anderen Worten ist der Konflikt, der der realen Gesellschaft innewohnt – nur sie existiert, nur in ihr entsteht die Religion und nur in ihr hat die Religion ihren Ursprung –, ein *Konflikt zwischen Idealen*. Es handelt sich um einen Konflikt, der sich darum dreht, wie das Reale verklärt werden soll. Das Heil ist nichts weiter als der Ausgang, der sich in diesem Konflikt abzeichnet, Ausgang in Richtung hin auf einen höheren Spannungsgehalt eines der Ideale gegenüber einem anderen Ideal. Dieses Ideal ist dann nicht in dem Sinne *besser*, als es eine ihm vorgängige Idee besser repräsentierte, ein erstarrtes Bild der idealen Gesellschaft, die niemals existiert hat und die das zum besseren Handeln antreibende Vorbild des Ideals wäre. Vielmehr ist das Ideal in dem Sinne besser, dass ein Spannungsverhältnis, dessen eine Gesellschaft im Sinne von einem „Mehr an Gerechtigkeit“ fähig ist, sich auf einem anderen, auf der Basis der sozialen Transformation, errichtet hat. Daher ist das Heil nicht wirklich eine Idee. Es entspricht vielmehr einem Konflikt von Idealen, in dem sich ein wirksamer Weg inmitten einer bestimmten Gesellschaft abzeichnet, die durch Konflikte in Bewegung gebracht wird.

¹¹ Durkheim 1994, 566.

Bedeutet dies nun, dass sich seit dem Totemismus nichts ereignet hat, dass die Religionsgeschichte sich in der von uns eben beschriebenen Struktur von Sakralisierung und Idealisierung zusammenfassen lässt? Nein. Es hat sich etwas Entscheidendes zugetragen, das der zitierte Auszug aus den *Elementaren Formen* klar und knapp festhält. Die Ideale sind in der Entwicklung mit inbegriffen – es gibt gestrige und heutige – und die Gesellschaften erlangen auf fortschreitende Weise das Bewusstsein von dieser Evolution.

Ist dieses Bewusstsein seinerseits religiös? Ist es ins religiöse Bewusstsein übersetzbar? Was man sagen kann, ist, dass ein gesteigertes Bewusstsein der Konflikte um die Ideale die Gesellschaften dazu bringt, ihre Entwicklung entschiedener hin zu einer Gerechtigkeitssteigerung auszurichten, in der das Gestern auf ein gerechteres Morgen hin überwunden wird. Anders gesagt erlernen die Gesellschaften, ihren Sakralisierungsprozess [*processus de sacralisation*] und die (objektiv beschriebene) Realität ihrer sozialen Entwicklung miteinander in Korrelation zu bringen. Indem sie ihrer internen Entwicklung und der Verhältnisse gerechter Solidarität, zu denen sie *von sich aus* fähig sind, bewusst werden, bestätigen die Gesellschaften unaufhörlich die ihnen angemessenen Sakralisierungspraktiken. Sie tragen einfach in diese Praktiken einen der sozialen Gerechtigkeit und ihrer Bedingungen bewussteren Sinn ein.

In der neueren Geschichte der europäischen Gesellschaften hat dieser Prozess einen Namen: „Sozialismus“. Er bezeichnet eine singuläre politische Strömung. Überdies ist dieser Prozess untrennbar mit einer objektiven Herangehensweise an soziale Phänomene verbunden, die sich ihrerseits „Soziologie“ nennt¹². Diese miteinander verzahnte Geburt von Sozialismus als Politik und Soziologie als Erkenntnisgattung ist das Produkt einer sozialen Evolution, die sich durch eine erhöhte Reflexivität auf die Konflikte der Ideale und die Verknüpfung dieser Konflikte mit den Transformationen gesellschaftlicher Arbeitsteilung auszeichnet.

Erst sehr spät, zunächst in Europa, ist die Idee der arbeitsteiligen Strukturierung der Gesellschaft dem Bewusstsein der Gesellschaften klar geworden. Das 19. Jahrhundert zeichnet sich durch dieses Phänomen aus. Folglich müssen wir verstehen, dass dies zugleich eine religiöse Transformation darstellt, die der Religiosität und den von der Moderne errichteten und in ihr praktizierten Religionen ihren Stempel aufdrückt. Davon sind alle, Gläubige wie Nicht-Gläubige, betroffen. Damit ist

¹² Zur intrinsischen Verbindung von Sozialismus und Soziologie, vgl. Karsenti/Lemieux 2017.

gemeint, dass sie allesamt den Auftrag haben, die interne Kluft zwischen realer und idealer Gesellschaft in eine auf das Selbst von Individuen und Gruppen bezogene Arbeit einzuschreiben, die über die entschlossene und soziologisch fundierte Herstellung einer gerechten Solidarität verläuft. Über diesen Weg werden sie zudem zu einem besseren Verständnis der Religion geleitet – jeder *seiner* eigenen Religion –, deren Geheimnis verborgen blieb, solange die Zusammengehörigkeit von idealer und realer Gesellschaft nicht richtig erfasst wurde¹³.

Daraus ergibt sich eine Schlussfolgerung, auf die wir allen Nachdruck legen: Der Sozialismus ist die große religiöse, politische und intellektuelle Revolution der Neuzeit – dies ist, meiner Ansicht nach, die zugespitzte Pointe in Durkheims Denken. Sogar die Heiligkeit der Person lässt sich hierunter fassen. Gebührt hierfür dem Christentum der Dank? Ohne Zweifel, insofern wir darunter verstehen, dass die Person in ihm auf beispiellose Weise verabsolutiert wurde. Es muss jedoch sogleich hinzugefügt werden, dass die Verabsolutierung der individuellen Person sowohl eine Errungenschaft wie auch eine Gefahr darstellt. Denn sie birgt das Risiko, dass außer Acht gelassen wird, dass die Person *immer ein soziales Konstrukt* ist und sich ihre Bedeutung ausschließlich in jenen sozialen Praktiken verdichtet, die es ihr ermöglichen, die Rolle als Akteur der Solidarität zu spielen. Zwischen Solidarität und Persönlichkeit zu entscheiden ist daher Unsinn. Die kollektive Sakralisierung ist nie eine Selbstsakralisierung des Kollektivs, sondern eine variable Gewichtung sozialer Belange, und die Person ist in den modernen Gesellschaften zunehmend zu einer sozialen Angelegenheit geworden ist.

Für Durkheim ist die Person das Soziale in uns: Dadurch unterscheidet sie sich vom Individuum. Dass sich das Soziale zunehmend mit Bestimmungen färbt, die mit subjektiven Rechten verbunden sind, macht aus diesen Rechten keine wesentlichen Attribute des Individuums. Der Kult, mit dem der moderne Staat die Person versieht, ist ein sozialer: Er zielt darauf ab, die Person vermehrt als relationale Instanz zu etablieren, auf der sich eine gerechtere Solidarität in der Arbeit wie in der Gesamtheit sozialer Verhältnisse errichtet.

*

¹³ Diesen Punkt weiter zu entwickeln würde uns dazu führen, die habermasische These von der „Versprachlichung des Sakralen“ näher an Durkheim anzusiedeln als die der „Macht des Heiligen“ von Joas.

Zum Abschluss wollen wir die Implikationen dieser in Durkheims Lektüre vollzogenen Verschiebung auf Joas' Vorhaben im Ganzen und dessen Hauptintention im Besonderen angeben: die Ko-Artikulation von Sakralisierungserfahrungen.

Zunächst sei betont, dass dieses Vorhaben heute von größter Bedeutung ist. Joas ist der Einzige, oder mit Habermas einer der wenigen, der wirklich den Versuch unternimmt, die Verknüpfung zwischen Religion und Politik zu erneuern, wie es für die klare Diagnose einer Situation sich verschärfender Gewalt, in der wir uns befinden, erforderlich ist. Um es kurz zu machen: Der gesuchte Weg findet sich jenseits von Entzauberung und Säkularisierung, aber ohne den Säkularismus aufzugeben, von dem wir weiterhin die von ihm repräsentierte moderne Errungenschaft anerkennen. Letztlich kommt Joas' Unterfangen das Verdienst zu – dieses Mal viel deutlicher als bei Habermas –, sich im Rückenwind der großen Idee Durkheims die Kenntlichmachung der Prägnanz des Religiösen in den modernen Gesellschaften, *insoweit sie modern sind*, als Ziel gesetzt zu haben: die Kenntlichmachung dessen, was wirklich die Religion des Organischen wäre, ohne sich mit der Idee der Religion als Rest des Mechanischen zu begnügen.

Unsere geäußerte Kritik betrifft die Hebelwirkung, die sich Joas dadurch verleiht, dass er sich auf die Abfolge von Achsenzeit – Christentum – Menschenrechte stützt. Ich denke nicht, dass die Ko-Artikulation auf dieser Grundlage erfolgen kann, da diese Grundlage in einem durch das Christentum überdeterminierten Sinn religiös ist. Und dies auf zweierlei Weise: Einerseits zeigt sich dies in der Tendenz zur Überbewertung und Verabsolutierung der Individualität für den gesamten soziohistorischen Prozess, während die Tatsache vernachlässigt wird, dass die Individualität ein zunehmend soziales Konstrukt ist; andererseits zeigt sich dies in der Tendenz zur Überbewertung der Idealisierung, die mit der Gefahr der Einführung einer Trennung zwischen realer und idealer Gesellschaft einhergeht. Wenn, wie ich behaupte, der Sozialismus das Unterscheidungsmerkmal der Religion der Moderne enthält, dann weil er der gültige Fokuspunkt für die Artikulation der im sozialen Raum verteilten Sakralisierungsprozesse ist für das, worin sie sowohl irreduzibel aufeinander sind als auch miteinander konvergieren. Dies macht aus ihm eine völlig einzigartige, intrinsisch mit einer Wissenschaft korrelierende Politik. Dabei ist diese Wissenschaft selbst der Bestimmung des Sozialen als das untergeordnet, was das Interindividuelle auf eine Gerechtigkeit hin transzendiert, die größer ist als die gegenwärtig praktizierte.

Abschließend drängt sich ein letztes Wort auf. Wie wir betont haben, war Durkheim ein laizistischer Denker, aber um genau zu sein, war er ein laizistischer Jude. Wiederholt haben sich die Kommentatoren – jedenfalls die scharfsinnigsten unter ihnen – folgende Frage gestellt: Gibt es einen Zusammenhang zwischen seiner Theorie des Heiligen und der Würdigung, die er den elementaren Religionen zollt, seiner Konzeption des Rituals, seiner Definition des „diesseitigen“ Heils und seinem Judentum?

Mit Sicherheit begingen wir einen gleichfalls moralischen wie intellektuellen Fehler, suchten wir mit aller Anstrengung danach, was sein Denken irgendeinem im Hintergrund stehenden jüdischen Dogma zu verdanken haben könnte. Selbst sein Sozialismus, der, wie ich gezeigt habe, in einem Bewusstsein der Moderne wurzelt, das vor allem eines der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als Träger der Solidarität ist, kommt ohne eine es durchdringende theologische Hypothese aus. Wir müssen uns zwischen Gott und der Gesellschaft entscheiden, und Durkheim hat sich entschieden. Um einen Vergleich zu skizzieren: Wo der Sozialismus von Hermann Cohen ohne Verweis auf den Messianismus der Propheten Israels und ohne die Idee eines einzigen Gottes unbegreiflich bleibt, ist diese Betrachtungsweise im Falle Durkheims unsinnig. Cohen ist jüdischer Philosoph, Durkheim hingegen *ganz einfach Soziologe*.

Demgegenüber trägt der Verweis auf den Umstand, dass die Juden auf dem Weg zur Emanzipation, wie sie es mit beschleunigtem Tempo in Frankreich waren, besonders gut geeignet waren, über die Artikulation von Sakralisierungserfahrungen nachzudenken, wie dies Durkheim tat, eine *soziologische Bedeutung*. Denn diese führte die Juden wie keine andere Gemeinschaft dazu, den Vorstoß der idealen Gesellschaft in der realen Gesellschaft und die Ablösung heutiger Ideale von den gestrigen zu erleben. Auf diesem Weg hat man das Recht, eine nicht völlig irrelevante These aufzustellen: Diese Erlebnisse leisteten einen jüdischen Beitrag zum Selbstverständnis moderner Gesellschaften. Damit ist gemeint, dass sie aus *ihrer soziohistorischen Erfahrung* und nicht aus ihren Glaubensüberzeugungen oder ihrer Dogmen den gemeinsamen Grundstein für eine neue kollektive Übereinkunft legten, welcher Art die Bekenntnisse zu einer Konfession oder zur Konfessionslosigkeit auch seien, die hierbei intervenierten.

Literaturverzeichnis

Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. Ludwig Schmidts, Frankfurt a. M. 1994.

Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M. 1995.

–, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1997.

Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2019.

Bruno Karsenti/Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris 2017.

Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912), in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Berlin/New York 1998.

Kommentar zu Bruno Karsenti, „Die christliche Versöhnung innerhalb der Grenzen der durkheimschen Vernunft“

Thomas Schmidt

Bruno Karsenti ist einer der herausragenden Kenner von Émile Durkheim¹. Auf besonders eindrückliche Weise gelingt es ihm, Durkheim als relevante Stimme in der aktuellen gesellschaftstheoretischen Debatte lebendig zu halten. Er verdeutlicht, dass die gegenwärtig so brennende Frage nach den Bedingungen gelingender sozialer Integration den Kern von Durkheims Gesellschaftstheorie bildet. Es ist dabei kein Zufall, dass die zentrale Disziplin, welche die Frage nach kollektivem Zusammenhalt und Solidarität beantworten soll, die Religionssoziologie darstellt.

Jürgen Habermas hat darauf hingewiesen, dass Soziologie als eigenständige Fachwissenschaft in einer historischen Konstellation entsteht, in der sich die unterschiedlichen Wissenschaften von der Gesellschaft ausdifferenzieren. In dieser Situation entstehen wissenschaftliche Einzeldisziplinen, die jene gesellschaftlichen Teilbereiche methodisch isolieren, die sich im realen Prozess der sozialgeschichtlichen Entwicklungen immer stärker voneinander unterscheiden und als selbständige Systeme konstituieren, wie Politik, Ökonomie, Recht und Kultur. Angesichts dieser realen wie methodischen Ausdifferenzierung versteht sich die formierende Soziologie als die Wissenschaft von der Gesellschaft als Ganzer. Die Wahl der Grundbegriffe der Soziologie ist auf Fragen einer vernünftigen sozialen Integration zugeschnitten. Von Anfang an findet daher das Phänomen der Religion als Ressource gemeinsamen Sinns und kollektiver solidarischer Praxis ein herausragendes Interesse der sich formierenden neuen Wissenschaft namens Soziologie. Vor diesem Hintergrund untersucht Durkheims Religionssoziologie die elementaren Formen des religiösen Lebens, gerade um Aufschluss zu gewinnen über die Entwicklung der modernen Gesellschaft, um die Frage zu beantworten, ob in der hoch arbeitsteiligen kapitalistischen Weltgesellschaft soziale Integration in Form von Solidarität möglich ist oder nur noch zweckrationale Organisation und systemische Kooperation die Prozesse der arbeitsteiligen Gesellschaft koordinieren.

¹ Exemplarisch sei hier nur verweisen auf Karsenti 2006.

Das Werk Durkheims zeigt also auf eindrückliche Weise, dass Religionssoziologie den wissenschaftstheoretischen Ursprung von Soziologie im Ganzen markiert. Auch Hans Joas spricht davon, dass der „ehrgeizigste Versuch zur intellektuellen und institutionellen Verselbständigung“² der neuen wissenschaftlichen Disziplin namens Soziologie von Durkheim stammt. In „diesem Versuch ist der Gegenstand Religion von zentraler Bedeutung“³.

Karsenti verweist auf „eine allgemeine Tendenz jener Durkheimlektüre auf, die sich seit etwa zwanzig Jahren von mehreren Seiten der Gesellschaftstheorie bezeugen lässt“ (49)⁴. Über diese wissenschaftshistorische Bedeutung der Religionssoziologie Durkheims hinaus, macht Bruno Karsenti unermüdlich darauf aufmerksam, dass sich deren aktuelle Relevanz gerade vor dem Hintergrund der normativen Selbstreflexion der modernen Gesellschaft zeigt. Besonders bedeutsam erscheint Durkheim im Kontext von kritischen Ansätzen, die ein einseitiges monokausales und deterministisches Verständnis von Säkularisierung zurückweisen, das von einem zwangsläufigen Verschwinden von Religion im Prozess der Moderne ausgeht. Im Anschluss an Durkheim kann stattdessen differenzierter von Vorgängen der Transformation von Religion geredet werden. Weil in einer ausdifferenzierten, globalisierten und multikulturellen Gesellschaft die Fragen nach dem Verhältnis von sozialer Integration und der gesellschaftlichen Realität und Wirksamkeit von Normen zentrale Bedeutung besitzen, bewahrt Religion theoretisch wie praktisch ihre Funktion, den Formwandel der sozialen Integration zu analysieren.

Vor diesem Hintergrund bezieht sich Karsenti vornehmlich auf zwei bedeutende Denker, die in der gegenwärtigen gesellschaftstheoretischen Debatte über die Transformationsprozesse der Moderne ausdrücklich an Durkheim anschließen – Jürgen Habermas und Hans Joas.

In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*⁵ hat sich Habermas neben Max Weber auf Durkheim als die zweite soziologische Autorität für seine Theorie der Moderne bezogen. Habermas greift auf Durkheim zurück, um die Engführung des Rationalitätsbegriffs zu kritisieren, den Max Weber seinen

² Joas 2017, 112.

³ Joas 2017, 112.

⁴ Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf das Manuskript von Bruno Karsenti.

⁵ Vgl. Habermas 1981.

gesellschaftstheoretischen Analysen des Modernisierungsprozesses zugrunde legt. Die Folgen dieser Engführung von Handlungs rationalität auf instrumentelle Vernunft kritisiert Habermas gerade an Webers Gesellschaftstheorie, die dazu tendiere, die für die westliche Modernisierung charakteristischen Prozesse der Rationalisierung zu einseitig unter der Logik der Steigerung von technischer Verfügung und der Steigerung von Macht und Beherrschung zu sehen. Eine Theorie des gesellschaftlichen Handelns, die sich an einem Vernunftideal moralischer Autorität orientiert, muss zeigen können, dass Normen, die gesellschaftliches Handeln – also kollektive Aktionen und soziale Institutionen – generieren und koordinieren, eine solche moralische Autorität besitzen können.

Zu diesem Zweck greift Habermas auf Durkheims Religionssoziologie zurück, denn diese versucht zu erklären, wie aus Vollzügen kollektiven ritualisierten Handelns gesellschaftliche Normen generiert werden, denen moralische Autorität zukommt. Durkheim entwickelt Habermas zufolge die Konzeption „sakraler Wurzeln der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen“⁶. Durkheims Religionssoziologie bietet die Möglichkeit, die Genese der sozialen Bindungs-, Koordinations- und Motivationskraft moralischer Normen aus Formen kollektiven Handelns zu erklären. Sie erlaubt zudem, die Entfaltung und Emanzipation dieses rationalen Potentials von seinen archaischen sakralen Wurzeln zu rekonstruieren.

Habermas zufolge besteht für Durkheim eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Geltung moralischer Regeln und der „Aura des Heiligen“⁷. Das Moralische umgibt wie das Heilige eine Aura, die durch die Ambivalenz des *mysterium tremendum* und *fascinans* gekennzeichnet ist. Das Wesen moralischer Autorität lässt sich an der Erfahrung des Heiligen studieren und erläutern, denn die „Haltung gegenüber dem Sakralen ist, ähnlich wie die gegenüber der moralischen Autorität, durch Hingabe und Selbstentäußerung gekennzeichnet“⁸. In Habermas' Interpretation schließt Durkheim aus dieser „strukturellen Analogie des Heiligen und des Moralischen“ letztlich „auf eine sakrale Grundlage der Moral“⁹. Mit der so verstandenen These, dass die moralischen Regeln ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Heiligen beziehen, will Durkheim Habermas zufolge erklären,

⁶ Habermas 1981/Bd. 1, 75.

⁷ Habermas 1981/Bd. 2, 78.

⁸ Habermas 1981/Bd. 2, 78.

⁹ Habermas 1981/Bd. 2, 78.

„dass die moralischen Gebote Gehorsam finden, ohne dass sie mit äußeren Sanktionen verknüpft sind“¹⁰. Die kollektive Identität, die das religiöse Ritual durch die Verwendung von Symbolen stiftet, unterscheidet sich sowohl von der äußeren Natur oder objektiven Welt als auch von der inneren Natur. Das religiöse Ritual konstituiert eine soziale Welt durch die Verwendung von Symbolen, die eine Eigentümlichkeit aufweisen: Sie repräsentieren keine natürliche Welt jenseits des kollektiven Rituals, und zwar weder eine natürliche Welt von Gegenständen, die wir wahrnehmen und manipulieren, noch eine innere Natur von Bedürfnissen, Sinnesreizungen, Erlebnissen etc., die wir darstellen. Die Symbole des Rituals verweisen auf nichts anderes als auf die intersubjektive Ebene des Rituals selbst. Diese ursprüngliche Sozialität, nicht die äußere oder innere Natur des Menschen, ist die vorsprachliche Welt, auf die religiöse Symbole verweisen. Genau aus diesem Grund sind religiöse Symbole Prototypen von Normen, die aus sich selbst bzw. nur in jener sozialen Welt gelten, die sie selbst hervorbringen und reproduzieren.

Durkheims Religionstheorie bietet Habermas zufolge aber nicht nur eine Erklärung des eigenständigen Charakters des normativ gestifteten gesellschaftlichen Konsenses auf der Basis einer Theorie des religiösen Kollektivbewusstseins. Sie formuliert zugleich eine These, die einen Ausgangspunkt für eine Theorie der zunehmenden Rationalisierung dieses normativen gesellschaftlichen Konsenses bietet: die These von der Versprachlichung des Sakralen. Die verstärkte Wiederaufnahme von Durkheims Religionssoziologie hat in den jüngsten Veröffentlichungen von Habermas zu einer stärkeren Differenzierung im Konzept der Versprachlichung des Sakralen geführt.¹¹

Im vorliegenden zu kommentierenden Beitrag liegt das Hauptaugenmerk von Karsenti auf den Arbeiten von Hans Joas, der mit Bezug auf Durkheims Begriff des Heiligen eine Theorie der Moderne entwirft, die sich ausdrücklich als „Alternative zur Geschichte von der Entzauberung“¹² versteht. Joas gehört Karsenti zufolge neben Habermas zu den wenigen Denkerinnen und Denkern der Gegenwart, die versuchen, „die Verknüpfung zwischen Religion und Politik“ (60) gesellschaftstheoretisch zu erneuern. So hat Hans Joas in den letzten Jahrzehnten konsequent die dominante Lesart der klassischen Säkularisierungsthese kritisiert,

¹⁰ Habermas, 1981/Bd. 2, 80.

¹¹ Habermas 2012, 7–18.

¹² Vgl. Joas 2017.

um für einen „anderen Zugang zur Moderne“ (46) zu argumentieren. Bereits die Fokussierung auf das Konzept der Rationalisierung stellt in seinen Augen eine unzulässige Stilisierung der gesellschaftstheoretischen Analysen Webers dar. Rationalisierung im Sinne von Bedeutungsverlust der Religion kann nicht als das zentrale und exklusive Konzept angesehen werden, das alle modernitätstheoretischen Studien Webers thematisch eint. Auch der für Webers Religionssoziologie so prominente Begriff der Entzauberung bezeichnet Joas zufolge eher den zunehmenden Verzicht auf den Einsatz magischer Mittel bei der Bewältigung von innerweltlichen Problemen, aber nicht notwendig die generelle Säkularisierung der Deutung der Welt im Ganzen. Zudem verläuft der für Webers Analyse des okzidentalen Rationalismus zentrale Prozess einer Ausdifferenzierung von Religion und Gesellschaft keineswegs linear und gemäß einer eindeutigen Entwicklungslogik. Vorgänge der Ausdifferenzierung sind häufig durch Prozesse einer begleitenden oder gar konterkarierenden Entdifferenzierung und neuen Homogenisierung verbunden, wie Joas zu bedenken gibt. Weber habe zwar mit Recht die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme als konstitutiv für den Prozess der Moderne bestimmt. Aber der Vorgang der Ausdifferenzierung führe nicht notwendig zum Bedeutungsverlust von Religion, er „wirkt sich nicht auf die Permanenz des Religiösen aus“ (66). Es erscheint daher als „Fehler“ (5), von einem notwendigen internen Zusammenhang der Begriffe Säkularisierung und Entzauberung auszugehen.

Karsenti zufolge begreift Joas „Durkheim auf treffende Weise, wenn er ihn als Denker der Religion der Moderne liest“ (5). Joas' Versuch, einen soziologischen und religionstheoretischen Weg „jenseits von Entzauberung und Säkularisierung“ (49) zu finden, bringt Durkheims Beitrag für eine gesellschaftstheoretische Analyse der Moderne noch klarer und prägnanter zur Geltung als der Ansatz von Habermas. Der besondere Akzent von Joas' Anknüpfung an Durkheim besteht in der Bestimmung eines internen Verhältnisses von Sakralisierung und Idealisierung. In methodischer Hinsicht wird diese „Verbindung zwischen Sakralisierung und Idealisierung“ (49) von Joas durch die Verknüpfung von „Durkheimismus und Pragmatismus“ (50) gewonnen. Ausgehend von Durkheims Theorie des Rituals bestimmt Joas das Heilige als Ort und Medium der Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Joas nimmt hier Grundelemente der pragmatistischen Theorie religiöser Erfahrung von William James auf. Erfahrungen der Selbsttranszendenz entstehen in der Konfrontation mit der Macht des Heiligen, die zu einer „Öffnung der

Grenzen von Selbstidentität“ (50) führen. Religiöse Erfahrungen versteht Joas, so Karsenti, als Indikator von „Intensivierung und Erweiterung individueller Identitäten“ (50). Sie stellen „die Grundressource der Bildung von Idealen“ (50) bereit.

In seiner „Anthropologie der Idealbildung“¹³ hat Joas den Zusammenhang von Ritual und Erfahrung der Macht des Heiligen bei Durkheim genauer rekonstruiert. Dieser „Zusammenhang zwischen der Entstehung von ‚Heiligkeit‘ und von ‚Idealen‘ aus den Erfahrungen des Rituals“¹⁴ stelle für Durkheim „offensichtlich eine anthropologische Tatsache“¹⁵ dar. „Das Ritual [...] ist die Quelle der Heiligkeit“¹⁶. Entscheidend ist für Joas, dass Durkheim „Religion nicht über einen Bezug zum Übernatürlichen oder über einen Gottes- oder Götterglauben definiert“¹⁷, sondern über die Erfahrung des Heiligen. Sie ermöglicht das Erlebnis von „Selbststeigerung in einer ekstatischen Kollektiverfahrung“¹⁸. In diesem Sinne ist „Sakralität [...] die einzige Realität, die die Individuen übersteigt, während sie zugleich von ihnen ausgeht“ (54).

Im Unterschied zu Habermas schließt die Religionstheorie von Joas stärker an die intersubjektivistische Handlungstheorie von George Herbert Mead und die psychologische Erfahrungstheorie von William James an. Beide Versionen des Pragmatismus sind weniger sprachtheoretisch verfasst als der Ansatz von Habermas, der an eine bestimmte, maßgeblich von Karl-Otto Apel inaugurierte Lesart des Pragmatismus von Charles Sanders Peirce anschließt. Joas pragmatistische Theorie bestimmt menschliches Handeln stärker von Erfahrungen der Bindung und der Überschreitung des Selbst her. Dies unterscheidet seine Rezeption und Interpretation des Pragmatismus von jener formalpragmatischen Rekonstruktion von Sprach- und Handlungskompetenzen, welche die kommunikative Handlungstheorie von Habermas kennzeichnet. Karsenti betont daher zurecht, dass die von Joas vertretene Konzeption der „Kreativität des Handelns“¹⁹ sich „nicht auf Habermas' Kategorie der kommunikativen Vernunft reduzieren lässt, der das

¹³ Joas 2017, 111–165.

¹⁴ Joas 2017, 121.

¹⁵ Joas 2017, 121.

¹⁶ Joas 2017, 117.

¹⁷ Joas 2017, 118.

¹⁸ Joas 2017, 119.

¹⁹ Vgl. Joas 1992.

Handeln auf das Medium der Sprache verkürzt“ (50). Gerade im Anschluss an Durkheim und seine „Analyse der schöpferischen Ritualität“ entwickelt Joas einen Begriff von Sakralisierung, der „über die verengte Perspektive von Habermas“ (50) hinausgeht.

Joas macht darauf aufmerksam, dass kollektive Sakralisierung für Durkheim streng zu unterscheiden ist von einer Sakralisierung des Kollektivs. Es ist wichtig, die Differenz von Selbsttranszendenz und Selbstsakralisierung zu beachten. Daher ist für Joas der im Anschluss an Ernst Troeltsch betonte religionsgeschichtliche Bruch zwischen den Religionen des Heils und den Erlösungsreligionen von zentraler Bedeutung. Dieser Bruch sprengt nämlich den Zusammenhang von Sakralisierung und Selbstsakralisierung auf. Diesem „fundamentalen Bruch in der Geschichte der Macht des Heiligen“ (52) habe Durkheim aber keinen angemessenen begrifflichen Raum gegeben. Für Joas markieren die Erlösungsreligionen, namentlich das Christentum, einen evolutionären Bruch, der die religionsgeschichtliche Revolution der Achsenzeit noch einmal überbietet. Das Christentum erscheint in dieser Perspektive als Reflexion und Explikation jenes Universalisierungsschubes, der sich in der Religionsgeschichte während der Achsenzeit vollzogen hat. Joas trifft im Anschluss an Ernst Troeltsch also eine stärkere Unterscheidung zwischen Heil und Erlösung als Artikulation der Erfahrungen des Heiligen, die für unterschiedliche Religionsformen konstitutiv sind. Diese Unterscheidung werde von Durkheim vernachlässigt. In der Konsequenz übersieht er die Dramatik des Bruches in der Religionsgeschichte, der sich mit der Etablierung der Erlösungsreligionen ereignet. In dieser Hinsicht erscheint Durkheim für Joas „gespalten und ambivalent“ (51).

Hier stellt sich nun die für Karsenti entscheidende Frage, „ob die adäquate Art und Weise, die durkheimische Entdeckung des Heiligen auszuschöpfen, darin besteht, sie in die christliche Richtung einer Vermittlung von Sakralisierungserfahrungen zu ziehen“ (53). Es geht dabei um die Frage, wie diese Erfahrungen zu einer Anerkennung der „Heiligkeit“ der Person führen zu können, ohne sie auf eine atomistische Weise zu isolieren und von kollektiven Erfahrungen der Solidarität begrifflich systematisch auszugrenzen. Sakralisierung muss so gedacht werden können, dass sie eine Erfahrung der Öffnung und Situierung, nicht eines Abschlusses und der isolationistischen Überhöhung des Selbst bezeichnet.

Karsenti zufolge ist es entscheidend, dass die Erfahrungen der Selbsttranszendenz, die in der Begegnung mit dem Heiligen entstehen, als Transzendenz des

Sozialen verstanden wird. Im Anschluss an Durkheim muss es sich dabei um eine Erfahrung *sui generis* handeln, die nicht identisch mit „dem Interindividuellen“ (55) erscheint – Transzendenz ist „immer die des Sozialen“ (55). Karsenti verteidigt in Anlehnung an Durkheim also einen strikt sozialen Begriff der Transzendenz. Zugleich widerspricht er der Einschätzung von Joas, Durkheim habe die Trennlinie zwischen „kollektiver Sakralisierung und Sakralisierung des Kollektivs“ (55) nicht scharf genug gezogen, weil er die Bedeutung und Dramatik des Bruchs zwischen paganen Kulturen des Heils und der christlichen Erlösungsreligion unterschätzt habe. „Sakralisierung, im Sinne Durkheims“, so Karsenti, „meint niemals Selbstsakralisierung“ (56).

Die Erfahrung der Sakralität bezeichnet bei Durkheim eine Erfahrung der Unterbrechung des Alltags, sie markiert einen Riss in den Routinen, eine Kluft zwischen heiligen und profanen Bezirken. Aber diese Erfahrung bezeichnet „nicht die intime Erfahrung des Gläubigen, sondern das dem gesellschaftlichen Leben immanente Gefälle“ (56). Die intime innere Erfahrung, die der Einzelne als Selbsttranszendenz erlebt, stellt die „subjektive Nachwirkung“ (56) dieser kollektiven Erfahrung dar. Daher erscheint es mit Blick auf Durkheim unsinnig, zwischen „Solidarität und Persönlichkeit“ (59) zu unterscheiden.

An Troeltsch und Joas kritisiert Karsenti die religionsgeschichtliche Fixierung auf das Christentum und die damit gesetzte Überbetonung eines individualistischen Verständnisses von Person. Gegenüber der von Joas in Anlehnung an Troeltsch formulierten Auffassung, Heil als soziale Idee, Erlösung dagegen als individuelle, Personalität konstituierende Erfahrung zu verstehen, weist Karsenti darauf hin, dass Durkheim eine soziale Auffassung von Personalität vertritt. „Für Durkheim ist die Person das Soziale in uns: Dadurch unterscheidet sie sich vom Individuum“ (59).

An Joas kritisiert Karsenti somit die Überbetonung des Christentums und seiner bleibenden Bedeutung in der Moderne. Sie resultiert einerseits aus dem Umstand, dass Joas die religionsproduktiven Tendenzen einer Erneuerbarkeit der Erfahrungen von Sakralität unter modernen Bedingungen optimistischer einschätzt als es in den eher zurückhaltenden Stellungnahmen von Durkheim der Fall ist. Theoretisch zeige sich darin eine bei Joas gegebene „Tendenz zur Überbewertung und Verabsolutierung der Individualität“ (60), welche die Tatsache vernachlässigt, „dass die Individualität ein zunehmend soziales Konstrukt ist“ (60). Entscheidend ist hier das Adjektiv „zunehmend“, dass die entwicklungsgeschichtliche und

prognostische Perspektive auf die Rolle und Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft eröffnet. Dabei wird die Möglichkeit, dass die Moderne auf den Fluchtpunkt einer Aufhebung von rituellen Formen der Solidarität zustrebt, die nicht mehr die Gestalt einer expliziten Erlösungsreligion annehmen, von Joas unterschätzt. Die „Persistenz des Rituals in der Geschichte“²⁰ ist nicht gleichzusetzen mit einer bestimmten institutionellen Ausprägung und dogmatischen Artikulation dieser menschlichen Erfahrungsdimension. Selbst Durkheims starker Begriff der Solidarität kommt ohne eine „durchdringende theologische Hypothese aus“ (61), wie Karsenti betont. Erfahrungen der Sakralität sind auch in der Moderne möglich, aber der Tendenz nach nicht mehr in der Gestalt einer theistischen Erlösungsreligion. „Wir müssen uns zwischen Gott und der Gesellschaft entscheiden, und Durkheim hat sich entschieden“ (61).

Die Frage nach der Entstehung neuer Erfahrungen von Sakralität und ihrer Interpretation und institutioneller Ausgestaltung unter Bedingungen der Moderne ist in der Tat die entscheidende Frage, die sich im Anschluss an Durkheims Soziologie der Religion stellt. Durkheim kann Joas zufolge nur dann als „Theoretiker der Säkularisierung“ bezeichnet werden, „wenn wir unter Säkularisierung auch die Entstehung neuer Sakralitäten, neuer – säkularer – Ideale verstünden“²¹. So interpretiert Joas auch den dezidierten Laizismus von Durkheim als „neue Religion, in der der Glaube an die Menschenrechte eine zentrale Rolle spielt, in der also die Sakralität jeder Person respektiert, in Praktiken verkörpert und rituell revitalisiert wird“²².

Der Gedanke der Menschenrechte gehört für Joas ganz zentral zu den neuen Sakralitäten der Moderne.²³ Das Konzept der Sakralisierung der Person, das laut Joas dem neuzeitlichen Menschenrechtsgedanken zugrunde liegt, wird von ihm allerdings weder theologisch noch religionspolitisch verstanden. Religiöse oder metaphysische Auffassungen, die den Gedanken der Menschenrechte ohne eine dezidiert theologische Begründung für historisch wie geltungstheoretisch haltlos erachten, werden von Joas ausdrücklich zurückgewiesen. Allerdings setzt er sich ebenso klar und eindeutig von radikal aufklärerischen, säkularistischen Positionen

²⁰ Joas 2017, 115.

²¹ Joas 2017, 122.

²² Joas 2017, 130.

²³ Vgl. Joas 2011.

ab, die eine faktische Geltung wie begriffliche Legitimität der Menschenrechte nur unter der Bedingung einer historischen oder systematischen Überwindung religiöser Vorstellungen für möglich halten.

Es bleibt bei Joas jedoch die Spannung bestehen, ob „neue Sakralitäten“ wie Menschenrechte als Übersetzungen eines bestimmten religiösen Erbes verstanden werden müssen, die von dieser Tradition semantisch abhängig bleiben oder als kreative Neuschöpfungen, die unabhängig vom semantischen Gehalt einer institutionalisierten Erlösungsreligion hervorgebracht und gesetzt werden können. Joas spiegelt die Ambivalenz seiner eigenen Position in einer Zweideutigkeit, die er Durkheim unterstellt. Danach changiere Durkheims „Begriff der Religion“ zwischen „einer engen und einer weiten Bedeutung“²⁴. „Im engen Sinn existierender religiöser Traditionen erwartet Durkheim eher ein Verschwinden, im weiten Sinn universalistischer Ideale und immer neuer Sakralisierungen ist für ihn dagegen kein Zeitalter ohne Religion vorstellbar.“²⁵ Daher plädiert Joas dafür, „dass wir von einer Persistenz des Rituals und der in ihm entstehenden Sakralität ausgehen sollten und nicht von einer Versprachlichung des Sakralen“²⁶.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob nicht Joas selbst zwischen einem engen und einem weiten Begriff von Sakralität schwankt. Damit hängt zusammen, dass die zweite Zielsetzung von Durkheim, eine Theorie der Genese von Kategoriensystemen zu entwickeln, von Joas vollkommen vernachlässigt wird, wie Karsenti zurecht bemerkt. Wie aus gemeinsamen rituell gestifteten Erfahrungen allgemein verständliche Begriffe und konsensfähige Normen entstehen, wird von Habermas im Kontext seiner Durkheiminterpretation unter dem Titel der Versprachlichung des Sakralen, der diskursiven Verflüssigung von rituell gesetzten Tabuschränken, viel ausführlicher diskutiert. Mit Blick auf die Zukunft von Sakralisierungserfahrungen merkt Karsenti daher in einer Fussnote an, dass die „Habermasische These von der Versprachlichung des Sakralen näher an Durkheim anzusiedeln“ sei als die Konzeption „der Macht des Heiligen von Joas“ (59 Anm.). Da dieser Aspekt stärker bei Habermas zur Geltung gelangt, folgt Karsenti seinem Ansatz an diesem Punkt. Umso mehr verwundert es, dass Karsenti auch Joas in den Kontext der

²⁴ Joas 2017, 131.

²⁵ Joas 2017, 132.

²⁶ Joas 2017, 161.

Frankfurter Schule einordnet und seine Ausführungen vom Stil von Habermas und seiner Theorie des kommunikativen Handelns geprägt sieht.

Dessen ungeachtet zeigt der vorliegende Beitrag einmal mehr, dass Bruno Karsenti eine wichtige vermittelnde Stimme zwischen den Ansätzen von Joas und Habermas darstellt. Wie diese geht Karsenti in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft unter Bedingungen der Moderne auf Durkheim zurück und hält dessen theoretisches Erbe lebendig. Anders als Habermas wird von Karsenti stärker die Kreativität des Handelns, die Körperlichkeit und Performanz bei den kollektiven Erfahrungen von Sakralität betont. Ohne diese Performativität des Ritualen käme diesen Erfahrungen gar keine konstitutive Funktion für die Etablierung von Solidarität und allgemein geteilter Normativität zu. Anders als Joas geht Karsenti nicht von der funktionalen Unersetzbarkeit und Einmaligkeit der christlichen Idee einer Erlösungsreligion aus. Ihm ist daran gelegen, das jüdische und das sozialistische Erbes Durkheims zu betonen, auch wenn es in die postsäkulare Haltung eines transzendenzoffenen Laizismus und eine Soziologie der Solidarität transformiert wurde.

Das Ergebnis von Karsentis Auseinandersetzung mit der Durkheimrezeption von Habermas und Joas besteht in der Artikulation und Begründung folgender gesellschaftstheoretischer Einsicht: Im Anschluss an Durkheim zeigt sich, dass auch angesichts fortschreitender gesellschaftlicher Modernisierung Erfahrungen von Sakralität möglich sind, die eine sozialintegrative Funktion besitzen. Diese „neuen Sakralitäten“ (Joas) werden aber nicht mehr zwangsläufig und ausschließlich die rituelle und doktrinaire Gestalt einer theistischen Erlösungsreligion annehmen.

Literaturverzeichnis

- Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.
- , *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M. 1992.
- , *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- , *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- Bruno Karsenti, *La Société en personnes (Études durkheimiennes)*, Paris 2006.

Theologie als Wissenschaft

Mit der Religion denken: Überlegungen zum Begriff von Theologie

Knut Wenzel

Die folgenden Überlegungen haben eher explorativen Charakter als dass sie eine vorliegende Karte nachzeichneten. So war auch, als sie aufgenommen wurden, nicht absehbar, wohin sie führen würden. Dass sie mit Kategorien und in Vorstellungswelten artikuliert sind, die in einer christlichen Theologietradition mit katholischer Imprägnierung hervorgebracht worden sind, ist evident. Dass es jeglichen Gedanken – und so auch das, was als Theologie konzeptualisiert werden kann – nur zu den Bedingungen jeweiliger Sinnkulturen geben kann, deswegen aber in eine Total-Kulturalisierung umschlagen zu lassen, hielte ich für leichtfertig, verantwortungslos und systematisch zu kurz gedacht. Leitperspektive des Folgenden ist also, dass es so etwas wie „die“ Theologie gebe, selbst wenn sie als solche nicht *materialiter* durchbestimmt werden, sondern stets nur in der Arbeit mit den konkreten, diversen Sinn-Ressourcen jeweiliger Religionstraditionen angezielt werden kann. Mithin wird in diesen Überlegungen fast durchgängig darauf verzichtet, den bearbeiteten Begriff von Theologie als christlich oder katholisch auszuweisen – nicht, so steht zu hoffen, als Ausführung einer kolonisierenden Geste, sondern um stets, in jedem einzelnen Gedanken, vom konkreten Bedeutungstoff aus aufs Allgemeine, allen Gemeinsame auszugreifen, insofern es das Allgemeine von Theologie ist. Idealtypisch würden sich diese auf ihre Weise formulierten Überlegungen mit solchen, die in je ihren Religionskulturen artikuliert worden sind, in einer Sphäre des Allgemeinen – dem Begriff von Theologie – treffen und verständigen können.

Theologie ist die argumentative Thematisierung der Wirklichkeit schlechthin – in normativer Rückgebundenheit an eine bestimmte religiöse Glaubenstradition. Universal ist sie hinsichtlich ihres Gegenstands, spezifisch hinsichtlich ihrer Perspektive. Das lässt sie zugleich maßlos und beschränkt erscheinen. Auf beiden Linien hat sie sich den Vorwurf mangelnder Seriosität, der Unwissenschaftlichkeit eingehandelt: Als Universalwissenschaft seien ihre Aussagen nicht falsifizierbar, als normativ gebundener Diskurs seien ihre Aussagen ideologisch.

Immerhin: Während der Physikalismus, als sozusagen konkurrierender wissenschaftlicher Universalismus, mit der Sprache der Physik ein allgemeinverbindliches

Idiom als Universalsprache vorgibt, auf welche jede Wahrheit beanspruchende Aussage prinzipiell (wenn auch nicht in jedem Fall jetzt schon faktisch) reduzierbar sein muss, schlägt die Theologie nur eine aufs Ganze gehende Sichtweise vor, von einer verbindlichen Einheitssprache weiß sie nichts. Sodann: Übersteigt die Engmaschigkeit der in den anwendungsorientierten natur- und sozialwissenschaftlichen Forschungen üblichen verwertungsökonomischen Zweckbindungen das Maß an Fremdbestimmung bei weitem, wie es der normativ gebundenen Theologie erschwinglich wäre.

Das Wesen dieser Bindung lässt die Theologie gegenständlich keineswegs exklusiv auf die für sie jeweils normativ verbindliche Glaubenstradition bezogen sein; Theologie ist im strikten Sinn keine Religionsforschung; sie hat die Religion nicht vor, sondern hinter sich, im Nacken sozusagen: als die Ausrichtung ihres Blicks auf Wirklichkeit schlechthin. Anders gesagt: Die Religion mittelt der Theologie Gott als ihr Formalobjekt zu, als die „spezielle Hinsicht“, unter der sie ihr Materialobjekt, die Welt, untersucht.¹

Wenn aber, in einer sehr groben Schematisierung, festzuhalten ist, dass christliche Theologie in der Antike als Philologie einerseits und als Philosophie andererseits sich ursprünglich konstituiert – wobei sie als Exegese die Mehrdeutigkeit der normativen Überlieferung bearbeiten soll und dabei die Polyphonie ihrer Rezeption erhöht, während sie als Philosophie die Wahrheitsansprüche derselben Überlieferung auf dem Niveau des avanciertesten Argumentationsdiskurses der heidnischen Antike verteidigen soll und sie dabei in die Sprachen der Metaphysik transformiert –, und wenn sie noch von Schleiermacher in ihrer Existenz an der neu gegründeten königlichen Universität als Ausbildungswissenschaft für staatliche Kirchenbeamte gerechtfertigt wird, ist sie dann nicht doch eine *applied science*, die ebensolchen verwertungsökonomischen Zweckbindungen unterworfen ist, von denen sie doch vorhin abgegrenzt wurde? In dem Maß kann eine Verwechselungsähnlichkeit zwischen Anwendungswissenschaften und Theologie bestehen, wie (oder zu der Bedingung, dass) ihre durch das Formalobjekt des Realen Absoluten bestimmte Weltperspektive den theologischen Umgang mit den Dingen, den Materialobjekten, als direkt applikabel wahrnehmen lässt, als in unmittelbarer Kontinuität zum jeweils geltenden Weltwissen stehend. Verschiebt sich

¹ Schöndorf 2010, 149.

dies, verschwindet der Schein der Applikabilität des Theologischen im hier entstehenden Hiat.

Der mittelalterliche Wissenschaftsbetrieb, von der Theologie als Leitwissenschaft formativ geprägt, verabschiedet diese am Ende aus ihrer Leitposition; wenn als eine Konsequenz des spätmittelalterlichen Nominalismus die Wegbereitung des Empirismus gesehen werden kann, insofern jedenfalls als ein nicht-konzeptualistischer Nominalismus nur die äußere Erscheinung der Einzeldinge zu erkennen erlaubt, wird die Theologie hier schon irgendwie nutzlos.

Während sie, und zwar im Gefolge der Religion, nutzlos wird,² erweist sie sich als noch debattenträchtig; sie initiiert und bestimmt fachübergreifende Debatten. Zu denken ist dabei insbesondere an den Gnadenstreit zwischen dominikanischer und jesuitischer Schule, beginnend nach 1580 und 1607 unter Paul V. unter Verbot der wechselseitigen Zensurierung lehramtlich nicht entschieden.³ Aus naheliegenden Zweckzusammenhängen verschwindet die Theologie, in weiter ausschwingenden Bedeutungszusammenhängen ist sie präsent. Offensichtlich vollzieht sich in diesem Zusammenhang auch eine Transformation des Verhältnisses von Nützlichem und Nutzlosem.

Denn im Gnadenstreit sind die kontroversen Bedeutungsgehalte nur das eine – wobei es freilich um das für das menschliche Selbstverständnis entscheidende Verhältnis von Autonomie aus Freiheit und Heteronomie des Heils geht –; das andere ist nämlich, dass Gnade an und für sich das schlechthin Nutzlose ist – nicht beanspruchbar, nicht instrumentalisierbar, nicht verrechenbar – und als solcherart nutzlos zugleich als lebensnotwendig gelten muss. Die Notwendigkeit des Nutzlosen: In der Verschiebung der Theologie an diesen Ort entdeckt die Neuzeit in

² In einer historisch-systematischen Fallstudie zur ein gesamtes Ursulinenkloster heimsuchenden Epidemie von Besessenheit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert untersucht Michel de Certeau, wie die Theologie (gemeinsam mit der kirchlichen Religionspraxis, mit der sie hier im Exorzismus vereint ist) zuerst die Exklusivität ihrer Interpretations- und Heilungszuständigkeit verliert, als Mediziner herbeigeholt werden, worauf sie dann auch ihren Status als Leitperspektive an die Medizin abgeben muss; sogar die exorzistische Praxis passt sich ins empirische Paradigma ein, das die Medizin vorgibt. Vgl. de Certeau 1970; dazu die ausgezeichnete Darstellung und Auswertung in: Bogner 2002, 39–68.

³ Für eine knappe Darstellung der theologischen Gehalte, die hier im Spiel sind, sei exemplarisch verwiesen auf: Fransen 1973, 786–789.

ihrem Hinterhof einen Bedeutungsrückstand, die Bedeutsamkeit dessen, worüber sie nicht verfügt, für ihre Zukunft.

Die Entdeckung der Notwendigkeit des Nutzlosen und deren Chiffrierung mit einer marginalisierten Theologie geschieht also am Ursprung der Neuzeit, d. h. nicht nur chronologisch an ihrem Anfang, sondern in ihrem Konstitutionszusammenhang – eine nicht personalisierbare Entdeckung freilich, die vielmehr auf dem Konstitutionstableau der Neuzeit freigelegt worden ist –, und dennoch hat diese Doppel Epoche von Neuzeit und Moderne sich auf dem Weg durch eine instrumentelle, zweckrationale Wirklichkeitssicht hindurch verwirklichen müssen.⁴ Die Hineinspiegelung der Theologie in den Parours der Zweckrationalität bestand in ihrer Vergatterung auf die Zurichtung der Religion zu einer sinnreichen Auspolsterung der Lebenswelt mit dem Ziel, zur bestmöglichen Gewinnung stabiler personaler Moralidentitäten beizutragen.

Je materialistischer, pluralistischer, demokratischer die Moderne jedenfalls *idealerweise* wird, desto abständiger zu ihr gestaltet unter dem Druck des kirchlichen Lehramts katholische Theologie sich ab der Revolutionsepoche zwischen 1830 und 1848 bis ins 20. Jahrhundert aus. Die protestantische Theologie vollzieht als Reaktion auf die Menschheits- und Zivilisationskatastrophe des ersten Weltkriegs einen im Sinn Walter Benjamins revolutionären Akt, indem die dialektische Theologie, was die eingespielte Kohabitation von bürgerlicher Kultur und christlicher Religion anbetrifft, die Notbremse zieht: Karl Barths *Nein*, Titel einer polemischen Schrift von 1934,⁵ ist vor allem eine Absage an eine schlichte – undialektische – Beteiligung von Christentum und Theologie an der Moderne. Diese Absage ist selbst undialektisch: Sie kann die Moderne nur unter dem Vorzeichen der Sünde wahrnehmen. Die katholische Theologie beginnt, nach fast einem Jahrhundert in einer Art römischer Gefangenschaft, zögernd-fasziniert die Moderne zu entdecken. Die *nouvelle théologie* greift aus dem Reservoir jesuitischer und dominikanischer Traditionen nach der Moderne aus, also unter dem Vorbehalt der Fortschreibung

⁴ Mit de Certeau weist Bogner darauf hin, dass die neue Leitwissenschaft der Medizin – bzw. das neue epistemologische Leitparadigma der Empirie – nicht in der Lage ist, die Frage nach Natur und Ursache der Besessenheiten der Ursulinen in Loudun zu beantworten; dennoch setzt sie sich durch; vgl. ebd. Die Neuzeit beginnt mit einer Defizitbilanz.

⁵ Bart 1934.

des Eigenen, und findet in Karl Rahner den einflussreichsten Protagonisten im deutschsprachigen Raum.⁶ – Das ist eine Konstellation.

Die Metaphysik zerbricht als ein sich wie von selbst verstehendes, objektives Welt-Wissen, als gnoseologische Durchdringung der Wirklichkeit, wie sie ist, in die Dyade von Subjektivismus und Materialismus. Beider Manifestationen bedingen sich wechselseitig. Dazwischen unabsehbar der Sand der Differenz hindurch rieselt. Von jetzt an ist nichts mehr klar gegeben. Die Theologie, metaphysisch durchtränkt, wird durch diesen Bruch erstmals mit ihrer Nutzlosigkeit konfrontiert. Dabei ist ihre Philosophiewerdung bereits antik von theologischem Einspruch begleitet; in der syrischen Theologie artikuliert sich eine ausdrückliche Zurückweisung der griechischen metaphysischen Theologie.⁷

Doch hat es für sie als Weg in die Wissenschaft keinen anderen als den der Metaphysik gegeben; nämlich als Frage nach dem letzten Grund von Wirklichkeit und Wahrheit. Diese Frage wenigstens virulent zu halten und sie nicht zu den Akten der Denkgeschichte zu legen, könnte als der untilgbare metaphysische Rest auch in einer postmetaphysischen Theologie angesehen werden. In dem aber, was die nominalistische Umschaltung genannt werden kann, wie sie sich zwischen Duns Scotus und William Ockham vollzieht, wird der metaphysische Satz gewissermaßen in seine grammatikalischen Bestandteile zerlegt: Dem Objekt, der Sache, wofür Wahrheit beansprucht wird, wird das Subjekt, der vernunftbegabte Mensch als die alleinige Instanz der Wahrheitsfrage gegenübergestellt – und der Beurteilung möglicher Antworten. Wahrheit gibt es nun nicht mehr als objektive Eigenschaft eines Seienden, sondern als Frage nach ihr. Die Wahrheitsfrage gibt es aber nur, weil und wenn es ein Subjekt gibt, das sie stellt, für das sie von Bedeutung ist. So wird die Wahrheit subjektiv – nicht im Sinn einer Beliebigkeit des Meinens, sondern insofern sie in der existentiellen Unbedingtheit der Frage nach ihr Wirklichkeit gewinnt. Fortan ist das Subjekt die unberechenbare Quelle der Wahrheit. Quelle ist nie Ursprung von etwas, aber das, wohindurch allein dies quillt.

⁶ Zu einer historischen Einordnung der *nouvelle théologie* und ihrer Folgen: Fouilloux 1992, 192–214.

⁷ In seiner Polemik gegen den Arianismus erklärt Ephraem der Syrer diesen zum Symptom für den schädlichen Einfluss der griechischen Philosophie auf die christliche Theologie; eine bloß metaphorische, symbolische Theologie braucht keine Metaphysik und kann, ohne sie, sich dogmatische Begriffsdebatten sparen. Vgl. Brox 1998, 191–194.

Mit der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* zieht René Descartes die Konsequenz aus dem nominalistischen Zerbrechen der Metaphysik. Indem seine Unterscheidung die Zerfallsprodukte dieses Bruchs, Subjekt und Materie, in den Begriff aufnimmt, verschafft sie dem Subjekt und seinem Freiheitsspiel der Deutungen einen gewissen Raum zum Atmen gegenüber dem Übergewicht einer kausalitätsbestimmten Materie. Oft ist die cartesische Unterscheidung als Subjekt-Objekt-Spaltung gebrandmarkt worden, als welche sie aber nicht zwingend angesehen werden muss. Eine Preisgabe dieser *Differenz der Freiheit* zugunsten gewisser Ganzheitsvisionen ist jedenfalls fahrlässig.

Die Theologie hat keine Lizenz, in eine solche Ent-Differenzierung einzusteigen. Die Theologie ist Differenzarbeit von Anfang an: Ist ihr doch das Lied vom Anfang – vom Ursprung und Beginn – der Welt als ein Lied der Differenzierungen vorgeschrieben: Tag und Nacht, Wasser und Land, Erde und Himmel, die Pflanzen, die Tiere, der Mensch, Mann und Frau, mitsamt der all das untergreifenden, also konstituierenden Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt. Das Prinzip fruchtbarer Reproduktion von Lebendigkeit ist die Differenz – und nicht die Homogenität: Das ist biblisches Basiswissen.

Muss die im Mythos vom Turmbau zu Babel erzählte Zerstreuung der Menschen an die vielen Orte – in die Polytopie – und in die vielen Sprachen – in die Polyglottie – nicht als Strafhandeln, sondern als Wiedereinsetzung des lebendigkeitsproduktiven Schöpfungssegens verstanden werden,⁸ ist Gott als Einheitsprinzip aller Wirklichkeit zugleich Prinzip ihrer Diversitätsverfassung. Zwischen Monismus und Diversität besteht Spannung, aber kein Widerspruch, solange die Transzendenz Gottes denkbar bleibt. Diese Denkbarkeit ist mit einer Theologie, die sich als Beschreibung gewisser religiöser Sprachen, die die Transzendenz Gottes behaupten, versteht, nicht mehr gegeben: Versteht sie sich nurmehr noch als Kulturwissenschaft, die ein gegebenes – und zufällig religiöses (oder auch nur so eingestuftes) – semantisches Material beschreibt, sortiert und archiviert, wird Theologie die *claims* dieser Semantik nicht mehr denken, und also auch die Transzendenz Gottes nicht mehr.

Selbstverständlich kann Theologie Religion auch als kulturelles System, als Sprache, als Institution auffassen und entsprechend ihre Funktionsweise analysieren und beschreiben. Doch hat diese Kompetenz, auch wenn sie der Theologie

⁸ Vgl. zu dieser Deutung Uehlinger 1990 und Uehlinger 2001, 935–937.

ihre interdisziplinäre Kooperationsfähigkeit sichert, für sie nur propädeutischen Charakter. Ihre genuine Aufgabe ist es, die Wirklichkeitsdeutung der Religion *als Gedanke zu denken*. Nicht die Religion ist das Materialobjekt der Theologie, sondern die Welt im Blick der Religion.

Die Religion denken: Zu den Bedingungen ihrer jeweiligen Methodologie tun das alle religionsforscherischen Disziplinen. Vor 40 Jahren veröffentlichte John Irving seinen wahrscheinlich bedeutendsten Roman. Ganz abgesehen davon, wie wunderbar es wäre, könnte die Theologie so in ihrem Material sich bewegen wie dieser Roman in seinem Stoff: leicht und frei – kann sie dem Titel dieses Buchs die Formulierung ihrer Erkenntnisperspektive entnehmen: *Garp, und wie er die Welt sah*. Die Weltperspektive ist genannt, aber rückgebunden an eine in die Kopfposition gerückte Wahrnehmungsinstanz. Übertragen auf die Erkenntnissituation der Theologie: die Religion, und wie sie die Welt sieht. Der englische Originaltitel gibt präziser wieder, was hier mit der Analogiebildung gemeint ist: *The World according to Garp*⁹ – die Welt, der Religion zufolge. Im Ergebnis erfasst nicht die Formulierung *Die Religion denken* die Erkenntnisintention der Theologie vollständig, sondern erst die Aussage: *mit der Religion denken*.

Ist mit dieser Einsicht in die Erkenntnisstruktur der Theologie – Theologie treiben heißt, mit der Religion die Welt denken – schon ein eindimensional affirmatives Verhältnis der Theologie zur Religion – also Theologie als Ideologie – statuiert? Mitnichten. Zwar ist dies oft genug durchzusetzen versucht worden. Der Barthianismus hat Theologie als Explikation der ergangenen Offenbarung bestimmt; der Pianismus (die Lehre in den Pontifikaten Pius IX–XII) hat die Aufgabe der Theologie in der Plausibilisierung der lehramtlich vorgelegten Definition des Gehalts der übernatürlichen Offenbarung gesehen. Die strukturelle Identität dieser kontroverstheologisch antagonistischen Konzepte ist evident.

Einflussreiche Varianten dieser strukturell so verwechselbaren Paradigmen wären zu nennen: die Situierung des theologischen Moments auf dem großen Bogen der christlichen Erzählung, zu der er in normativer Homogenität steht; sei es, dass die Theologie ein identisches christliches oder gar biblisches Idiom zu reproduzieren habe, sei es, dass sie in ihrer schneidend kritischen Gegenwarts, Kultur, Gesellschaftsanalyse ausschließlich aus den Quellen der eigenen, vor allem patristischen

⁹ Irving 1978.

und thomanischen Tradition schöpfen solle und eben nicht auf säkulare Philosophien und Sozialwissenschaften zurückgreifen dürfe. Die erste, narrativ gefasste Spielart verbindet sich mit dem Namen Hans Freis, auf dessen Wirken an der Yale Divinity School die *Postliberal Theology* zurückgeht, für die etwa George Lindbeck und Stanley Hauerwas stehen.¹⁰ Die zweite Spielart hatte in den 1990er Jahren des 20. Jahrhunderts als *Radical Orthodoxy* Konjunktur; George Milbank und Catherine Pickstock sind einflussreiche Protagonisten.¹¹ Postliberal Theology ist eher evangelikal, Radical Orthodoxy eher anglikanisch beheimatet; beides sind Spielarten des barthianischen Paradigmas. Strukturtheologisch gemeinsam ist ihnen der programmatische Verzicht auf fundamentaltheologische Begründungsargumentationen, weswegen sie auch unter dem Label der *Nonfoundational Theology* zusammengefasst werden.¹²

Katholisch ist dem eine geschmeidige, im Kern durchaus trotzige Repristination metaphysischer Theologie an die Seite zu stellen; Theologie wird als Nachvollzug einer evidenten, sich von selbst verstehenden, theonomen Rationalität der Welt aufgefasst; so bei Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger.¹³ So kontrastiv ein offenbarungsmonistisches einerseits und ein metaphysisches Paradigma von Theologie andererseits auf Anhieb erscheinen müssen, so gemeinsam ist ihnen der systematische Ausschluss einer Systemposition der Distanzierung, der Kritik – im Eigenen, am Eigenen.

Solche theologischen Entwürfe, die alle Wirklichkeit bis zum Ausschluss jeden Eigensinns homogenisieren, indem sie sie auf eine einzige, einfache und eindeutig bestimmbare Sinnfrequenz einstellen, werden in innertheologischer Kritik als integristisch qualifiziert; totalitär wäre das gebräuchlichere Synonym hierfür. Wäre ein solcher theologischer Totalitarismus heilbar durch die Hereinrechnung der religionspluralen Perspektive – die Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation

¹⁰ Vgl. hierzu etwa Springs 2010.

¹¹ Vgl. Pickstock 1998; Milbank 2006 und Milbank 2009.

¹² Vgl. hierzu etwa Thiel 1994.

¹³ Von beunruhigender Signifikanz ist dabei, wie fugenlos Papst Benedikts/Joseph Ratzingers „Abschieds“-Vorlesung 2006 in Regensburg an die Antrittsvorlesung Ratzingers 1959 in Bonn anknüpft. Als hätte in den knapp 50 Jahren dazwischen, die ein theologisches Lebenswerk durchspannen, keine Denkbewegung stattgefunden. Vgl. hierzu Wenzel 2007; zu einer integralen Werkdarstellung siehe Wiedenhofer 2016.

bis hin zur Verfolgung einzelner Theologen bekämpft hat¹⁴ – oder durch die Einziehung verfahrenslogischer Widerspruchs- oder Ombudsstrukturen? Wohl kaum. Der Pluralismus vervielfältigt die (Religions- oder Weltanschauungs)Systeme; der Prozeduralismus ist selbst systemisch. Das sich selbst relativierende System ist hypertotalitär; es verfügt auch über seine Relativierung. Religion kommt konstitutiv ein Moment des Unbedingten zu; da ist sie nicht systemisch und hat sich nicht.

Gesellschaftliche Systeme mögen autopoietisch sein, also autoreproduktiv und selbsterklärend. Doch gilt das nur, insofern sie schon laufen. Was sie so weit gebracht hat – dass es sie überhaupt gibt –, erklärt sich aus ihrer autopoietischen Struktur nicht. Sie gibt es, um lebensweltliche Austauschverhältnisse allgemein zugänglich zu regeln. Die Lebenswelt als solche befindet sich außerhalb des Systems. Es besteht kein Ableitungsverhältnis von jener zu diesem. Gerade bei der Religion ist es ein Trugschluss, die *Bedeutung* eines Systems in seinem Funktionieren zu sehen. Die Religion ist die horizontale Bewirtschaftung eines vertikalen Austauschverhältnisses, eines vertikalen Begehrens. Die Struktur ihrer Bedeutung entspricht nicht der Struktur ihres Funktionierens. Die Bedeutung der Religion scheint auf, wo sie versagt.

Religionen versagen unentwegt, gemessen an Standards des Rechts, des Gleichheitsgrundsatzes, der Angemessenheit, der Partizipation, der Verfahrenstransparenz ... Man sage nicht, dies seien religionsfremde Kriterien des Versagens; sie finden sich alle in Religionen repräsentiert oder sogar dort entstanden. Sogar weitergehende, extremere Standards des Versagens haben Religionen gesetzt: Barmherzigkeit, Liebe ohne Antwort, Glaube ohne Gewähr, Selbstaufgabe ... Standards des Versagens, nicht des Erfolgs: Religionen versagen eklatant, von den Religionskriegen über religiösen Terrorismus bis hin zu religiös konnotierter oder ermöglichter (sexualisierter) Gewalt. Sie tragen dieser Welt aber auch das Maß der Vergänglichkeit, des Scheiterns ein. Was sie ist, erweist Religion erst dadurch, dass sie als sie selbst versagt.

Das auf das Bild¹⁵ und den Namen¹⁶ zielende biblische Repräsentationsverbot könnte auch dies sein: ein prinzipieller Vorbehalt gegenüber der Kompetenz der

¹⁴ Als lehramtliches Fanal dieses Kampfs muss immer noch die Instruktion *Dominus Iesus* von 2000 der Glaubenskongregation gelten.

¹⁵ Vgl. Ex 20,4f.; Dtn 5,8f.

¹⁶ Vgl. Ex 20,7; Dtn 5,11.

Religion, das Absolute zu vergegenwärtigen, vorgetragen von der Religion selbst. Denn das Aufstellen von Götterbildern, das Anfertigen von Namensamuletten, etwa als Abwehrzauber, sind genuine Religionspraktiken; hier wird nicht einem in der Fortschrittsgeschichte der Religion obsolet gewordenen Heidentum noch einmal ein normativer Tritt verpasst; katholische und orthodoxe Kirchen sind voll von Bildern, denen Verehrung nicht nur, sondern Anbetung erbracht wird; und gibt es, in unseren Breiten, ein prägnanteres Abwehrzauberamulett als die ans Armaturenbrett geheftete Christopherusplakette? Und ist die neurotische Ablehnung dieser Bildwelten und ihre wütende Zerstörung, die ikonoklastische Purifikation des Gotteshauses, nicht Abwehrzauber in Potenz? – Nein, das so genannte Bilderverbot ist struktureller Einspruch der Religion gegen sich selbst.

Hier, wo sie ihr strukturelles Versagen reflektiert, öffnet die Religion sich auf das von ihr eigentlich Gemeinte, auf das Absolute, das sie doch nur als das Unbestimmbare im Scheitern ihrer Bestimmungsversuche bezeichnen kann. Im toten Winkel der Religion, angezeigt von ihrer Krise der Signifikation, entsteht Theologie aus dem Unbedeutenden.

Es bleibt als paradigmatische Szene der Begegnung mit dem Absoluten, zu der immer wieder zurückzukehren ist, Jakobs Kampf – mit einem Mann, einem Engel, Gott – im Fluss Jabbok, eine Nacht hindurch; dass er standhält gegen die Übermacht des anderen, ist schon wie ein Sieg; Jakob geht hervor – aus dieser Nacht, diesem Fluss, diesem Kampf – mit dem Segen, den er dem anderen abtrotzt, mit der Versehrung, die er vom anderen empfängt, die ihn körperlich zeichnet.¹⁷

Das Unbedeutende, aus dem die Theologie erwächst, ist die Versehrung, die Jakob aus der Begegnung mit dem Absoluten davonträgt: Zeichnung, die nichts bezeichnet. Wenn es heißt, diese oder jener sei (fürs Leben) gezeichnet, ist das eine Aussage über die Person eher als über das, was ihr widerfahren ist; über die Person, was sie nun in ihrem, als ihr Leben zu tragen hat. Das Absolute ist in diesem Leben angekommen, wie an einem Nullpunkt: einem Trauma. Das verweist zunächst auf nichts, ist nicht bedeutend. Es muss, mit ihm muss gelebt werden.

In einer erinnernden Vergegenwärtigung beschreibt und begreift Christian Wiman die religiöse Ergriffenheitserfahrung des etwa zwölfjährigen Jungen präzise als ein solches Widerfahrnis des Absoluten: Die Erfahrung ist übermächtig real und zugleich in einer basalen Weise physisch; eine Subjektposition, von der aus sie

¹⁷ Vgl. Gen 32, 23–33.

benennbar wäre, eine Position der Selbst-Distanzierung, kann nicht eingenommen werden, so identisch verschmolzen ist das Ich mit dem, was ihm widerfährt; in Bezug auf dieses Ereignis steht keine Sprache zur Verfügung; zur biographischen Erstreckung des eigenen Lebens verhält dieses Widerfahrnis sich wie ein Nullpunkt der Fülle.¹⁸

Diese ihm zu eigene Jabbok-Erfahrung ist es nun, zu der Wiman als zu dem Ausgangspunkt seines Nachdenkens über religiösen Glauben zurückkehrt. Er lässt keinen Zweifel daran, dass so, wie er diese Erfahrung, diese ihn gemacht hat. Die Erfahrung des Absoluten und das Subjekt dieser Erfahrung fallen in eins. Der Religion in ihrer lebensweltlichen Verfasstheit liegt ein unverdaulicher Kiesel im Magen; das ist das Subjekt. Von ihm nimmt alle Bedeutung ihren Ausgang, ohne in ihm zu gründen, von ihm, das nicht bedeutet. Das Subjekt als *significance stopper*. Durch diesen Nullpunkt hindurch erstet Theologie, wird überhaupt Sprachfähigkeit möglich.

Das Subjekt erkennt den Diskurs nicht an: die Strömungsgesetzlichkeit, durch die er, naturgemäß, sich fortzeugt und erhält. Es bewegt sich mit ihm, bedient sich seiner, wird von ihm getrimmt und gemolken, aber es erkennt ihn nicht an. Religion als Diskurs: keine Anerkennung durchs Subjekt. Subjektiv ist jede religiöse Äußerung ursprünglich, unvermittelt, vertikal.

Der Poststrukturalismus hat die Wirklichkeit ins Gerede gebracht: sei es, dass die Arbeit an der Referenzialität der Sprache durch eine endlos sich reproduzierende Diskursanalytik beseitigt worden ist; sei es, dass die Bildung einer Brücke der Referenz von der Sprache zur (objektiven, diskursunabhängigen) Wirklichkeit unter den metonymischen Vorbehalt eines Aufschubs in Permanenz gestellt worden ist. So oder so ist die Dynamik des Diskurses ganz auf eine Selbstbezüglichkeit eingestellt, durch die er sich horizontal expansiv reproduziert, ohne irgendetwas

¹⁸ „[...] it was real. Too real. Not in the way that some traumas are too real and thus buried within us, but in another, cellular sense, some complete being that I can't remember because I can't stand apart from it, I can't find an 'I' from which to see the self that, for a moment, I was. Or wasn't. If eternity touched you, if all the trappings of time and self were stripped away and you were all soul, if God 'happened' to you – then isn't it possible that the experience could not be translated back into [...] the daily round wherein we use words like self and soul, revelation and conversion, as if we knew what those words meant? Maybe in fact I didn't 'forget' it. Maybe it happened – and goes on happening – at the cellular level and means not nothing but everything to me. Maybe. Like an atavistic impulse, I don't remember it, but it remembers me.“ Wiman 2013, 6.

bedeuten zu müssen. – Erratisch steht in solcher Landschaft das Subjekt, taubstumm im Maß des Diskurs-Parlandos, dennoch, und zwar *per se ipsum*, reklamierend, dass Bedeutung sei. Mit der Prägnanz des Pop (und im Bedeutungsfeld der Zeitlichkeit) gesagt: „Though I liked summer light on you / If we ride a winter-long wind / Well time’s not what I belong to / And you’re not the season you’re in“. ¹⁹

Wiman berichtet nicht, dass in der Erfahrung des Zwölfjährigen diesem etwas mitgeteilt worden sei, dass er etwas gesehen hätte, so wie die Erfahrung insgesamt im Maß ihrer Überwältigung unbegriffen bleibt. Das ist nicht solitär: Bernadette Soubirous hat ursprünglich wohl von ihrer Visionserfahrung nur Ungefähres berichtet, deren Gehalt als *aquerò*, als „das-das“ bezeichnet. Karl Rahner bestimmt, was er transzendente Erfahrung nennt, als unbegrifflich; sie bringt keine *episteme* hervor, an der sie begrifflich identifizierbar, diskursivierbar wäre. ²⁰

Am Grund jeder Sprache des Absoluten, sei es die der Musik, der Poesie, der Religion oder der ungebundenen Äußerung des Subjekts, idiosynkratisch, schwerzüngig, liegt der Nullpunkt der Bedeutung; durch diesen muss sie gehen wie der Faden durch die Öse, wenn anders ein Text entstehen soll. Die Erfahrung des Absoluten als erstummendes Widerfahrnis auf der Suche nach einer Sprache. Zwischen Erfahrung und Sprache besteht, zumal im Medium des Absoluten, kein Ableitungsverhältnis. Jene ergießt sich nicht in diese wie eine fruchtbare Fülle in ein empfängliches Gefäß. Auf solche Erfahrung folgt erst einmal – was einem ersten Verständnis des Absoluten als einer Abgezogenheit von allem präzis entspricht – nichts. Es ist dem Absolutheitsmoment dieser Erfahrung geschuldet, jedoch bin ich geneigt, dieses Absolutheitsmoment der Erfahrung schlechthin zuzusprechen, dass aus der Erfahrung Sprache nicht sich herleitet, sondern unterm Gewicht der Erfahrung neu einsetzen muss. Der Übergang von der Erfahrung in Sprache bleibt unbestimmbar.

Dieser *elusiveness gap* entkoppelt nicht die Poesie, nicht die Religion, nicht die Musik von aller Referenz, zu einem frei schwebenden Diskurs der Unverbindlichkeit; die Kluft der Unbestimmbarkeit bindet vielmehr die Sprache an die Erfahrung des Absoluten. „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ ²¹ markiert die Lücke

¹⁹ Fleet Foxes, *I’m Not My Season*, vom Album *Shore* (2020).

²⁰ Vgl. Rahner 1999, 26–28.

²¹ Mk 9,14.

der Unbestimmbarkeit und überbrückt sie; Marias „Wie soll das geschehen?“²² exponiert sie so, dass es des Eingreifens Gottes braucht, um irgendwie über diese *rupture* hinweg zu kommen: „Der Heilige Geist wird über die kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.“²³ Überwältigen, überschatten: gewaltförmige Phantasien der Überbrückung des Grabens der Unbestimmbarkeit zwischen Erfahrung und Diskurs.

Die Religion hat keine Kultivierung des Risses zu bieten, sie liefert nicht einfach die Zivilität eines Übergangs zwischen Absolutem und Endlichem. In einer sicherlich achtsam verfahrenen Unterwerfung des Risses unter die Etikette der Zivilität würde mit in Szene gesetzt werden der Untergang des Absoluten in einer Verabsolutierung des Endlichen. Nur im Missverständnis ihrer Textualität kann Religion für solche gutmeinenden Trivialisierungen in Haftung genommen werden – was nicht ausschließt, dass Religionsfunktionäre, Religionsbehörden, Theologen ihrerseits diesem reduktionistischen Missverständnis aufsitzen, dass Religion die Sprache der Bewältigung, Beherrschung gar, der Unruhelinie, der Entzündungsnarbe dieses Risses sei, stattdessen ist Religion aber – der Gesang der Wunde (des Schmerzes).

Eine Bestimmung, die in keiner Selbstanzeige von Religion vorkäme, deren Kontext vielmehr die Inanspruchnahme der Religion durch das Glaubenssubjekt ist. Bei diesem nämlich ist, wenn es sie gibt, die Erfahrung des Absoluten anzusetzen; die Religion als Diskurs, System, Text – *whatsoever* – macht keine Erfahrungen. Die Wirklichkeit der Erfahrung ist gebunden an die Instanz des Subjekts. Das aber ist prinzipiell außerhalb des Diskurses. Insofern die Wahrheit der Religion nicht einfach theoretisch bestimmt werden kann, sondern auf der Erfahrbarkeit des von ihr Gemeinten beruht – in dem Maß mithin, wie das Feld der Religion vom Glaubenssubjekt auf der Suche nach der angemessenen Ausdrucksartikulation seiner Erfahrung durchstieg wird, eine Bewegung, die im Verhältnis zur Horizontalität des Felds vertikal ist – ist sie kein Produkt des Diskurses, oder mehr als das. Wo die Religion kommunikativ flüssig und hierarchisch gut sortiert durchläuft, geht es um sie selbst, also um nichts. Wo ihr Parlando stockt, geht es um ihre Bedeutung.

²² Lk 1,34.

²³ Lk 1,35.

Im Begriff der Bedeutung überlagern sich semantischer *Sinn*, wirklichkeits-bezügliche *Referenz* und existentielle *Relevanz*. Theologie ist Bedeutungswissenschaft. Als Bedeutungswissenschaft kann sie mit der beschreibenden Erfassung eines religiösen Gehalts, seines Sinns, sich nicht begnügen. Sofern Religions- und Kulturwissenschaften sich als Sinn-Beschreibungssysteme verstehen, ist Theologie keine. Sie hat Religion gar nicht zu ihrem präferierten Gegenstand, erachtet sie vielmehr als Präzedenzfall manifester Bedeutung.

Die Maxime des Ignatius, Gott in allen Dingen zu suchen, hat klarerweise keinen Religions-Rahmen, was die von ihr gemeinte Praxis betrifft. Der Horizont solcher Praxis ist vielmehr die Welt als Inbegriff „aller Dinge“. Zugleich ist dem heiligen Ignatius keine Abwendung von der Religion, „seiner“ Kirche vorzuwerfen. Also ist es die eigene Tradition, die als partikulare Sinnressource den entscheidenden Impuls für eine Universalisierung liefert. Die entsprechende Haltung ist nicht mehr kirchen- oder bekenntnisfromm, aber religiös. Ein treffender Name fehlt; behelfsweise wird sie *Spiritualität* genannt.

Dieselbe Universalisierung durchläuft die Theologie. Ist sie zunächst Binnen-reflexion einer Religionsgruppe und dort schon aufgrund interner Pluralisierung mindestens ko-konstituiert durch die Notwendigkeit zu ständiger Grenz-überschreitung, erfährt sie durch die apologetische Auseinandersetzung mit der kulturellen Kontext-Intellektualität einen ersten, entscheidenden Universalisierungsschub, der sich spätestens – ohne dass der Weg dieser Transformation an dieser Stelle denk- und diskursgeschichtlich rekonstruiert werden könnte – in der Scholastik mit der Gewinnung der Welt als Horizont der Theologie etabliert hat. Der Grund dieser transformativen Universalisierung von Frömmigkeit einerseits und Theologie andererseits ist identisch; er ist intrinsisch. Derselbe Grund führt von der im Bewusstsein der Israel-Gesandtheit verkündigten Botschaft Jesu zur Völkermission des Paulus. Evangelien und Apostelgeschichte reflektieren diese keineswegs spannungsfrei verlaufende Transformation vielfach – narrativ, in Erzählungen von Begegnungen, jede Begegnung eine Grenzüberschreitung: Jesu Begegnung mit einer Syro-Phönizierin;²⁴ Jesu Begegnung mit dem Hauptmann von Kafarnum;²⁵ Petri Taufe des römischen Hauptmanns Kornelius, samt der vorausgehenden, anbahnenden Vision und der nachfolgenden Selbstrechtfertigung

²⁴ Mk 7,24–30.

²⁵ Mt 8,5–13.

Petri in der Jerusalemer Gemeinde;²⁶ der „antiochenische Zwischenfall“, von dem Paulus berichtet²⁷. Wird doch in der partikular semantisierten – und eine andere als eine partikulare (oder konkrete, oder korporeale) Semantik ist nicht zu haben – und adressierten Basilea-Botschaft Jesu der Heilswille des Vaters angesagt, welcher als der des monotheistischen Gottes universal ist.²⁸

Von der intrinsischen Universalisierungsdynamik der partikularen Perspektive des Christentums vorangetrieben, die eine Universalisierung der Selbstpreisgabe ist und nicht der Fremderoberung, hat die Theologie nicht vorrangig oder exklusiv die Religion, und schon gar auch nur die eigene, zum Gegenstand, sondern blickt auf die Welt schlechthin, beziehungsweise bewegt in ihr sich als in ihrem weiten, umfassenden Horizont. Und nimmt in dessen Unendlichkeit (ihr wills scheinen) mit, was sie der Religion ausgelesen hat: die Möglichkeit der Bedeutung. Bedeutung, was ist das? – Nicht am semantischen Material eindeutig identifizierbarer *Sinn*, sondern eine Möglichkeit in der Konstellation von Diskurs und Subjekt.

Bedeutung ist nicht der im Parlando des Diskurses sich ergehende Sinn, Parlando im musikalischen Begriff des prinzipiell endlos weiter und vor sich hin sprechenden Singsangs. Tropologisch ist das Parlando die Diskursfigur der Metonymie: Der Diskurs trägt dafür Sorge, dass es zu keiner Wahrheitsentscheidung kommt; durch deren Vertagung, durch deren metonymischen Aufschub sichert er sein Fortbestehen. Im Parlando des Diskurses entstehen Zeichen in einer gegen unendlich gehenden Vielzahl. Das Subjekt, das in einer transzendentalen Erfahrung, die keine *episteme* bildet, kein propositionalisierbares Wissen, sich in den Möglichkeitsbedingungen seiner selbst begegnet, kann von hier aus kein Zeichen seiner selbst gewinnen.²⁹ Das Subjekt ist *per se* adiskursiv. Begibt es sich in den Diskurs, bedient es sich seiner, führt es durch sich selbst ein Moment des Unbezeichneten in den Diskurs ein.

Das ist die Konstellation der Bedeutung; sie wird vielleicht anhand dieser Erzählung greifbar: Frauen, unter ihnen Maria von Magdala, begeben sich zum Grab. Sie haben sich mit kostbarem Öl versehen, den Toten zu ehren. Sie begeben

²⁶ Apg 10,9–11, 18.

²⁷ Gal 2,11–21.

²⁸ Vgl. 1Tim 2,4.

²⁹ Vgl. hierzu Rahner 1999, 26–28.

sich in einen Ritus, der am leeren Grab aufbricht. Der Ritus, der Diskurs: Sie haben es mit dem Tod zu tun. Hier aber ist keiner mehr mit einer Ölung zu ehren. Er ist dem Tod in die Lebendigkeit entstiegen. Maria Magdalena, die in allen Evangelienvarianten genannt wird, geht im Bericht des Johannes allein zum Grab. Es ist, als würde der Gang hier noch einmal erzählt werden, wie in einer revidierten Fassung: Ohne Öl oder Salbe, geht sie nicht in den Ritus, sondern dem Lebendigen zu begegnen. Sie geht selbst durch die Metamorphose des Toten zum Lebendigen: in Tränen der Trauer ob des Verlusts eines geliebten Menschen an den Tod; indem darauf in unableitbar neuer Lebendigkeit sie den zuvor Verlorenen nicht wiedererkennt; indem sie schließlich das Verlangen nach berührender Bestätigung fast nicht zurückhalten kann. Dass sie zum Grab geht, ist noch rituelles Gedenken, Totendiskurs; die Tränen schon nicht mehr, Maria weint in Fassungslosigkeit; nun ist sie bereit zur Begegnung mit dem Absoluten; sie geschieht im Verkennen der lebendigen der Auferstehungsidentität des Geliebten; sie mündet in die verhaltene Geste des Berührenwollens dessen, der sich ihr gezeigt hat. Diese magdalenische Trias ist die vollständige, wenn auch abbreviatorische Bezeichnung der Subjektbegegnung: In diese springt die Begegnende aus den Geleisen des Diskurses, verliert ihre Fassung, ist blind, weil komplett wahrnehmungs- und rezeptionsentgrenzt (blind vor Liebe) und will, was jetzt in sie einströmt, sie überflutet, fassen, berühren – in einer Gestalt wahrnehmen – können. So dass von hier ein Sprechen ganz neu einsetzen könnte, ein neuer Diskurs. Der aber in seiner Möglichkeit, die gesetzt ist, durchkreuzt wird: Halt mich nicht fest / *noli me tangere*. Christliche Theologie hat, insofern sie vom Auferstandenen ihren Ausgang nimmt, eine magdalenische Prägung; sie ist durchkreuzter Diskurs.

Der Theologie entgeht ihr Objekt. Es mag ein Ideal von Wissenschaftlichkeit sein, den Untersuchungsgegenstand präzise zu bestimmen und den Zugriff auf ihn methodologisch kontrollierbar erscheinen zu lassen. Der Theologie entgeht ihr Objekt. Büßt sie dadurch an Wissenschaftlichkeit ein? Sie erinnert die Wissenschaft daran, dass sie sich den Stoff, auf den sie zugreift, als ihren Gegenstand erst zurechtet, und dass es Ausweis von Wissenschaftlichkeit ist, um die verobjektivierende Deformation der Wirklichkeit durch die Wissenschaft zu wissen; und die darin latente Frage nicht zu überhören, wie hierfür Kompensation leisten. Das gibt freilich nur in ziemlicher Abbréviation Einsichten wieder, die Adorno längst

formuliert hat.³⁰ Der Theologie entgeht ihr Objekt; indem sie es sich entgehen lässt, anerkennt sie in ihm eigentümlich Wirkliches, und erkennt darin ihr Objekt: als nicht dieses.

Damit ist ein idealtypisches Bild von Theologie gezeichnet. *Realiter* ist sie selten bei einem solchen *letting go* zu ertappen. Karl Rahner hat in seinem letzten Vortrag und Text, gehalten auf einer akademischen Festveranstaltung zu seinem achtzigsten Geburtstag und veröffentlicht im selben, seinem Todesjahr, dies gefordert: dass die Theologie jede Aussage über Gott in dem Moment, da sie sie positiv setzt, wieder zurücknehmen müsse:

„Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen usf.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unserer Erkenntnis aushalten und so unsere Aussagen

³⁰ Exemplarisch: „Den sogenannten Gedankengang, den man ungebrochen vom Denken erwartet, hätte philosophische Reflexion zu brechen. Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt. Die Kraft dazu, nicht das Abschnurren der Schlüsse, ist das Wesen philosophischer Konsequenz. Wahrheit ist werdende Konstellation, kein automatisch Durchlaufendes, in dem das Subjekt zwar erleichtert, aber entbehrlich wäre. [...] Philosophisch denken ist soviel wie Intermittenzen denken, gestört werden durch das, was der Gedanke nicht selber ist. Im nachdrücklichen Denken werden die analytischen Urteile, deren es doch unvermeidlich sich bedienen muß, zum Falschen. Die Kraft des Denkens, nicht mit dem eigenen Strom zu schwimmen, ist die des Widerstands gegen das Vorgegebene. Emphatisches Denken erfordert Zivilcourage. Der einzelne Denkende muß es riskieren, darf nichts unbezogen eintauchen oder abkaufen; das ist der Erfahrungskern der Lehre von der Autonomie.“ (Adorno 1977, 604.) – In der Ästhetischen Theorie wird in dem aus der *Dialektik der Aufklärung* bekannten Prozess einer verobjektivierenden Zurichtung der Wirklichkeit – der „Natur“ – durch eine auf Naturbeherrschung zielende Rationalisierung der Kunst die Bedeutung zugesprochen, „der Natur etwas von dem Ihnen wiederzugeben, was ihr durch die geschichtliche Welt entzogen wird“ (Adorno 2009, 63). In dieser Bedeutung erweist Kunst sich gar als „ein Stück Aufklärung“ (Adorno 2009, 77).

immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an seine heilige Unbegreiflichkeit.“³¹

Es liegt nun nahe, die Thematisierung Gottes als des realen Absoluten zur Blaupause des diskursiven Einspruchs gegen eine usurpatorische Verdinglichung der Wirklichkeit zum Gegenstand des Diskurses zu machen, als welcher die Theologie dann angesehen werden kann. Den Wissenschaften, ihrem Diskurs, ist Gott aber keine normative Instanz mehr. Der unter dem Wort des *noli me tangere* firmierende Ikonotyp, der genauso gut oder treffender als magdalenische Szene aufgefasst werden kann, veranschaulicht das Absolute näherliegender in der Begegnung von Liebender und Geliebtem. Absolut – unbedingt – ist der Liebenden ihre Liebe, absolut – unoperationalisierbar – ist die Begegnung, absolut – unverfügbar – ist der Geliebte. Hier ist nichts zu machen, hier muss alle Hoffnung fahren gelassen werden, hier ist alles im Spiel.

Das Subjekt im Sturm des Absoluten. Der nicht laut genug ist, eine Stimme zu übertönen, im Lärm zu ersticken, das Anheben eines Gesangs: *I hate myself for lovin' you and the weakness that it showed*, singt Bob Dylan in seiner Totenklage:³² eine Überlebendenstimme, aus einer Begegnung des Absoluten, einer absoluten Begegnung im selbst gelebten Leben (und nicht in übernatürlicher Instanz) hervorgehend; ein Gesang, der noch genug Absolutheitsfieber in sich trägt, aber schon in reflexiven Brechungen, unterwegs in Richtung Diskurs.

Das den Briten zugeschriebene Potential an Skurrilität (der Brexit hat es nicht bewahrheitet, sondern *ad absurdum* geführt) birgt schöne Wissenschaftsanekdoten, wie etwa die einer Untersuchung der Gründe für den frühmorgendlich al-lenthalben ungebremsst aufbrechenden Gesang der Vögel. Was das Forschungsergebnis anbelangt, hat die Legende Varianten: Die Vögel singen der schlichteren zufolge aus Lust am eigenen Gesang (warum dann aber morgens um vier); der anspruchsvolleren zufolge, um mit der Inbrunst ihrer Vitalität allen anderen und der Welt insgesamt mitzuteilen, dass sie die Nacht überlebt haben, auch diesen

³¹ Rahner 2008, 48.

³² *Dirge*, auf dem Album *Planet Waves* von 1974.

Morgen lebendig begrüßen. Ist die Erfahrung überlebt zu haben, so eingebettet dies in Tod und Leben ist, nicht absolut? Und hieraus quillt der Gesang; das Trauma der absoluten Erfahrung – provoziert den Diskurs.

Der dann freilich nicht im Prinzip als anonym getrimmtes Netzwerk der Kommunikation von Herrschaft verstanden ist, sondern als im Ausdrucksverlangen der Subjekte gründend. Als Ausdruck und Mitteilung wohnt dem Diskurs eine Dynamik der Veröffentlichung inne; in ihr wird, was zuinnerst, veräußert; das Innere hat keine Sprache, das Äußere keine Ahnung; was ins Öffentliche gerät, kann dort für alles gebraucht und missbraucht werden. Das war schon vor den elektronischen Plattformen und so genannt sozialen Medien so. Soll aber Missbrauch, soll Deformation die Norm setzen? Nein. Der Diskurs, das Hin und Her, Kreuz und Quer der Mitteilungen, gründet im Ausdrucksverlangen der Subjekte. Der Gesang der Vögel setzt bei den Einzelstimmen ein, ein Konzert ist nicht geplant, noch wenn alle erwacht ihr Überleben herauszingen, bleiben die Schichtungen der Klänge auf die Einzelstimmen hin durchhörbar, was könnte größer sein, als der freie Zusammenklang der jeweiligen Stimmen.

Wenigstens für diese frühe Morgenstunde lässt der Gesang der Vögel die Möglichkeit eines Lebens in völliger Zwangbefreiheit anklingen; einer befreiten Wirklichkeit ist die Erinnerung an den Zwang eingeprägt, dem Tagelied der Vögel der Dunkelschatten der Nacht. Wenn der volare Frühgesang mir wie eine Liturgie vorkommt, dann wie die einer Kirche, durch deren offene Türen frühmorgens Menschen sich eingefunden haben, die in je eigenen und zueinander höchst unterschiedlichen Verhältnissen zur in einer Seitenkapelle stattfindenden Eucharistiefeier sich durch den dämmrigen Raum bewegen: Das Ganze ist das Bild der von mir gemeinten Liturgie.

Den Diskurs als Liturgie der Befreiten zu übersetzen heißt, ein Realsymbol des Absoluten zu statuieren. Sowenig wie darin das Reale aus dem Symbolischen entlassen ist,³³ sowenig sind die Befreiten schon frei. Die in einer frühen Morgenstunde sich einfinden zu dieser Liturgie, die nicht gefeiert wird und doch stattfindet, genießen eine Freiheit, die sie noch gar nicht haben. Jetzt erfahren sie ein Hiersein, ungezwungen, ohne Zweck und Pflicht, eine formgebende Einräumung von Zeit und Ort. Diesem Vorgeschmack der Freiheit ist keinerlei Wissen davon

³³ Die Begriffe des Realen und des Symbolischen sind hier frei von Lacanscher Aufladung und ganz unbefangen verwendet.

beigemischt, wie solches Freisein sich wirklich ausnehmen möge, schon hingegen die Einsicht in die Unverwirklichkeit von Freiheit hier und jetzt. Damit entspricht diese in strenger Observanz lotterig erscheinende Liturgie präzise der Onto-Logik des Sakraments: das Heil zumittelt in einer als heillos signalisierten Wirklichkeit, aber nur unter der Gestalt des Zeichens, das hinsichtlich einschränkungslos verwirklichter Freiheit (die sie doch bezeichnet) aller Evidenz bloß ist.

Es ist der zuvor genannte Hiatus zwischen Subjekt und Diskurs, den die Theologie aufnimmt, indem sie letzteren von der Liturgie her denkt: Diese entwirft keinen Diskurs, der sich im Hier und Jetzt einrichtet. In jener frühmorgendlichen Liturgie freier Subjekte wird ein Tanz der Vertikalen diskursiviert – ohne Sättigung an welcher Gegenwart immer zu finden: *no vul rendir-me / a la condemna de la vida*, schreibt der katalanische Dichter Joan Margarit im ersten Gedicht eines Zyklus auf den Tod der Tochter Joana.³⁴ Und Adorno hält fest, dass Shakespeares *Romeo und Julia* nur dann das Drama vom Gesang der Nachtigall und nicht der Lerche³⁵ sein kann, „wenn nicht doch in diesem Stück auch die Utopie lebte, daß so etwas wie die schrankenlose Erfüllung, wie die nicht domestizierte, die nicht gebändigte, die nicht von den dinghaften Verhältnissen verunstaltete Liebe sein soll“.³⁶ Das ist im Paradigma der Analogie gedacht: Das Endliche – das Drama der Liebe von Julia und Romeo – kann nur an dem Absoluten in sich – an der Utopie absoluter Liebe – es selbst sein.

Ohne stets von Gott zu reden, ohne kirchliches Format zu benötigen und ohne nur mit religiöser Tinte zu schreiben folgt die Theologie ihrer intrinsischen Norm: die Welt anzuschauen unter Rücksicht des Absoluten und des Konkreten. Das ist der stereoskopische Blick der Theologie: Ihr ist die Welt sowohl transparent auf Gott als auch undurchsichtig in ihrer Stofflichkeit und Kreatürlichkeit. Es ist nicht so, dass ihr dieser Blick schon immer zu Gebot gestanden hätte. Im Hintergrund ihrer Praxis hat sie einen Lernprozess durchmachen müssen, dem das im Schöpfungsgedanken enthaltene Gott-Welt-Verhältnis zugrunde gelegen ist und als dessen Ergebnis

³⁴ „[...] ich möchte / mich der Verdammnis des Lebens nicht ergeben“. Margarit 2007, 12f.

³⁵ „Willst du schon gehn? Es ist noch gar nicht Tag: Es war die Nachtigall und nicht die Lerche; die drang dir in dein furchterfülltes Ohr. Allnächtlich singt sie dort auf dem Granatbaum: Glaub mir, mein Lieb, es war die Nachtigall.“ – „Die Lerche wars, des Morgens Herold; nicht die Nachtigall.“ Julia und Romeo in der fünften Szene des dritten Aufzugs, zitiert nach: Fried 1989, 416.

³⁶ Adorno 2009, 62.

sie einen eigenen, einen theologischen Materialismus³⁷ entdeckt hat. Sie kann nun nicht mehr die Welt als Beweis der Existenz Gottes durchschauen – nun: angesichts ihrer Stofflichkeit, der Undurchsichtigkeit der Welt in ihrer Materialität. In dieser erkennt und anerkennt sie die Eigentümlichkeit der Welt. Sie als transparent auf Gott anzuschauen heißt nicht mehr, die Welt ihrer Substanz zu entleeren; vielmehr wird in solcher Durchsicht Gott als Name des unableitbaren, absoluten und deswegen zu jedem bezifferbaren *status quo* der Welt nichtidentischen Wert eben der Welt lesbar. War die Theologie der Welt in den gnostischen, augustinischen apokalyptischen etc. Spielarten des Dualismus welt-annihilativ, und ist es noch in hochfahrend elitären Zuspitzungen jeweiliger Konfessionskulturen, so bei Dalferth und Ratzinger, ist ihre Welt-Anschauung hier nicht einfach affirmativ. Trägt der absolute Wert der Welt den Namen Gottes, ist er mit nichts identisch, was Welt ist. Der unableitbar absolute Wert von Welt gesellt sich vielmehr ihrer realen Endlichkeit bei; dass sie verletzlich ist, missbrauchbar, pervertierbar, zerstörbar.

Lebendig ist nur, was verletzlich ist und sterben kann. Dass Gott der Name des absoluten Werts der Welt ist, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Verletzlichkeit. Wird doch dieser Gott biblisch als der Lebendige attribuiert,³⁸ der Leben gibt,³⁹ dessen Lebens-Mächtigkeit stets in Gegensatz zu den toten Götzen, den „Nichtsen“⁴⁰ gesetzt wird,⁴¹ den die Lebenden preisen, nicht die Toten,⁴² der eben ein Gott nicht der Toten ist, sondern der Lebendigen⁴³. Noch im angelischen Bescheid an die Frauen am leeren Grab klingt diese Gottes-Zuordnung des Lebens an: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“⁴⁴ Auch der Koran kennt die Lebendigkeits-Attribuierung Allahs;⁴⁵ *Al-Hayy*, der Lebendige, aus sich Lebende, ist in der Liste der 99 Namen Allahs enthalten. Dabei ist das biblische und

³⁷ Zu Begriff und Sache eines theologischen Materialismus vgl. Buchholz 2001 und Thielens 1999, 1371–1410.

³⁸ Vgl. Jer 10,10.

³⁹ Vgl. Jes 42,5.

⁴⁰ Die *ælilim*, die „Nichtse“, ein von „schwach sein“ abgeleitetes Spottwort, kommt vielfach in prophetischer Polemik vor und spießt auf die Machtlosigkeit der Götzen auf.

⁴¹ Vgl. Jes 44.

⁴² Vgl. Ps 115,17.

⁴³ Vgl. Mk 12,27 parr.

⁴⁴ Lk 24,5.

⁴⁵ Vgl. Sure 3:2.

koranische Verständnis von einem qualitativen Begriff von Lebendigkeit bestimmt. Es impliziert Selbstbewusstsein, Handlungsfähigkeit, Produktivität, ja Kultur, und hat nichts gemein mit einem vitalistischen Begriff des blanken *bios*, wie Sigrid Weigel in einer Debatte um Walter Benjamins Lebens-Begriff und unter Widerlegung der Interpretationen Giorgio Agambens und Jacques Derridas überzeugend argumentiert hat.⁴⁶

Die Ausdrucksdimension des Diskurses, auf der die Theologie insistiert, offenbart in diesem Moment ihren vorartikulatorischen Grund. Die als lebendige verletzliche ist doch die real verletzte, die als lebendige sterbliche die zu Tod geschundene Welt – in solcher *immensitas* und *qualitas*, als müsste hierin der Normzustand der Welt erblickt werden. Nicht ein Gefühl, eine Stimmung, ein Gedanke, keine Geistes- oder Seelenproduktivität eines Subjekts lassen sich als eigentlicher Gehalt von Ausdruck bestimmen. Adorno, am Ausdruckscharakter von Kunst festhaltend, erkennt im außerästhetischen Schmerz der Welt den Ausdrucksgrund: Kunst ist, Adorno zufolge, „Stimme des Unterdrückten [...], denn Ausdruck ist eigentlich immer so viel wie Ausdruck von Leiden“.⁴⁷ In ungeheurerer Verdichtung enthalten ist im Ausdruckscharakter von Kunst die gesamte Konstitutionsgeschichte des Subjekts, die als Emanzipationsgeschichte unmittelbar eine Geschichte der Gewalt und des Zwangs ist, gegenüber dem, was Adorno als „Natur“ titulierte und mit dem zusammenfällt, was hier „Welt“ genannt wird. Weil der Mensch als Subjekt selbst *in* dieser Welt ist, hat die Geschichte der Gewaltausübung, durch die das Subjekt sich Freiheit errungen hat, eine innere und eine äußere Dimension. Nur in diesem Sinn der inneren Dimension der Gewaltgeschichte ist Ausdruck als Ausdruck von Leid und Schmerz auch Selbstaussdruck des Subjekts. Adornos Verständnis von Ausdruck ist unmittelbar, beinahe vegetativ, er spricht einmal von „der gleichsam physiologischen Vorform des Geistes“;⁴⁸ Ausdruck signifiziert nichts, ist unmittelbar Schrei aus Schmerz, ist als solcher am Grund nicht nur aller Kunst, sondern recht eigentlich aller semiotischen Verständigung:

„Der Ausdruck selber ist gegenüber dem Signifikativ-Rationalen, gegenüber dem bloßen Zeichen, vorweg bereits ein mimetisches Residuum, also

⁴⁶ Vgl. Weigel 2008.

⁴⁷ Adorno 2009, 81.

⁴⁸ Adorno 1990, 172.

ein Moment, das noch übrig ist aus der sonst gebändigten Natur, das dann aber selbst in einer eigentümlichen Weise dort plastisch sich zeigt, also in den Prozeß der fortschreitenden Differenzierung mit einbegriffen werden kann.⁴⁹

Wenn es so etwas wie eine religiöse, eine religiös verantwortete und mit religiöser Einbildungskraft gespeiste Hoffnung gibt – und immerhin ist seit Papst Gregor dem Großen neben Glaube und Liebe die Hoffnung in einen Kanon theologischer, d. h. göttlich eingegossener, also vom Menschen selbst nicht erbringbarer Tugenden aufgenommen⁵⁰ –, dann weiß das selbe religiöse Bewusstsein, „dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“, weil sie erst noch „von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden“ soll,⁵¹ dass mithin Hoffnung von Leid nicht abzuschneiden ist und jede Artikulation der Hoffnung den Ausdruck des Schmerzes mit sich führt. Noch ist die Freiheitsgeschichte des Subjekts in einer Dialektik der Gewalt verfangen; religiöses Bewusstsein rückt diese Situation gewaltgebundener Befreiung ins Licht der aus menschlicher Emanzipation nicht extrapolierbaren Erlösung. Als unbedingte Artikulation solcher vom Ausdruck des Leids grundierten Hoffnung kann gelten das Gebet.

Literaturverzeichnis

Theodor W. Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt a. M. 1977, 599–607.

–, *Ästhetik* [1958/59], in: Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 3, Frankfurt a. M. 2009.

–, *Ästhetische Theorie*, in: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt a. M. 1990.

Karl Bart, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002.

Norbert Brox, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos 26 (1984), 1–16.

⁴⁹ Adorno 2009, 81.

⁵⁰ Vgl. freilich schon 1Kor 13,13.

⁵¹ Röm 8,21f.

- Peter Bruns, Ephraem der Syrer, in: Siegmär Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 191–194.
- René Buchholz, *Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie*, Darmstadt 2001.
- Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris 1970.
- Étienne Fouilloux, *Entwicklungen theologischen Denkens, Frömmigkeit, Apostolat. II. Der Katholizismus*, in: Jean-Marie Mayeur u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 12, Freiburg 1992, 134–302.
- Piet Fransen, *Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 4, Tl. 2, Einsiedeln 1973, 631–772.
- Erich Fried, *Shakespeare*, Berlin 1989, Bd. 1.
- Joan Margarit, *Joana und andere Gedichte*, Stuttgart 2007.
- John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden (MA) u. a., 2006.
- (Hg.), *The Radical Orthodoxy Reader*, London 2009.
- Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.
- Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 26, Zürich/Freiburg 1999, 26–28.
- , *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 25, Freiburg 2008, 47–57.
- Harald Schöndorf, *Gegenstand/Objekt*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 2010, 149.
- Jason A. Springs, *Towards a Generous Orthodoxy. Prospects For Hans Frei's Postliberal Theology*, New York 2010.
- John E. Thiel, *Nonfoundationalism*, Minneapolis 1994.
- Helmut Thielen, *Eingedenken. Walter Benjamins theologischer Materialismus*, in: Klaus Garber/Ludger Rehm (Hg.), *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß III*, 3 Bde., München 1999, 1371–1410.
- Christoph Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauernzählung (Gen 11,1–9) (Orbis biblicus et orientalis 101)*, Freiburg (CH)/Göttingen 1990.
- , *Turm(bau) zu Babel*, in: *Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001), 935–937.
- Knut Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007.
- Sigrid Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008.

Sigfried Wiedenhofer, *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*, Regensburg 2016.

Christian Wiman, *My Bright Abyss. Meditation Of a Modern Believer*, New York 2013.

Musikalien

Fleet Foxes, *I'm Not My Season*, vom Album *Shore* 2020.

Bob Dylan, *Dirge*, vom Album *Planet Waves* 1974.

Christliche Wahrheit auf dem Markt religiöser Möglichkeiten: Theologie als diskursive Wissenschaft im interreligiösen Dialog

Markus Wriedt

1. Einleitung. Handlungshindernisse als Entstehungsgrund innovativer Normierungsprozesse

Beginnen wir mit einer Beobachtung aus der Natur. Sie alle kennen – mit mehr oder minder großer Faszination – das Phänomen der sog. „Ameisenstraße“. Eine Ameisenstraße ist eine Strecke, die von vielen Ameisen benutzt wird, um z. B. Nahrung oder Baumaterial in den Ameisenhügel zu transportieren. Sie entsteht, indem eine Ameise, die eine Nahrungsquelle entdeckt hat, auf dem Rückweg zum Ameisenbau unterwegs eine Duftspur aus Pheromonen erzeugt. Am Hügel angekommen, verteilt sie die gefundene Nahrung an andere Ameisen. Derart *angeregt*, machen sich die anderen Ameisen ebenfalls auf und folgen der existierenden Duftspur. Während der Rückkehr markieren sie ihrerseits die Strecke mit Duftstoffen, so dass der Weg umso stärker duftet, je mehr Ameisen ihm folgen.

Die Ameisen finden Abkürzungen gleichsam evidenzbasiert heraus, weil jene Tiere, die auf dem kürzeren Weg schneller von der Futterstelle zurückkehren, eine größere Menge Nahrung innerhalb des Zeitraums, der zur Bewältigung des vorherigen Zugangs zur Nahrungsquelle notwendig war, beschaffen. Zugleich erweist es sich, dass mit der Zeit auf dem kürzeren Pfad eine höhere Pheromonkonzentration als auf dem anderen, längeren vorherrscht. In der Folge wählen die nachkommen- den Ameisen bevorzugt diesen Weg.¹

Daneben zeigt sich freilich auch ein anderes Bild: Wird der bewährte Weg zur Nahrungsquelle durch ein Hindernis blockiert, dauert es eine gewisse Zeit, bis

¹ Vgl. dazu die autobiographische Skizze des Nobelpreisträgers Richard Feynman „Surely, you are joking Mr. Feynman“: <http://www.mathpages.com/home/kmath320/kmath320.htm> [abgerufen 08/2014], der bereits in den 1940er Jahren diese Phänomene zur Entwicklung mathematischer Algorithmen verwendete.

im Rahmen eines Trial-and-Error-Verfahrens eine Umleitung gefunden ist. Diese wird nach dem bewährten Modell erneut markiert und die Ameisen folgen der neuen Strecke. Wird das Hindernis aufgehoben, bleiben die Ameisen für eine gewisse Zeit auf der Umleitungsstrecke und es bedarf eines neuen Verfahrens, um zum alten, schnelleren Weg zurückzukehren.

In ihrer selbständigen Rezeption pragmatistischer Theorieansätze aus den USA haben Hans Joas und andere dieses Phänomen für die theoretische Bewältigung der Frage nach der Entstehung von Werten und Normen weitergeführt.² Normen und Werte entstehen in sozialen Gemeinschaften infolge der erfolgreichen Bewältigung von Handlungshindernissen.³ Dieses bestätigt zum einen die Kulturabhängigkeit von Werten und zum anderen das Postulat einer pluralistischen Werte- und Normenordnung. Die Behauptung von universalen Werten wird vor diesem Hintergrund schwierig. Eher ist von einem komplementären Miteinander von alternativen Normen- und Wertekonstruktionen auszugehen, deren Interferenz-Teil des konkurrierenden Wertebildungs- und Normenfindungsprozesses ist. Wir werden darauf zurückzukommen haben.

Zunächst aber ist festzuhalten, dass Normen und Werte aus der erfolgreichen Bewältigung von Krisen und Handlungshindernissen entstehen. Wenn wir im Folgenden uns auf die theoretische Bewältigung von Glaubenskrisen konzentrieren, soll anhand dieser Modelle beleuchtet werden, wie wissenschaftliche Theologie entsteht. Das ist kein exklusiver Ansatz. Es gibt sicher weitere Impulse, die zur Reflexion von Glaubenswissen beitragen. Wir wollen uns allerdings im Folgenden auf die Bewältigung von Glaubenskrisen konzentrieren, um einen Kontrapunkt gegenüber jenen Theologieverständnissen zu setzen, nach denen die Lehre dem Handeln der Glaubenden vorausgeht. Zunächst wird das dazu theoretische Konzept von Theologie als Diskurswissenschaft umrissen und sodann in einem weiteren Abschnitt historisch begründet. Ein dritter Teil wird schließlich die aplikativen Konsequenzen skizzieren.

² Joas 1997 (ich zitiere im Folgenden nach der Taschenbuchausgabe von 1999); Jung 2009.

³ Vgl. dazu auch die knappe Skizze von Schubert u. a. 2010 sowie Jung/Hollstein/Knöbl 2011.

2. Theologie als Diskurswissenschaft

1. Wenn im Folgenden von Theologie die Rede ist, wird auf den Phänomenbestand von Theologie(n) im Kontext der westlich-lateinischen, später europäischen Geistes- und Kulturgeschichte Bezug genommen. Es versteht sich von selbst, dass diese geographisch-historisch-geistesgeschichtliche Engführung in einem weiteren Schritt sich zu anderen Theologien zu verhalten hat. Dabei ist allerdings interdisziplinär zu klären a) ob das Phänomen akademischer (christlicher) Theologie letztlich auf den Raum der westlichen, lateinischen Christenheit beschränkt war und ist, b) inwieweit die Phänomenbestände zu anders religiösen Theologien überhaupt kompatibel sind und nicht c) durch die Terminologie eine inhaltliche Überfremdung im Sinne der einseitigen Universalisierung und Verabsolutierung des westlichen Theologie-Begriffs und seiner Geschichte gegenüber anderen Formen reflexiver Analyse und Interpretation von Glaubenswahrheiten geleistet wird.
2. Wissenschaftliche Theologie ist im westlich-lateinischen Verständnis die rational begründete Diskussion von dem einem reflexiven Zugang final entzogenen Glaubensüberzeugungen. Als Wissenschaft entsteht sie im kommunikativen Wechselverhältnis zwischen Einzelnen, Vertretern und Repräsentanten verschiedener gesellschaftlicher, kultureller, politischer, wirtschaftlich und sozial unterschiedener Gruppen. Weiterhin zählen dazu Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher Interessenverbände und zunehmend eines eigenen sozialen Standes akademischer Gelehrsamkeit. Hierbei handelt es sich in der Regel um-gelehrte Theologen, mithin professioneller Vertreter der sich etablierenden Wissenschaft und ihrer Kultur. Nur in Ausnahmefälle, allerdings in den letzten Jahren der Forschung verstärkt wahrgenommen wurde auch weibliche Theologinnen, denen institutionell allerdings in der Regel der Zugang zu den Bildungsinstitutionen verwehrt geblieben ist.
3. Theologie ist Kommunikation und als solche in kommunikationstheoretischer Hinsicht, das impliziert auch im Kontext der neueren Sprach- und Kommunikationswissenschaft handlungstheoretische Optionen, zu betrachten.⁴

⁴ Vgl. grundlegend Habermas 1981 sowie zur weiteren Entwicklung dieses Ansatzes Honneth/Joas 1996; Steinhoff, 2006.

4. Für die historische Annäherung an das Phänomen „Theologie“ ist darum ein interdisziplinärer, kommunikationstheoretisch fokussierter Zugang sinnvoll und m. E. auch geboten. Das schließt andere Zugänge nicht aus. Diese haben sich aber – ebenso wie der hier präferierte Ansatz – in heuristischer und methodischer Hinsicht zu legitimieren und die jeweils anderen Zugänge zu berücksichtigen. Im Idealfall ist Komplementarität der unterschiedlichen Wahrnehmungen des historischen Phänomenbestandes „Theologie“ anzustreben.
5. „Theologie“ ist zu keiner Zeit der Kirchengeschichte im Sinne einer Einheit verstanden und entwickelt worden. Stets entstand sie im produktiven Diskurs und war von daher in ihrem Selbstverständnis wie in ihrer Fremdwahrnehmung konfessorisch – seit der Reformation im 16. Jahrhundert stets konfessionell – und kontrovers. Die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs im Sinne einer verbindlichen Reflexion des individuell und subjektiv erfahrenen Umgangs mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus lässt sich als eine Reihe von Konflikten um den angemessenen Ausdruck der gemeinsamen Glaubensüberzeugungen beschreiben. Ohne damit einem konfessionellen Verständnis von Dogmengeschichte und Dogmenhermeneutik Vorschub leisten zu wollen, erscheint es mir dringend geboten, die systematischen Erörterungen durch eine Konfliktgeschichte der Streitigkeiten zu ergänzen, aufgrund welcher dogmatische Grundentscheidungen getroffen und künftig auch als normativ verstanden wurden. Exemplarisch lässt sich das in einer groben Übersicht etwa so skizzieren:

Historischer Überblick. Theologie aus dem Geist der Kontroverse

Die ersten drei Jahrhunderte der Christentumsgeschichte sind geprägt von vielfältigen Ausprägungen der Inanspruchnahme des Christlichen.⁵ Der Singular Christentum suggeriert dabei eine Homogenität, die so niemals bestand und auch niemals bestehen sollte. Vielfältige Anknüpfungen an bekannte Kulturpraktiken bringen nicht weniger vielfältige Handlungshemmnisse und Krisen

⁵ Zu diesem Begriff vgl. Beutel 1997, 84–110.

des alles andere als festgelegten Bestandes an Glaubensüberzeugungen hervor.⁶ Zwei Grundstrategien der schriftlichen Überlieferung lassen sich erkennen: zum einen die Plausibilisierung und Verstärkung genuin christlichen Handelns und dessen theoretische Reflexion sowie zum anderen die Apologie vorzugsweise der Verhaltensweisen der frühen Christen. Die in der Regel gebildeten und rhetorisch versierten Verteidigung der vielfältigen Ausprägungen der Inanspruchnahme und Weitergabe der Botschaft von Jesus Christus geht einher mit dem Nachweis einer allgemeinverbindlichen Rationalität und Plausibilität des inkriminierten Verhaltens. Sie kann gleichermaßen in konfrontativer Polemik und aggressiver Wahrheitsbehauptung als auch im Gewand gebildeter und akademisch anschlussfähiger methodischer Stichhaltigkeit der Argumente vorgetragen werden.⁷ Die so entstehende frühe Theologie wird dabei mit fortschreitender Zeit als *vera philosophia* verstanden. Dies vollzieht sich vor dem Hintergrund der intellektuellen Bestreitung durch die pagane Umwelt und die repressiven Praktiken gegenüber den Christen durch die bestehende Herrschaftskultur des römischen Kaisertums. Welche Rolle diese Apologetik im Kontext des Überlebenskampfes des Christentums unter den Bedingungen staatlicher Verfolgungen gespielt hat, ist kaum mehr zu rekonstruieren. Ob die Texte tatsächlich im spätantiken Gerichtswesen zum Einsatz kamen oder doch mehr der Bestärkung der unter den Verfolgungen leidenden Gemeinden dienten, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Sie hatten ihren Sitz im Leben wohl in den gesellschaftlich hochstehenden Diskursinstitutionen der antiken Welt (Bürgertum, Adel, Ritterschaft, römische Beamte). Ob und inwieweit die geringer gebildeten Bevölkerungsschichten davon Kenntnis nahmen, ist historisch ebenso wenig zu sagen, wie eine Antwort auf die Frage nach der Intention ihrer Autoren zu geben.

Der Ausgang der Spätantike etwa vom 4.–6. Jahrhundert steht theologiegeschichtlich im Schatten der Ausbildung von Gotteslehre und Christologie. In aufwändigen Konsensverfahren, die weniger eine materiale Synthese als eine Berücksichtigung zahlreicher Sondermeinungen ermöglichen sollte, wurden verbindliche Aussagen der Glaubensbekenntnisse im Blick auf den ersten und zweiten Artikel vorgenommen. Diese Streitigkeiten sind zunächst und im Ansatz innerkirchlich und haben ihren Sitz im Leben im kirchlichen, leitungs- und ordnungsbezogenen

⁶ Vgl. dazu pars pro toto Alkier/Leppin 2018, Leppin 2018.

⁷ Vgl. dazu Haffner 2003.

Streit um die normativen Lehraussagen der christlichen Gemeinschaften. Sie werden in dieser historiographischen Isolation freilich nicht zweckdienlich erfasst. Immer wieder wirken exogene Faktoren auf die Entwicklung der christlichen Selbstreflexion und -darstellung ein: die sukzessive Anerkennung des Christentums in der Identifikation bzw. unter Assimilation mit dem Kaiserkult der unbesiegbaren Sonne (*sol invictus*) seit Konstantin⁸ bis hin zu der Etablierung des Christentums als Staatsreligion unter Theodosius,⁹ die jeweilige Instrumentalisierung der herrschaftlichen Eliten oder des Christentums für machtpolitische Interessen,¹⁰ die Ausdifferenzierung der spätantiken Kultur in zunächst eine Vielfalt von weiteren, deutlich kleineren Sprach- und Kulturregionen. Dabei beschreibt die Trennung des lateinischen Westens von der griechischen Kultur Ostroms die faktische Entstehung zahlreicher kleinerer Gemeinde und Gemeindeverbünde. Erst in den letzten Jahren ist dies stärker in den Blick genommen worden, aber immer noch nicht hinreichend beschrieben.¹¹ Die Ausprägung unterschiedlicher theologischer Kulturen im lateinischen Westen unter dem Einfluss des Arianismus ist nur ein Aspekt der vielfältigen Ausprägungen christlicher Grundüberzeugungen wie im Osten unter dem Einfluss einer hochspekulativ, philosophiegestützten weitergeführten Christus- und Gottesspekulation.¹²

Die Zeit des Frühmittelalters vom 6.–11. Jahrhundert wird im Folgenden aus pragmatischen Gründen in der Konzentration auf die lateinisch-westliche Christentumsgeschichte skizziert. Theologiegeschichtlich stehen dabei die Gnaden- und Rechtfertigungslehre, ihre praktischen Konsequenzen für das Sünden- und Bußverständnis, die Ekklesiologie (Ämterlehre, Sakramente, Frömmigkeitsformen) im Zentrum. Als ebenso wirkmächtig ist dennoch vor dem Hintergrund der Bestreitung ihrer als heidnisch diskriminierten Frömmigkeitspraktiken der Versuch einer Inkulturation der eingewanderten, zumeist paganen Völkerschaften

⁸ Vgl. Wallraff 2013. Siehe auch das Datenbankprojekt von Uta Heil an der Universität Wien: <https://sola.acdh.oeaw.ac.at/de> [abgerufen 06/2021].

⁹ Vgl. Leppin 2003.

¹⁰ Vgl. Leppin 2011.

¹¹ Vgl. zur Einführung Oeldemann 2008, Oeldemann 2004, sowie Thöle 1998.

¹² Für die theologiegeschichtliche Zusammenfassung ist nach wie vor Alois Grillmeier, *Altkirchliche Christologie zur Orientierung* unverzichtbar. Eine konzise Übersicht zu den spätantiken und frühmittelalterlichen Kirchen insbesondere des christlichen Ostens liegt m. W. n. nicht vor.

und ihrer religiösen Überzeugungen zu beachten.¹³ Die faktische Durchsetzung des Christentums erfolgt nicht selten im Schatten einer obrigkeitlich im Interesse der Sozialdisziplinierung begleiteten „Schwertmission“.¹⁴ Die theologische Glaubensreflexion steht dabei unter dem Erwartungsdruck, die Kontinuität der Herrschaftslegitimation durch das Christentum zu gewährleisten.¹⁵ Die sehr häufig handlungspragmatisch gerichtete Bestreitung dieser Ansätze wird einerseits von innen durch kirchliche Opposition oder im Kontext sich ausdifferenzierender heterogener, nonkonformer und dissidenter Auffassungen aufgrund einer unterschiedlichen Rezeption der verbindlichen Aussagen aus Rom vorgenommen; aber auch infolge der Konsensbildung mit heidnischen Frömmigkeitsformen. Andererseits zeigen sich Symbiosen und Synthesen des nordalpinen Christentums etwa mit den autochthonen Christentumsformen iro-schottischer und/oder keltischer Herkunft¹⁶ sowie schließlich aufgrund des Herrschafts- und Dynastiewechsels im Frankenreich seit Chlodwig.¹⁷ – Eine besondere Entwicklung nimmt die Reichskirche seit den Karolingern und in besonderer Form seit den Ottonen ein.¹⁸ Die Adaption des germanischen, auf deutschem Boden weitgehend singulären Eigenkirchenwesens¹⁹ spielt für die Herrschaftslegitimation eine wichtige Rolle und überdeckt bis weit in das Hochmittelalter theologische Debatten. Die Bestreitung ebendieses Ansatzes durch Bestrebungen insbesondere des reformorientierten Benediktinermönchtums (Cluny)²⁰ und seiner monastischen Theologie mit der Forderung der *libertas ecclesiae* stellt die mittelalterliche Kirche vor große Herausforderungen.²¹ – Die theologische Reflexion wird zugunsten einer generellen Bestimmung des normativen Anspruchs der historisch gewachsenen Autorität und der sich daraus ergebenden rechtlichen (kirchenrechtlichen-kanonischen)

¹³ Vgl. den Überblick bei Angenendt 2001.

¹⁴ Vgl. dazu etwa Bonifatius und die von ihm betriebene Mission in bereits teilchristianisierten Gebieten, die einer „Gleichschaltung“ nach römischem Vorbild gleichkam. Siehe Felten 2004, Felten/Jarnut/von Padberg 2007; Lutterbach 2004.

¹⁵ Zur Theorie der „translatio imperii“ vgl. Goetz 1958.

¹⁶ Siehe hierzu Bradley 1996; von Padberg 2006.

¹⁷ Becher 2011.

¹⁸ Vgl. Schmid 1985.

¹⁹ Vgl. dazu Stutz 1964; Stutz 1995.

²⁰ Goetz 2000.

²¹ Zum Begriff und der damit verbundenen Problematik siehe Tellenbach 1985.

Regelungen reduziert, niemals allerdings ganz aufgegeben. Freilich erweist es sich als zunehmend problematisch, die vormalig unbestrittene Rationalität des Schriftbeweises und seiner methodischen Durchdringung mithilfe der allegorischen Schriftauslegung in den Kontext kanonistischer Entscheidungen einzubringen. Die Autorität des Rechts tritt neben – teilweise über – die Autorität der Schrift. Entscheidungsinstanz dieses Normenkonflikts wird die historisch zuweilen nur schwer zu verifizierende Tradition. Die meisten der in dieser Zeit aufbrechenden Lehrstreitigkeiten lassen sich dabei als Konflikt um eine angemessene Orthopraxie interpretieren. So etwa im epochalen Werk der konservativen Reichstheologie, über die Ausbildung der Kleriker (*de institutione clericorum*) des Hrabanus Maurus²² oder im Verlauf der Abendmahlsstreitigkeiten um das Verständnis der Gegenwart Christi in den Elementen mit eminent handlungspragmatischem Klärungsdruck.²³

Im Hoch- und Spätmittelalter etwa ab dem 12. Jahrhundert bis ins 16. Jahrhundert hinein wird die inzwischen zur akademischen Hochschuldisziplin avancierte Theologie immer noch von handlungsorientierenden Gesichtspunkten angeregt, verselbständigt sich aber zunehmend als eigengesetzliche Schulwissenschaft (Scholastik) mit erkennbarer Distanz zur institutionalisierten Frömmigkeit der Kirche. Die institutionalisierte Gelehrsamkeit der Universitäten war zunächst nicht von Fragen der Orthopraxie, vielmehr von Problemen der Orthodoxie bestimmt.²⁴ Dennoch verbinden sich die theologischen Auseinandersetzungen immer wieder mit Gestaltungen gelebter Frömmigkeit, wie sie beispielsweise in den evangelischen Reformbewegungen des Mittelalters auftreten.²⁵ Themen sind u. a. die Emanzipation der kirchlichen Leitungsorgane von staatlicher Bevormundung (Investiturstreit) und verschiedene Aspekte der ekklesiologischen Definitionen (insbesondere Entscheidungen des IV. Laterankonzils im Blick auf Amts- und Sakramentsverständnis). Während der innerkirchliche Reflexionsprozess auf eine Konsolidierung der bestehenden Verhältnisse zielt, sieht sich die akademisch-gelehrte Theologie durch das Eindringen einer paganen Hochkultur, nämlich der

²² Vgl. dazu etwa Picker 2001 oder Felten/Nichtweiß 2006.

²³ Siehe dazu Mühlenberg 2001, 524–534 sowie 549–554; einen knappen Überblick bietet weiterhin V. Leppin 2007, 45–50.

²⁴ Grabmann 1988 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1909); Leinsle 1995.

²⁵ Grundmann 1935; Lambert 2001.

von den Mauren und Sarazenen teilweise transformierten teilweise gut bewahrten antiken Bildungstraditionen (Aristoteles, Galen, neuplatonisches Schrifttum), herausgefordert. Die sich seit dem 11. Jahrhundert vor diesem Hintergrund entwickelnde Schultheologie (Scholastik) ist alles andere als dominant, sondern entsteht – kritisch beargwöhnt und von der traditionellen monastischen Theologie scharf kritisiert – in der zumeist indirekten Auseinandersetzung um den christlichen Wahrheitsanspruch und damit um das normative Monopol der kirchlich-theologischen Lebensentscheidungen und Handlungsoptionen. Auch wenn bis ins 15. Jahrhundert die traditionelle, kanonistisch gesicherte und durch das kirchliche Lehramt verwaltete Glaubensreflexion dominiert, differenziert sich unter dem Einfluss einer zunehmenden Rezeption emanzipatorischen Gedankengutes der Antike die bisher fraglose Akzeptanz und damit die Unterwerfung unter die lehramtliche Entscheidung zugunsten einer kritischen Reflexion des normativen Anspruch der bekannten Autoritäten aus: sog. „Ketzerbewegungen“ des Mittelalters, breite Akzeptanz mystischer Theologietraktate, Reformbewegungen, Renaissance und Humanismus.

Die Entwicklung der lateinischen Christenheit in der Frühen Neuzeit ist zunächst durch die Vielzahl an Reformationen in Europa gekennzeichnet. Sie sind mit Effekten der konfessionellen Ausdifferenzierung unter den Bedingungen der staatlich-obrigkeitlichen Kontrolle und Instrumentalisierung der Religionsfrage zu machtpolitischen, herrschaftssichernden, sozialdisziplinierenden und modernisierenden Interessen verbunden.²⁶ Die Glaubensreflexion vollzieht sich vor dem Hintergrund der autoritativen Begründung ihres normierenden Anspruches. Dabei stehen weniger neue oder innovative Glaubensüberzeugungen auf dem Prüfstand als vielmehr die normative Kontrolle spezifischer Frömmigkeitsformen und deren Grundlegung in den jeweiligen Glaubensüberzeugungen. Dabei stehen je länger je weniger die konfessionelle Homogenität im Interesse positioneller Eindeutigkeit unter den Bedingungen konfessioneller Systemkonkurrenz im Zentrum als vielmehr die Ausgestaltung von gemeinschaftlichen Umgangsformen mit dem konfessionell geschiedenen und differenten „Anderen“. In der alltagspraktischen Umsetzung erfolgen diese Prozesse der Ausbildung von Konfessionskulturen in Räumen, die vor allem durch die handlungsorientierende Einflussnahme

²⁶ Vgl. dazu Reinhard, 1983, 257–277. Schilling 1986; Schilling 1988, 1–45; Rublack 1992. Reinhard/Schilling 1995 sowie weiterhin Schmidt 1992 und Lanzinner 2001, 3–203.

von Theologen, aber auch von gebildeten Vertretern anderer Stände entstehen.²⁷ Insbesondere die fromme Praxis sollte dann auch zum Zentralthema der größten europäischen Frömmigkeitsbewegung nach der Reformation, dem Pietismus, werden.²⁸ Die Ausgestaltung der diese Performanz und Repräsentation christlicher Glaubensüberzeugungen reflektierenden Theologie tritt in starken Gegensatz zu den im 17. und 18. Jahrhundert noch dominanten akademischen Performationen der konfessionellen Orthodoxie, später freilich auch in ein spannungsreiches Verhältnis zu aufkommenden rationalen Bestrebungen in der Theologie und den protestantischen Kirchen.²⁹ Die durch die reformatorische Exklusivformel „sola scriptura“³⁰ erneut angestoßene Debatte um die Normen der Christenheit³¹ sollte in ihrer Nachgeschichte nicht mehr zur Ruhe kommen. Die historisch-kritische Schriftauslegung tut ihr Übriges dazu, dass die bisher fraglos angenommene Autorität der Bibel zunehmend unter Druck gerät. Die den Prozess der Modernisierung begleitenden Phänomene von Individualismus, Partikularismus in Verbindung mit starker Fragmentierung und Säkularisierung³² führen zu einer völligen Neuorientierung der theologischen Debatten, deren modernitätskritische Gegner immer weiter marginalisiert werden.

Die Theologie- und Dogmengeschichte des 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart werden nicht selten in ideengeschichtlicher Weise von den Vertretern der systematischen Theologie bearbeitet.³³ Zunehmend werden jetzt auch kulturwissenschaftliche Ansätze verwendet, um die Geschichte der Theologie, ihrer Repräsentanten und Institutionen zu beschreiben.³⁴ Sie erörtern die theologische Glaubensreflexion unter den Bedingungen pluraler Meinungsvielfalt im Angesicht der Moderne. Innovativ und theologisch gewissermaßen Neuland betretend sind erst jene Entwicklungen innerhalb der konfessionellen Theologie, die aus

²⁷ Siehe dazu Wriedt 2009, 514–532, Wriedt 2015, 249–267; Kaufmann 2006.

²⁸ Einen Überblick zum stark ausdifferenzierten Forschungsgebiet bietet derzeit das Pietismus Handbuch, vgl. Breul/Hahn-Bruckart, 2021.

²⁹ Zur theologischen Aufklärung siehe den Überblick bei Beutel 2009.

³⁰ Dazu jetzt Alkier 2019.

³¹ Selge, 1969; siehe auch Selge 1976, 591–617.

³² Vgl. dazu den Überblick bei Dipper, 2018: https://docupedia.de/zg/Dipper_moderne_v2_de_2018 – [abgerufen 06/2021] sowie Gumbrecht 1978, 93–131.

³³ Vgl. exemplarisch Zachhuber 2015 9–20; Voigt 2006 oder Lauster 2004.

³⁴ Vgl. Lauster 2018.

der Bestreitung ihres universalen und absoluten Geltungs- und Wahrheitsanspruches im Kontext der europäischen Aufklärung entstehen. Während die Frühaufklärung im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts zu lokalisieren ist, sind erkennbare Auseinandersetzungen, die über die bloß autoritative Entgegensetzung traditioneller Wissens- und Normenbestände der Konfessionskulturen und der sie reflektierenden konfessionellen Theologie hinausgehen, erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sichtbar (Neologie, Berliner Aufklärung etc.).³⁵ Sie bleiben freilich noch lange folgenlos und erleben im Protestantismus mit Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher eine qualitative Neuformierung.³⁶ Während der Protestantismus aber spätestens seit Schleiermacher die grundsätzliche Pluralität und Multiformität von religiösen Grundüberzeugungen zum Gegenstand der Theologie und zu deren normativer Grundüberzeugung macht, reagiert der römische Katholizismus auf die Krise der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit einer massiven Autoritätsdemonstration auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und in dessen Folge in den Entscheidungen des Papsttums zu Modernismus und den Fragen der historischen Weiterentwicklung in Gestalt einer ultramontanen Festlegung der Lehre der Kirche.³⁷ Den kirchlichen Lehrentscheidungen ist gemeinsam das Bemühen um die Sicherung des kirchlichen Lehramtes und der zentralen Autorität.³⁸ Die konfessionellen Theologien entwickeln sich vor diesem Hintergrund höchst unterschiedlich: Während der Protestantismus sich in der Frage des Umgangs mit neuen, vorzugsweise naturwissenschaftlichen und philosophischen Einsichten in einer Vielfalt von Gesinnungsgruppierungen bis zur Unkenntlichkeit den herrschenden gesellschaftlichen Strömungen andient und -gleicht, sieht der römische Katholizismus das Heil in einer abgrenzenden, stark definitorischen Haltung. Zur Katastrophe führen beide Positionen angesichts der verheerenden Weltkriege und eines entfesselten ideologischen Machtstrebens bisher ungekannten Ausmaßes. Die konfessionelle Theologie ist mehr

³⁵ Vgl. dazu Beutel/Leppin/Sträter 2006; Beutel u. a. 2010; Beutel u. a. 2014, Graf, 1990, 11–54; Sparr 1985, 18–57.

³⁶ Einen Forschungsüberblick bieten Barth 2001, 408–461 und Ohst 2017. Informativ sind auch die Akten des internationalen Schleiermacherkongresses, Selge 1984; Barth/Osthöven 1999; Arndt/Barth/Gräb 2008; Barth 2012; Kubik/Murmann-Kahl 2013, Dierken/von Scheliha/Schmidt 2018.

³⁷ Arnold, 2010.

³⁸ Neuner, 2019.

oder minder nicht in der Lage, auf diese Bestreitung zu reagieren und scheitert über weite Strecken.³⁹

Vor diesem Hintergrund ist die Neuformation der europäischen Theologie nach dem zweiten Weltkrieg vor allem im Kontext der globalen Strukturen des Weltchristentums zu interpretieren. Während der römische Katholizismus freilich schon immer in einer umfassenden, globalen Dimension als Weltkirche zu denken vermochte,⁴⁰ tat sich der vor allem territorial und regional organisierte Protestantismus außerordentlich schwer, sich im Konzert der Weltkirchen zu etablieren. Diese Devianz eignet der protestantischen Glaubensreflexion bis heute.⁴¹

Die Theologie der Zukunft wird weniger intrinsisch die bestehenden Wahrheits- und wirklichkeitsinterpretierenden Ansprüche zu thematisieren haben, als vielmehr sich in der Konkurrenz oder Komplementarität zu anderen religiösen Ansätzen mit gleichem Anspruch zu bewähren haben. Theologische Reflexion im dritten Jahrtausend n. Chr. hat die vor allem im Kontext der abendländisch-lateinischen Theologie entwickelten Normen und Glaubensüberzeugungen global zu bewähren und muss ihren Anspruch auf Katholizität in einer pluralen, multireligiösen Umgebung neu bedenken. Im Blick auf die diesem Essay zugrundeliegende Auffassung sind es dabei vor allem die handlungspragmatischen Voraussetzungen, die zur theologischen Theoriebildung Anlass geben. Die öffentliche Repräsentanz und Performance von Theologie und Kirche steht unter einem hohen Erwartungsdruck der Menschen, die ethische Orientierung erwarten. Dahinter treten dezidiert lehrhafte Debatten zurück.⁴²

³⁹ Eine konzise Übersicht zur „Kriegstheologie“ der Konfessionen liegt m. W. noch nicht vor. Siehe einen ersten Versuch bei Wriedt 2023 (im Druck).

⁴⁰ Vgl. dazu die epochemachenden Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils; Alberigo/Wittstadt 1959–1965, 199ff.; Wenzel 2014; zur theoretischen Programmatik des Begriffes *aggiornamento* vgl. Bredeck 2007.

⁴¹ Eine Übersicht bei Mayeur 1992. Zur protestantischen Theologiegeschichte siehe Fischer 2002, zum Versuch der Etablierung eines international gesprächsfähigen Entwurfs der protestantischen Theologie siehe jetzt die Studie von Graf 2021.

⁴² Vgl. dazu die V. Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD: Engagement und Differenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2014: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf – [abgerufen 06/2021]. Die Entwicklung ist jedoch auch bereits in den vier früheren Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD deutlich geworden.

Aus dieser historischen Skizze ergeben sich m. E. weitere Folgerungen:

1. Theologie entsteht zumeist an den Konfliktzonen ihrer Bestreitung. Diese kann entweder von innen oder von außen provoziert werden.
2. Die Modi der Reflexion können variieren. Das übergeordnete Paradigma der Wissenschaftlichkeit im Sinne der auch außertheologisch nachvollziehbaren Rationalität entsteht dort, wo die gemeinsame Grundlage zur Überwindung der Theologiekritik außerhalb ihrer selbst gefunden werden kann.
3. Theologie kann ohne die prinzipielle konstitutive Beantwortung der Wahrheitsfrage nicht betrieben werden. Zugespitzt lässt sich formulieren: Die Beantwortung der Wahrheitsfrage bringt theologische Reflexion allererst hervor.
4. Dies geschieht im Blick auf die erstgenannte These stets im Kontext beken- nender und in der Tradition bereits bekannter theologischer Erkenntnis- und Wissenssätze.
5. Im kirchengeschichtlichen Fokus steht zunächst die kritische Analyse der Wahrheitsfindung unter bestimmten heuristischen Voraussetzungen:
 - Es gibt die Wahrheitsfrage und eine – zumindest prospektiv erwartete – universal gültige und damit allgemeinverbindliche Antwort darauf.
 - Das Zeugnis der Schrift, historisch-kritisch erarbeitet, und die verschie- denen Inanspruchnahmen dieses Zeugnisses im Verlauf der abendlän- dischen – weitgehend lateinischen Christenheit – geben einen unver- zichtbaren Referenzrahmen zur historischen Kontextualisierung von Theologieentwürfen.
6. Diese Perspektive ist interdisziplinär zu bestätigen und diskursiv weiterzu- entwickeln.
7. Mit dem methodischen Instrumentarium der allgemeinen Geschichtstheo- rien und -forschung sind sodann Methoden und Formen der Wissensvermitt- lung und -aneignung zu untersuchen.
8. Im interdisziplinären Ansatz der Diskursanalyse treffen sich weitere wissen- schaftstheoretische und methodologische Konzepte aus historischen Diszipli- nen, vergleichender Literatur- und Kultur- sowie Religionswissenschaft.
9. Im interdisziplinären Vergleich sind drei Perspektiven der Analyse von Theo- logie als Wissenschaft zu unterscheiden:
 - die Innenperspektive, innerhalb einer trotz aller Vielgestaltigkeit und Differenz immer noch als Einheit begriffenen konfessionsidentischen und darin spezifischen Theologie;

- die Außenperspektive, also noch innerhalb des anerkannten religiös-kulturellen Rahmens abendländischer Kultur und Religion;
 - die Fremdperspektive, welche auf gerade diesen Rahmen nicht mehr zurückgreifen kann.
10. Theologie als Wissenschaft entsteht häufig im Spannungsfeld von theoretischer Erörterung und – in der Frühen Neuzeit konfessionell geprägter – frömmigkeitlicher Praxis. Die antagonistisch verstandenen Kategorien Glaube und Vernunft beschreiben dieses Verhältnis unzureichend und konnotieren zu stark aufgeklärte Momente. Aus den Quellentexten läge das komplementär verstandene Verhältnis von *pietas* und *eruditio* näher. Im Kontext der vier von mir vorgeschlagenen Themenkomplexe wird Theologie als Wissenschaft
- am Ort ihrer konfessionellen Entstehung im konfessionellen Zeitalter,
 - am Ort ihrer innerprotestantischen Bestreitung als lebensferner Theorie im 17. Jahrhundert,
 - am Ort ihrer in einer zunehmend multireligiösen Umwelt im 18. Jahrhundert in Nordamerika,
 - am Ort ihrer interdisziplinär wissenschaftstheoretischen Grundlegung im 18. und 19. Jahrhundert
- zu analysieren sein. Das geschieht u. a. im Graduiertenkolleg 1728 „Theologie als Wissenschaft“.
11. Theologie als Wissenschaft wurde in den seltensten Fällen zum Selbstzweck und abgelöst von jeglicher Form der Öffentlichkeit betrieben. Insofern wird die historische Analyse der Entstehung verschiedenster Formen von theologischer Wissenschaft stets das höchst komplexe Wechselverhältnis zwischen der
- von Theologie beanspruchten,
 - der faktisch historisch verifizierbaren,
 - und schließlich der durch Theologie konstituierten Öffentlichkeit zu berücksichtigen haben.

Ausblick zum interreligiösen Vergleich von Theologien

Vor dem Hintergrund der mir präsenten Diskussionen im Graduiertenkolleg 1728 „Theologie als Wissenschaft“ ist zunächst einmal der Sitz im Leben eines

modernen und dabei immer noch mehrheitlich christlich geprägten Theologiebegriffes zu klären.

1. In dem letzten Jahrhundert wuchsen Zweifel an der bis dahin als selbstvident erachteten akademisch zweifellosen Würde der Theologie als Wissenschaft.⁴³ Diese Zweifel – sinnfällig in den Diskussionen um die Gründung der Universität in Frankfurt a. M. vor etwas mehr als 100 Jahren⁴⁴ – trugen dazu bei, die Grenze zwischen wissenschaftlicher Theologie und persönlicher Glaubensüberzeugung zu verwischen und diese Unschärfe bei der Begriffsbestimmung gegen die Theologie zu verwenden. Theologie geriet zunehmend in den Verdacht, in immer weniger öffentlichkeitsrelevanten Diskursen letztlich subjektive und individuell sich keiner säkularen Instanz gegenüber zu verantwortenden Glaubensüberzeugungen zu traktieren. Das bleibt so lange folgen- und wirkungslos, wie die Glaubensüberzeugungen nicht in den Gegensatz zur öffentlichen Moral und der gesellschaftlich akzeptierten Grundordnung des Gemeinwesens treten.
2. Trotz intensiver wissenschaftstheoretischer und methodologischer Reflexion der jahrhunderte- und phasenweise jahrtausendealten Weisen, Theologie zu treiben, haftet diesen Überlegungen stets der Verdacht intrinsischer Selbstreflexivität an. Gut und wahr ist demnach, was dem unbezweifelbaren Bestand an theologischen Grundwahrheiten nicht widerspricht.
3. Der gravierende Paradigmenwechsel innerhalb der Wissenschaftstheorie seit ca. 200 Jahren führt dazu, dass der Wahrheitsbegriff und die mit ihm verbundenen epistemologischen Methoden zunehmend außertheologisch begründet und verifiziert werden. Die vormalige, selbstverständliche Dominanz geistes- vor allem aber theologiewissenschaftlicher Methodologie wird nunmehr mit der gleichen Dominanz vorzugsweise naturwissenschaftlich-empirischer Methoden verdrängt.

⁴³ Vgl. dazu Alkier/Heimbrock 2011 sowie Schulz 2016.

⁴⁴ Vgl. dazu Kluge 1972; Hammerstein 2021; Linde 2015; Linde (im Druck): „Diese Lehrstühle [...] hätten Wissenschaft und nicht Glauben zu tradieren“; Zur systematischen Diskussion um den universitären Ort der Theologien am historischen Beispiel der Universitätsgründung in Frankfurt am Main, Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte (im Druck).

4. Die spätestens seit Wilhelm Dilthey (1883) selbstverständlich gewordene Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaft(en)⁴⁵ hat wissenschaftstheoretisch nur dahin gehend eine Reflexion erfahren, als dass die methodologisch-heuristische Selbstvergewisserung der unterschiedlichen Disziplinen vor allem nach Alleinstellungsmerkmalen und Differenzkriterien suchte, welche die Notwendigkeit der Existenz einer jeweiligen Wissenschaft im *orbis litterarum* nicht selten utilitaristisch im Sinne einer ökonomischen Zwangs-rationalität im Rahmen von Kosten-Nutzen-Überlegungen begründete. Auch wenn die Wissenschaftstheorie der Gegenwart eine allumfassende, gleichsam universale Theorie von Wissenschaft zu entwickeln versucht, ist der Trend zur disziplinären Fragmentierung ungebrochen.
5. Damit wird aber der Begriff der Wissenschaft selbst fraglich. In einem zu Recht intensiv diskutierten, aber bisher kaum verbesserten Artikel eines Internetnachschlagewerkes findet sich die folgende Definition: „Wissenschaft ist die Erweiterung von Wissen durch Forschung (nach neuen Erkenntnissen suchend), seine Weitergabe durch Lehre, der gesellschaftliche, historische und institutionelle Rahmen, in dem dies organisiert betrieben wird, sowie die Gesamtheit des so erworbenen Wissens. Forschung ist die methodische Suche nach neuen Erkenntnissen sowie ihre systematische Dokumentation und Veröffentlichung in Form von wissenschaftlichen Arbeiten. Lehre ist die Weitergabe der Grundlagen des wissenschaftlichen Forschens und die Vermittlung eines Überblicks über das Wissen eines Forschungsfelds (den sogenannten aktuellen Stand der Forschung).“ Oder „Der Inbegriff des durch Forschung, Lehre und überlieferter Literatur gebildeten, geordneten und begründeten, für gesichert erachteten Wissens einer Zeit; auch die für seinen Erwerb typische methodisch-systematische Forschungs- und Erkenntnisarbeit sowie ihr organisatorisch-institutioneller Rahmen. Oder: Hauptziel der W. ist die rationale, nachvollziehbare Erkenntnis der Zusammenhänge, Abläufe, Ursachen und Gesetzmäßigkeiten der natürlichen wie der historischen und kulturell geschaffenen Wirklichkeit; neben der Erweiterung des Wissens über die Welt liefern vor allem Naturwissenschaft und Technik die Mittel zu

⁴⁵ Vgl. dazu seine Studie „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, Leipzig 1883: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Dilthey,+Wilhelm/Einleitung+in+die+Geisteswissenschaften> [abgerufen 08/2021].

vorausschauender Planung und gezielter Veränderung der Wirklichkeit. Als Hauptmerkmal der Wissenschaft wird (außer im Marxismus) eine von Wertungen, Gefühlen und äußeren Bestimmungsmomenten freie, auf Sachbezogenheit gründende Objektivität angesehen, welche neben dem methodischen Konsens die Verallgemeinerungsfähigkeit und allgemeine Nachprüfbarkeit wissenschaftlicher Aussagen begründet.⁴⁶ Oder: „Gesamtheit der planmäßigen Bemühungen des Menschen, vernunftgemäße Erkenntnisse und wahre, nachprüfbare Aussagen über die Natur und den Menschen zu gewinnen. Die W. als ganzes ist in viele unterschiedliche Wissenschaften (auch Einzelwissenschaften genannt) unterteilt, die nach dem Objekt ihrer Erkenntnis und nach ihrer Methode und Zielsetzung unterschieden und benannt werden; so spricht man von Naturwissenschaften, die ihre Erkenntnisse durch Experimente (Versuche) gewinnen und in mathematisch begründeten Formeln ausdrücken, und von Geisteswissenschaften (alle Wissenschaften, die nicht Naturwissenschaften sind, mit Ausnahme der Mathematik), die weniger auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten als auf historische Einmaligkeiten gerichtet sind und das geistige Schaffen des Menschen in seiner Zeit und seiner Wechselwirkung zur Gesellschaft untersuchen.“⁴⁷ – Wie auch immer: Neben dem Paradigma der Rationalität ist der (westliche!) Wissenschaftsbegriff durch Momente wie Methode, Innovation, Reflexion, Nachvollziehbarkeit, Evidenz und Reproduzierbarkeit, Fortschritt u. v. a. mehr bestimmt. Ob und in welchem Maße derartige Parameter auf die Theologie anwendbar sind, ist in hohem Maße strittig. Das liefert einen weiteren Grund für deren Exklusion aus den institutionellen Wissenschaftseinrichtungen.

6. Von existentieller Bedeutung werden diese Diskussionen dort, wo der theoretische Diskurs handlungspragmatisch zur Auflösung theologischer Fakultäten oder ihrer Einebnung in allgemein religionswissenschaftliche Departments nach dem Vorbild der säkularen Ausbildung etwa in den USA führen. Nicht zuletzt führen ökonomische Sparzwänge zu einer häufig geschichtsvergessenen Einstellung, nach welcher Religion Privatsache sei und nur das Phänomen gesellschaftlicher Performanz von religiösen Überzeugungen im Rahmen so-

⁴⁶ dtv Brockhaus Lexikon in 20 Bänden; 1988.

⁴⁷ Artikel „Wissenschaft“ in Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/Wissenschaft> [abgerufen 06/2021].

zial- und gesellschaftswissenschaftlicher Analysen eine akademisch und wissenschaftlich vertretbare Rolle z. B. an Universitäten einnehmen dürfen.

Für den weiteren Gang sind also zwei Fragekomplexe systematisch zu trennen:

1. Was ist Theologie?
2. Inwiefern ist Theologie als Wissenschaft zu begreifen?

Der historische Rekurs, dass Theologie von Anbeginn an in der westlichen Wissenschaftsinstitution Universität eine führende Rolle gespielt habe, ist insofern anachronistisch und allenfalls als Hilfsargument zu verwenden, als die historischen, sozialen und kulturellen Kontexte des mittelalterlichen Universitätswesens sich entscheidend verändert haben. Während zahlreiche Wissenschaften keine Not hatten, die mit der Modernisierung verbundenen Säkularisierungstendenzen zu adaptieren, tat sich die konfessionell ausdifferenzierte christliche Theologie der Moderne damit außerordentlich schwer. Dies nicht zuletzt, weil lange Zeit die säkularisierenden Tendenzen der Moderne als per se theologiefeindlich und kontra-produktiv eingeschätzt wurden.⁴⁸

Ist insofern der Ausgangspunkt von Theologie als einer Universalie unmöglich geworden, kann das das epistemische Problem einer Näherbestimmung des strittigen Begriffs nur durch eine sorgfältige Untersuchung von Ereignissen, die gemeinhin als Theologie verstanden werden, erfolgen. Wenn ich von Ereignissen spreche, meine ich Phänomenbestände, die in ihrem Zusammenhang als im Sinne der o. g. Definition als rationale Reflexion von Glaubensüberzeugungen gewertet werden können. Da sich aber Glaubensbestände letztlich einer Überprüfung und Qualifizierung entziehen, muss sehr viel stärker auf ihre Medien, die in ihnen geleisteten Kommunikationsformen und -gehalte, auf Formen und Strukturen des Diskursraumes „Theologie“ geachtet werden.

Mit Blick auf den dann mit anderen Theologien zu vergleichenden Phänomenbestand kann aufgrund des historischen Überblicks zunächst so viel gesagt werden:

1. Theologie ist ein rational geprägtes diskursives Kommunikationsgeschehen.
2. Theologie entsteht im Kontext von Bestreitungen des eigenen Wahrheitspostulats verbunden mit der Würdigung von Glaubensinhalten.

⁴⁸ Vgl. Pollack 2003; Lehmann 2004; Taylor 2012; Schmidt/Pitschmann 2014; Joas 2017; Dreier 2018.

3. Die frühesten Diskurse fanden im Medium des mündlichen Austausches statt. Sehr bald kamen schriftbezogene Medien vom Brief bis zum Buch hinzu, die durch die technischen Innovationen der Reproduktion erheblich erweitert werden konnten und unter den gegenwärtigen Bedingungen der elektronischen Medien eine weitere, entscheidende Veränderung erfahren.
4. Früh wurden kommunikationstechnisch bewährte Formen und Strukturen der Philosophie sowohl in individueller Aneignung wie auch in institutioneller Form übernommen. Das daraus entstehende Wissenschaftsmodell der Theologie adaptierte bereits bestehende Wissenschaftsformen, fokussierte sie aber als „Wissenschaft von Gott“ auf das Erkenntnisobjekt. Mit der anthropologischen Wende des 18. Jahrhunderts drangen noch einmal vermehrt säkulare Erkenntnisweisen und Diskursformen in die Theologie ein, deren wissenschaftstheoretisches Alleinstellungsmerkmal sich immer weniger methodologisch, als vielmehr materialiter und darin letztlich unüberprüfbar erfassen und beschreiben lässt.

Die Relevanz derartiger Debatten hat nicht allein universitäts- und bildungspolitische Wurzeln, sondern in der gesellschaftlichen Erwartungshaltung, nach der Theologie sich gesellschaftsrelevant als institutionalisierte Wertevermittlungsinstanz zu bewähren hat. Schon der Berliner Neologe und Propst von St. Nicolai, Johann Joachim Spalding, charakterisierte im 18. Jahrhundert diese Verkürzung des Erwartungshorizontes gegenüber Kirche und Theologie in dem vielzitierten Bonmot des Predigers als dem Depositär öffentlicher Moral.⁴⁹

Weniger sottisenhaft ist dennoch zu konzedieren, dass Theologie vor allem in der Form von aktualitätsbezogenen Handlungsorientierungen ihren Sitz im öffentlichen Leben hat. Von zahlreichen Gelehrten als „Bäffchenlyrik“ und „Betroffenheitstheologie“ geschmäht, erweist sich gerade diese sich feuilletonistisch gerierende Theologie als besonders wirkmächtig. Der Vorwurf populistischer Theologie mag manche wissenschaftliche Karriere behindert haben, kann freilich meist nur als Ausdruck puren Neides verstanden werden. Die Auflagenhöhen, die populäre Theologen wie Margot Käsman oder Anselm Grün erreichen, stehen in auffälligem Gegensatz zu denen wissenschaftlicher Werke.

⁴⁹ Beutel 2014.

Will man daraus nicht vorschnell eine durch Quoten- und Auflagenhöhen referenzierte Orientierung erwachsen lassen, hat sich die wissenschaftliche Theologie fragen zu lassen, ob und inwieweit ihre Reflexionen von Glaubensüberzeugungen Anlass zur Normenkontrolle und Werteentwicklung geben können. Damit ist keinem vordergründigen Handlungspragmatismus – vulgo: Utilitarismus – das Wort geredet. Gleichwohl muss aber die Frage nach der Orthodoxie wissenschaftlicher Theologie sich an der von ihr hervorgebrachten, bzw. sich an ihr abarbeitenden Orthopraxis des aktuellen Glaubensvollzuges messen lassen.

Literaturverzeichnis

- Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965), 5 Bde., Mainz 1997–2008.
- Stefan Alkier (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen* (Colloquia historica et theologica 7), Tübingen 2019.
- Stefan Alkier/Günther Heimbrock (Hg.), *Evangelische Theologie an staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen evangelischer Theologie und Religionsforschung*, Göttingen 2011.
- Stefan Alkier/Hartmut Leppin (Hg.), *Juden – Christen – Heiden. Religiöse Inklusionen und Exklusionen im Römischen Kleinasien bis Decius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 400), Tübingen 2018.
- Arnold Angenendt, *Frühmittelalter*, Stuttgart 2001.
- Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hg.), *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006* (Schleiermacher-Archiv 22), Berlin/New York 2008.
- Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007.
- Roderich Barth (Hg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009* (Schleiermacher-Archiv 24), Berlin 2012.
- Ulrich Barth, *Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts*, in: *Theologische Rundschau* 66 (2001), 408–461.
- Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthöfener (Hg.), *200 Jahre „Reden über die Religion“*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.–17. März 1999 (Schleiermacher Archiv 19), Berlin/New York 2000.
- Matthias Becher, Chlodwig I. *Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011.
- Albrecht Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 84–110.

- , Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung (UTB 3180), Göttingen 2009.
- , Johann Joachim Spalding. Meistertheologe der Aufklärung, Tübingen 2014.
- Albrecht Beutel/Volker Leppin/Udo Sträter (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 19), Leipzig 2006.
- Albrecht Beutel/Thomas K. Kuhn/Markus Wriedt (Hg.), Glaube und Vernunft. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten 18. Jahrhunderts (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 41), Leipzig 2014.
- Albrecht Beutel u. a. (Hg.), Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 31), Leipzig 2010.
- Ian Bradley, Der keltische Weg. Keltisches Christentum auf den britischen Inseln, damals und heute, Frankfurt a. M. 1996.
- Michael Bredeck, Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Paderborner theologische Studien 48), Paderborn 2007.
- Wolfgang Breul/Thomas Hahn-Bruckart (Hg.), Pietismus Handbuch (Epochen-Handbücher), Tübingen 2021.
- Jörg Dierken/Arnulf von Scheliha/Sarah Schmidt (Hg.), Reformation und Moderne: Pluralität – Subjektivität – Kritik: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017 (Schleiermacher Archiv 27), Berlin/New York 2018.
- Horst Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018.
- Franz J. Felten (Hg.), Bonifatius – Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Stuttgart 2004.
- (Hg.), Bonifatius – Leben und Nachwirkung (754–2004). Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter. (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, Mainz 2007.
- Franz Josef Felten/Barbara Nichtweiß (Hg.), Hrabanus Maurus. Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz, Mainz 2006.
- Hermann Fischer, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002.
- Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.
- Werner Goetz, Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- , Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122 (Urban-Taschenbücher 462), Stuttgart 2000.

- Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Berlin 1988 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1909).
- Friedrich Wilhelm Graf, *Protestantische Theologie und die Formierung bürgerlicher Gesellschaft*, in: ders. (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1: *Aufklärung, Idealismus, Vormärz*, Gütersloh 1990.
- , *Helmut Thielicke und die „Zeitschrift für Evangelische Ethik“*. Zur Ideengeschichte der protestantischen Bundesrepublik (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 10), Tübingen 2021.
- Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935.
- Hans Ulrich Gumbrecht, Art. „Modern“, „Moderne“, „Modernität“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart 1978.
- Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.
- Johann Ev. Haffner, *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg i. Br. 2003.
- Notker Hammerstein, *Die Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt a. M.*, Bd. 1: *Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule 1914–1950*, Frankfurt a. M. 2021.
- Axel Honneth/Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a. M. 1996.
- Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997.
- , *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation (Humanprojekt 4)*, Berlin 2009.
- Matthias Jung/Bettina Hollstein/Wolfgang Knöbl, *Handlung und Erfahrung: Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*, Frankfurt 2011.
- Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation 29)*, Tübingen 2006.
- Paul Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914–1932*, Frankfurt a. M. 1972.
- Andreas Kubik/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Die Unübersichtlichkeit des theologischen Studiums heute. Eine Debatte im Horizont von Schleiermachers Enzyklopädie (Beiträge zur rationalen Theologie 21)*. Frankfurt a. M. u. a. 2013.
- Malcolm Lambert, *Häresien im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*, Darmstadt 2001.
- Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter 1555–1618*, in: Wolfgang Reinhard (Hg.), *Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 10, Stuttgart ¹⁰2001, 1–203.

- Jörg Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004.
- , Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2018.
- Hartmut Lehmann, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5), Göttingen 2004.
- Ulrich G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie (UTB für Wissenschaft 1865), Paderborn 1995.
- Harmut Leppin, Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium (Gestalten der Antike), Darmstadt 2003.
- , Justinian. Das christliche Experiment, München 2011.
- , Die frühen Christen, München 2018.
- Volker Leppin, Theologie im Mittelalter (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 2007.
- Gesche Linde, „daß Leute, die den Kapitalismus stützen, von uns als Vertreter des Protestantismus im echten Sinn nicht angesprochen werden können.“ Paul Tillich (1886–1965) und Erich Foerster (1865–1945) in Frankfurt am Main, in: Gerhard Schreiber/Heiko Schulz (Hg.), Kritische Theologie. Paul Tillich in Frankfurt (1929–1933) (Tillich Research 8), Berlin 2015, 13–132.
- , „Diese Lehrstühle [...] hätten Wissenschaft und nicht Glauben zu tradieren“: Zur systematischen Diskussion um den universitären Ort der Theologien am historischen Beispiel der Universitätsgründung in Frankfurt am Main. in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte (im Druck).
- Hubertus Lutterbach, Bonifatius – mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen, Freiburg i. Br. 2004.
- Jean-Marie Mayeur (Hg.), Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme. Deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Kurt Meier, Die Geschichte des Christentums, Bd. 12, Freiburg i. Br. 1992.
- Ekkehard Mühlenberg: Dogma und Lehre im Abendland, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, 406–566.
- Peter Neuner, Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert, Freiburg i. Br. 2019.
- Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004.
- , Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer 2008.
- Martin Ohst (Hg.), Schleiermacher-Handbuch, Tübingen 2017.
- Lutz E. von Padberg, Christianisierung im Mittelalter, Stuttgart 2006.

- Hanns-Christoph Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz 2001.
- Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003.
- Wolfgang Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), 257–277.
- Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135)*, Münster 1995.
- Hans-Christoph Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1992.
- Kurt-Viktor Selge, *Normen der Christenheit im Streit um Ablass und Kirchenautorität 1518 bis 1521*, Dissertation Universität Heidelberg 1969.
- , *Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517 bis 1521*, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), 591–617.
- (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, Berlin, 1984, Berlin 1985.
- Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“ (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 195)*, Gütersloh 1986.
- , *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), 1–45.
- Karl Schmid (Hg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, Sigmaringen 1985.
- Heinrich R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12)*, München 1992.
- Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014.
- Hans-Joachim Schubert, *Pragmatismus zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Heiko Schulz (Hg.), *Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht*, Leipzig 2016.
- Walter Sparr, *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Wissenschaften im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*, Göttingen 1985.
- Uwe Steinhoff, *Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*, Paderborn 2006.
- Ulrich Stutz, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts (Reihe Libelli 28)*, Darmstadt 1964.

- , Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. Von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Aus dem Nachlaß ergänzt und mit Vorwort versehen von Hans Erich Feine, Aalen 1995.
- Brigitte Szabó-Bechstein, *Libertas ecclesiae*: Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, Rom 1985.
- Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007.
- Gerd Tellenbach, *Libertas*. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart 1936.
- Reinhard Thöle (Hg.), *Zugänge zur Orthodoxie* (Bensheimer Hefte 68), Göttingen 1998.
- Friedemann Voigt, *Vermittlung im Streit*. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels, Tübingen 2006.
- Martin Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike*. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg i. Br. 2013.
- Knut Wenzel, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2014.
- Hubert Wolf/Judith Schepers (Hg.), *In wilder zügelloser Jagd auf Neues*. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2010.
- Markus Wriedt, *Die Reformation als Ereignis im Wechsel der Epochen*, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 33), Gütersloh 2009, 514–532.
- , *Bildungslandschaften zwischen Späthumanismus und Reformation*. Evangelische Universitäten als Zentren der Entstehung einer akademischen Konfessionskultur, in: Irene Dingel/Ute Lotz-Heumann (Hg.), *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 216), Gütersloh 2015, 249–267.
- , *Kirche im Krieg*, in: Markus Wriedt/Daniel Bohnert (Hg.), *Differenz und Wahrheit*. Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion im 19. Jahrhundert, Tübingen 2023 (im Druck).
- Johannes Zachhuber, *Zwischen Idealismus und Historismus*. Theologie als Wissenschaft in der Tübinger Schule und in der Ritschlschule (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 46), Leipzig 2015.

Internetquellen

- <http://www.mathpages.com/home/kmath320/kmath320.htm> [abgerufen 08/2021]
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Wissenschaft> [abgerufen 06/2021]
- https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf [abgerufen 06/2021]

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Dilthey,+Wilhelm/Einleitung+in+die+Geisteswissenschaften> [abgerufen 08/2021]

<https://sola.acdh.oeaw.ac.at/de> [abgerufen 06/2021]

https://docupedia.de/zg/Dipper_moderne_v2_de_2018 [abgerufen 06/2021]

Jüdische Bibelwissenschaft als Teil einer jüdischen Theologie

Hanna Liss

1. Einleitung

„Die wissenschaftliche Theologie verkörpert in eminenter Weise das Reflexiv-Werden von Glaubenstraditionen, das eine Voraussetzung für jede interreligiöse und religiös-säkulare Verständigung darstellt. [...] Die dadurch in Gang gesetzte Selbstreflexion der Theologie soll aber nicht mehr exklusiv intern, also innerhalb der jeweiligen konfessionellen oder religiösen Tradition stattfinden; vielmehr soll in der interkonfessionellen und interreligiösen [...] Auseinandersetzung eine Verständigung über das Gemeinsame einer genuin theologischen Wissenschaft erreicht werden. Eine solche institutionalisierte theologische Selbstverständigung über die Religionsgrenzen hinweg und unter Einschluss relevanter nicht-theologischer Wissenschaften ist zumindest im deutschsprachigen Raum ein Novum und trägt zugleich dazu bei, die internationale Anschlussfähigkeit der beteiligten Theologien zu erhöhen bzw. weiterhin zu gewährleisten.“¹

Die hier zitierten Ausführungen stammen aus dem theoretischen Fundus des Graduiertenkollegs (GRK) 1728 *Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse*. Tatsächlich stellten die verantwortlichen Wissenschaftler*innen aus der katholischen, protestantischen, islamischen und jüdischen Theologie gleich im ersten Satz die für ihre wissenschaftliche Arbeit fundamentale Bedingung auf, wonach das begründete und nach außen wissenschaftlich verantwortete Nachdenken über

¹ Aus dem Einrichtungsantrag des Graduiertenkollegs 1728 *Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse* (www.theologie-als-wissenschaft.de/; [abgerufen 01/2020]), 3 und 6 (unpubl.).

das eigene literarische und religiöse Erbe eine unabdingbare Voraussetzung für jedweden Dialog im Kontext der (wissenschaftlichen) Theologien ist. Mit anderen Worten: Um im Rahmen der zeitgenössischen Religionsdiskurse einen Dialog auf Augenhöhe führen zu können, ist es notwendig, dass sich beide Seiten darüber im Klaren sind, wo der jeweils andere im theologischen Binnendiskurs gerade steht, und welche Ziele solche Gespräche eigentlich verfolgen sollen.

Der nachfolgende Beitrag nimmt diesen Anspruch auf – durchaus in Dankbarkeit, denn das GRK 1728 wollte nicht einfach einen jüdisch-christlich-muslimischen *Trialog* führen (obwohl es fast durchgehend Dia- und Trialoge gab); vielmehr suchte es die Entwicklung je *eigenständiger* jüdischer, christlicher und muslimischer *akademischer* Theologien und theologischer Diskurse zu fördern, was gerade für die Minoritätsreligionen wie Judentum und Islam herausfordernd war: zum einen, weil es lediglich auf jüdischer Seite und zwar auch nur im 19. und frühen 20. Jahrhundert explizit zu einer (deutschen) akademischen Theologiebildung kam, die aber durch die Shoa unterbrochen und daher auch nicht kontinuierlich gepflegt wurde, zum anderen, weil beide Religionen einen weitaus stärkeren Akzent auf die religionsgesetzliche Praxis und den religionsgesetzlichen Diskurs legen. Dies führte fast zwangsläufig zu Reibungen mit dem in der christlichen Theologie geläufigen Theologiebegriff nach außen, zog aber im Ergebnis auch begriffliche Schärfungen nach innen nach sich.²

Theologie kann in ihrer allgemeinsten und darin konfessionsübergreifenden Definition als theoretische Selbst-Reflexion über die Lehre und die Praxis einer bestimmten religiösen Kultur, Literatur und Geschichte verstanden werden. Im Christentum finden wir seit dem Mittelalter und der dort einsetzenden Verschmelzung philosophischer und religiöser Denkformen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff selbst. Seit dem 11. Jahrhundert bezeichnete der Begriff *Theologia* das ganze Gebiet der christlichen Glaubenswissenschaften, der *sacra doctrina*. Für das Judentum gibt es eine solche auf den Begriff selbst bezogene Debatte nicht, das heißt aber nicht, dass den Juden (und Muslimen³) eine intensive theoretische Durchdringung der eigenen Text- und Lebenstradition nicht

² Vgl. Liss 2011; Homolka/Pöttering 2013.

³ Obwohl viele der nachfolgend anzusprechenden Punkte in der einen oder anderen Weise auch für den Islam und die Islamische Theologie Geltung beanspruchen können, werde ich mich auf die Darstellung der jüdischen Seite beschränken.

zu eigen gewesen sei, und sie nicht insgesamt seit dem Mittelalter das ausgebildet hätten, was im GRK 1728 unter theoretischer Selbst-Reflexion verstanden wurde. Mein Beitrag möchte zunächst einen kurzen Blick auf die Entwicklung der jüdischen akademischen Theologie und Wissenschaft des Judentums (*gen. subj.* wie *obj.*) werfen, um von dort aus sowohl inhaltliche als auch wissenschaftspolitische (Teil-)Ziele für die jüdische Theologie zu formulieren. Entsprechend dem wissenschaftlichen Schwerpunkt der Verfasserin wird der Fokus auf der jüdischen Bibelwissenschaft als einem Teil jüdisch-theologischer Forschung liegen.

2. Jüdische Theologie und jüdische Bibelwissenschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Abraham Geiger

Abraham Geiger (1810–1874) hatte bereits 1836 die „Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ als „dringendes Bedürfnis unserer Zeit“ gefordert.⁴ Geigers Verständnis von Theologie war deutlich vom christlichen Theologiebegriff beeinflusst. So schreibt er in seiner *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie* (1849): „Die Theologie ist die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten und des ihnen entsprechenden Lebens“.⁵ Zwar hat, wie Andreas Brämer zu Recht bemerkt hat, Geiger es dann doch unterlassen, eine grundlegende Darstellung der jüdischen Glaubensinhalte vorzulegen; an besagtem Zitat zeigt sich aber gleichzeitig das altneue Dilemma, das darin besteht, dass der Theologiebegriff offenbar schon zu Geigers Zeiten, aber auch noch heute vor allem mit einer *systematischen Theologie* als „einer methodisch reflektierten Darstellung des Glaubensinhalts des Judentums“⁶ gleichgesetzt wurde und wird. Brämer verweist in diesem Zusammenhang auch auf *Ludwig Philippson* (1811–1889), der „anknüpfend an die Offenbarungstexte [...] Glaube und Ethik des Judentums für ein gebildetes bürgerliches Publikum

⁴ A. Geiger 1836; vgl. zum Ganzen auch Brämer 2018; Wilke 2013; Stallmann 2013, bes. 207–227.

⁵ A. Geiger 1875, 4. – Zum Einfluss vor allem Friedrich Schleiermachers auf Geigers Theologieverständnis vgl. bes. Stallmann 2013; Brämer 2018, 214–218.

⁶ Brämer 2018, 209.

systematisch zusammenfasste.“⁷ Man könnte heute auch noch auf *Kaufmann Kohler* (1843–1926) verweisen, dessen *Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage* insbesondere für die deutsche und amerikanische reformorientierte jüdische Theologie wegweisend werden sollte.⁸

Betrachtet man Geigers Gründungsaufwurf zu einer theologischen Fakultät, so findet sich dort allerdings keine explizite Aufforderung, mittels der theologischen Wissenschaft eine systematische Betrachtung des Judentums vorzulegen. Wohl aber ging es ihm darum, eine ganzheitliche Perspektive der einzelnen Themengebiete der Wissenschaft des Judentums einzunehmen bzw. den künftigen Funktionsträger (Rabbiner/Lehrer) mit einer solchen auszustatten. Tatsächlich kann Geigers Gründungsaufwurf viel formaler als Wunsch nach einer akademischen Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums verstanden werden: als akademische Teilhabe der jüdischen Theologie im Kreis der *universitas litterarum*.⁹ Hier ist natürlich daran zu erinnern, dass es zu Geigers Zeiten keine akademische Judaistik/Jüdische Studien an deutschen Universitäten gab. Bibel, rabbinische Literatur, Liturgie(-geschichte) oder jüdische Geschichte hatten ihren Platz allenfalls und ausschließlich im Rahmen der christlich-theologischen Forschung. Angehende Rabbiner absolvierten freiwillig eine akademische Ausbildung an den Universitäten. Dabei konnten sie alle nur denkbaren Fächer – von der Orientalistik über die klassischen Sprachen bis zur Philosophie – studieren, hatten jedoch keine Möglichkeit, ihre *eigenen* hebräisch-aramäischen Textkulturen im Rahmen der philosophischen Fakultäten und auf dem Stand der Wissenschaften zu studieren.¹⁰

⁷ Brämer 2018, 210 m. Anm. 11.

⁸ Kohler 1910; dazu zuletzt auch Liss 2020, bes. 326–328; 375–380.

⁹ Vgl. auch Veltri 2015, 204: „Consequently, an academic version of ‚Jewish studies‘ (Wissenschaft des Judentums) as Jewish theology (jüdische Theologie) would have to fulfil a twofold task: to explain and confirm itself as an academic field, as the critical, philological, and dogmatic study of Judaism and its sources, and to yield a generation of rabbis and scholars that were capable of transmitting the academic aspects of their faith and culture to the Jewish community.“

¹⁰ „Man glaubt, daß durch den Besuch der Hochschulen die jungen Leute genugsam herangebildet würden, aber sehr irrig. Denn was findet der jüdische Theologe daselbst? Genug, um sich die allgemeine Bildung zu erwerben [...], aber fast gar Nichts, was sein eigentliches Fach berührt.“ (A. Geiger 1836, 14). Geiger selbst hatte in den 1820er und 30er Jahren in Heidelberg und Bonn Geschichte, Klassische Philologie, Philosophie, Archäologie und Arabistik studiert und war seit 1832 als Rabbiner in Wiesbaden und Breslau tätig; vgl. zuletzt Liss 2020, 317–320.

Die traditionelle Ausbildung, vor allem die Talmudausbildung an einer Yeshiva, und das wissenschaftliche Studium berührten einander nicht. Hier suchte Geiger anzusetzen, indem er für die jüdische Theologie einen Platz an der Universität forderte:

„Das einzige Mittel also, wodurch der jüdischen Theologie eine ihr besonders gewidmete, gedeihliche Pflege zu Theil werden kann, so daß sie wahrhaft ihre Geltung als Wissenschaft zu behaupten vermöge [...], und wodurch wir gediegne, hinlänglich ausgerüstete Theologen erhalten werden [...], wäre die Errichtung einer, ganz der jüdischen Theologie und der Lehre derselben geweihten, Anstalt, die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät an irgend einer Universität.“¹¹

Jüdische Theologie war für Geiger im Wesentlichen gleichbedeutend mit der Wissenschaft des Judentums.¹² Es ging ihm vor allem darum, die Wissenschaft des Judentums und die Bearbeitung der für die religiöse Selbstreflexion relevanten Fächer wie Bibel, Talmud und Liturgiegeschichte auf Augenhöhe mit den anderen Theologien an der Universität zu betreiben:

„Denn sobald sie eintritt, die Theologie, in die Reihe der Wissenschaften, da hat sie einen Bund geschlossen mit ihren Schwestern, unauflöslich, unzertrennlich; Hand in Hand gehn sie vereint dahin, einen eignen Kreis bildend, freundlich einander unterstützend, aber auch den gerechten Anspruch machend, daß die gegenseitige Freundschaft gesucht werde.“¹³

Geiger hatte dabei nicht nur schon sehr konkret verschiedene Standorte für die beiden Fakultäten ausersehen – Breslau, Tübingen oder Heidelberg¹⁴ – er hatte

¹¹ A. Geiger 1836, 16.

¹² Im selben Beitrag seines Plädoyers für eine jüdisch-theologische Fakultät kann er daher auch schreiben: „Unsere jüdische Wissenschaft steht, im Vergleich mit denen anderen Confessionen, ziemlich verwaist da“ (A. Geiger 1836, 9); auch nach Brämer verwendet Geiger jüdische Theologie und jüdische Wissenschaft vielfach promiscue (vgl. Brämer 2018, 211).

¹³ A. Geiger 1836, 6.

¹⁴ Vgl. Stallmann 2013, 215f.

auch dezidierte Vorschläge für das Curriculum, das sich heute wie ein Verzeichnis der „Best-ofs“ der Jüdischen Studien liest, wie es heute an keinem Lehrstuhl für Jüdische Studien an deutschen Universitäten verwirklicht und allenfalls an der *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* (die aber gerade keine institutionelle Anbindung an die Universität hat) und in Ansätzen an der Universität Potsdam an der *School of Jewish Theology* zu finden ist: Unterrichtet werden sollen Bibel sowie die Geschichte der Bibelrezensionen und -übersetzungen, apokryphe Literaturen, Einleitungswissenschaft, hebräische und aramäische Grammatik und Lexikologie, rabbinische Literatur (Midrash, Mishna, Talmud) sowie Halakha und Codices, Masoraforschung, (mittelalterliche) jüdische Bibelauslegung und Religionsphilosophie, *Piyyut*-Literatur und *Piyyut*-Kommentare sowie weitere (mittelalterliche) jüdische Wissenschaftsfelder wie Astronomie, Mathematik oder Medizin. Eine umfassende jüdische Wissenschaft war nach Geiger aber auch gleichzeitig der Garant dafür, dass die inneren Grabenkämpfe des Judentums und die Stagnation überwunden werden konnten:

„Auf der andern Seite zeigt sich der Mangel an gediegenen wissenschaftlichen Leistungen gerade ganz besonders in dem Schwankenden unserer Zustände; der Fortschritt in Institution und Leben entbehrt meist des sicheren Haltpunktes, und oft tragen die Verbesserungen mehr die Spuren einer augenblicklichen Anwendung, als des Ergebnisses durchgebildeter Ueberzeugungen an sich. Die Wissenschaft, und daher die Begründung, läßt man auf ihrem alten Standpunkte, und dennoch soll das Leben eine Aenderung erfahren. Daher der Zwiespalt in unserm ganzen Treiben, daher Unklarheit und Mangel an folgerichtigen Annahmen. Und solange die Wissenschaft nicht ihre Wurzeln tiefer zu schlagen vermag, werden auch die Früchte unserer Aufklärung schal bleiben.“¹⁵

Geiger hat hier im Wesentlichen formuliert, dass die akademische Bearbeitung der hebräisch-aramäischen Textkulturen *nach außen* als *Wissenschaft des Judentums* im Chor der universitären Fächer eine feste Stimme haben muss, damit sie *nach innen* als *jüdische Theologie* die Selbstreflexion über Religion und religiöse

¹⁵ A. Geiger 1836, 12.

Praxis begleiten, anleiten, schärfen und bereichern und darin jedwede „klösterliche Dumpfheit“¹⁶ überwinden hilft.

Anders als andere Exponenten der Wissenschaft des Judentums war die Bearbeitung der Bibel bei Geiger kein Stiefkind, sondern nahm in seinem Schaffen einen breiten Raum ein. Im Vergleich zur zeitgenössischen christlichen Bibelwissenschaft war die Bibel für Geiger nicht einfach ein (weiteres) Zeugnis altorientalischer Literatur(en), sondern in ihrer textlichen Endgestalt das Produkt innerjüdischer Auseinandersetzungen. In seinem Hauptwerk *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (1857) wollte er die innere Zusammengehörigkeit zwischen biblischer und nachbiblisch-(proto)rabbinischer Zeit aufzeigen und stellte dabei die Entwicklung des Bibeltextes in den Zusammenhang der Auseinandersetzungen unter den verschiedenen jüdischen Gruppierungen während der zweiten Tempelperiode. Text und die (textkritisch zu evaluierende) Textgeschichte werden miteinander relationiert. Aus diesem Grund behandelt Geiger auch intensiv die masoretische Textgeschichte mit der entsprechenden Ausführlichkeit. Bereits 1854 hatte er für deren Bearbeitung gefordert, dass der Text der Hebräischen Bibel und die Auslegungstradition nicht als zwei voneinander völlig zu trennende Bearbeitungsfelder verstanden werden dürfen, und er insistierte darauf, dass man auch die Masora nicht nur anhand der Bibelhandschriften, sondern vor allem durch Grammatiker wie Abū al-Walīd Merwān ibn Ġanach (11. Jahrhundert), R. Avraham ben Meir ibn Ezra (1089–ca. 1165) oder R. David Qimchi (Radaq; 1160–1235) rekonstruieren müsse.¹⁷

In der Zusammenbindung der Hebräischen Bibel mit der Auslegungstradition ist Geigers Bibelforschung nicht nur für lange Zeit einmalig geblieben, sondern sie war tatsächlich jüdisch-konfessionell, denn die protestantische Exegese des 18. und 19. Jahrhunderts berief sich stets auf den Konsonantentext und betonte die Fehleranfälligkeit der masoretischen Punktierung.¹⁸ Noch 1872 kritisierte Geiger,

¹⁶ A. Geiger 1836, 18.

¹⁷ A. Geiger 1864/1865, bes. 99–103.

¹⁸ Vgl. z. B. Johann David Michaelis: „Die Punkte, dadurch im Hebräischen die Vocale und sonst noch allerley die Erklärung bestimmendes ausgedrückt wird, sind nicht von den heiligen Schriftstellern selbst, sondern erst von Juden, die etliche hundert Jahr nach Christi Geburt lebten, und deren Nahmen wir nicht einmahl wissen, zum alten Hebräischen Text, welcher blos aus Consonanten ohne einzigen Zwischenraum der Worte bestand, hinzugesetzt. Sie geben nicht nur öfters einen unrichtigen, sondern

dass der (christlichen) Bibelwissenschaft eine entscheidende Komponente fehle, wenn die biblischen Schriften ohne Berücksichtigung der jüdischen Auslegungsliteratur bearbeitet werden.¹⁹ Im deutschsprachigen Raum sollten mehr als 100 Jahre vergehen, bis an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg ein Lehrstuhl für *Bibel und Jüdische Bibelauslegung* eingerichtet wurde, an dem die Forschungen Geigers – zumindest was die Bearbeitung des Bibeltextes angeht – aufgenommen und fortgeführt werden.²⁰

Interessant ist bei all dem, dass Geiger seine Ideen in jüdischen Kreisen, u. a. in der von ihm gegründeten *Wissenschaftlichen Zeitschrift für Jüdische Theologie* und vor den Teilnehmern der Rabbinerkonferenzen vortrug.²¹ Er wusste, dass er ohne die Unterstützung von innen, d. h. durch die Rabbinerversammlung, überhaupt keine Unterstützung haben würde, denn die christliche Theologie hatte inhaltliche und formale Vorbehalte, und die akademische Wissenschaft des Judentums würde sich (und hätte sich!) nicht behaupten können, wenn es den Anspruch nur einiger weniger gewesen wäre.²² Gleichwohl ist es zu der von Geiger angestrebten jüdisch-theologischen Fakultät an einer deutschen Universität nie gekommen. Am *Jüdisch-Theologischen Seminar* in Breslau (gegründet 1854) hatte Geiger keine einflussreiche Stelle. Eine solche erlangte er erst kurz vor seinem Tod: 1869/70 gehörte er jedoch zu den Unterstützern der neu zu gründenden Berliner *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, der liberalen Ausbildungsstätte, an der er von 1872 bis zu seinem Tod 1874 lehrte.²³ Anders als das Breslauer Seminar²⁴ verstand sich die *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* zu Beginn zunächst nicht in erster Linie als Ausbildungsstätte für angehende Rabbiner oder

auch wol einen solchen Sinn, der eine ganze Stelle schlechterdings zu verderben im Stande ist“ (Michaelis 1773, Bd. I, X–XI). Dagegen richtete sich schon Mendelssohns Kritik; vgl. zum Ganzen ausführlich Liss 2020, bes. 272–280.

¹⁹ A. Geiger 1872.

²⁰ Vgl. auch Liss/Petzold 2017; Liss 2019.

²¹ Vgl. auch Stallmann 2013, 232–235.

²² Ob das Gesuch um einen Lehrstuhl für jüdische Literatur an der Philosophischen Fakultät in Breslau tatsächlich von Geiger stammt, muss mit Stallmann 2013, 235 m. Anm. 57 eher skeptisch betrachtet werden. Stallmann (vgl. ebd.) wendet zu Recht ein, dass ein einzelner Lehrstuhl überhaupt nicht mit dem Konzept einer umfassenden Fächergestaltung in Einklang zu bringen wäre, wie sie Geiger immer vorgeschwebt hatte.

²³ Vgl. Wilke 2013, 360.

²⁴ Vgl. zum Ganzen bes. Brämer 2000; Liss 2020, bes. 288–295.

Gemeindebedienstete. Da es allerdings keine universitären und rein akademischen Berufsaussichten für die Absolvent*innen²⁵ gab, waren diese schlussendlich doch auf die Arbeitsfelder in den jüdischen Institutionen angewiesen.

Leopold Zunz

Anders als Geiger, der sich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten deutlich von der protestantischen Bibelwissenschaft unterschied, ohne sich dabei immer explizit abzugrenzen, finden sich bei dem Gründungsvater der Wissenschaft des Judentums, *Leopold (Jom Tov Lippman) Zunz* (1794–1886),²⁶ zum Teil schärfere Töne gegen die christliche (protestantische) Hebraistik. Zunz störte sich sowohl an der Auswahl und Einschränkung auf bestimmte Gebiete der hebräisch-aramäischen Textkulturen als auch daran, dass die christliche Seite die *Hebraica* niemals um ihrer selbst willen bearbeitet hat:

„Die erste Frucht der erwachten Liebe zu dem Wissen war das Sammeln von Handschriften, zunächst des klassischen Alterthums, dann der Bibel, zuletzt der hebräischen Werke überhaupt [...]. *Pico*²⁷ [...] sammelte mit Mühe und Kosten hebräische Manuscripte [...]; dieselbe Richtung verfolgte Reuchlin, der Wiederhersteller des griechischen und hebräischen Wissens in Deutschland. Das lang verschüttete Alterthum ward in diesen beiden Sprachen wieder zu Tage gefördert, und auf ihre Stimmen lauschte das heilige wie das profane Wissen [...]. Beide wurden nun ein Studium der Theologen. Die griechische Sprache erschloss überdiess noch den Reichtum der klassischen Literatur [...]. Keine einzige Wissenschaft ging leer aus, und kein gerettetes Buch war für die Erlernung der Sprache überflüssig. Nicht also stand es mit der hebräischen Sprache. Was das Alterthum an Literatur in derselben hinterlassen, bestand eben nur in den biblischen

²⁵ 1932 waren 27 Frauen immatrikuliert (vgl. Klapheck 2019, 30); unter den weiblichen Absolventen waren z. B. Regina Jonas und Selma Stern; vgl. zum Ganzen Awerbuch 1992; Wiese 2012; Sassenberg 2005; Sassenberg 2018.

²⁶ Vgl. z. B. Veltri 1999; Liss 2020, bes. 285–304.

²⁷ Im Original gesperrt gedruckt.

Büchern, die nicht sprachlich oder geschichtlich, sondern nur, durch das neue Testament vermittelt, religiös mit dem christlichen Europa zusammenhängen. Diese wurden daher nur von Theologen gelesen, und das bloss wegen ihres Zusammenhangs mit der christlichen Kirche; die theologische Kenntniss des Hebräischen beschränkte sich demnach auf die Bibel, und wenn sie gelegentlich späteren jüdischen Schriften Aufmerksamkeit schenkte, so geschah es lediglich, weil sie ihrer zum Verständniss der Bibel bedurfte: der Blick der Theologen und ihre Liebe galt dem Worte Gottes, nicht dem jüdischen Autor. Die nichttheologische Welt nahm vom Hebräischen gar keine Notiz. Von diesem Standpunkte aus war die Richtung bestimmt, welche für die Folgezeit die hebräischen Studien unter den Christen einschlagen mussten [...].²⁸

Zunz forderte daher, dass die Wissenschaft des Judentums aus den Fängen der christlichen Theologie befreit werden und ihren selbstverständlichen Platz an den Universitäten zugewiesen bekommen müsse. Nur dann, so argumentierte er, würden nicht nur bislang verschüttete Teilbereiche der Jüdischen Studien wieder gelehrt und gelernt, sondern auch den übrigen Wissenschaften Wissenszweige (wieder) erschlossen werden, die für *ihre* akademische Lehre wichtig sind:

„Der ächten Wissenschaft aber ist kein Wissen gering, wie der wahren Menschenliebe kein Individuum; die blosse Ausbeuterei zu grammatischen, exegetischen und polemischen Zwecken ist unserer Zeit nicht mehr würdig, und die Gespensterfurcht vor den jüdischen Werken kann in hellen Köpfen unmöglich lange bestehen. Unsere Wissenschaft soll sich daher zunächst von den Theologen emanzipiren und zur geschichtlichen Anschauung erheben; dazu muss vor allen Dingen gelernt, also auch wieder gelehrt werden. Aber gerade von den Lehrkathedern ist die jüdische Literatur weggewiesen, obwohl die wohlthätigen Folgen ihrer Aufnahme in den Studienkreis der ‚freien universitates‘ nicht in der Wissenschaft allein würden empfunden werden. [...] Den Namen ‚rabbiniſch‘ hat die jüdische Literatur gleichfalls von den Theologen erhalten. Diese haben jüdische Bücher stets nur aus einem einseitigen Standpunkte, und die Juden nur als

²⁸ Zunz 1875, 47f.

Kirchenmaterial betrachtet: als Zeugen oder als Widersacher eines siegenden Christenthums. Jüdische Autoren erschienen ihnen daher immer als Vertreter des bekämpften Prinzips, d. h. als Rabbiner, und die Nichttheologen wurden gewöhnt, Juden, jüdische Werke und Hebräische Sprache als Stücke der sie nichts angehenden Gottesgelahrtheit anzusehen. [...] Man erkenne und ehre in der jüdischen Literatur eine organische geistige Thätigkeit, die [...] auch dem Gesamtinteresse dient und ernst auch durch ihr Ringen Theilnahme einflößt. Dieses stets ungeschützte Schriftthum, nie bezahlt, oft verfolgt, dessen Urheber nie zu den Mächtigen der Erde gehörten, hat eine Geschichte, eine Philosophie, eine Poesie, die es den anderen Literaturen ebenbürtig machen [...].“²⁹

1848 beantragte Zunz daher an der Berliner Universität einen Lehrstuhl für jüdische Geschichte und Literatur.³⁰ Wie aus dem hier zitierten Text deutlich wird, entsprang sein Antrag nicht einfach dem Bedürfnis einer profanen Wissenskultur, sondern dem Anspruch einer unbedingten Teilhabe an der akademischen Erforschung der eigenen (religiösen) Tradition, wie sie besonders in den hebräisch-aramäischen Textkulturen manifest ist. Juden und die Wissenschaft des Judentums sollten nicht einfach zu „Kirchenmaterial“ degradiert werden. Die Berliner Philosophische Fakultät lehnte ab. Neben der Begründung, man habe zu keiner Zeit Professuren für „spezielle Lehrfächer“ befürwortet, geht es ganz deutlich um die Zurückweisung eines Lehrstuhls für jüdische Theologie. Priester oder Rabbiner auszubilden sei Sache der Seminare, nicht der Universität: „Was [...] dem Katholiken nicht eingeräumt wurde, kann sie dem jüdischen nicht zugestehen. Am wenigsten kann sie ihrer Natur nach zugeben, daß ihr der Keim zu einer jüdischen theologischen Fakultät eingepflanzt werde.“³¹

Beiden, Geiger wie Zunz, ging es also tatsächlich um einen Prozess, in dem innerhalb der jüdischen, nunmehr aber akademischen Tradition durch Verifizierungs- und Falsifizierungsprozesse Wissen generiert und ausdifferenziert werden sollte, und zwar mit dem Ziel, ausgehend von der hebräisch-aramäischen

²⁹ Zunz 1875, 57–59.

³⁰ Vgl. dazu Veltri 2013, bes. 89–98; der gesamte Briefverkehr zu dieser Geschichte findet sich abgedruckt in L. Geiger 1916, bes. 334–347.

³¹ Schreiben des Ministers Trendelenburg, zitiert in L. Geiger 1916, 339.

Texttradition das jüdische Denken in Auseinandersetzung mit dem nichtjüdischen intellektuellen Kontext diskursiv zu stabilisieren. Wer hier eine Barriere zwischen Philologie und Theologie aufrichtet, greift zu kurz, denn natürlich ging es Zunz um die Wissenschaft, aber es waren eben nicht irgendwelche Textkulturen, die da zur wissenschaftlichen Bearbeitung anstanden, sondern die hebräisch-aramäischen Traditionsliteraturen, die nie unabhängig von dem spätestens seit der rabbinischen Epoche zu eigen gemachten göttlichen Auftrag an die Juden in den Blick zu nehmen sind, der als solcher auch von Zunz nicht in Frage gestellt wurde. Ob Zunz sich wirklich „gegen eine theologisch motivierte Erforschung jüdischer Schriften und gegen die ausschließliche Betrachtung religiöser Schriften [wendet],“³² kann hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Allerdings zeigt seine besondere Schwerpunktbildung auf der synagogalen Poesie und der Midrashliteratur zumindest, dass er selbst die Vielzahl der Teilgebiete der Wissenschaft des Judentums, die er programmatisch in *Etwas über die rabbinische Litteratur* ausgemacht hatte, nicht bearbeitet hat. Aber anders, als dies Max Wiener interpretiert hatte, der in Zunz’ Arbeitsfeldern ‚Randgebiete der religiösen Urkunden‘ sah,³³ beschäftigte sich Zunz historisch vor allem mit jenen Feldern, von denen er sich auch für das zeitgenössische Judentum die größten Impulse erhoffte: Liturgie, Predigt und Bibelauslegung.³⁴ Seine *Geschichte und Litteratur* aus dem Jahr 1845 ist vor allem deshalb (bis heute!) so relevant, weil Zunz sich hier, um es mit heutigen Worten zu sagen, vor allem mit der westeuropäischen Diaspora-Kultur im mittelalterlichen Deutschland und Frankreich beschäftigt hatte: mit den Tosafisten, den Bibelkommentatoren und Grammatikern, deren Schriften jedoch gleichzeitig auf

³² Stallmann 2013, 306.

³³ Vgl. Wiener 1933, 228; vgl. auch ebd., 230: „Daß ein Mann wie Zunz [...] seine Untersuchung mit den ‚gottesdienstlichen Vorträgen‘, mit Targumim und Midraschim begann, daß die mittelalterlichen liturgischen Dichter, die Forschung über Entstehung und Gehalt des Gebetbuchs am frühesten die Aufmerksamkeit erweckten, daß die literarischen Probleme der rabbinischen Quellen die Lebensarbeit eines Frankel erfüllten, die religionsphilosophischen Schriften eine liebevolle Pflege fanden, macht das offenbar.“

³⁴ Aus seinem umfassenden Œuvre können hier nur die wichtigsten Werke zitiert werden: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden: historisch entwickelt* (= Zunz 1832); *Zur Geschichte und Litteratur* (= Zunz 1845); *Die synagogale Poesie des Mittelalters* (= Zunz 1855); *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt* (= Zunz 1859).

die in ihnen zum Ausdruck kommende „Sittenlehre“ hin untersucht wurde.³⁵ Seine *synagogale Poesie des Mittelalters* (1855) beginnt nach einem kurzen Abschnitt über die Psalmen (lediglich neun Seiten) prominent mit dem Thema „Leiden“ (93 Seiten!). Gerade hier zeigt sich, dass Zunz alles andere als lediglich antiquierte Forschungen vorlegen, sondern mit der Erarbeitung der mittelalterlichen theologischen Poesie gleichzeitig die Qualität der jüdischen Literaturen wie auch deren Bedeutung für die Weltliteratur darlegen wollte:

„Wenn es eine Stufenleiter von Leiden giebt, so hat Israel die höchste Staffel erstiegen; wenn die Dauer der Schmerzen und die Geduld, mit welcher sie ertragen werden, adeln, so nehmen es die Juden mit den Hochgeborenen aller Länder auf; wenn eine Literatur reich genannt wird, die wenige klassische Trauerspiele besitzt, welcher Platz gebührt dann einer Tragödie, die anderthalb Jahrtausende währt, gedichtet und dargestellt von den Helden selber?“³⁶

Der eigene Glaubens- und Lebenskontext sollte hier, ausgehend von der Hebräischen Bibel und der nachbiblischen Literatur, vor allem der exegetisch-homiletischen Midrash- und Auslegungsliteratur der westeuropäischen Gelehrtenkreise, neu vermessen und selbstbewusst gegen die christliche *Hebraica*-Forschung gestellt werden. Die Bibelwissenschaft, jedenfalls in der Weise, wie es die Protestanten betrieben, gehörte allerdings nicht dazu:

„Zunz [...] interessierte sich für die religionsgeschichtlichen Forschungen der Protestanten und Altertumswissenschaftler zum israelitischen Altertum ebenso wenig wie für die ägyptischen oder babylonischen Quellen, die in dieser Zeit aufkamen, denn er wusste, dass dies nicht die Texte waren, die sein *Judentum*, die halachische Praxis und das intellektuelle und kulturelle jüdische Leben, bestimmten. Um hier einen Bogen von der Forschung in das konfessionelle Leben zu schlagen, musste man schon an die nachbiblischen jüdischen Quellen herangehen. Nach Zunz hätte also die

³⁵ Kap. 2. V. *Sittenlehrer* wurde 1921 nochmals als eigenes Büchlein gedruckt (= Zunz 1921).

³⁶ Zunz 1855, 9.

Beschäftigung mit der Bibel als hebräischer Altertumswissenschaft gerade nicht in den Kanon der jüdischen Theologie gehört, die Beschäftigung mit Rashis Bibelkommentar aber sehr wohl, und nicht umsonst hat ja gerade Zunz mehrfach zu Rashi gearbeitet.³⁷

Benno Jacob

Benno Jacob (1862–1945) ist derjenige der jüdischen Bibelwissenschaftler des 19. und 20. Jahrhunderts, dessen Schriften auf jüdischer Seite eher eingeschränkt wahrgenommen wurden, und der nach seinen geistigen und leiblichen Erben³⁸ vor allem von der protestantischen Exegese regelrecht „entdeckt“ und in die Öffentlichkeit dieser Bibelauslegung gebracht wurde.³⁹ Es kann auch hier nicht um eine annähernd vollständige Würdigung seines Œuvres gehen;⁴⁰ es lohnt sich jedoch, sich einen seiner Grundsatzvorträge genauer anzusehen, den er 1898 vor der *wissenschaftlichen Vereinigung jüdischer Schulmänner zu Berlin* gehalten hat.⁴¹ Dieser Vortrag ist vor allem deshalb relevant, weil er vor den versammelten Lehrern nicht nur die Bibel (wieder!) zu einem zentralen Gegenstand jüdischen Lehrens und Lernens erheben, sondern auch die (jüdische) *Bibelwissenschaft* wieder in den religionseigenen Diskurs zurückholen wollte:

„Wer auch auf die leiseren Stimmen der Zeit zu horchen sich bemühte, der wird seit einiger Zeit eine schüchterne Klage unter uns vernommen haben [...], die Klage über den *Verlust der Bibel*.⁴² Die Bibel ist fast verschwunden aus der jüdischen Wissenschaft, aus dem jüdischen Hause und hat nicht überall die gebührende Stellung im jüdischen Unterricht [...]. Unsere Bibel ist nicht mehr *unsere* Bibel [...]. Die Bibel muß in den Mittelpunkt der

³⁷ Liss 2014, 349f.

³⁸ W. Jacob 2011; W. Jacob/Jürgensen 2002; B. Jacob 1992; B. Jacob 1964; B. Jacob 2007.

³⁹ B. Jacob 1997; Jürgensen 2003; Oeming/Liss 2003.

⁴⁰ Vgl. aber zuletzt Liss 2020, 333–336; 385–392.

⁴¹ B. Jacob 1898.

⁴² Im Original gesperrt gedruckt.

jüdischen Wissenschaft und des jüdischen Unterrichts treten, um von da in das jüdische Haus einzuziehen.“⁴³

Jacob beklagt zu Beginn nicht einfach, dass das Judentum seine Bibel preisgegeben habe, sondern dass dies gleichzeitig eine Folge des Ausschlusses der Bibelwissenschaft aus der *Wissenschaft des Judentums* sei:

„Also eine *jüdische Bibelwissenschaft*⁴⁴ fehlt uns. Aber ist denn die Bibel nicht in den Händen der nichtjüdischen Wissenschaft bereits gut aufgehoben, daß wir uns einfach ihr anschließen und als Mitarbeiter bei ihr eintreten können? Darf die Wissenschaft konfessionell sein?“⁴⁵

Nach Jacob *darf* die Bibelwissenschaft nicht nur konfessionell sein; sie *ist* es zwangsläufig, denn nicht nur in den jeweiligen Auffassungen vom Text und der ihr zugehörigen Auslegungshermeneutik (z. B. die Auffassung vom Alten Testament als Vorstufe zum Neuen Testament; die Zurückweisung des Gesetzes) unterscheiden sich christliche und jüdische Bibelwissenschaft fundamental voneinander, sondern auch in der Methodik und den jeweiligen wissenschaftlichen Fragen. Galt (und gilt) die Textkritik in der protestantischen Exegese als niedere Kritik (gegenüber der Quellen- und Literarkritik), so legt Jacob als Spezialist für die Septuagintaforschung⁴⁶ gerade hier sein Augenmerk darauf, auch deshalb, weil die Forschung hier (ohne jedwede Artefakte – die Qumrantexte waren noch nicht entdeckt) „schwersten Täuschungen“⁴⁷ unterliegt.

Insgesamt hielt Benno Jacob die christliche Bibelforschung für tendenziös und antijüdisch. Dabei spiele es keine Rolle, welche Methoden und Fragestellungen die christliche alttestamentliche Wissenschaft anwendet: „*alles*“⁴⁸, die Textkritik, die Quellenkritik, die Litterarkritik, die Geschichtskritik und die Religionskritik“ sind alle angetreten, „Israel zu enterben“. So stellt er resigniert fest:

⁴³ B. Jacob 1898, 511f.

⁴⁴ Im Original gesperrt gedruckt.

⁴⁵ B. Jacob 1898, 511.

⁴⁶ B. Jacob 1890.

⁴⁷ B. Jacob 1898, 512.

⁴⁸ Im Original gesperrt gedruckt.

„[...] aber worauf es hier ankommt, mit der *Tendenz*, dem Geist und den Endabsichten können wir Juden uns nicht identifizieren, ohne uns selbst aufzugeben, denn sie sind nicht nur unjüdisch, sondern antijüdisch. Nach allen Umschweifen kommt auch hier heraus – der Christ. Die Bibelkritik ist der verlorene Sohn der christlichen Theologie.“⁴⁹

Es sind aber nicht die Methoden als solche, und Jacob hält auch nicht dafür, von all diesen Methoden abzusehen:⁵⁰ Im Gegenteil wehrt er sich auch in den eigenen Reihen gegen jede Form „altprotestantische[r] Orthodoxie“,⁵¹ die dogmatisch daran festhält, „daß auch Schreibfehler in der Bibel heilig und inspiriert seien“⁵². In diesem Zusammenhang verweist er auch auf die Masora „als das Resultat einer Art Textkritik“.⁵³ Er möchte allerdings nicht bei der Kritik um ihrer selbst willen stehenbleiben, sondern – und dies lässt die Bibelwissenschaft in Jacobs Beitrag faktisch zu einem Teil der jüdischen Theologie werden – zur Exegese der Texte kommen, um damit der eigene Gruppe einen intellektuellen Input zu geben: Die Biblexegese ist Teil eines umfassenden Bildungsprogrammes, gleich dem humanistischen Gymnasium, innerhalb dessen der jüdische Mensch im Kontext der Erziehung in Schule und Lehrhaus sein eigenes geistiges Erbe (wieder) zu erlangen vermag. Die Wissenschaft des Judentums, die ja in der Tat angetreten war, um das Judentum auch von innen zu erneuern, hat nach Jacob diesen Anspruch nicht durchhalten können:

„Als in den dreißiger und vierziger Jahren unter dem Einfluß der historischen Schule in Deutschland eine Wissenschaft des Judentums entstand, da erwartete man von ihr eine Wiederbelebung unseres geistigen und religiösen Lebens. Sie trat auch ein und hielt einige Jahrzehnte an. Wie kommt es denn nun, [...] daß sie, sage ich, trotzdem fast ohne jeden Einfluß auf unsere Glaubensgemeinschaft ist, daß sie lediglich eine Beschäftigung von

⁴⁹ B. Jacob 1898, 512.

⁵⁰ Vgl. auch seine Schriften *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch* (= B. Jacob 1916); *Mose am Dornbusch. Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch, Ex 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft* (= B. Jacob 1922).

⁵¹ B. Jacob 1898, 513.

⁵² B. Jacob 1898, 513.

⁵³ B. Jacob 1898, 513.

Gelehrten für Gelehrte ist, daß sie fast nichts zur Belebung unseres danniederliegenden religiösen Lebens beiträgt.“⁵⁴

Diese Sätze muten für uns heute erstaunlich aktuell an: Die *Wissenschaft des Judentums*, so mahnt er an, sei kein Selbstzweck, sondern diene der positiven Selbstvergewisserung der jüdischen Gemeinschaft, und die Bibel steht dabei im Zentrum dieses Bildungsauftrags. Jacob insistiert darauf, dass die Rabbinen aus der Bibel kein „Altes Testament“ gemacht, sondern diese zur Grundlage des Judentums erklärt haben. Aber diese Grundlage muss *angeeignet* werden (bis hin zum Auswendiglernen⁵⁵); sie ist nicht einfach da. Exegese nach Benno Jacob führt zum Lernen als dem *Vertrautwerden* mit diesem Text (einschließlich des Lesens des hebräischen Textes). Die Bibel ist kein Informationstext, der über die eine oder andere Sache berichtet. Sie ist die Sache selbst, von der gelesen werden soll. Diese eigentümliche Leseerfahrung, die für das gesamte Judentum prägend ist, steht im Mittelpunkt von Benno Jacobs Umgang mit der Bibel. Es darf hier nicht vergessen werden, dass zu Benno Jacobs Zeit die Bibel von zwei Seiten unter Druck stand: Auf der einen Seite stand die traditionelle, noch vielfach osteuropäisch geprägte Orthodoxie, die vor allem den Talmud studierte und der Bibel mit Tora und Haftara nur einen untergeordneten Platz im synagogalen Raum zugestand. Auf der anderen Seite betrachteten seine eher assimilierten Zeitgenossen die Bibel mit zunehmender Gleichgültigkeit oder sogar mit einer verzerrten Wahrnehmung. Wie heute war die Bibel in manchen Kreisen ein eher unzeitgemäßes Buch, um das man am liebsten einen großen Bogen gemacht hätte, mag auch damals das Thema der „political correctness“ noch nicht ganz so ausgeprägt gewesen sein. Aus diesem Grund haben sich auch andere intellektuelle Vertreter sowohl der deutschen (Neo-)Orthodoxie wie *Samson Raphael Hirsch* (1808–1888) als auch der Reformtheologie wie *Kaufmann Kohler* (1843–1926) im Besonderen der Bibelauslegung gewidmet.⁵⁶ Das jüdische Lernen, ausgehend vom biblischen Text, zu dem nach Jacob die Exegese hinführen soll, ist in diesem Sinn keine Teilhabe an einer wie immer gearteten göttlich-ewigen Wahrheit, sondern die menschliche Antwort auf

⁵⁴ B. Jacob 1898, 535.

⁵⁵ B. Jacob 1898, 536 gibt im Einzelnen an, welche Texte für das Auswendiglernen empfohlen werden.

⁵⁶ Zum Ganzen Liss 2020, bes. 285–395.

diese Wahrheit, und zwar für ihre jeweilige Lesegemeinschaft. Wie schon vor ihm *Ludwig Philippson*, der auch schon wusste, dass die Arbeit der protestantischen Exegese dem Judentum nichts anhaben könne,⁵⁷ einfach deshalb, weil sich das Judentum in jahrhundertelanger Exegese seine Bibel auf seine sehr eigene Weise angeeignet hat, so sprach sich auch Benno Jacob gegen eine „Vogel-Strauß-Politik“⁵⁸ aus, die um die Bibel herumgeht und sich lediglich um die Auslegungsliteratur kümmert, und warnte: „Wir müssen uns arrangieren, bevor wir ausrangiert werden“⁵⁹ – härter kann man es wohl kaum ausdrücken.

3. Ausblick

Anhand dieser drei sehr unterschiedlichen Vertreter der *Wissenschaft des Judentums*, die sich sehr verschieden der Bibelwissenschaft gewidmet haben, ist aber wohl hinreichend deutlich geworden, dass die Bibelwissenschaft tatsächlich niemals ein konfessionsfreier Raum war, und dass dies auch gar nicht möglich ist. Denn die (Hebräische) Bibel ist ein Grundlagentext für jeweils sehr verschiedene Lesegemeinschaften, der sich niemals der Ideologisierung durch die Lesenden in der populären wie auch in der wissenschaftlichen Rezeption wird entziehen können.⁶⁰ Was also bleibt, so müssen wir fragen, von Zunz' und Geigers Anspruch,

⁵⁷ „Wir schätzen die Arbeiten der Schriftkritiker nach ihrem Werthe. Wollen sie uns nur nicht zwingen, ihre sich tausendfach widersprechenden Resultate für wirklich und unumstößlich anzunehmen, sondern uns gestatten, den Fortgang der Wissenschaft abzuwarten, die täglich Neues und Bedeutendes aus dem Schutt und den Trümmern der Zeiten ans Licht schafft, so mögen wir auch diese Geistesarbeit achten [...]. Aber daß sie damit dem wirklichen und wesentlichen Judenthume zu nahe treten, es schädigen, gefährden oder nur wankend machen, können wir weder ihrer eigenen Selbstüberschätzung noch dem Geschrei der Buchstabenfanatiker zugestehen. [...] Wer von der Nothwendigkeit des Sabbaths überzeugt ist, wird dessen Heilighaltung nicht von den Untersuchungen über die Verschiedenheiten des Exodus und Deuteronomiums abhängig machen. [...] Von der Besorgnis über die Angriffe gegen die h. Schrift können wir uns also frei machen. Im Gegentheil: Vielleicht regen diese wieder viele zum Studium der Bibel an [...]“ (Philippson 1864, 540).

⁵⁸ B. Jacob 1898, 513.

⁵⁹ B. Jacob 1898, 513.

⁶⁰ Tatsächlich findet diese Art der Theologisierung/Ideologisierung von Texten für bestimmte Gruppen und Lesegemeinschaften wie den LGBTQ+ heute auch in solchen

gerade diese Literaturen zum Gegenstand einer *Wissenschaft des Judentums* zu machen, und in welcher Hinsicht bilden sie den Kernbestand einer jüdischen Theologie, deren akademischer Ertrag auch für nicht-jüdische Philolog*innen oder Historiker*innen zur Kenntnis genommen werden sollte?

Unter jüdischer Theologie verstanden Zunz, Geiger und Jacob das begründete und nach außen wissenschaftlich verantwortete Nachdenken über das (eigene!) religiöse Erbe auf der Basis der *Wissenschaft des Judentums*. Für alle drei war dies nicht ohne Philologie und Geschichte der biblischen und rabbinischen Literaturen zu haben:

„Aus der Perspektive der akademischen Wissenschaftstradition leisten darin die Forschungen zur Bibel oder zum Talmud ihren philologisch-historischen Beitrag gleich jeder anderen universitären Disziplin. Aber aus der Perspektive der jüdischen Rezipienten dieser Glaubens- und Lebenstradition ist diese Forschung Teil des theologischen Diskurses, weil eine philologisch-historische Forschung dort zu Reibungsverlusten führt, wo die Selbstgewissheit einer Tradition oder einer Kultur in Frage gestellt wird: Vieles, was heute historisch geklärt ist, wird in Teilen der jüdischen Gemeinschaft auf Ablehnung stoßen, weil hier die Bereitschaft zur Selbstdistanzierung von lieb gewordenen Überzeugungen (noch!) nicht vorliegt und offenbar noch keine intellektuelle Möglichkeit zur Auslotung neuer Interpretationsspielräume gefunden wurde.“⁶¹

Tatsächlich zeigt es sich, dass sich – wie seinerzeit im 19. Jahrhundert – auch heute noch bestimmte jüdische Kreise damit schwertun, sich auf einen solchen Prozess der Selbstdistanzierung einzulassen, dass man noch immer gerne die akademischen Ergebnisse ausblendet, um das Moment der Entfremdung von autoritativen Texten und die Mühsal einer Re-Identifizierung zu vermeiden. Gelebte jüdische Kultur und Religion braucht zwar nicht unbedingt eine akademische Erforschung, um mit sich selbst im Reinen zu sein; allerdings sollte sich die jüdische

Fächern statt, die eigentlich nicht unter dem Oberbegriff von Theologisierung firmieren würden, faktisch aber dazugehören, insofern hier Texte für bestimmte Lesegemeinschaften aufbereitet oder gar vorbehalten sind.

⁶¹ Liss 2011, 21.

Gemeinschaft in Deutschland darüber im Klaren sein, dass auf akademischer Ebene das Deutemonopol der hebräisch-aramäischen Texttradition noch immer von jenen beansprucht wird, die der traditionellen Zugangsweise zu diesen Textkulturen jahrhundertlang feindlich gegenüberstanden, und dass sich dies bis heute in Themen und Methoden der Bibelwissenschaft niederschlägt, denn die alttestamentliche Wissenschaft bleibt Teil der kirchlichen Theologie.

Eine jüdische Bibelwissenschaft, die über die archäologische und altorientalische Religionsforschung hinausgeht⁶² und eher die Text-, Auslegungs- und Buch-/Artefaktgeschichte bearbeitet, kann sich akademisch aber nur außerhalb der christlich-theologischen Fakultäten weiterentwickeln: im Rahmen der jüdischen Theologie. Auch traditionstreuere Juden und Jüdinnen sollten Benno Jacob Recht geben und erkennen, dass die wissenschaftliche Arbeit an den Texten der hebräischen Bibel nicht den Christen überlassen werden darf und die manchmal noch bestehende Zurückhaltung gegenüber einer jüdischen Bibelwissenschaft aufgegeben werden sollte:

„Vielleicht könnte heute im Rückgriff auf Geiger ein formaler Theologiebegriff etabliert werden, der die akademische Selbstreflexion in Judentum, Islam und Christentum, die nicht von außen an die religiösen Traditionen herangetragen, sondern binnenperspektivisch vollzogen wird, umgreift und die Vorbehalte in Islam und Judentum hinter sich lässt.“⁶³

Ein Ergebnis unseres GRK 1728 – das muss man nach 12 Jahren wohl neidlos anerkennen – ist, dass die muslimischen Wissenschaftler*innen einen solchen Theologiebegriff in ihren Diskurs aufgenommen, ihn aber gleichzeitig auch immer wieder gegen die christliche Deutungshoheit abgegrenzt haben, und diese Diskussion auch in die breitere muslimische Öffentlichkeit tragen konnten. Dies zeigen die stabilen Zahlen junger muslimischer Menschen, die sich dem Studium der Islamischen Theologie an Standorten wie Berlin, Karlsruhe, Münster, Osnabrück, Erlangen oder Tübingen widmen. Auch auf jüdischer Seite sollten wir Religion

⁶² Archäologische und religionshistorische Forschungen gehören in die religions- und konfessionsunabhängige Altertumswissenschaft und adressieren die Religions-, Text- und Artefakt-Geschichte; zum Ganzen vgl. auch Liss 2014.

⁶³ Stallmann 2013, 389.

in unserer Gesellschaft heute nicht nur als vagen Ausdruck von *Identität*, von religiösen Sehnsüchten oder moralischen Weisheiten bestimmen, sondern mittels unserer wichtigsten hebräisch-aramäischen Quellen – Bibel und Talmud – eine historische und literarische Basis unserer religiösen Vorstellungen und Werte etablieren wollen. Dazu gehört aber eine fundierte Kenntnis dieser Quellen, die sich nicht in der rituellen Performanz (so grundlegend diese ist!) in der Synagoge erschöpft, sondern in der Tradition der Auslegungsliteraturen das kritische Gespräch mit den Texten sucht und damit diesen Diskurs in die eigene Lesegemeinschaft, aber auch in die breitere Öffentlichkeit trägt: Gerade in Zeiten der „political correctness“, in der die Hebräische Bibel immer wieder in die Kritik gerät, sollten wir uns darüber klar sein, dass es eben diese Texte waren, die in ihrer literarischen Qualität ihre Leser*innen zum Nachdenken über sie aufgefordert haben, was im jüdischen wie im nicht-jüdischen Raum zur Zivilisierung und Humanisierung der modernen Welt beigetragen hat. Die christlichen Stimmen sind immer laut genug gewesen; es wird Zeit, dass man erkennt, dass auch die jüdischen Stimmen hier Entscheidendes beitragen können.

Literaturverzeichnis

Marianne Awerbuch, Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, in: Reimer Hansen/Wolfgang Ribbe (Hg.), Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 82), Berlin 1992, 517–551.

Andreas Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel: Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert (Netiva 3), Hildesheim 2000.

–, Abraham Geiger – skeptischer Pionier einer Glaubenslehre des Reformjudentums?, in: Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies (2018), 207–229.

Abraham Geiger, Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 2 (1836), 1–21.

–, Zur Geschichte der Maßorah, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 3 (1864/1865), 78–119.

–, Die Stellung der hebräischen Bibel in der gegenwärtigen christlichen Theologie, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 10 (1872), 208–209.

–, Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie, in: Ludwig Geiger (Hg.), Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Bd. II, Berlin 1875, 1–32.

- Ludwig Geiger, Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 60 (1916), 245–262; 321–347.
- Walter Homolka/Hans-Gert Pöttering (Hg.), *Theologie(n) an der Universität – Akademische Herausforderung im säkularen Umfeld*, Berlin 2013.
- Benno Jacob, Das Buch Esther bei den LXX, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 10 (1890), 241–298. [Separat abgedruckt als *Das Buch Esther bei den LXX*, Giessen 1890].
- , Unsere Bibel in Wissenschaft und Unterricht, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 62 (1898), 511–513; 525–526; 534–536.
- , *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*, Leipzig 1916.
- , Mose am Dornbusch. Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch, Ex 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 66 (NF 30) (1922), 11–33; 116–138; 180–200.
- , The First and Second Commandments. An Excerpt from the „Commentary on Exodus“. Translated by Walter Jacob with an Introduction by Abraham Joshua Heschel, in: *Judaism* 13 (1964), 3–18.
- , *The Second Book of the Bible: Exodus. Interpreted by Benno Jacob*, Translated with an Introduction by Walter Jacob, New York 1992.
- , Das Buch Exodus, hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts von Shlomo Mayer unter Mitw. von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart 1997. [maschinengeschrieben. Manuskript mit handschriftlichen Korrekturen, Ergänzungen und Änderungen im Archiv des Leo-Baeck-Instituts Jerusalem].
- , *The First Book of the Bible: Genesis. Augmented Edition. Interpreted by Benno Jacob. His Commentary Abridged*, Edited and Translated by Ernst U. Jacob and Walter Jacob, New York 2007.
- Walter Jacob, Benno Jacob. Kämpfer und Gelehrter (*Jüdische Miniaturen* 115), Berlin 2011.
- Walter Jacob/Almuth Jürgensen (Hg.), *Die Exegese hat das erste Wort: Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs*, Stuttgart 2002.
- Almuth Jürgensen, „Der Duft der Thora schwindet nie.“ Zu Benno Jacobs Leben und Werk, in: *Trumah* 13 (2003), 7–42.
- Elisa Klapheck, Regina Jonas, Die weltweit erste Rabbinerin (*Jüdische Miniaturen* 4), Berlin 2019.
- Kaufmann Kohler, *Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums)*, Leipzig 1910. [Überarb. engl. Ausgabe: *Jewish Theology Systematically and Historically Considered*, New York 1918.]
- Hanna Liss, Jüdische Theologie? Nachdenken über Leopold Z., in: *Mussaf* 1 (2011), 20–21.

- , *Hebraica Veritas? Jüdische Bibelauslegung, wissenschaftliche Bibelforschung und die alt-neue Frage nach ihrer Kommunikation*, in: Karl Kardinal Lehmann/Ralf Rothenbusch (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (Quaestiones disputatae 266), Freiburg i. Br. 2014, 337–356.
- , „Die niedere Kritik“: Das Studium der Masora zwischen Wissenschaft des Judentums und Bibelwissenschaft, in: Daniel Vorpahl/Shani Tzoref/Sophia Kähler (Hg.), *Deutsch-jüdische Bibelwissenschaft: Historische, exegetische und theologische Perspektiven* (Europäisch-jüdische Studien – Beiträge 40), Berlin 2019, 139–159 (<https://doi.org/10.1515/9783110551631-010>).
- , *Jüdische Bibelauslegung* (utb Lehrbuchreihe Jüdische Studien 4), Tübingen 2020.
- Hanna Liss/Kay Joe Petzold, *Die Erforschung der westeuropäischen Bibeltexttradition als Aufgabe der Jüdischen Studien*, in: Andreas Lehnardt (Hg.), *Judaistik im Wandel. Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland*, Berlin 2017, 189–210 (<https://doi.org/10.1515/9783110523478-016>).
- Johann David Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anm. für Ungelehrte. Der erste Theil welcher das Buch Hiobs enthält*, Göttingen ²1773.
- Manfred Oeming/Hanna Liss (Hg.), *Benno Jacob – der Mensch und sein Werk* (Trumah 13), Heidelberg 2003.
- Ludwig Philippson, *Das Judentum und die Schriftkritik*, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 28 (1864), 539–540.
- Marina Sassenberg, *Selma Stern. Erste Frau in der Wissenschaft des Judentums* (Jüdische Miniaturen 30), Teetz 2005.
- , *Biographien jüdischer Frauen: Selma Stern (1890–1981) – „Grand Old Lady“ der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung*, *Medaon* 12 (2018), 1–4 (<https://www.medaon.de/de/ausgaben/>; abgerufen 07/2021).
- Imke Stallmann, *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis: Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff* (Beiträge zur rationalen Theologie 20), Frankfurt a. M. 2013.
- Giuseppe Veltri, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz und seine Lehrer F. A. Wolf und A. Böckh*, in: Giuseppe Veltri/Reinhard Markner (Hg.), *Friedrich August Wolf: Studien, Dokumente, Bibliographie* (Palingenesia 67), Stuttgart 1999, 32–47.
- , *Language of Conformity and Dissent: On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Perspectives in Jewish Intellectual Life), Brighton, MA 2013.
- , *Abraham Geiger's Conception of a Jewish Theology as Institution*, in: *Toronto Journal of Theology* 31 (2015), 203–208.
- Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933.
- Christian Wiese, *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* 3 (2012), 75–81.

Carsten L. Wilke, Abraham Geigers Bildungsutopie einer jüdisch-theologischen Fakultät, in: Christian Wiese/Walter Homolka/Thomas Brechenmacher (Hg.), Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (Studia Judaica 57), Berlin 2013, 359–390.

Leopold Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden: historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Berlin 1832.

–, Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845.

–, Die synagogale Poesie des Mittelalters, Bd. I, Berlin 1855.

–, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt, Bd. II, Berlin 1859.

–, Die jüdische Literatur (1845), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Berlin 1875, 41–59.

–, Sittenlehrer. Mit Anm. von I. Elbogen, Frankfurt a. M. 1921.

Internetquellen

www.theologie-als-wissenschaft.de/ [abgerufen 01/2020]

Reflexivität und Judentum

Franz Rosenzweig und Leo Strauss lesen Jehuda Halevi: Wahrheit zwischen Offenbarung und Vernunft

Ottfried Fraisse

1. Einleitung

Es ist bekannt, dass Leo Strauss (1899–1973) große Bewunderung für Franz Rosenzweig (1886–1929) hegte. Strauss hat nach seiner Promotion bei Ernst Cassirer die Bekanntschaft mit Rosenzweig in Frankfurt gemacht. Tief beeindruckt von diesem, wandte sich Strauss erstmals jüdischen Themen zu und erklärte sich bereit, an Rosenzweigs Freiem Jüdischen Lehrhaus zu unterrichten – an einem Ort, an dem neben Strauss auch Martin Buber, Nehemiah Nobel, Siegfried Kracauer, Samuel J. Agnon, Erich Fromm, Bertha Pappenheim, Gershom Scholem und Leo Loewenthal ein- und ausgingen, um nur die bekanntesten Mitarbeiter*innen in diesem Projekt zu nennen.

Ebenso bekannt ist die grundsätzliche Kritik, die Leo Strauss an Rosenzweigs „Neuem Denken“ geübt hat. So sehr Strauss das Wiederernstnehmen der Offenbarung als kritische Instanz gegenüber der Aufklärung bei Rosenzweig schätzte, so wenig war er mit dessen Lösungsweg, *wie* der Offenbarung gegenüber der Aufklärung wieder Gewicht zu verleihen sei, einverstanden. Gleichwohl möchte ich hier bewusst nicht Leo Strauss' Kritik zum Maßstab machen, an dem Rosenzweigs Ansatz zu messen wäre. In dieser Herangehensweise würde automatisch der Spätere, Leo Strauss, das letzte Wort haben, denn dessen Rosenzweig-kritische Bemerkungen finden sich alle in Texten, die nach 1929 – dem Todesjahr Franz Rosenzweigs – veröffentlicht wurden. Zu diesen gehören „Religiöse Lage der Gegenwart“ (1930), „Die geistige Lage der Gegenwart“ (1932) und „Philosophie und Gesetz“ (1935).¹

¹ Strauss' ausführlichste Kritik an Rosenzweig findet sich gar erst in der Einleitung zur amerikanischen Ausgabe seines großen Essays „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat“ (1930) aus dem Jahr 1962 und in einem seiner letzten Texte: „A Giving of Accounts“ aus dem Jahr 1970 (Strauss 1970, 1–6). Dass Strauss selbst die heute weit

Um ein wirkliches Gespräch zwischen Rosenzweig und Strauss herzustellen, soll hier ein anderer Weg beschritten werden. Hierzu kann deren vergleichende Lektüre eines Textes dienen, den beide Denker sehr genau studiert haben und der ihnen beiden sehr wichtig war: das Werk Jehuda Halevis, insbesondere sein *Kuzari*.² An der Lektüre des konkreten Details kann so das Verbindende und das Trennende zwischen beiden Denkern unmittelbar beobachtet werden. Ich kann Jonathan Cohen nicht zustimmen, der in seiner Darstellung von Strauss' Kritik an Rosenzweig zu dem Schluss kam: „The two thinkers proceed from such diverse hermeneutic assumptions that no real give-and-take can take place between them“.³ Dies scheint mir eher die Folge einer Herangehensweise, welche Strauss' Kritik an Rosenzweig zum Maßstab der Darstellung ihrer Differenz macht. Meine These lautet, dass ein *reading in progress* am Beispiel des *Kuzari* eine Innenperspektive bietet, die einen Vergleich ihrer jeweils praktizierten Hermeneutik *in actu* zulässt.⁴

Nicht zuletzt deshalb scheint es mir wünschenswert, Rosenzweig und Strauss nicht gegeneinander auszuspielen, weil das von beiden unternommene Projekt eines Wieder-in-Stellungbringens der Offenbarung gegenüber dem modernen Rationalismus – hierüber gibt es einen allgemeinen Konsens – die Kopernikanische Wende der modernen jüdischen (vielleicht auch christlichen) Religionsphilosophie ist.

verbreitete Ansicht, dass seine Position der radikalen Trennung zwischen Religion und Philosophie (und der Unmöglichkeit einer „Jüdischen Philosophie“) eine in der Sache liegende Wertschätzung der Position Rosenzweigs ausschließt, nicht geteilt hat, unterstreicht die Tatsache, dass er den erwähnten Spinoza-Essay Rosenzweig gewidmet hat.

² Für die hebräische Version von Jehuda Halevis *Kuzari* wurde Jehuda ibn Tibbons Übersetzung herangezogen; in der Edition von Hartwig Hirschfeld, *Das Buch Chazari* (1885), die vermutlich auch Rosenzweig und Strauss vorlag. Die Übersetzungen stammen vom Autor, sofern nicht anders angegeben, und wurden stets durch den Wortlaut des arabischen Originals in der Edition von David Baneth ergänzt („*Kitāb al-Radd wa-l-Dalīl fī l-Dīn al-Dhalīl*“).

³ Cohen 2012, 155–183, hier 179.

⁴ Cohen unterstreicht seine These der Unvereinbarkeit beider Hermeneutiken, indem er sie auch begrifflich-kategorial voneinander abgrenzt als „hermeneutic of reverence“ im Falle von Strauss bzw. „hermeneutics of dialogue/progress“ im Falle von Rosenzweig (Cohen 2012, 178).

2. Gemeinsame biographische und zeitkritische Hintergründe

Wie schon angedeutet, hat das Verbindende zwischen beiden Denkern eine biographische Dimension, auf die ich noch etwas genauer eingehen möchte. Leo Strauss, 1899 geboren in Kirchhain (Hessen) und 13 Jahre jünger als Franz Rosenzweig, erhielt nach seiner Promotion bei Ernst Cassirer in Hamburg über „Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis“ (1921) ein Postdoc-Stipendium, das ihm ermöglichte, ein Jahr in Freiburg zu verbringen. Gekommen war er wegen Husserl, den größeren Eindruck auf ihn hat aber dessen Assistent, Martin Heidegger, gemacht. Auf seiner Rückfahrt in den Norden machte Strauss 1922 einen Zwischenstopp in Frankfurt, um Franz Rosenzweig zu treffen. Über dieses Treffen sagte er später:

„On my way north from Freiburg, where Heidegger then taught, I saw, in Frankfurt-am-Main, Franz Rosenzweig [...] and I told him of Heidegger. I said to him that, in comparison with Heidegger, Weber appeared to me as an ‘orphan child’ in regard to precision and probing and competence. I had never seen before such seriousness, profundity, and concentration in the interpretation of philosophic texts.“⁵

Diese von Strauss noch im Jahr 1970 berichtete Sequenz könnte in der Tat nahelegen, dass die hermeneutische Frage, wie philosophische Texte zu lesen seien, der tiefere Grund für ihn war, den Kontakt mit Rosenzweig zu suchen. Statt eine Antwort auf diese spekulative Frage lässt sich lediglich belegen, dass sowohl Strauss Rosenzweig angeregt hat, sich mit Heidegger zu beschäftigen, als auch Rosenzweig Strauss angeregt hat, sich mit jüdischen Denker*innen bzw. seinem Lehrhausprojekt auseinanderzusetzen. Von ersterer Anregung zeugt Rosenzweigs Text „Vertauschte Fronten“ aus dem Jahr 1929, in dem er sich noch kurz vor seinem Tod – anlässlich des berühmten Davoser Streitgesprächs zwischen Cassirer und Heidegger – sehr zustimmend zu Heidegger geäußert hat.⁶ Auf letztere Anregung

⁵ Strauss 1989, 27f.

⁶ Anders als Cassirer faszinierte Rosenzweig an Heidegger dessen Forderung, den Menschen „[...] in die Härte seines Schicksals“ zurückzurufen und zwar „gegen den ‚Gehlehrten-Bourgeois-Gedanken‘“ (Rosenzweig 1976–1984, 235–237, hier 236f.).

verweist Strauss' Engagement in Rosenzweigs Freiem Jüdischen Lehrhaus in den Jahren 1923–1925 und lässt sich einem Brief Strauss' im Jahr 1925 an Nahum Glatzer entnehmen, in dem er erwähnt, dass er nach seinem Freiburger Postdoc-Jahr begonnen habe, in Kassel – der Geburtsstadt von Rosenzweig – Hebräisch zu unterrichten und Rashi und Abravanel zu studieren.⁷ Es scheint, dass dieses Treffen im Jahr 1922 das einzige zwischen Leo Strauss und Rosenzweig geblieben ist.

Außer gemeinsamen biographischen Hintergründen verbindet beide Denker aber auch ihre gleichermaßen grundstürzende Kritik gegenüber gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten in Deutschland Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Einbeziehung dieser Kritik für die vorliegende Fragestellung ist wichtig, um einen historischen Resonanzboden für die Relevanz der unten folgenden Analyse von deren Halevi-Lektüre zu schaffen.

Für beide Denker spielten Entwicklungen in der Liberalen Theologie des Protestantismus eine nicht unerhebliche Rolle für ihre intellektuelle Orientierung. Um sich der Traditionskritik der Aufklärung entziehen zu können, welche sich u. a. in der Forderung nach einer historisch-kritischen Behandlung der religiösen Traditionen äußerte, transformierte die Liberale Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts ihre biblisch-historisch konnotierte Offenbarungsvorstellung in eine radikal verinnerlichte Version. Rosenzweig hat den Einspruch des protestantischen Theologen Karl Barth, der sich in seinem Römerbrief-Kommentar (1918) gegen diese Relokalisierung der Offenbarung in den inneren Reflexionsraum des religiösen Bewusstseins gewehrt hat, aufmerksam registriert – ein Denker, dessen sogenannter Dialektischer Theologie oder Theologie der Krise auch Leo Strauss wiederholt seinen Respekt gezollt hat.

Rosenzweig antwortete mit seinem Projekt eines „Neuen Denkens“ kritisch auf ein verinnerlichtes Offenbarungsverständnis. Es war dieses Projekt einer *jüdischen* Kritik an der Liberalen Theologie, welches Strauss' grundsätzliches Interesse an Rosenzweigs „Neuem Denken“ geweckt hatte. Ein wesentlicher Bestandteil dieses „Neuen Denkens“ war die Irreduzibilität oder Tatsächlichkeit der religiösen Erfahrung, welche Rosenzweig mit dem Wunder (der Offenbarung) in der jüdischen Tradition gleichsetzte. Offenbarung ist damit vor allem ein Faktum, welches

⁷ Ebenfalls in Kassel hat Strauss in derselben Zeit mit Nechama Leibowitz (1905–1997) in Hevrutha Sa'adia Gaons *Emunot we-De'ot* bzw. Platos *Gorgias* studiert. Zur Biographie von Leo Strauss, Smith 2009, 13–40, hier 15f.

für eine rationalistische Interpretation und damit seine Verinnerlichung unzugänglich ist, gleichwohl neben vielen anderen geschichtlichen Ereignissen als ein Ereignis *in* der Geschichte auch Teil der Geschichte ist.⁸ Innerhalb von Rosenzweigs „Neuem Denken“ wird das Offenbarungswunder durch dessen bahnbrechendes Sprachdenken vergegenwärtigt. Die Anrede durch das Du hat Anteil am Wunder der Offenbarung, welches momenthaft eine Bresche in das solipsistische Selbstbewusstsein des Individuums schlägt. Durch die Verbindung der Offenbarung mit der Performativität des Sprechakts verhindert Rosenzweig, dass die Offenbarungserfahrung als nur ein noetisches Konzept vorgestellt und lediglich im Bewusstsein verortet wird.

Unabhängig von diesen theologischen Kontexten haben beide Denker aber auch einen dezidiert philosophischen Anspruch. Sowohl Strauss als auch Rosenzweig formulieren eine grundsätzliche Kritik gegenüber dem wortwörtlich allumfassenden Anspruch der modernen Vernunft. Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen die Einhegung des Bereichs der Transzendenz in den der Theologien und damit in die Immanenz philosophischer bzw. wissenschaftlicher Systematiken. Um ein entsprechendes Gegengewicht gegen diese totalitäre Tendenz moderner Vernunft schaffen zu können, suchten beide Denker mit großer Entschiedenheit nach einem archimedischen Punkt außerhalb der allesumgreifenden Rationalität der Moderne. Für Rosenzweig, der den Ersten Weltkrieg im Grabenkampf miterlebt hatte, war dies der Tod, den zu integrieren die Philosophie sich vermessen habe. Der Eröffnungssatz seines Hauptwerks, *Der Stern der Erlösung*, lautet:

„Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie (*Stern*, Einleitung, in *philosophos!*, 3).“⁹

Während sich Rosenzweig hiermit vor allem kritisch vom Deutschen Idealismus absetzte, suchte Strauss gar nach einem archimedischen Punkt, welcher ihm erlaubte, sich von dem Denk-Habitus aufklärerischer Rationalität an sich

⁸ Hiermit steht Rosenzweigs außerhalb der Geschichte verortete Existenz des Volkes Israel in einer gewissen Spannung.

⁹ Rosenzweig 2002, 3.

abzugrenzen. Strauss sah Tod und Zerstörung, welche der Nationalsozialismus gebracht hatten, als eine Konsequenz der Unredlichkeit moderner Rationalität: Erst habe diese Rationalität die religiösen Traditionen unter Generalverdacht gestellt, um dann an deren Stelle Wissenschaft zu propagieren. Dies habe die Basis dafür geschaffen, dass die Menschen ihre moralische Grundorientierung und damit ihre Fähigkeit zur „distinction between the noble and the base“ verloren hätte.¹⁰ Eine Konsequenz hieraus war für Strauss, dass er seinen Blick zurück auf das Mittelalter richtete, in dem – seiner Ansicht nach – Religion und Philosophie dadurch wirklich gleichberechtigt waren, dass sie sich gegenseitig als gleichgewichtige Größen ausbalancierten. Er wählte dieses mittelalterliche Verhältnis von Religion und Philosophie als den archimedischen Punkt für seine Kritik an der modernen Vernunft.

Beiden Denkern ging es also darum, an die mindestens bis in die Antike zurückreichende Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie bzw. Vernunft und Offenbarung wieder anzuknüpfen und diese *um der Vernunft willen* fortzusetzen. Wie schon angedeutet, unterscheiden sie sich aber in ihren Referenzkontexten: Während Rosenzweig sein Projekt – trotz Kritik an dieser – innerhalb der Moderne verankert sieht, glaubt Strauss bis zur mittelalterlichen Debatte zwischen Vernunft und Offenbarung zurückgehen zu müssen, um in dieser Angelegenheit wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen. Die sogenannte Säkularisierung, insbesondere das alles relativierende historische Bewusstsein des 19. und 20. Jahrhunderts (Historismus) seien bereits das Produkt einer Vernunft, welche meint, keine Antworten mehr auf die Frage nach „unbedingte[n] Prinzipien des Lebens“ geben zu müssen:

„Die geistige Lage der Gegenwart ist durch das historische Bewusstsein bestimmt. Das bedeutet, dass ewige, unbedingte Prinzipien des Lebens nicht erkannt werden: es gibt nur noch bedingte, eben geschichtlich bedingte Prinzipien.“¹¹

Während also beide Denker das hochgradig zeitkritische Nachdenken über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung eint, ist Rosenzweigs

¹⁰ Strauss 1959, 26.

¹¹ Strauss 1997, 441–464, hier 450.

Überzeugung, eine Lösung *im Kontext* des Historismus entwickeln zu können, Strauss' Hauptkritikpunkt an Rosenzweigs „Neuem Denken“. Strauss schließt diese Option kategorisch aus. Rosenzweig habe eine unsaubere Synthese von Aufklärung und Orthodoxie geschaffen. Eine verständigen Kriterien genügende Brücke zwischen Philosophie und Theologie könne es niemals geben, da Strauss aufklärerische Projekte, Offenbarung verinnerlichend als Wissen zu definieren, strikt ablehnte.¹² Strauss konzeptionalisierte im Anschluss an das Mittelalter Offenbarung vielmehr als Gesetz (oder die Tora), *welche unabhängig von Ort und Zeit ewige Gültigkeit besitze*. Für dieses Gesetz seien nur Ge- und Verbote relevante Kategorien, ganz und gar nicht aber moderne philosophische Konzepte oder die Innerlichkeit individueller Erfahrungen.

3. Strauss' polarisierende Rhetorik gegen Rosenzweigs Verbindung von Theologie und Philosophie

Die unten folgende Analyse der Halevi-Lektüren von Rosenzweig und Strauss bestätigt im Ergebnis die schroffe Absetzung Strauss' von Rosenzweigs „Neuem Denken“ nicht. Aus diesem Grund rückt Strauss' kritische Rhetorik gegenüber Rosenzweig in dem Sinn in den Fokus, dass ihr Zweck möglicherweise nicht nur eine Kritik an Rosenzweigs angeblich unsauberer Synthese von Aufklärung und Orthodoxie war.¹³ Es könnte sein, dass Strauss „Wunder“ und „Gesetz“ auch aus dem Grund einander so diametral entgegengesetzt platziert hat, um die für sein Denken lebenslange, zentrale Überzeugung – auf der seine Aufklärungskritik wesentlich basiert – von der Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen Vernunft und Offenbarung zu propagieren.

Nicht um Strauss' Parameter der Kritik an Rosenzweig zu empfehlen, sondern zur Prüfung der Frage, wie sie unter dem Gesichtspunkt der (rhetorischen) Empfehlung seines eigenen Projektes zu bewerten ist, folgt hier der

¹² Tanguay 2007, 147–157.

¹³ Die Parameter der Strauss'schen Kritik an Rosenzweig hat die Forschung gewöhnlich als objektiv importiert – begünstigt durch eine Forschungstradition, welche Rosenzweig als Existentialisten aufgefasst hat. Eine Ausnahme bildet das Werk von Leora Batnitzky (u. a. Batnitzky 2005).

Wortlaut, durch den sich Strauss von Rosenzweig polarisierend abgegrenzt hat. Strauss wirft diesem die nur partielle Rückkehr zum jüdischen Glauben vor, welche dadurch bedingt sei, dass Rosenzweig das subjektive Erlebnis des individuellen Menschen auf konstitutive Weise mit seinem Offenbarungsbegriff verbunden habe. Strauss kritisiert Rosenzweigs Spaltung zwischen Gefühl und Text:

„Was der Autor eines biblischen Wortes oder einer biblischen Geschichte oder die Kompilation des Kanons meinten, ist eines; wie der Text den heutigen Gläubigen berührt und mithin, was der letztere wahrhaft versteht, das heißt, sich aneignet und glaubt, ist ein anderes.“¹⁴

Strauss hebt hervor, dass Rosenzweigs an das individuelle Erlebnis gebundene Offenbarungswunder auf Kosten des Gesetzes gehe, (welches Strauss zur Basis seines Offenbarungsbegriffs bestimmt hatte):

„Das heilige Gesetz, sozusagen der öffentliche Tempel, der eine Realität war, wird solcherart zu einem Potential, einem Steinbruch oder Warenlager, aus dem jedes Individuum die Materialien zum Aufbau seiner privaten Zufluchtsstätte nimmt.“¹⁵

Strauss wirft Rosenzweigs Neuem Denken folglich vor, dadurch dem religiösen Liberalismus partiell verhaftet geblieben zu sein, dass es sich „zeitgemäße“ Glaubensvorstellungen angeeignet habe:

„Auf jeden Fall stimmt Rosenzweig mit dem religiösen Liberalismus überein, was die Notwendigkeit betrifft, eine Auswahl unter den traditionellen Glaubensvorstellungen und Regeln zu treffen.“¹⁶

Mehr noch, Rosenzweig sei es nicht gelungen, auf der Basis seines Neuen Denkens die Rückkehr zur Tradition „auf eine verständigen Ansprüchen genügende Weise“

¹⁴ Strauss 1965/1968, 5–54, hier 26.

¹⁵ Strauss 1965/1968, 5–54, hier 27.

¹⁶ Strauss 1965/1968, 5–54, hier 26.

zu begründen. Als Grund hierfür sieht Strauss, dass Rosenzweig „die Rückkehr zur Tradition in Auseinandersetzung alleine mit der nachaufklärerischen Synthese, insbesondere mit Hegel, vollzogen“ und damit „zugleich eine partielle Rechtfertigung der Aufklärung“ geliefert habe.¹⁷

Wie schon angedeutet, zeigt der hier folgende Vergleich von Rosenzweigs und Strauss' Halevi-Lektüren, dass Rosenzweig durchaus um eine „verständigen Ansprüchen“ genügende Rückkehr zur Tradition bemüht war. Die These lautet, dass die Offenbarungsbegriffe, als Wunder und als Gesetz, nicht nur bei beiden Denkern eine – idealerweise vom menschlichen Bewusstsein unabhängige – rationale Basis besitzen, sondern möglicherweise gar auf einer gemeinsamen Ebene liegen und in ein Gespräch hätten eintreten können.

4. Rosenzweigs Interpretation der Offenbarung im 4. Buch von Jehuda Halevis *Kuzari* bzw. einem seiner Gedichte

Es scheint kein Zufall, dass sowohl Rosenzweig als auch Strauss ihre Offenbarungsvorstellungen im Rahmen einer intensiven Auseinandersetzung mit Jehuda Halevi, dem bekannten Dichter und Denker des 12. Jahrhunderts in al-Andalus, überprüft haben. Er gilt einerseits als scharfer Kritiker der Philosophie, andererseits ist seine Kritik in einer auffälligen Redlichkeit gegenüber dem philosophischen Argument vorgetragen. Der jüdische Historiker Salo W. Baron stellte zur Erklärung dieses Sachverhalts die These auf, dass Halevi eine kurze Phase als Philosoph durchlebt habe, an deren Ende er aber den philosophischen Wahrheitsbegriff dem jüdischen als unterlegen erkannt habe.¹⁸ Was die Form des Buchs betrifft, diskutiert – einem platonischen Dialog nicht unähnlich – der Chazarenkönig zunächst mit einem Philosophen, dann mit einem Christen und Muslimen, schließlich aber im weitaus größten Teil des Buchs mit einem jüdischen Gelehrten über die Deutung eines Traums, wonach ihm, dem König, ein Engel mit den Worten erschienen sei: „Deine Denkungsart ist gottgefällig, aber nicht Deine

¹⁷ Strauss 1997, 9–28, hier 16.

¹⁸ Strauss 1952, 109. Die Grundidee von Halevis *Kuzari*, nämlich die Konversion eines zentralasiatischen Königs zum Judentum (um 800), könnte einen historischen Kern besitzen.

פי רויאה אן ניתה מרצ'יה ענד אללה ועמלה גיר מרצ'י \ כננתה רצויה אצל הבורא אכל
Taten (מעשד איננו רצוי
19 In dieser Ausgangsfrage des Buchs ist die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung als das Grundmotiv des gesamten *Kuzari* notwendig angelegt.

Welche Passagen aus dem *Kuzari* waren für Rosenzweig wichtig? Hier gilt es, vor allem ein Gleichnis aus dem vierten Buch des *Kuzari* zu nennen, das Rosenzweig im dritten Teil des *Stern* zweifach, sowohl am Ende seiner Darstellungen des Judentums (III, 1) als auch denen des Christentums (III, 2) zitiert. Mit diesem Gleichnis versucht Rosenzweig im *Stern* eine (Neu-)Deutung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum.

Das Gleichnis veranschaulicht, wie es zu verstehen sei, dass das offenbarte Gesetz scheinbar der Vernunft unterliegt, dennoch aber über die Jahrhunderte bestehen bleibt oder sich sogar ausbreitet. Gott (Allah/Elohim) habe einen geheimen Plan mit den Menschen, der wie ein Samenkorn, das in die Erde falle, aufzufassen sei. Scheinbar löst er sich (nach Rosenzweigs Übersetzung) „in Erde und Wasser und Kot“ auf; tatsächlich ist es aber das Samenkorn, das „Erde und Wasser [...] in sein eigenes Wesen“ umwandelt, bis

„sein [des Samenkorns] inneres Mark bereitet ist, dass in es eingehn mag zu neuer Leiblichkeit das Werdebild [wörtl. ‚jenes göttlichen Befehls/Ordnung/Kraft‘; arab. al-'amr al-ilahi; hebr. ha-inyan ha-elohi]²⁰ des einstigen

¹⁹ *Kuzari* I, 1.

²⁰ Rosenzweig übersetzt frei und verkürzt den beschriebenen Vorgang. Der Gedanke der Anverwandlung der umgebenden Materie in etwas dem Samen Ähnliches, was Voraussetzung für eine erneute Offenbarung (im Sinn des Empfangs „jenes göttlichen Befehls“) für das Keimen des Samens ist, verschmilzt Rosenzweig in das Wort „Werdebild“. Auf Grund dieser Wortwahl könnte man bei Rosenzweigs von einer Enttheologisierung oder Naturalisierung des Offenbarungsvorgangs sprechen, (eher nicht von einer Verinnerlichung). Der „al-'amr al-ilahi/ha-inyan ha-elohi“ ist ein Schlüsselbegriff des *Kuzari*. Er ist – in Kritik an der philosophisch-naturalistischen Vorstellung der Welt bei den mittelalterlichen Philosophen – eine Bezeichnung für die *spezifische* Einwirkung Gottes auf die partikulare Welt, insbesondere auf das Volk Israel. Der Begriff bezeichnet gleichzeitig a) göttlicher Befehl, b) menschliche Erfahrung und c) göttliche Ordnung und kann in Übersetzung nur durch mehrere Begriffe wiedergegeben werden, etwa mit „jene göttliche Ordnung/Sache“, „jene göttliche Erfahrung/Kraft“ und „jener göttliche Befehl“. (Kogan 2008, 481–523, hier 495f.)

Samens [sura al-bazra/zurat ha-sera ha-rishon], dann bringt der Baum die Frucht gleich der, aus der sein Same einst gekommen.“²¹

Anschließend löst Halevi diese Bildlichkeit wie folgt auf: „also zieht die Lehre Moses jeden Späteren in Wahrheit umwandelnd nach sich hin, obwohl dem Schein nach jeder sie verwirft.“²²

²¹ Rosenzweig 2002, 421.

²² Rosenzweig 2002, 421. Hartwig Hirschfelds englische Übersetzung des Gleichnisses aus Halevis *Kuzari* IV 23 lautet: „Besides this, *God* has a secret and wise design concerning us, which should be compared to the wisdom hidden in the seed which falls into the ground, where it undergoes an external transformation into earth, water and dirt, without leaving a trace for him who looks down upon it. It is, however, the seed itself which transforms earth and water into its own substance, carries it from one stage to another, until it [seed or wisdom hidden in the seed] refines the elements and transfers them into something like itself, casting off husks, leaves, etc., and allowing the pure core to appear, capable of bearing the *Divine Influence*. The original seed produced the tree bearing fruit resembling that from which it had been produced. In the same manner the law of Moses transforms each one who honestly follows it, though it may externally repel him. The nations merely serve to introduce and pave the way for the expected Messiah, who is the fruition, and they will all become His fruit. Then, if they acknowledge *Him*, they will become one tree. Then they will revere the origin which they formerly dispersed, as we have observed concerning the words: ‚Behold My servant prospers‘ [Jes 52,13]“ (Hirschfeld 1946, 200 [Hervorhebungen hinzugefügt]).

Im arabischen Original:

מע אן ללה פֿינא סרא וחכמה כאלכמה פי אלבורה אלתי תקע פי אלארץ' פתג'יר ותסתחיל פי אלט'אהר אלי אלארץ' ואלמא ואלזבל וליס יבקי להא את'ר מחסוס עלי מא יט'ן אלנאט'ר אליהא, ואד'א בהא הי אלתי תחול אלארץ' ואלמא אלי טבעהא ותנקלהא דרגה דרגה חתי תלטף אלענאצר ותדרהא אלי מת'ל נפסהא, ותדפע קשורא ואוראקא וג'ר ד'לך, חתי אד'א צפא אללבאב וצלח ליחלה ד'לך אל'אמר אלאלאהי וצורה' אלבור אלאלא את'מרת תלך אלשגרה מת'ל את'מר אלד'י מנה כאן בורהא. פהד'א דין מוסי כל מן גא בעדה יסתחיל אליה פי אלחקיקה, ואן כאן פי אלט'אהר דאפעא לה, פהד'א אלמלל אנמא הי וטויה ומקדמה ללמשחא אלמנת'ר אלד'י הו אל'מרה, ויציר כלהם ת'מרה אד'א אקרוו לה, ותציר אלשגרה ואחדה, וחגיג'ד יפצ'לון אלאלא אלד'י כאנו ירד'לונה, וכמא קלנא פי הנה ישיכל עבדי (http://www.cs.toronto.edu/~yuvalf/kuzari.html [abgerufen 01/2023], [Hervorhebungen hinzugefügt]).

In der hebräischen Übersetzung:

עם מה שיש לאלהים בנו סוד וחקמה, כחקמה בגרגיר הנזרע אשר יפל ב'ארץ, והוא משתנה ומתחלף בגרגיר אל הארץ ואל המים ואל הנזל, ולא ישאר לו שום רשם מוקדש כפי מה ש'נדרמה למביט אליו, והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ומ'ת'יקם מדרגה אחר מדרגה עד ש'תקם ה'סודות ותשיבם אל דמות עצמה, ותקנה קלפותיה וצליה וזולת זה, עד אשר ינדפד סלב ויהיה ראוי לחול בו הענין קאל'הי. וצורת הנזרע הראשון, עושה העץ שהוא פרי כפרי אשר היה ונרעו ממנו. וכן 'תורת משה' – כל אשר בא אחר'יה ישתנה אליה באמתת ענינו, ואם הוא בגרגיר דוקה אותה. ואלה האמות הם הצעה והקדמה למשיח המ'קנה, אשר הוא הפרי,

Diese von Halevi auf das Verhältnis des jüdischen Volkes zu allen Völkern gemünzte Aussage verengt Rosenzweig im dritten Teil des *Stern* auf eine Erklärung für das Verhältnis zwischen der christlichen und jüdischen Religion. Da diese Reinterpretation aber in Bezug auf das hier diskutierte prinzipielle Verhältnis von Vernunft und Offenbarung keine grundsätzliche Relevanz zu haben scheint, soll sie hier nicht weiter betrachtet werden.

Wichtig für die Relevanz von Halevis Samen-Gleichnis für die vorliegende Diskussion von Rosenzweigs Position zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist aber der Kontext dieses Gleichnisses im vierten Buch des *Kuzari*. Dort ist dieses Gleichnis Teil der Deutung des Unterschieds zwischen den beiden in der Bibel gebrauchten Gottesnamen „Elohim“ und dem Tetragrammaton (= die Konsonanten des Gottesnamens, ausgesprochen als „Adonai“): „Elohim“ (Gott) bezeichne das, was die philosophische Spekulation als Allgemeinbegriff von Gott wissen könne, und das Tetragrammaton als der spezifische Gottesname (der NAME oder Ha-Shem) bezeichne das, was nur durch die Prophetie bzw. Offenbarung von Gott gewusst werden könne. In dem von Rosenzweig zitierten Samen-Gleichnis sind beide Gottesnamen vertreten: „Elohim“ erscheint gleich zu Beginn des Gleichnisses als derjenige, welcher „mit uns einen geheimen und weisen Plan“ hat, welcher vorsieht, dass die (zu offenbarende) „Weisheit im Kern des Samens“ in der Erde versenkt wird. „Ha-Shem“ erscheint im Gleichnis in dem Ausdruck „al-'amr al-ilahi/ha-inyan ha-elohi“.²³ Mithilfe des Samen-Gleichnisses macht der *Kuzari* also auch eine Aussage über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung: Die philosophische Wahrheit sorgt dafür, dass die religiöse Wahrheit im Samen zersetzt wird (durch Erde/Wasser/Kot). In diesem Prozess informiert aber die religiöse Wahrheit die natürlichen Substanzen in der Weise, dass die religiöse Wahrheit („göttliche Ordnung“) sich erneut

וְיִשְׁבּוּ בָלֶם פְּרִי בְּאֶשֶׁר יִדּוּ לוֹ וְיִשׁוּב הָעֵץ אֶחָד, וְאִזּוּ יִפְאָרוּ וְיִזְקִירוּ הַשֶּׁשֶׁשׁ אֲשֶׁר הֵיוּ מְבִיִּים אוֹתוֹ, וְכֹאֲשֶׁר אֲמַרְנוּ בְּהִנֵּה יִשְׁפִּיל עֲבָדִי
(<https://www.sefaria.org/Kuzari?tab=contents> [abgerufen 01/2023], [Hervorhebungen hinzugefügt]).

²³ Vgl. die hervorgehobenen Worte im arabischen Original und der hebräischen bzw. englischen Übersetzung. Man könnte meinen, dass Rosenzweigs Übersetzung des „al-'amr al-ilahi/ha-inyan ha-elohi“ als „Werdebild“ den Bezug zu „Ha-Shem“ nicht klar herausarbeitet. Es legt sich aber nahe, dass Rosenzweig hierbei durch die biblische Erläuterung des Gottesnamens Adonai (oder Ha-Shem) in Ex 3,14 inspiriert war, wo er ausgelegt wird als: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *ehyeh äšer ehyeh*).

durchsetzt. Der naturalistische Vorgang („Zersetzung“) ist die Voraussetzung der Offenbarung („Werdebild“).

Gegen Strauss' kritische Rhetorik gegenüber Rosenzweig gilt es festzuhalten, dass die *Kuzari*-Lektüre Rosenzweigs keineswegs die Offenbarung auf die existentielle Erfahrung (des Wunders) beschränkt, sondern in der Faktizität eines Vorgangs verwurzelt, welcher aus der Reibung am Natürlichen oder Objektiven die Offenbarung bedingt. Damit widerspricht Rosenzweig (und Halevi) sowohl dem Vorwurf der Verinnerlichung oder Verbegrifflichung der Offenbarung (nach dem Modell der Liberalen Theologie), sondern unterstreicht darüber hinaus die naturalistische Dimension von Rosenzweigs Brückenschlag zwischen der Philosophie und Theologie im *Stern*.

Es soll hier noch eine zweite Belegstelle hinzugenommen werden, um die vorliegende Analyse von Rosenzweigs Offenbarungsverständnis etwas belastbarer zu machen. Es handelt sich um ein von Rosenzweig mit „Ereignis“ überschriebenes Gedicht, welches seinen Übersetzungen und Kommentaren von Halevi-Gedichten entnommen ist.²⁴ Das kurze Gedicht ist zweigeteilt. Zunächst heißt es (in Rosenzweigs Übersetzung): „Wie solln die Seelen stehn, dort wo Dein Geheimnis haust, wo Feuer durch Felsen schlägt, daß flammend zerschwanken sie“. Dann fährt aber das Gedicht unvermittelt fort: „Doch stark wird ihr Herz durch Dich, wofern Du sie [die Seele] stärken willst“.²⁵ Zu Beginn des Gedichts versinkt in der Tat die Seele im Gottes- oder Offenbarungserlebnis („wo Feuer durch Felsen schlägt“), aber dies führt nur scheinbar zu ihrer Zerreibung, sondern paradox zur Erfahrung eines Widerstandes, der Stärkung des Herzens. Rosenzweig eröffnet seinen Kommentar mit den Worten:

²⁴ Rosenzweig 1983, 30–32.

²⁵ Vgl. die Zeilen 3–4 und 5:

לילי זבל ראוי הדרך ונבדעתו
וגלי תהום שתקו בצאתך ונצמתו
ואיד מעמדנה הנפשות בסודך
מקום אש מלהטת סלעים ונצתו
אכל יאמץ לבם בך אם תאמץ
ונלוו אלי רואים פבודך ושרתו
ולכו לך כל-הנפשות מהללות
אלהים לך נאוו תהלות ונאתו

„Offenbarung ist Erlebnis und Ereignis. Echtes Erlebnis nur, weil und wenn sie auch Ereignis war, echtes Ereignis nur, weil und wenn sie immer wieder Erlebnis werden kann. Die Gegenwart scheut vor diesem Zusammenhang.“

Sofern Offenbarung nur als subjektives Erlebnis verstanden wird, würde sie wirkungslos verpuffen. Bestand erhält das Offenbarungserlebnis vielmehr in dem damit einhergehenden objektiven Ereignis – wie im Halevi-Gleichnis der in der Erde zerriebene Same im neu gewachsenen Baum. Ohne die Bedingung des natürlichen Ereignisses kein subjektives Erlebnis der Offenbarung. Rosenzweig kann daher über Gott sagen: „Das Ereignis ist ihm nicht ferner als das Erlebnis, die Natur nicht unerreichbarer als die Seele“.²⁶

Folglich bestätigen die beiden hier analysierten Halevi-Lektüren Rosenzweigs nicht, worauf Strauss den Rosenzweigschen Offenbarungsbegriff reduzieren wollte: die Subjektivität des individuellen Erlebnisses. Vielmehr geht es Rosenzweig bei der Offenbarung um ihr Manifest-Werden aus der Zerreibung (des Subjektiven) am Objektiv-Natürlichen.

5. Leo Strauss' Lektüre von Jehuda Halevis *Kuzari*

Wie hat Halevi aber in Strauss' Analyse das Verhältnis von philosophischer und offenbarter Wahrheit bestimmt? Zunächst gilt es formal festzuhalten, dass Rosenzweig und Strauss deutlich unterschiedene hermeneutische Strategien angewandt haben. Während Rosenzweig sich einzelne Sprachperlen aus Halevis Werk herauspicks und im Kontext seiner Philosophie (neu) interpretiert, unterzieht Strauss den gesamten *Kuzari* einer streng textimmanenten Analyse im Hinblick auf die philosophische Konsistenz eines einzigen Begriffs: des Gesetzes. Diese formale Differenz erzwingt jedoch eine Differenz seiner Analyse, die 1943 unter dem Titel „The Law of Reason in the *Kuzari*“ veröffentlicht (und 1952 als Kap. 4 seines berühmten Buchs *Persecution and the Art of Writing* wiederveröffentlicht) wurde, zu Rosenzweigs Halevi-Interpretation in keiner Weise.

Strauss, der sich über die Schreibstrategien Halevis oder dessen „Art of Writing“ seinem Text nähert – die Gründe für dieses Interesse verweisen auf Strauss'

²⁶ Rosenzweig 1983, 30–32, hier 30.

Überzeugung von der Unüberbrückbarkeit der Differenz zwischen Philosophie und Theologie bzw. auf sein esoterisches Interesse an der mittelalterlichen Philosophie, das hier nur gestreift werden kann –, macht eine zentrale Beobachtung zur Gesprächsführung im *Kuzari*: Es reden in diesem Buch nie der Philosoph und der jüdische Gelehrte *direkt* miteinander. Hierdurch vermeidet Halevi die apologetische Rede, die eine von den tradierten philosophischen oder religiösen Angriffs- oder Verteidigungsstrategien unbelastete Verhältnisbestimmung zwischen dem religiösen und philosophischen Wahrheitsbegriff verhindert hätte. Nach Strauss wählte Halevi eine andere Strategie: Er lässt den jüdischen Gelehrten *selbst* das benennen, was vom Standpunkt des offenbaren Gesetzes aus an den rein menschlichen Denkgesetzen der Philosophen redlicherweise nicht geleugnet werden kann. Weiterhin – ganz im Sinne der Vermeidung jeglicher Apologie – unternimmt dies nach Strauss der Gelehrte erst *nach* der Konversion des Chazarenfürsten zum Judentum. Mit anderen Worten: Strauss liest den *Kuzari* gegen den Strich, wenn er gerade innerhalb der schonungslosen Kritik des Gelehrten an dem Solipsismus der spekulativen Vernunftgesetze der Philosophen nach deren (möglichen) Überlappungen mit dem offenbaren Gesetz fragt.

Damit stellt sich ein Verdacht ein, den es abschließend zu prüfen gilt: Hat Strauss' esoterische Leseweise nicht insofern Ähnlichkeit mit Rosenzweigs Hermeneutik, als auch bei Strauss von einer Evidenzbildung durch Reibung – im Sinne des Interesses an einer der Vernunftkritik entgegengesetzten Dynamik – gesprochen werden kann? Wenn Strauss im Rahmen einer grundstürzenden Kritik des Rabbis an der spekulativen Vernunft des Philosophen ausgerechnet nach denjenigen Dimensionen der Offenbarung sucht, denen auch der Philosoph zustimmen muss, dann ähnelt dieses Vorgehen strukturell Rosenzweigs Argumentationsfigur, in der das durch die philosophische Kritik aufgelöste Gesetz in Reibung an dieser den Boden findet, um (wieder) offenbar zu werden.

6. Strauss' Entdeckung der „rationalen Nomoi“ im Munde des Gelehrten

Konkret kreist Strauss' Analyse um den Gebrauch des Begriffs der „rationalen nomoi“ (arab. *أَلْوَامِيسُ أَلْعَقْلِيَّةُ* / *nimusim sichliim*; vgl. griech. „*nomos*“, Gesetz) im Munde des jüdischen Gelehrten. Dieser Ausdruck bezeichnet ausdrücklich

die menschengemachten Gesetze im Unterschied zu den göttlichen. Wenn dieser Begriff Assoziationen an Platons Gesetzesbegriff wachruft, dann war dies, nach Strauss, von Halevi beabsichtigt. Strauss liest nun die nahezu totale Kritik des Rabbiners an den menschengemachten Vernunftgesetzen derart gegen den Strich, dass er in ihr Dimensionen der „rationalen nomoi“ aufspürt, denen auch die Vernunft des Rabbiners eventuell zustimmen könnte – wie etwa den menschengemachten praktischen Gesetzen, die nach Platon für die Regierung einer Stadt im Sinne der Ermöglichung eines Zusammenlebens der Menschen nötig sind. Aber noch diesen „rationalen nomoi“ der praktischen Vernunft kann der Gelehrte keinen auch aus seiner Sicht autoritativen Status zuerkennen. Dies leuchtet durchaus ein, denn es handelt sich dabei möglicherweise um Syllogismen, die Philosophen aber auch Astrologen, womöglich in bewusster Leugnung göttlicher Offenbarung, zur Regelung praktischer Angelegenheiten einer Gesellschaft aufgestellt haben. „Rationale nomoi“ von Wahrsagern und Astrologen, die zwar von praktischem Nutzen waren, aber gegen den Monotheismus verstießen, musste der Gelehrte als mit dem jüdischen Gesetz unvereinbar ablehnen.

Jedoch gibt es nach Strauss auf gewisse Weise einen Bodensatz unter den „rationalen nomoi“ oder menschengemachten (rationalen) Gesetzen, die mit dem offenen Gesetz nicht im Widerspruch stehen. Strauss schält aus den Antworten des Gelehrten diesen Bodensatz im Sinne eines moralischen Minimums heraus. Er identifiziert diesen u. a. als den Gerechtigkeitssinn, den Respekt wie auch eine natürliche Frömmigkeit. Des Gelehrten Begründung lautet wie folgt:

„Diese und ähnliche Dinge sind die rationalen nomoi [אלגומים אלעקליה]; sie sind die Präambel und die Hinführung zum göttlichen Gesetz, sie gehen diesem der Natur nach und der Zeit nach voraus; sie sind für die Leitung jeglicher menschlichen Gemeinschaft unverzichtbar; selbst eine Gemeinschaft von Räubern kann auf die Verpflichtung zu Gerechtigkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen nicht verzichten: anderenfalls würde diese Verbindung keinen Bestand haben.“²⁷

Um dieses Minimum an Moralität von den übrigen Inhalten der „rationalen nomoi“ zu unterscheiden, nennt Strauss sie „Natural Law“. Mit diesem Ausdruck

²⁷ Kuzari II 48.

verbindet Strauss das esoterische, wenn auch bewusste Eingeständnis des Rabbis, dass dieses „Natural Law“ als das moralische Minimum eines jeden praktischen Gesetzes *auch* für das offenbarte Gesetz Gültigkeit besitzt. Sowohl der Gläubige als auch der Philosoph müssen dem „Natural Law“ notwendig zustimmen – mögen sie dies auch aus ganz unterschiedlichen Gründen tun.

7. Resultat

Es ist evident, dass in Strauss' Suche nach dem Überlappungsbereich der philosophischen Wahrheit zur Wahrheit der Offenbarung das subjektive Erlebnis keine Rolle spielt. Aber auch im Falle Rosenzweigs zeigte sich, dass Offenbarung als Erlebnis seine Reibung an einer objektiven Körperlichkeit voraussetzt, denn nur so kann sie manifest werden. Diese Logik der Reibung leitet jedoch auch Strauss' Argumentation, wenn er in der rationalen Kritik des Gelehrten an der philosophischen Vernunft durch eine entgegengesetzte Lesebewegung einen Bodensatz an „rationalen nomoi“ isoliert, das „Natural Law“, das für jedes Gesetz – auch das offenbarte – Gültigkeit besitzen muss. Was die Hermeneutik der Reibung betrifft, kann lediglich in der unterschiedlichen Bewegungsrichtung eine Differenz zwischen Rosenzweigs und Strauss' Hermeneutik konstatiert werden: Während Rosenzweig sich der Offenbarung nähert, indem er die Zersetzung des offenbarten Gesetzes durch die philosophische Argumentation – oder des Erlebnisses durch das Ereignis – voranstellt, deren Resultat zu dem fruchtbaren Boden wird, der die Offenbarung ermöglicht, nähert sich Strauss der Offenbarung, indem er die „Zersetzung“ der philosophischen Argumentation voranstellt, indem er sie gegen ihre Schreibrichtung liest, um schließlich gegen ihre philosophiekritische Intention ein *rationales* Argument für das offenbarte Gesetz zu erzeugen. Was ihre Struktur betrifft, nämlich rationale Evidenz durch Formen der Reibung zwischen Leser*in und Text zu erzeugen, stimmen die Hermeneutiken von Rosenzweig und Strauss auffällig überein – eine Vorstellung von Wahrheit, welche weder in der Vernunft noch in der Offenbarung allein wurzelt, sondern in ihren durch die Leser*in erzeugten „Zersetzungsprodukten“.

Diese strukturelle Analogie in den Hermeneutiken von Rosenzweig und Strauss blieb bislang kaum bemerkt, weil die Forschung gewöhnlich Strauss' polarisierender Kritik an Rosenzweig folgt: Weil Rosenzweigs Offenbarungsbegriff als ein

Erlebnis in der Zeit definiert sei, müsse er historistisch „kontaminiert“ sein. Tatsächlich ist Strauss' Hermeneutik durch die aktive Rolle der Leser*in nicht minder an die Zeit gebunden. Strauss' Überzeugung der irreparablen Kontaminierung der nachaufklärerischen Moderne durch das „historische Bewusstsein“ hat *durch ihre Absolutsetzung* zum Mythos der Strauss'schen Überwindung seines Lehrers Rosenzweig geführt. Umgekehrt ist dieses Resultat ein Indiz dafür, dass die Kritik der Moderne sich nur aus ihrer Zeit und nicht eskapistisch führen lässt.

Literaturverzeichnis

- Leora Batnitzky, On the Truth of History or the History of Truth, in: Jewish Studies Quarterly 7 (2000), 223–251.
- Jonathan Cohen, Liberation or Limitation? Strauss' Critique of Rosenzweig on the Question of Law, in: Yehoyada Amir/Yossi Turner/Martin Brasser (Hg.), Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“ (Rosenzweigiana 6), Freiburg i. Br. 2012, 155–183.
- Jehuda Halevi, Das Buch Al-Chazarī, aus dem Arabischen übersetzt von Hartwig Hirschfeld, Breslau 1885 (Nachdruck: Wiesbaden 2000).
- Book of Kuzari, Translated from the Arabic by Hartwig Hirschfeld, New York 1946.
- , Sefer Ha-Kozari, Edited by Yehuda Even-Shmuel, Tel Aviv 1972.
- , Kitāb al-Radd wa-l-Dalīl fī l-Dīn al-Dhalīl, Edited by David H. Baneth. Prepared for Publication by Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 1977.
- Barry S. Kogan, Understanding Prophecy: Four Traditions, in: Steven Nadler/Tamar M. Rudavsky (Hg.), The Cambridge History of Jewish Philosophy, Cambridge 2008, 481–523.
- Franz Rosenzweig, Vertauschte Fronten, in: Der Morgen 6,6 (1930), 85–87 [wiederabgedruckt in: Gesammelte Schriften, Den Haag 1976–1984, Bd. 3, 235–237].
- , Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch mit einem Vorwort und Anmerkungen, Den Haag 1983.
- , Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Bernhard Casper, hg. von Albert Riefert (digitalisierte Fassung), Freiburg i. Br. 2002.
- Steven B. Smith, The Outlines of a Life, in: Steven B. Smith (Hg.), The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge 2009, 13–40.
- Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat, Berlin 1930.
- , Persecution and the Art of Writing, Chicago (IL)/London 1952.
- , What is Political Philosophy and Other Studies, Glencoe (IL) 1959.

- , A Giving of Accounts, in: *The College* 22 (1970), 1–6.
 - , An Introduction to Heideggerian Existentialism, in: Thomas Pangle (Hg.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago (IL) 1989, 27–46.
 - , Die geistige Lage der Gegenwart (1932), in: Heinrich Meiser (Hg.), *Leo Strauss, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften* (Gesammelte Schriften, Bd. 2), Stuttgart/Weimar 1997, 441–464.
 - , Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1965/68), in: Heinrich Meier (Hg.), *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (Gesammelte Schriften. Bd. 1), Stuttgart/Weimar 1996, 5–54.
 - , Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer (1935), in: Heinrich Meier (Hg.), *Leo Strauss, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften* (Gesammelte Schriften Bd. 2), Stuttgart/Weimar 1997, 3–87.
- Daniel Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven (CT) 2007.

Internetquellen

<http://www.cs.toronto.edu/~yuvalf/kuzari.html> [abgerufen 01/2023]

<https://www.sefaria.org/Kuzari?tab=contents> [abgerufen 01/2023]

„Lernet sie und habet Acht sie zu erfüllen“: Jüdische Erziehung, die Emanzipationsdebatte und Qohelet bei Moses Mendelssohn, David Friedländer und Samson Raphael Hirsch*

Ze'ev Strauss

1. Einleitung

Moses Mendelssohn (1729–1786) konzipierte seinen 1770 erschienenen Qoheletkommentar (*Sefer Megillat Qohelet*) als ein bibelexegetisches Werk, das vornehmlich auf einen erzieherischen Zweck abzielt. Dieser besteht, dem Titel zufolge, darin, „eine kurze [...] und zureichende [...] Erklärung nach Wort-Verstand zum Nutzen der Studierenden“ zu liefern.¹ Johann Jacob Rabes (1710–1798) deutsche Übersetzung des Werkes im Folgejahr (1771) könnte mit ihrer Wiedergabe des ursprünglich auf Hebräisch formulierten Titels den Eindruck erwecken, dass Mendelssohn hierbei vorrangig an erwachsene Universitätsstudenten dachte. Das wäre jedoch eine Fehlannahme. Mendelssohns spezifischer Wortlaut *le-to'elet ha-talmidim* („zum Nutzen der Schüler“) und seine Feststellung, dass sein Kommentar sich auf die *Pesat*-Exegese fokussiert, gibt deutlich zu erkennen, dass seine primäre Zielgruppe junge jüdische Schüler waren und dass sein Kommentar auf einen grundlegenden religionspädagogischen Ansporn zurückging: der jüdischen Jugend aufzuzeigen, wie der widerspruchsfreie Literalsinn der Hebräischen Bibel in all seiner Breite und Tiefe auszuschöpfen sei, so dass der jüdische Glaube und die aufklärerischen Leitgedanken und Werte der natürlichen Religion übereinstimmen.

* Ich möchte mich sowohl bei Dr. Uta Lohmann als auch bei Johannes Müller dafür bedanken, dass sie den Entwurf des Artikels gründlich gelesen und konstruktive Vorschläge angebracht haben.

¹ Die deutsche Übersetzung dieses Werkes basiert mit entsprechenden Änderungen auf Rabes Wiedergabe: Moses Mendelssohn, *Der Prediger Salomo*, übers. Johann Jacob Rabe (= Mendelssohn 1771). Die Übersetzung ist auch in der Jubiläumsausgabe zu finden, siehe Mendelssohn 2004, 184–202.

Der vorliegende Artikel sucht zu erklären, inwieweit sich *Sefer Megillat Qohelet* als eine religionspädagogische Schrift einordnen lässt. Zu diesem Zweck nimmt sich die Untersuchung vor, drei thematische Hauptschritte zu vollziehen: Der *erste* Schritt greift pädagogische Aspekte von Mendelssohns Qoheletkommentar auf und analysiert sie. Der *zweite* Schritt wendet sich dem Zusammenhang zwischen der erzieherischen Zielsetzung seines Qoheletkommentares und der darin vorgenommenen Verteidigung des rabbinischen Auslegungsansatzes des *Deraś* zu. Dabei soll der Schluss nahegelegt werden, der jüdischen Emanzipationsdebatte und der damit einhergehenden christlichen Kritik am antiken rabbinischen Judentum komme eine tragende Rolle zu. Der *dritte* und abschließende Schritt befasst sich mit der Wirkungsgeschichte von Mendelssohns Qoheletkommentar als religionspädagogischem Werk. Zu diesem Zweck zieht die Analyse zwei deutschsprachige Denker und deren jeweilige Schriften heran: den berühmten Mendelssohn-Anhänger und Berliner Maskil David Friedländer (1750–1834) und seine kommentierte Qoheletübersetzung *Der Prediger* von 1788 sowie den zentralen Vertreter der deutschen Neo-Orthodoxie, Samson Raphael Hirsch (1808–1888), dessen 1836 veröffentlichtem Buch *Neunzehn Briefe über Judenthum* ein ähnliches pädagogisches Verständnis von Qohelet zugrunde liegt.

2. „Zum Nutzen der Schüler“

Mendelssohn erklärt das gesamte Ziel seiner mit deutscher Übersetzung und hebräischem Kommentar (hernach als *Bi'ur* bezeichnet) versehenen Pentateuchausgabe *Sefer Netiwot ha-Šalom* („Buch der Pfade des Friedens“; 1780–1783) auf ähnliche Weise. So stellt er in der Einleitung *Or Li-Netiwa* („Licht auf den Pfad“) fest, Salomo Dubno (1738–1813) sei derjenige gewesen, der ihn zur Publikation seiner Toräübersetzung „zum Nutzen der Schüler“ (*le-to'elet ha-talmidim*) bewegt habe.² Eigentlich entstamme diese Bibelübersetzung, so Mendelssohn, seinem Versuch, dem väterlichen Unterweisungsgebot aus Dtn 6,7 („und du sollst sie deinen Kindern einschärfen“) nachzugehen und sollte ursprünglich dem „Nutzen der zarten Kinder“ (*le-to'elet ha-jeladim ha-rakim*) dienen:

² Mendelssohn 1990a, 58.

„Als Gottes Gnade mir meine Söhne schenkte und die Zeit herankam, sie Torah zu lehren und ihnen die Worte des lebendigen Gottes einzuschärfen, wie es geschrieben steht (Dtn 6,7) begann ich die fünf Bücher Mose zum Nutzen der zarten Kinder in die reine und regelrechte deutsche Sprache zu übersetzen, wie sie in unseren Tagen gebraucht wird.“³

Gegen Ende von Mendelssohns *Or Li-Netiwa* tritt wiederholt eine vergleichbare pädagogische Intention in Zusammenhang mit der didaktischen Bedeutung der grammatikalischen Regeln des Bibelhebräischen im *Bi'ur* zutage, diese philologischen Erklärungen „zum Nutzen der jungen Schüler“ (*le-to'elet ha-talmidim ha-qetanim*) gegeben zu haben: „Kinder sollten sie schon früh in der Schule lernen, denn wenn du den kleinen Knaben langsam aufziehst, und ihn daran gewöhnst, täglich mit ihnen [den grammatikalischen Regeln] umzugehen, lernt er sie mit wenig Mühe.“⁴ Die praxisbezogene Nützlichkeit der mendelssohnschen Pentateuchausgabe für die jüdischen Schüler spiegelt sich auch in der pädagogischen Programmschrift der Berliner Haskala, Naftali Herz Wesselys (1725–1805) *Diwerej Šalom we-Emet* (*Worte des Friedens und der Wahrheit*; 1782), wider. Laut Wessely, dem Verfasser des Leviticuskommentares von *Sefer Netiwot ha-Šalom*,⁵ seien die daraus gewonnenen Fähigkeiten vor allem sprachliche Kompetenzen, nämlich das Erlernen des Bibelhebräischen und des Deutschen. Auch denjenigen, „welchen es nicht gelingen will, Mischna und Talmud zu lernen, und die, wenn sie erwachsen geworden sind, zu den Handwerkern oder zum Handelsstand zählen, wird, was sie in ihrer Jugend gelernt haben, Nutzen bringen [*jo'il la-hem*]“.⁶ Letztlich soll die mendelssohnsche Pentateuchausgabe nicht nur dazu beitragen, die jüdische Jugend gebildeter, sondern auch zu einem sittlicheren und kulturelleren Leben anzuleiten. Dieser Vorzug soll es den jüdischen

³ Mendelssohn 1990a, 57. Weiterführend zu diesem pädagogischen Grundimpuls Mendelssohns, siehe beispielsweise: Eliav 2001, 36–42; 89; 98–99; 216; Behm 2001, 158–161; Liss 2019, 147f.; 148f.; Römer 1995, 47; Lohmann 2001, 19f.; 33–36; Lohmann 2006, 62f.; Lohmann 2020, 41; 57; 59; 77; 83; 202; Sandler 1940, 162f., 206.

⁴ Mendelssohn 1990a, 94.

⁵ Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass der *Bi'ur* nicht nur von Mendelssohn verfasst wurde, sondern auch von weiteren jüdischen Autoren seiner Berliner Kreisen. Daran beteiligten sich als Mitverfasser die Maskilim Salomo Dubno (Genesis), Naftali Herz Wessely (Leviticus), Aaron Jaroslav (Numeri) sowie Herz Homberg (Deuteronomium). Mehr dazu siehe: Altmann 1973, 416f.; Breuer/Sorkin 2018, 229, Fn. 33; Sandler 1940, 145–152.

⁶ Wessely 2014, 129.

Schülern erleichtern, sich in die deutschsprachige Majoritätsgesellschaft zu integrieren und auch praktischen Berufen und handwerklichen Künsten nachzugehen.

Kehren wir nun zu Mendelssohns Qoheletkommentar von 1770 zurück, so stellt sich zunächst die Frage, in welchem Sinne er dessen Nützlichkeit für die Bildung der jüdischen Schüler verstand. Im Unterschied zu seiner Pentateuchausgabe, bei der er auf die religionspädagogisch motivierenden Gründe für ihre Veröffentlichung explizit zu sprechen kommt, fehlt hier eine jegliche derartige Begründung. Gleichwohl lassen sich einige Aspekte dieses biblischen Kommentares herausarbeiten, die mit seinen pädagogischen Reformbestrebungen einhergehen.

Ein Hinweis für einen solchen Aspekt lässt sich darin finden, dass er an diesem Kommentar gleich nach Erscheinen seiner prominenten Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) arbeitete, in der er metaphysische Beweise für die Ewigkeit der Seele nach Art des Leibniz-Wolff'schen Denksystems lieferte. Dieselbe Bestrebung, die Grundlehren der natürlichen Religion – wie etwa die göttliche Vorsehung (*hašgaḥat ha-el*) und Unsterblichkeit der Seele (*hiša'arut ha-nefeš*) – zu belegen, schlägt sich allorts in seinem Qoheletkommentar nieder. Gerade am Beispiel eines markanten biblischen Buches wie Qohelet, dessen Inhalte sich vornehmlich mit universalistischen, spekulativen Reflexionen befassen und so gut wie keine geschichtlich-erzählerischen Bezüge zum alten Israel aufweisen, konnte Mendelssohn metaphysische Denkstrukturen der natürlichen Religion aufzeigen und für ihr Vorhandensein in der jüdischen Weisheitsliteratur plädieren.⁷ Dass Mendelssohn diese Vernunftsätze ausgerechnet in der unmittelbaren *Pešaṭ*-Ebene des Bibeltextes aufzuspüren suchte, spricht für seine leitende pädagogische Absicht, die jüdischen Schüler vom Einklang des hebräischen Bibeltextes mit ihrem offenbaren Wortsinn und der natürlichen Religion exegetisch zu überzeugen. Den grundsätzlichen Glaubensartikeln der wahren Religion (*'iqqarej ha-dat ha-amitit*) kommen in Mendelssohns Kommentar dahingehend eine Zentralstellung zu, dass er sich bemühte, „die Worte des weisen Königs auf eine solche Weise zu erklären, daß sie den Grund der wahren Religion nicht umstossen, sondern vielmehr denselben befestigen“.⁸

Will man jedoch ausdrücklich pädagogische Elemente von Mendelssohns Qoheletkommentar aufgreifen, so sind seine erläuternden Ausführungen zu Koh

⁷ Weiterführend zu den Leitmotiven von Mendelssohns Qoheletkommentar siehe: Sorokin 1996, 35–45; Krochmalnik 2000, 90–102.

⁸ Mendelssohn 1771, 11 der unpaginierten Vorrede.

12,12–13 („Das viele Büchermachen hat nicht Zweck und viel Studieren müdet nur den Leib. Der Rede Schluß, da alles ist gehört: Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das macht den ganzen Menschen“) aufschlussreich. Seine Erklärung zu V. 12 lautet beispielsweise:

„Ausser dem aber, was in Büchern stehet, sey ermahnet mein Sohn, die Worte der Weisen zu hören, und in ihren Wegen zu gehen. Denn weder der Medrasch noch die Gelehrsamkeit noch das Lesen macht das Hauptwerk aus, sondern das Thun [*ki lo ha-midraš we-ha-limmud we-ha-qeri'a 'iqqar ki im ha-ma'ase*]. Dieses ist der Endzweck, der Grund und das Hauptwerk von allem. Des Büchermachens ist viel ohne Ende. Es ist nicht möglich alles in Ein Buch zu schreiben; ein Weiser muß hören, und von selbst Lehren hinzuthun. Auf das Bücherlesen darf er sich nicht verlassen; denn das viele Lesen, ohne daß das Herz verstandesmäßig gerührt wird [*ha-wanat ha-lew*], ermüdet den Leib, und hat weder der Leib noch die Seele einen Nutzen davon [*we-ein bo to'elet lo la-guf we-lo la-nefeš*].“⁹

Auffällig bei diesem Zitat ist Mendelssohns pädagogisches Verständnis von Qohelets direkter Anrede an seinen Sohn im Bibelvers („sey ermahnet mein Sohn [*beni hizzaher*]“), worin er den erzieherischen Grundgedanken seines gesamten Kommentares verankert sieht: die im Judentum deutlich ausgeprägte Vorrangstellung der konkreten Tat gegenüber der spekulativen Betrachtung.¹⁰ Diese Ermahnung deutet Mendelssohn im Sinne des berühmten tannaitischen Denkspruches des Rabban Simeon ben Gamaliel II. im Mischnatraktat *Avot* 1,17: „Aufs Tun, nicht aufs Studieren kommt's an“.¹¹

Vier Aspekte sind in Zusammenhang mit diesem Passus anzusprechen:

1. Auch an dieser Stelle findet sich die zweckmäßige Tendenz von Mendelssohns religionspädagogischer Botschaft, den *Nutzen* für die jüdischen Schüler in den Mittelpunkt zu rücken. Angeregt von diesem antitheoretischen Vers möchte er den jüdischen Jugendlichen zu erkennen geben, dass sie sich nicht lediglich

⁹ Mendelssohn 1771, 155f. (mit kleineren von mir vorgenommenen Änderungen).

¹⁰ Zu Mendelssohns Bevorzugung der Praxis gegenüber der Theorie in Zusammenhang mit seinem Qoheletverständnis siehe Sorkin 1996, 36.

¹¹ Der Artikel verwendet die neuerdings erschienene Übersetzung von Bernhard Lang (siehe Lang 2020).

auf intellektuelle Vorhaben fokussieren sollten, sondern auch auf die praxisorientierten, sittlichen Dimensionen des Alltagslebens. Gleichfalls sprechen die von Rabe in Klammern hinzugefügten Erläuterungen von Mendelssohns Anspielung auf den in mAv 1,17 dargelegten Leitsatz für diese Sicht, zumal er unter ‚Midrasch‘ die homiletischen oder allegorischen Schrifterklärungen versteht, unter ‚Gelehrsamkeit‘ (*limmud*) die Beschäftigung mit dem Talmud und dementsprechend unter ‚Lesen‘ (*qeri'a*) die gängige Bibellektüre. Zwar verdeutlicht Mendelssohns Erweiterung des ursprünglich in *Avot* verwendeten Begriffes des Midrasch durch den des Lernens und des Lesens seine Intention, aber es bleibt noch erklärungsbedürftig, was er mit dem entgegengesetzten Konzept des ‚Tuns‘ (*ma'ase*) genau meint. Will man die semantische Entgegensetzung beider Satzhälften aufrechterhalten, so sollte man zugleich den Begriff *Ma'ase* in einem weiteren Sinne deuten. Darunter ist nicht lediglich eine tugendhafte Tat – wie es in *Avot* hauptsächlich verwendet wird –, sondern darüber hinaus auch Kultur, Etiketten und weltliche Beschäftigung zu verstehen. Insoweit würde Mendelssohns konzise Auslegung implizieren, der traditionelle jüdische Bildungsplan seiner Zeit in Preußen solle sich nicht nur auf das theoretische Studieren der antiken rabbinischen Literatur beschränken, sondern sich auch auf praktische, geselligkeitssittliche und gesamtgesellschaftliche Aspekte erstrecken.

2. Ein derartiger antitheoretischer Standpunkt ist auch in Mendelssohns Schriftkritik in seinem *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) nachweisbar. Nachdem er Jes 3,5 („*Jungling [...] erhebe [sich] über den Greis*“) und eine gewisse Moralerzählung der griechischen Geschichte („jener Grieche dem Staate habe den Untergang prophezeihen können, weil in einer öffentlichen Versammlung sich eine muthwillige Jugend über einen Alten lustig gemacht hatte“)¹² angeführt hat, kommt er dort zu dem folgenden Schluss: „wir sind *litterati* Buchstabenmenschen. Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab, und wir können kaum begreifen, wie ein Erdensohn sich bilden, und vervollkommen kann, ohne *Buch*.“¹³ Auch bei dieser Kritik Mendelssohns ist seine Pointe vorrangig pädagogisch und betrifft die Erziehung des Individuums durch allgemeingültige Sittlichkeits- und Kulturvorstellungen

¹² Es bleibt undeutlich, auf welche Quelle sich Mendelssohn dabei genau bezieht.

¹³ Mendelssohn 1983, 170 (Hervor. i. Orig.). Siehe dazu weiterhin Strauss 2018, 194–197.

und sprengt letztlich den Rahmen der klassischen jüdischen Bildung. Kurzum: Lebenspraktische Erfahrungen und eben nicht theoretische, auf der Schrift basierende Kenntnisse stellen die wahre Weisheit dar, durch die das Individuum sich vervollkommen kann. Diese entscheidende lebenspraktische Komponente der Bildung kommt in Mendelssohns 1784 erschienenem Aufsatz *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* zum Ausdruck:

„Bildung zerfällt in Kultur und Aufklärung. Jene scheint mehr auf das Praktische zu gehen: auf Güte Feinheit und Schönheit in Handwerken, Künsten und Geselligkeitssitten [...]. Eine Sprache erlanget *Aufklärung* durch die Wissenschaften, und erlanget Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides *zusammen* giebt einer Sprache die *Bildung*.“¹⁴

3. Die herzberührende Wirksamkeit eines effektiven Lesens ist ebenso ein zentraler Aspekt von Mendelssohns systematischem Pentateuchkommentar und der darin enthaltenen idealistischen Darstellung der antiken hebräischen Dichtkunst. Im Rahmen seiner poetologischen Lesart des Schilfmeerliedes in Ex 15 ist Mendelssohn bestrebt, die ursprünglich mit der biblischen Poesie intendierte Wirkungsweise auf die Zuhörer, wenn auch in ungleich begrenzterem Maße, ebenso auf die Leser zu applizieren:

„Es scheint, daß wegen all dem unsere Altvorden diesen schwachen Vorzug beiseite ließen und einen schätzenswerteren Vorzug wählten, nämlich die Anordnung der Dinge und Sätze in einer sich zu dem beabsichtigten Endzweck schickenden und darauf abzielenden Weise, damit die Worte nicht bloß ins Ohr des Hörers dringen, sondern in sein Herz und auf dessen Tafeln eingegraben bleiben, um darin Freude oder Betrübniß, Verzagtheit oder Zuversicht, Furcht oder Hoffnung, Liebe oder Haß zu erzeugen [...] und um in seinem Innern die schätzenswerten Tugenden [...] zu befestigen [...].“¹⁵

¹⁴ Mendelssohn 1981, 115f. (Hervorh. i. Orig.). Siehe dazu weiterhin Schulte 2020, 41–45.

¹⁵ Mendelssohn 2009, 163f. (Hebräisch: Mendelssohn 1990b, 126).

Der Endzweck der heiligen Poesie zielt auf den moralpädagogischen Zweck ab, um mittels ihrer emotionalen Wirkmächtigkeit die Individuen zur Tugend anzuleiten. Letztendlich sollen die davon berührten Individuen hierdurch imstande sein, ihre „Seelenkräfte zu beherrschen, über ihre Eigenschaften zu regieren und ihre Beschaffenheiten nach ihrem Willen umzuwandeln“.¹⁶ Hierin bestehe auch, wie Mendelssohn zu betonen pflegt, ein wesentlicher Vorzug der sakralen Dichtung gegenüber ihrem profanen Pendant.¹⁷ Obschon Mendelssohn überraschenderweise bei seinem frühen Qoheletkommentar die poetologischen Komponenten des Buches gänzlich außer Acht gelassen und stattdessen den Hauptteil als einen innerseelischen skeptischen Dialog favorisiert hatte,¹⁸ gleicht sein religionspädagogischer Ansatz dem seiner späteren und im *Bi'ur* voll entfalteten Toraexegese.

4. Mendelssohn rückt den erzieherischen Gedanken der goldenen Mitte (*Derekh ha-Emša'*) zwischen Praxis und Theorie – ein Leitmotiv der gesamten Denkströmung der Haskala – stark in den Vordergrund. Nicht nur in diesem spezifischen Zusammenhang kommt diese Denkstruktur zur Geltung, sondern zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten Kommentar. Den Vers Koh 7,18 („Gut ist, daß du an diesem festhältst und auch von jenem deine Hand nicht läßt, denn der Gottesfürchtige entgeht dem allen“) interpretiert er beispielsweise in diesem Sinne. Er stellt nämlich fest, dass es „[a]m Besten ist, daß du dich zu beeden haltest, und auf dem Mittelweg gehest. Dieser ist der richtige Weg, den ein Mensch sich erwehlen kan“.¹⁹

3. „In ihrem Lichte sehen wir das Licht“. Jüdische Erziehung, die Rabbinen und die Emanzipationsdebatte

Mendelssohns Berufung auf die rabbinische Literatur nimmt eine Sonderstellung in seinem Qoheletkommentar ein. In der Vorrede findet sich sogar eine

¹⁶ Mendelssohn 2009, 165 (Hebräisch: Mendelssohn 1990b, 126).

¹⁷ Für eine Erläuterung dieses Aspektes von Mendelssohns Auffassung der biblischen Dichtkunst siehe Strauss 2021. Siehe hierzu näher Krochmalnik 1999, 21–47.

¹⁸ Dazu: Sorkin 1996, 41.

¹⁹ Mendelssohn 1771, 93.

ausdrückliche Verteidigung der rabbinischen Hermeneutik, die für Mendelssohns religionspädagogisches Gesamtunterfangen unentbehrlich ist:

„Daher siehet man, daß auch unsere Gelehrten selbst manchmal, wenn sie den Drusch angeführt, hernach erst fragen, welches der Wort-Verstand der Schrift-Stelle seye, wie solches aus vielen Stellen in dem Talmud erhellet. Hieraus ist klar, daß sie niemahls den Wort-Verstand und den Haupt-Zweck der Rede, welcher die Worte beyseit setzt, und nur auf dem Verstand stehet, verlassen haben. Allerdings aber haben sie auch der Nebenabsicht Platz gegeben, welche auf jedes Wort, auf jeden Buchstaben und jede Spitze desselben Achtung hat, weil bey den Worten des lebendigen Gottes nichts Zufälliges, das keine Absicht hätte, statt hat, gleichwie er auch in seiner Welt nichts ohne einem besondern Endzweck erschaffen [...]“²⁰

Seine am Wortsinn orientierte Schriftauslegung lässt die deutliche Ausrichtung an den antiken Rabbinen erkennen, die dem *Pešať* gegenüber dem *Deraš* Vorrang einräumen. Weiterhin knüpft Mendelssohn an die Voraussetzung der Rabbinen hinsichtlich der Sinnfülle der Bibel an. Um diesen hermeneutischen Standpunkt des vielschichtigen Bibeltextes zu veranschaulichen, greift er den talmudischen Spruch aus Traktat *‘Eruvin* 13b („[Die Worte] der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes“; *ellu we-ellu diwerei elohim hajjim*) auf.²¹ Gleich zu Beginn der Vorrede erwähnt er diese rabbinische Formulierung mit der Absicht, das traditionelle schriftexegetische *PaRDeS*-Modell zu untermauern:

„Unsere heilige Tora kan, wie bekannt, auf viererley Art erklärt werden, nach dem *Pschat*, dem buchstäblichen, nach der *Draschah*, dem allegorischen, nach dem *Remes*, dem anspielenden, und nach dem *Sod*, dem geheimen Verstand, und alle diese Erklärungen sind Worte des lebendigen Gottes. Keine derselben ist der Vernunft entrückt oder fremd [*zar o nifla*]“²².

²⁰ Mendelssohn 1771, 4 der unpaginierten Vorrede.

²¹ Dieser berühmte talmudische Spruch wurzelt wiederum in der biblischen Formulierung „Der Ewge aber, Gott, ist wahr er ist lebendiger Gott [*hu’ elohim hajjim*]“ (Jer 10,10).

²² Mendelssohn 1771, 1 der unpaginierten Vorrede (Hervorh. i. Orig.).

Durch die inklusive Sicht der dialektischen Diskurspraktiken der antiken Rabbinen ist Mendelssohn letztlich bestrebt, die jüdische Schriftauffassung in ihrer gesamten gewaltigen Vielstimmigkeit zu rechtfertigen. Auch seine Behauptung, diese verschiedenen Schriftdeutungen entsprächen weitgehend der Menschenvernunft, scheint eine Anspielung auf die Aussage in Dtn 30,11 („Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete – nicht entrückt [*nifl'et*] ist es dir und nicht fern ist es“) zu enthalten. Die autoritative Rolle der weltlichen Menschenvernunft als eine hermeneutische Prämisse seines Kommentares legt nahe, er habe in diesem Zusammenhang auch die in bBM 59b vorkommende Verwendung der Formulierung in Dtn 30,12 *lo wa-šamajim hi'* („Nicht im Himmel ist es“) im Blick. Laut diesem Talmudvers sei aufgrund der Tatsache, dass die Tora „bereits vom Berge Sinaj her verliehen worden“ ist,²³ nicht auf die später hinzukommende, transzendente Hallstimme als höchste Deutungshoheit zu achten; denn selbst die Tora schreibe vor, gemäß der gelehrsam, diesseitigen Mehrheitsmeinung letztinstanzlich zu urteilen.

Im zweiten Teil von *Jerusalem* führt Mendelssohn ebenfalls die mehrschichtige Schriftauffassung der antiken Rabbinen an, wenn er schreibt: „Alle Gesetze beziehen, oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten, oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben; so daß unsere Rabbinen mit Recht sagen: die Gesetze und Lehren verhalten sich gegen einander, wie Körper und Seele.“²⁴ Dank der hochspekulativen Konzepte der rabbinischen Literatur sah sich Mendelssohn bekräftigt, nicht nur die Tora als einen lebendigen und dialektischen Dialog darzustellen, sondern, darauf aufbauend, auch die gesamte jüdische Tradition mit ihren mündlichen Überlieferungen und Praktiken als einen solchen abzubilden.

Mendelssohns kompromisslose Treue zur rabbinischen Traditionsliteratur kommt in der Einleitung seiner Pentateuchausgabe *Or Li-Netiwa* zum Vorschein. Im Zuge seiner Erläuterungen erklärt Mendelssohn, er sei der rabbinischen *Deraš'*-Exegese statt dem biblischen *Pešať* immer dann gefolgt, wenn die beiden Sinnebenen einander widersprechen:

²³ Der Artikel verwendet die deutsche Talmud-Übersetzung von Lazarus Goldschmidt.

²⁴ Mendelssohn 1983, 166. Wie Alexander Altmann bemerkt, denkt Mendelssohn dabei an eine bekannte Stelle aus dem *Sohar* (3.152b), an dessen Authentizität and Antiquität er glaubte. Altmann 1983, 216.

„Wenn jedoch die Erklärungsweise, die uns die wörtliche zu sein scheint, der des uns von den Weisen, ihr Andenken sei zum Segen, überlieferten *Derasch* in dem Maße widerspricht, daß beide nicht zugleich wahr sein können (denn ‚das Widersprüchliche ist unmöglich‘), dann ist es unsere Pflicht dem *Derasch* zu folgen, und den Vers entsprechend zu übersetzen; denn für uns gilt nur die Überlieferung unserer Weisen, ihr Andenken sei zum Segen, und in ihrem Lichte sehen wir das Licht (nach Ps 36,10).“²⁵

Geleitet von einer pädagogischen Begründung erkennt Mendelssohn, dass in solchen Ausnahmefällen – vorausgesetzt er würde ausschließlich gemäß dem primären Literalsinn übersetzen – die homiletische Lesart der Rabbinen für diejenigen Jugendlichen, welche die Tora und ihre Kommentare im Original nicht lesen können, dem Vergessen anheimfallen könnte. Aus diesem Beweggrund möchte er seine Pentateuchausgabe mit ihrer in derartigen Grenzfällen vorgenommenen Favorisierung des *Deraš* gegenüber dem *Pešať* als einen mutigen, traditionsgetreuen Rettungsversuch der rabbinischen Überlieferung verstanden wissen, da diese im orthodoxen jüdischen Glauben einen konstitutiven Platz einnimmt. Auch bei seiner grundsätzlichen Präferenz für den Sinn des *Pešať* beruft er sich wiederholt auf den rabbinischen Spruch *Ejn Miqra’ Joše’ midej Pešuťo* („Kein Schriftvers kommt aus seinem Wortlaute“; bShab 63a). Hinsichtlich der Vieldeutigkeit des hebräischen Bibelwortes, die vom Sprecher ursprünglich intendiert ist, rekurriert Mendelssohn auf die Vorrede seines Qoheletkommentares:

„In einem solchen Falle stellt der *Peschat* des Verses die primäre und Hauptbedeutung dar, und der *Derasch* die sekundäre Bedeutung, die der Sprecher auch beabsichtigt, wie denn jemand manchmal verschiedene Bedeutungen in einen Ausspruch legen kann, solange es nicht die Grundbedeutung betrifft [...]“²⁶

Es mag überraschen, dass Mendelssohn, der häufig in der Geistesgeschichte als der große jüdische Religionsreformer und Gegner des Talmudes gilt,²⁷ die rab-

²⁵ Mendelssohn 1993, 60 (Mendelssohn 1990a, 41). Vgl. dazu auch Sacks 2017, 132–138.

²⁶ Mendelssohn 1993, 60 (Mendelssohn 1990a, 41).

²⁷ Krochmalnik 2000, 63f. Vgl. dazu auch Pisano 2018, 252f.

binische Traditionsliteratur im Grunde genommen uneingeschränkt verteidigt. Bereits der deutsch-jüdische Mendelssohnbiograph Meyer Kayserling stellte in seinem 1856 publizierten Werk *Moses Mendelssohn's philosophische und religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing* fest:

„[Es] ergibt sich deutlich, daß Mendelssohn keineswegs Gegner des Rabbinismus war und den Talmud, ‚dessen Subtilitäten,‘ wie der mit keckem Humor Alles verspottende Heinrich Heine sich ausdrückt, ‚so sinnreich einander über und untergeordnet sind, einander stützen und tragen, und so furchtsam consequent zusammenwirken, daß sie ein grausenhaft trotziges, kolossales Ganze bilden,‘ zu verdrängen, oder gar für leere, abergläubische Märchen zu erklären eben so wenig, wie eine Reform, der wahren Bedeutung nach, im Sinne führte.“²⁸

Es ist dennoch hervorzuheben, dass diese apologetischen Bestrebungen ihren Ursprung nicht in seinem Qoheletkommentar haben, sondern elf Jahre früher in einem am 26. April 1759 in *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* veröffentlichten Aufsatz anlässlich Rabes bevorstehender deutschen Mischnäübersetzung (1760). Darin stellt er ein fiktives Gespräch zwischen einem jungen, gleichsam unvoreingenommenen Nichtjuden und einem Rabbiner dar. In der dortigen Schilderung weist Mendelssohn dem nichtjüdischen Jugendlichen einen Standpunkt zu, der die krasse Diskrepanz zwischen dem äußerst vorurteilsbehafteten Bild der antiken Rabbinen seitens der christlichen Majoritätsgesellschaft und deren tatsächlichem Genius widerspiegelt:

„Sie beurtheilen dieses Werk nach dem gemeinen Begriffe, den wir uns von dem Talmud zu machen pflegen, und belustigen sich schon zum voraus an den albernem Märchen und ausschweifenden Fragen, daraus es zusammen gesetzt seyn wird. Ich denke aber ganz anders. Ich kann mich unmöglich bereden, daß die besten Köpfe eines Volks (und gewiß das Jüdische hat keinen Mangel an sehr guten Köpfen) sich seit so vielen Jahrhunderten einzig und allein mit einem Werke sollten beschäftigt haben, das aus lauter abgeschmackten Possen zusammengesetzt ist. Der ungemeine Fleiß, mit

²⁸ Kayserling 1856, 132.

welchem sie diesem Studio obliegen, und die orientalische Hitze, mit der ich sie so oft über gewissen Materien haben streiten sehen, scheinen mir zu beweisen, daß ein Genie in dieser Art von Wissenschaft, seine völlige Nahrung finden könne. Sie rühmen sich ganz besonderer Regeln zu schliessen, deren sie sich in ihrer Wissenschaft bedienen; sie reden so viel von grossen und sinnreichen Erfindungen; sie theilen ihre Rabbinen in belesene, scharfsinnige und tiefsinnige Köpfe ein. Und alle diese grosse Bemühungen sollten nichts, als das alberne Gewäsche zum Grunde haben, das man uns aus dem Talmud bekannt gemacht hat.“²⁹

Dem Rabbiner legt Mendelssohn Worte in den Mund, die eine ähnliche Perspektive offenbaren. Er geht auf die Vorurteile und Verfolgungen seitens der christlichen Mitmenschen ein, unter denen die Juden im Laufe der Geschichte litten, weil jene über die rabbinischen Schriften völlig unwissend und infolgedessen gegen die jüdische Bevölkerung misstrauisch und feindselig gewesen seien:

„Ich weis, was für einen armseeligen Begriff sich die Weisesten unter ihrem Volke von unserm Wissen zu machen pflegen; und da unsere Sache niemals Vortheidiger gefunden, so hat ihnen ein jeder einbilden können, was er uns entweder aus Unwissenheit, oder aus unlöblichen Absichten hat aufbürden wollen. Wie viel Verspottung, unbillige Verachtung, und Nationalhaß haben diese unseligen Vorurtheile nicht zuwege gebracht; und wollte Gott! Sie hätten nur keine blutige Verfolgungen nach sich gezogen.“³⁰

In seinem aufschlussreichen Artikel von 2011 *Genius and Demographics in Modern Jewish History* stellt Eliyahu Stern eine unmittelbare gedankliche Verbindung zwischen Mendelssohns apologetischer Präsentation des antiken rabbinischen Judentums und dessen Qoheletkommentar her, indem er darlegt, in seinem Qoheletkommentar entfalte Mendelssohn den Standpunkt des fiktiven Rabbiners weiter.³¹ Mit Blick auf *Sefer Megillat Qohelet* stellt sich jedoch noch eine andere be-

²⁹ Mendelssohn 1759, hier 255f. (Mendelssohn 1991, 48f.).

³⁰ Mendelssohn 1759, 256f. (Mendelssohn 1991, 48f.).

³¹ Stern 2011, 353. Weiterführend zu dieser frühen Darstellung der antiken Rabbinen in Zusammenhang mit der Mischnaübersetzung Rabes siehe vor allem Krochmalnik

deutende Frage: Kann Mendelssohns dortige Verteidigung der rabbinischen Tradition als fester Bestandteil seiner jüdischen Apologetik und Religionspädagogik gelten? Da Mendelssohn in diesem Zusammenhang nicht auf die Vielzahl negativer Vorurteile der Christen gegenüber den antiken Rabbinen und deren Schriften eingeht, erscheint diese Fragestellung augenscheinlich kaum relevant. Allerdings ist der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Mendelssohn in maßgeblichen Punkten seiner religionspädagogischen jüdischen Werke Rechtfertigungen zugunsten der antiken rabbinischen Traditionsliteratur vorzubringen sucht. Dieser Umstand ist verblüffend, da eigentlich zu erwarten wäre, dass die jüdischen Jugendlichen im Preußen des 18. Jahrhunderts mit ihren klassischen Bildungsprogrammen die uneingeschränkte Autorität der rabbinischen Tradition zu würdigen gewusst hätten. Grund hierfür ist, dass Mendelssohns Verteidigung der rabbinischen Hermeneutik im Qoheletkommentar – wie auch in anderen religionspädagogischen Kontexten seiner jüdischen Schriften – mit der Emanzipationsdebatte der damaligen Zeit einhergeht. Mendelssohn wollte den jüdischen Jugendlichen demonstrieren, wie man aus der Sicht und unter den Prämissen der eigenen väterlichen Religion die rabbinische Literatur mit ihrem markanten Eigencharakter gegen die christliche Denunziation effektiv zu verteidigen vermag.

Diese Annahme lässt sich durch ein bezeichnendes Beispiel aus *Jerusalems* zweitem Teil untermauern. Nach seiner harschen Kritik an Maimonides' dogmatisierendem Ansatz mit seinen dreizehn Glaubensartikeln (*šeloša 'ašar 'iqqarim*) kommt Mendelssohn auf die höchste und reinste Ausprägung des ‚alten Judentums‘ zu sprechen, nämlich auf das betont undogmatische Weltbild der antiken Rabbinen, welches „keine *Glaubensartikel*“ kenne³²: „Hierin haben wir den wichtigen Ausspruch unserer Weisen noch nicht aus der Acht gelassen: *Obgleich dieser löset, jener bindet, so lehren sie doch beide Worte des lebendigen Gottes.*“³³ Auf den ersten Blick scheint diese Stelle kaum als Beleg für die These zu gelten, Mendelssohns Darlegung der rabbinischen Tradition hänge mit der Emanzipationsdebatte zusammen und sei darum auch für die jüdische Erziehung der damaligen Zeit in

2000, 74–79. Siehe dazu auch: Breuer 1992, 367; Stemberger 2010, 676f. Zu Mendelssohns Verteidigung des rabbinischen Judentums siehe: Schulte 2020, 77–93 („Mendelssohns Verteidigung der Halacha gegen die aufgeklärte Bibelkritik“); Gottlieb 2016, 316–322.

³² Mendelssohn 1983, 167.

³³ Mendelssohn 1983, 168 (Hervorh. i. Orig.).

Preußen von besonderer Bedeutung. Allerdings erhärtet ein Aspekt den Verdacht, dass es sich dabei doch um eine Auseinandersetzung mit programmatischen protestantischen Quellen handele, welche die antike rabbinische Literatur als sinnwidrig beurteilen und somit als Zeugnis des unrechtmäßigen jüdischen Glaubens der Neuzeit heranziehen.

Mendelssohn fügt zu diesem rabbinischen Spruch, der eigentlich aus zwei verschiedenen rabbinischen Quellen (bEr 13b und mYeb 1,4) zusammengesetzt zu sein scheint,³⁴ eine Fußnote hinzu, welche die unter christlichen Theologen herrschenden negativen Repräsentationen der antiken Rabbinen als unvernünftige Menschen, deren Positionen sich vielfach widersprächen, einer Kritik unterzieht: „Ich habe so manchen Pedanten diesen Spruch zum Beweise anführen sehen, daß die Rabbinen den Satz des Widerspruchs nicht glauben.“³⁵ Zwar nennt Mendelssohn namentlich keinen dieser pedantischen Denker, aber es lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass er an erster Stelle an Johann Andreas Eisenmengers (1654–1704) *Entdecktes Judenthum* (1700) denkt.³⁶ Eisenmenger beabsichtigt darin, das rabbinische Lehrgebäude als logisch inkohärent aufzudecken. Er spitzt diesen Aspekt der vermeintlich offenkundigen rabbinischen Widersprüchlichkeit dahingehend zu, dass die zu seiner Zeit lebenden Juden ihre mannigfaltigen Betrügereien an ihren christlichen Mitmenschen auf ihrer Grundlage zu begründen suchten.³⁷ Damit betont er die von ihm attestierte Willkürlichkeit der einander widerstreitenden Positionen der Rabbinen, die sie teilweise lediglich durch Autoritätsargumente zu legitimieren versuchten. Dieses Argumentationsmuster besagt, dass man zu einem tragfähigen Urteil über die dem niedergeschriebenen Gesetz ebenbürtige mündliche Überlieferung gelange, weshalb ihm niemand zu widersprechen vermöge.³⁸ Hierauf beziehend will jedoch Mendelssohn Eisenmengers negative Behauptung der den rabbinischen Diskursen

³⁴ Altmann 1983, 218.

³⁵ Mendelssohn 1983, 168, Fn. 1.

³⁶ Diese Tatsache belege ich in einen zur Publikation bevorstehenden Artikel: Ze'ev Strauss, „Mendelssohn and the Protestant Pedants: The Skeptical Rabbis, the Principle of Noncontradiction, and Judaism's Spiritual Dialogue“, *Harvard Theological Review* (bevorstehend).

³⁷ Eisenmenger 1700, 576f. Weiterführend dazu siehe: Katz 1980, 13–22; 52–57; 78; 82; 152; 219; 286; Katz 1972; Gottlieb 2011, 22.

³⁸ Eisenmenger 1700, 457.

inhärenten Widersprüche fruchtbar machen, wobei er gerade zu einem gegenteiligen Schluss gelangt: Die Widersprüchlichkeit der undogmatischen Rabbinen sei geradezu das charakteristische Element, durch das sich der jüdische Glaube mit der aufklärerischen Weltanschauung und deren Idealen der Toleranz und Meinungsvielfalt vereinbaren lasse.³⁹

Wenden wir uns wieder Mendelssohns Qoheletkommentar zu, so stellt sich die Frage, was von den herausgearbeiteten Befunden auf diesen übertragbar ist. Es sei diesbezüglich an zweierlei erinnert: *Erstens*, Mendelssohn versteht seinen *Sefer Megillat Qohelet* an erster Stelle als ein religionspädagogisches Werk, d. h. zum Nutzen für die jüdische Jugend, in dem er, *zweitens*, unter wiederholtem Verweis auf bEr 13b das antike rabbinische Judentum und dessen hermeneutische Methode rechtfertigt. Auf Grundlage der obigen Analyse des *Jerusalems* lässt sich unzweifelhaft erkennen, dass diese beiden Komponenten eng miteinander verschränkt sind. Mendelssohn räumt der Verteidigung der rabbinischen Traditionsliteratur deshalb eine Zentralstellung in seinem Kommentar ein, weil sie als *das* Unterscheidungsmerkmal des jüdischen Glaubens galt, welches das Judentum vom Christentum wesentlich abhebt und von zahlreichen protestantischen Theologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als entscheidender Angriffspunkt isoliert und mit brachialer Wucht attackiert wurde. Mendelssohn war sich dessen bewusst, dass die jüdische Erziehung dieser brisanten Problematik Rechnung tragen muss. Diese soll nämlich den jüdischen Schülern auf didaktisch sinnvolle und glaubwürdige Weise stichhaltige Argumente für die Rechtmäßigkeit und aufklärungskompatible Vernünftigkeit der rabbinischen Überlieferung an die Hand geben, die ihnen als Rüstzeug dienen sollten, die beißende Kritik der protestantischen Theologie abzuwehren. Allein dadurch sei die jüdische Jugend Preußens in der Lage, sich in die protestantische Mehrheitsgesellschaft zu integrieren, ohne ihren väterlichen Glauben als Konsequenz ihrer Unfähigkeit, den unplausiblen theologischen Ausführungen gegen die antike rabbinische Weltanschauung schlagfertig begegnen zu können, opfern zu müssen.

³⁹ Diese Idee wurde von mir in einem separaten Artikel entwickelt. Siehe die obige Fn. 36.

4. David Friedländers und Samson Raphael Hirschs jüdische Bildung angesichts Mendelssohns Qoheletkommentares

Bereits der Berliner Maskil und Mendelssohn-Anhänger David Friedländer (1750–1834) realisierte, dass das Hauptaugenmerk von *Sefer Megillat Qohelet* erzieherisch ist. Er übersetzte *Megillat Qohelet* 1788 ins Deutsche und kommentierte sie, wie er selbst in der Vorrede ausdrücklich mitteilt, unter dem Titel *Der Prediger* ganz im Sinne von Mendelssohns hebräischem Kommentar:

„Die Uebersetzung ist ganz nach Commentar meines unsterblichen Lehrers, *Moses Mendelssohns*, verfertigt. Dieser kam mit dem hebräischen Text zu Berlin im Jahr 5530 (1770) ohne Namen des Verfassers heraus, und ist ziemlich unbekannt geblieben. Seinen Erklärungen bin ich, sehr wenige Stellen ausgenommen, genau gefolgt. [...] Meine Leser werden dagegen in der Erklärung unseres Weltweisen seine große Manier nicht vermissen, welche darin besteht, Saamenkörner der Wahrheit und Tugend überall auszustreuen, wo es nur der Raum verstattet; besonders ist der Verfasser des *Phädon* in manchen Abschnitten nicht leicht zu verkennen. *Mendelssohn* erklärte auf dem Titel seiner vorgenannten Ausgabe, daß er den Commentar zum Nutzen der Schüler seiner Nation bestimmt habe; er nahm also nur auf diese Rücksicht, und wollte mit keinem andern Uebersetzer oder Commentator um den Preiß ringen, oder der Erklärung eines Andern durch die seinige ihrem Werth nehmen. Die nemliche Absicht hab' auch ich.“⁴⁰

Eigentlich konzipierte Friedländer das gesamte Werk als Lehrbuch für den jüdischen Religionsunterricht, von dem Religionslehrer zielgerichtet Gebrauch machen könnten: „Ob in dieser gegenwärtigen Gestalt, der Prediger in den Händen vernünftiger Lehrer ein lehrreiches Buch werden kann, überlasse ich dem Urtheil befugter Richter.“⁴¹ Vor diesem Hintergrund wird erkenntlich, dass er sein Buch

⁴⁰ Friedländer 1788, 87f. (Hervorh. i. Orig.). Sehr aufschlussreich und detailliert zu Friedländers starker Abhängigkeit von Mendelssohns Philosophie im Allgemeinen und jüdischer Erziehungsprogrammatik im Besonderen ist Lohmann 2020, 34–37; 75–82.

⁴¹ Friedländer 1788, 90.

als eine didaktische Erweiterung und Aufarbeitung von Mendelssohns Qohéletkommentar begriff. Er scheint darauf abzielen zu wollen, Mendelssohns sprachlich wie auch gedanklich herausfordernden Kommentar didaktisch zugänglicher zu machen und an die realen Bedürfnisse des jüdischen Religionsunterrichtes im deutschsprachigen Raum anzupassen. Darum ist es auch nicht weiter überraschend, dass seine kommentierte Übersetzung ein langer Aufsatz *Ueber den besten Gebrauch der h. Schrift in pädagogischer Rücksicht* (S. 1–72) einleitet.⁴² Darin formuliert Friedländer seinen Grundsatz, den er bei seinen erziehungsprogrammatistischen Bestrebungen verfolgt: „die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft sey nur durch Verallgemeinerung der Kenntnisse und Verbesserung der Erziehung zu bewirken, ist ein redender Beweis von dem großen Fortgang, den die Menschheit in der Cultur gewonnen hat.“⁴³ Aus diesen einleitenden Bemerkungen geht eindeutig hervor, dass Friedländer bestrebt ist, die jüdische Jugend der deutschsprachigen Länder durch die mendelssohnschen Bildungsideale kultivierter und aufklärungsaffiner zu gestalten. Er glaubt, die jüdische Jugend hierdurch von der historischen Unterdrückung der jüdischen Gemeinden in den deutschsprachigen Ländern durch die christliche Mehrheitsbevölkerung befreien zu können: „Je mehr die Erziehung unsrer Kinder bis auf den heutigen Tag vernachlässigt gewesen, je mehr dieses Folge des Drucks und des Elends war, dem wir untergelegen sind, je dringender ist die Pflicht, das Verabsäumte nachzuholen, und durch verdoppelte Anstrengung der Kräfte zu ersetzen.“⁴⁴ Wie bei Mendelssohn besteht auch für Friedländer der Leitgedanke seines Erziehungsprogrammes darin, aus den jüdischen Schülern tätige Bürger zu machen, die der Majoritätsgesellschaft unerlässliche lebenspraktische Dienste leisten können: „Denn, (man kann die Wahrheit nicht genug wiederholen) nichts ist geschickter und fähiger, uns zu nützlichen Unterthanen und treuen Bürgern umzuschaffen, als eine vernünftige und zweckmäßige Erziehung.“⁴⁵

Von Mendelssohns Bildungsideen unmittelbar angeregt, sieht Friedländer die Grundlage jeglicher Kindererziehung in der Hebräischen Bibel verwurzelt,

⁴² Grundlegend und erhellend dazu: Lohmann 2020, 100–103; 105; 174f.; 206–214; 221.

⁴³ Friedländer 1788, 6. Die neue Edition von „Über den besten Gebrauch der h. Schrift in pädagogischer Rücksicht“ ist zu finden in Lohmann/Lohmann 2005, 61–81.

⁴⁴ Friedländer 1788, 16f.

⁴⁵ Friedländer 1788, 18.

wodurch die Juden auch ohne formelle Schulbildung und didaktisch aufbereitete Lehrbücher unterwiesen werden könnten: „Das Elementarwerk, woraus wir Israeliten bey dem Mangel aller Schul- und Lehrbücher, in unsrer frühen Jugend, religiösen und moralischen Unterricht erlangen können, ist bekanntlich die heilige Schrift.“⁴⁶ Unter dem „nützlichen Inhalt“ der aus der Hebräischen Bibel abzuleitenden Bildung versteht er vornehmlich die universelle Sittlichkeit, Frömmigkeit, Ästhetik und die für eine aufgeklärte bürgerliche Gesellschaft einschlägigen Einsichten:

„Die alten ehrwürdigen Urkunden, die es in sich faßt, enthalten die Schöpfungsgeschichte, die Geschichte der Urzeit vor und nach der großen Sündfluth; die Nationalbegebenheiten unsers Volks von seinem Ursprunge an; die heiligen Gesänge, die Reden, die Sittensprüche, und mehrere Schriften ihrer Propheten und großen Männer überhaupt. Ferner die politischen, Rechts- und Polizeigesetze, die wir durch Mosen erhalten, welche mit den Cärimonialgesetzen des Tempeldienstes und des bürgerlichen Lebens verbunden sind.“⁴⁷

Die unmittelbare Gefahr für die „moralische Nutzenanwendung“ der Heiligen Schrift⁴⁸ – das wahre Lehrbuch der ganzen jüdischen Nation – in der Erziehungsstelle, so Friedländer, die kompromisslose Beschränkung auf das klassische Talmud-Studium dar, denn dieses sei eben nicht auf einen gesamtgesellschaftlichen sittlichen Nutzen gerichtet:

„Diese heilige Schrift ist nicht allein das Lehrbuch unserer ersten Jugend, sondern auch in reifern Alter, wenn sie nicht mit dem Studium des Talmud's verbunden, oder von diesem auf eine eben so unschickliche als zwecklose Weise ganz verdrängt wird, bleibt sie für den allergrößten Theil der Nation die einzige Quelle, woraus Kenntnisse geschöpft, neue Begriffe erlangt, und alte berichtigt werden können.“⁴⁹

⁴⁶ Friedländer 1788, 21.

⁴⁷ Friedländer 1788, 21f.

⁴⁸ Friedländer 1788, 38.

⁴⁹ Friedländer 1788, 22.

Allerdings ist zugleich hervorzuheben, dass Friedländer die rabbinische Traditionsliteratur gleichwohl als autoritative Quelle betrachtete, was den Kern des jüdischen Glaubens anbelangt. Mendelssohns in *Jerusalem* vorgenommener Darlegung der antiken Rabbinen und deren undogmatischer, dialogischer Auffassung des Judentums folgend, greift Friedländer hierauf ebenfalls als autoritativen Beleg für sein aufgeklärtes Bild der jüdischen Religion zurück: „Der Grundsatz übrigens, daß das Judenthum keine geoffenbarten Glaubenslehren habe, ist nicht neu, und ganz übereinstimmend mit den Lehren unsrer frühern Weisen.“⁵⁰ Die rabbinische Tradition sollte die aufgeklärte Botschaft der heiligen Schrift ergänzen und verstärken, ihr komme letztlich nur eine nachrangige Stellung zu.

Die Frage, die sich zunächst stellt, ist, warum Friedländer ausgerechnet das Buch Qohelet für seine erziehungsprogrammatistischen Zwecke herausgriff. Seine Vorrede gibt darüber näheren Aufschluss, wenn er auf die außerordentliche Figur von Qohelet zu sprechen kommt:

„Er [sc. Qohelet] betrachtet, lehrt, klagt, tröstet, ertheilt Rathschläge, widerspricht und verbessert sich; und obschon das Ganze bloß den Gang gesellschafteter Ideen verräth: so gehet der Hauptfaden, an den alles gereiht ist, doch nie ganz verlohren. [...] Der Verfasser ist kein dogmatischer kalter Lehrer, sondern ein feuriger lebhafter Untersucher der Wahrheit. Diesem ist es eigenthümlich, wenn er ein Weiser ist, die entgegengesetzten Meynungen anzuhören.“⁵¹

Friedländer charakterisiert Qohelet durch den „Geist des Widerspruchs“⁵² als jemanden, der sich aufgrund seiner undogmatischen Einstellung zuweilen widerspricht und entgegengesetzte Positionen gleichermaßen vertritt. Er baut in diesem Punkt auf Mendelssohns dialogischem Grundverständnis des Buches Qohelet auf. Der Großteil von Qohelets Behauptungen sei in diesem Sinne lediglich als ein innerseelischer Dialog zu verstehen, der sich wiederum auf all das, „was sich der

⁵⁰ Friedländer 1788, 25.

⁵¹ Friedländer 1788, 84.

⁵² Der Ausdruck „Geist des Widerspruchs“ stammt von Mendelssohns *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (Mendelssohn 1972, 296).

Mensch in das Herz kommen lasse“, bezieht.⁵³ Diesem spekulativen Dialog, der aus den typischen sinnentleerten weltlichen Gedanken vieler Menschen bestehe, liege eine Gegensatzstruktur zugrunde und stelle eigentlich eine dialektische Auseinandersetzung von „Rede und Antwort, Satz und Gegensatz“ dar.⁵⁴ Friedländer, dessen Kommentar sich diese platonische Lesart Mendelssohns zu eigen macht, sieht darin vor allem eine beachtliche pädagogische Idee, wodurch die Religionslehrer der jüdischen Jugend eine undogmatische, weltoffene und geistige Sicht auf das Judentum vermitteln könnten. Er erkennt offenbar eine besondere Nähe zwischen Mendelssohns Qoheletverständnis und seiner undogmatischen, dialogischen Auffassung des Judentums, wie sie vorrangig in seinem späteren Werk *Jerusalem* deutlich wird.

Die von Friedländer in seinem Aufsatz *Ueber den besten Gebrauch der h. Schrift* geäußerte Kritik an gewissen begabten jüdischen Jugendlichen, die wortbehaftet seien und sich ausschließlich mit „sinnreiche[n] Erklärungen und spitzfündige[n] grammatikalische[n] Regeln“ befassen, kann ebenfalls verständlich machen, weshalb er sich auf den pädagogischen Nutzen von Qohelets Widerspruchsgeist konzentriert: „Mit Einem Wort, es klebt diesen wackern Jünglingen noch ein gewisser scholastischer Geschmack an, welcher ihre Gelehrsamkeit weniger nützlich macht, als sie seyn könnte.“⁵⁵ Durch Qohelet, aus der aufgeklärten mendelssohnischen Sicht verstanden, könnten die jüdischen Religionslehrer den „freyen Sinn und philosophischen Geist“⁵⁶ der Hebräischen Bibel im Besonderen und der jüdischen Religion im Allgemeinen erschließen. Hierbei seien die Religionslehrer zudem besser imstande, die begabte jüdische Jugend bei der Bewältigung kleinlicher philologischer Schrifterklärungen zu unterstützen und ihre väterliche Religion nicht als eine zum Geist der Aufklärung konträre Tradition vorzustellen, sondern vielmehr als eine mit seinen ursprünglichen gedanklichen Quellen konforme.⁵⁷

Der Name des berühmten neu-orthodoxen Denkers Samson Raphael Hirsch ist mit einer ausgeprägt kritischen Haltung gegenüber Mendelssohn assoziiert.

⁵³ Mendelssohn 1771, 17.

⁵⁴ Mendelssohn 1771, 17.

⁵⁵ Friedländer 1788, 52.

⁵⁶ Friedländer 1788, 53.

⁵⁷ Friedländer bezeichnet in diesem Aufsatz die heilige Schrift als die „reine unverfälschte, mit keinen fremden Materialien getrübe Quelle der Aufklärung“. (Friedländer 1788, 53)

Überwiegend findet sich in seinem frühen systematischen Werk *Iggerot Šafon. Neunzehn Briefe über Judenthum* (1836) nicht nur eine grundsätzliche Kritik an Mendelssohns allgemeiner Denkrichtung – die später dazu geführt hätte, dass „das Judenthum, Thnach und Schaß als Wissenschaft“ verwahrlost geblieben seien⁵⁸ –, sondern auch die implizite Beanstandung seiner religionspädagogischen Reformbestrebungen. Im siebzehnten seiner *Neunzehn Briefe* äußert er vernichtende Einwände gegen Religionsbücher der Reformbewegung, deren Hauptinhalte größtenteils auf das Mendelssohn-Friedländersche *Lesebuch für Jüdische Kinder. Zum Besten der jüdischen Freyschule* von 1779 zurückgehen. Dieses in hochdeutscher Schriftsprache verfasste Schulbuch hätte einen deutlichen all-gemeinsittlichen Schwerpunkt.⁵⁹ Unter den dortigen Abschnitten befinden sich unter anderem die „Grund-Artikel des Judenthums, nach Rabbi Mosché Majemonssohn“, „Die zehn Gebote“, „Fabeln von Barachja Ben-Natronai Hanakdan“, „Moralische Erzählungen. aus dem Talmud“, „Sittensprüche und Sprichwörter aus dem Talmud“ sowie „Gedichte“.⁶⁰ Gegen derartige progressive Schulbücher, die im 19. Jahrhundert in katechetischer Form verfasst wurden, erhebt Hirsch folgende Einwände:

„Und die Schulen! Sie, Inhaber aller unserer Hoffnungen für die Zukunft? Sie sind, wie die Schulen der Zeit! – Zum einstigen Broderwerb durch Handwerk, Handel, Kunst, Wissenschaft, wird die Jugend ertüchtigt, der Verstand zum Theil entwickelt, aber auch da mehr Gedächtniß als Denkkraft geübt! – aber das Herz gebildet, Judenthum gelehrt, von jüdischem Geist die Schule durchdrungen, damit er einst das Leben durchdringe, – Menschen gebildet, die sich erkennen in einer Gotteswelt mit Gott gehörenden Kräften, Gottes Willen zu erfüllen, die sich freuen dieses Berufs, mit Feuer und Liebe hängen am Namen ‚Jude‘, der sie ruft zu solchem Leben, zur Durchtragung solcher Lehre durch Zeit und Fahrniß, Dulden und Entbehrung, – und dazu Welt erkannt, Geschichte erfahren, Gegenwart

⁵⁸ Hirsch 1836, 94. Weiterführend dazu: Breuer 1970, 10f.; Eliav 2001, 291–307; Tasch 2011, 167–170.

⁵⁹ Völpel/Shavit 2002, 33–37.

⁶⁰ Mehr dazu siehe: Dingelmaier 2019, 27f.; Völpel/Shavit, 24–40; von Glasenapp/Nagel 2016, 20–25.

begriffen, und sich begriffen als Bausteine der Zukunft – Kluft! – Nehmen Sie nur eins der Religionsbücher zur Hand; – irgend ein außerhalb des Judenthums geschöpftes Lebensprincip voran, 13 Worte des Glaubens, auf denen vielleicht, – aus denen aber nimmer das Judenthum besteht, – einige Moralbegriffe aus den Zehngeboten deducirt, – Chuckim und Eidaußgar nicht – oder dürr nur genannt – oder als Ceremonialgesetz nur im Anhang; – Alles mehr und minder Schattirungen eines auf ganz anderem Boden, zu ganz anderen Zwecken entstandenen Katechismus [...].“⁶¹

Hirschs hauptsächlicher Kritikpunkt besteht darin, dass solche Religionsbücher einem nichtreligiösen Impuls entsprungen seien, der auf die emanzipatorischen Reformbestrebungen zurückgehe.⁶² Aus diesem säkular-jüdischen Emanzipationswunsch resultierend präsentiere das Schulbuch ein sehr reduktionistisches Zerrbild der jüdischen Tradition und sei hierfür sogar bereit, Teilaspekte jüdischer Identität in ihrer untrennbaren Ganzheit zu opfern. Anzumerken ist, dass Hirsch sich der mendelssohnschen Kritik an Maimonides’ dreizehn Glaubensartikeln aus *Jerusalem*⁶³ zu bedienen scheint, um sie wiederum selbst aus religionspädagogischen Gründen gegen Mendelssohns eigene, überraschende Tolerierung dieses dogmatischen Religionsmodells zu verwenden.⁶⁴

Trotz dieser scharfen Kritik fallen gewisse Ähnlichkeiten zwischen Hirschs besonderer pädagogischer Verwendung des Buches Qohelet in den *Neunzehn Briefen* und Mendelssohns Kommentar auf. Im sechsten Brief mit dem Titel *Geschichte* greift Hirsch Kerngedanken der biblischen Schrift Qohelet auf. Der Brief korrespondiert offenkundig mit dem vorherigen Brief *Erziehung*: Hirsch thematisiert hierin schwerpunktmäßig die Geschichte aus religionspädagogischer Sicht, d. h. die Geschichte als Medium menschlicher Erfahrung, wodurch der Mensch „zu Gott und zu sich erzogen werden [soll]“.⁶⁵ Eingangs des Briefes schreibt er über das nach der Sintflut entstandene Menschengeschlecht: „[...] da beginnt

⁶¹ Hirsch 1836, 85f. Vgl. dazu auch Hirsch 1908, 270.

⁶² Siehe dazu auch von Glasenapp/Nagel 2016, 19–28.

⁶³ Mendelssohn 1983, 167f.

⁶⁴ Zu einer lehrreichen und präzisen Darstellung von Hirschs Maimonideskritik siehe: Kohler 2012, 49–51.

⁶⁵ Hirsch 1836, 19.

Geschichte! – Nicht mehr vernichten will Gott sein Menschengeschlecht; sondern erziehen, das ganze Menschengeschlecht zum Gottes- und Selbstbewußtsein will Er erziehen durch Erfahrung.“⁶⁶ In diesem Zusammenhang bezieht sich Hirsch auf Qohelet. Mit Anspielung auf die Geschichte des Turmbaus zu Babel und Qohelets Leitbegriff *Hevel* (Nichtigkeit) sucht Hirsch konkreter auf den Inhalt dieser erzieherischen geschichtlichen Erfahrungen einzugehen:

„Und wenn Eines dann den Gipfel der Besitzes- und Genusses-Größe erstiegen, gehet es in dieser Größe und durch diese Größe selbst zu Grunde, und räumt neuem Geschlechte, zu neuem gleichen Versuche die Bahn. – Von Gott geleitet werden Ergebnisse aller dieser Versuch dem spätern Geschlechte allseitig zum Bewußtseyn gebracht; – und wenn sie nun durchgemacht diese Versuche, und jedes Volk durch sein Steigen und Fallen ,לך לך' Nichtigkeit über alle menschliche Größe eingeschrieben in's Buch der Geschichte – und gescheitert sind alle Versuche, sich dauernde Glückseligkeit durch Besitz und Größe zu sichern [...].“⁶⁷

Der Grundsatz, den der Mensch aus der über die göttliche Erziehung vermittelten Geschichte lernt, besagt, dass die „wahre Menschengröße [...] selbst Besitz und Genuß nur als Mittel begreift“ und ihre höhere Bestimmung und ihr ultimativer Zweck im durch die Gebote praktizierten Gottesdienst besteht.⁶⁸ Hirsch führt als biblischen Nachweis dieser Ideen unter anderem Koh 1,2–15 und 12,13 an und leitet sein Zitat mit folgender Bemerkung ein: „Wenn Sie darum durchgegangen sind die Blätter der Geschichte und müssen mit der ‚Alles sammelnden Stimme‘ ausrufen“.⁶⁹ Seine Übersetzung von Koh 1,2–4 und 12,13–14 lautet:

„Nichtigkeit der Nichtigkeiten! Alles ist eitel! Was ist denn Ziel der Menschheit mit all ihrem Mühen unter der Sonne?! Geschlechter gehen, Geschlechter kommen, und die Erdentwicklung harrt immer neu verhüllter Zukunft entgegen [...]. So ist Ziel des Worts, – daß Alles offenbart,

⁶⁶ Hirsch 1836, 29.

⁶⁷ Hirsch 1836, 30.

⁶⁸ Hirsch 1836, 30.

⁶⁹ Hirsch 1836, 32.

vernommen werden, Daß, zu Gott mit ehrender Scheu aufschauen, Seine Gebote erfüllen, Daß das ‚Allmenschthum‘ sey.“⁷⁰

Abgesehen von der betont religionspädagogischen Kontextualisierung des Qoheletbuches sucht Hirsch durch die darin mitgeteilten geschichtlichen Erfahrungen den antitheoretischen Standpunkt wie Mendelssohn zu untermauern, wonach für Gott nicht die spekulative Lerntätigkeit als die oberste Berufung des Menschen gelte, sondern vielmehr die tatkräftige Erfüllung seines Gesetzes. Ähnlich wie Mendelssohn betont auch Hirsch in seinem 1837 erschienenen Fortsetzungswerk *Horev: Versuche über Jissroél's Pflichten in der Zerstreuung* auf mAv 1,17 anspielend, dass „nicht Speculation, sondern die That, die Erfüllung [...] Ziel und Zweck des jüdischen Gesetzes“ sei.⁷¹ Die orthopraktische Botschaft der abschließenden Zeilen des Qoheletbuches spitzt er auch in diesem Werk unter Verweis auf ein Zitat aus der antiphilosophischen Schrift *Or ha-Hajjim* des Autors Josef ben Hajjim J'abez (c. 1440–1508) aus der Zeit der spanischen Vertreibung zu:

„Bald ergreift er die Bücher der Philosophie und spricht in seinem Herzen: das ist der höchste Zweck für den der Mensch geschaffen, will die Wolkenhöhen ersteigen, will den Engeln ähnlich werden, die auch die Gottheit erkennen, und haben doch keine Ziezíß und Th'fillín, keine Ssuckóh und Lulów! Bald gedankt er Schlaumans Worte (קְהֵלֶת י'): Gott fürchte und seine Gebote hütthe, denn dies ist der ganze Mensch, denn ein Gedankenleben wie dieses mag den Engeln gegeben seyn, aber Menschen sind verpflichtet zur Thauróh und Mizwaúß. Ich verkünde es euch laut, o, Brüder von Spaniens Vertriebenen, ach, die wir wegen unserer vielen und schweren Sünden vertrieben worden: die meisten von denen, die sich jener geistigen Höhe rühmten, ja fast Alle haben ihren Glauben gewechselt am Tages des Leidens, Frauen aber und Ungelehrte gaben Körper und Vermögen preis zur Heiligung ihres Schöpfers!“⁷²

⁷⁰ Hirsch 1836, 33.

⁷¹ Hirsch 1838, 60f.

⁷² Hirsch 1838, 71.

Hirsch hebt wiederholt hervor, dass religiöses Lernen um des Lernens willen, ohne mit dem höheren lebenspraktischen Endzweck der Erfüllung der göttlichen Gebote direkt verbunden zu sein, aus jüdischer Sicht völlig ungereimt sei. Er bezieht sich in diesem Zusammenhang mehrfach auf mAv 4,5 („Wer lernt mit der Absicht zu tun, wird zugelassen zum Lernen, Lehren und Tun“): „Th’nach und Schaß aus dem einzigen Gesichtspunkte ihrer Bestimmung fürs Leben gelernt, ללמוד וללמד - לשמור ולעשות!“, und jeder durch Gesetz behandelte Gegenstand erst lebendig angeschaut [...].“⁷³ Wie Michah Gottlieb treffend feststellt, brachte Hirsch – unbeschadet seiner mehrfachen Einwände – Mendelssohns Denken aufgrund der Einhaltung der Gesetze und seiner theologischen Begründung für ihre Erfüllung besondere Hochschätzung entgegen.⁷⁴ Ausdruck dieser Haltung Mendelssohns fand er nicht nur in *Jerusalem*, sondern auch in seinem moralpädagogisch konzipierten Qoheletkommentar, worin jener die These vertritt: Die halakhische Observanz und die religiös motivierte Tat seien eben das, worauf es im jüdischen Glauben ankomme, und nicht das spekulative Lernen. Lernen erhalte seinen Sinn erst und ausschließlich im Rahmen der konkreten Erfüllung der jüdischen Gebote. Kurzum: Man lerne, um die jüdische Gesetzgebung folgerichtig auszuüben.

5. Fazit

In der Vorrede seiner Qoheletübersetzung hält Friedländer fest, dass Mendelssohns Kommentar „ziemlich unbekannt geblieben“ sei.⁷⁵ Mit dem vorliegenden Artikel konnte gezeigt werden, weshalb Friedländer diesen maskilischen Kommentar von 1770 vor der Vergessenheit retten wollte und ihn als derart bedeutsam für die jüdische Pädagogik einschätzte. In Mendelssohns Qoheletkommentar schlagen sich in Ansätzen zu erkennende Kerngedanken von Mendelssohns vollentwickelter Religionspädagogik der 1780er Jahre nieder. Seine Erklärungen im Qoheletkommentar sind teilweise sogar ausführlicher und komplexer als diejenigen, welche sich in der Einleitung und den Kommentaren seiner zwischen 1780

⁷³ Hirsch 1838, 72.

⁷⁴ Gottlieb 2016, 326f.

⁷⁵ Friedländer 1788, 87.

und 1783 publizierten Pentateuchausgabe finden. Dieser spezifische Kommentar, aus der kaum ausschöpfbaren Sinntiefe der *Pešaṭ*-Ebene des heiligen Textes erschlossen, bringt Mendelssohns aufklärerische, universalistische Weltanschauung adäquat zum Ausdruck und macht zugleich auf die hohe moralpädagogische Relevanz des Qoheletbuches für die jüdische Jugend in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum aufmerksam. Mendelssohns Kommentar verdeutlicht, dass die hierdurch vermittelten Werte weitgehend denen der europäischen Aufklärung entsprachen. Hierin liegt auch die gemeinnützige erzieherische Funktion des Qoheletkommentares: Er verfolgt den pädagogischen Leitzweck, die Integrationsfähigkeit der jüdischen Jugend in die christliche Majoritätsgesellschaft zu steigern. Wie der Artikel belegen konnte, blieb Mendelssohn in seinen apologetischen Argumenten für die Emanzipation der preußischen Juden dem antiken rabbinischen Judentum kompromisslos treu. Gerade der Antidogmatismus der Rabbinen gilt Mendelssohn als entscheidende Komponente, welche die jüdische Religion als tolerant und aufklärungsaffin auszeichnet. Der Artikel konnte weiterhin den Schluss nahelegen, dass eine inhärente Verbindung zwischen Mendelssohns Verteidigung der antiken Rabbinen und seiner maskilischen Religionspädagogik besteht. Im abschließenden Teil suchte die Studie am Beispiel von David Friedländer und Samson Raphael Hirsch die besondere wirkungsgeschichtliche Bedeutung von Mendelssohns Qoheletkommentar für spätere Entwürfe jüdischer Bildung herauszuarbeiten. Es wurde argumentiert, dass die betont zweckmäßige pädagogische Einrahmung des Qoheletbuches in der jüdischen Neuzeit im deutschsprachigen Raum auf Mendelssohns maskilischen Qoheletkommentar, den er zum Nutzen der jüdischen Schüler schrieb, zurückgeht.

Literaturverzeichnis

- Alexander Altmann, Moses Mendelssohn. A Biographical Study, Philadelphia, PA 1973.
- , Commentary, in: Moses Mendelssohn, Jerusalem; or, On Religious Power and Judaism, Transl. by Allan Arkush, Introd. and Comm. by Alexander Altmann, Hanover, NH 1983, 141–240.
- Britta L. Behm, Moses Mendelssohn und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin, (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 4), Münster 2002.
- Johann C. G. Bodenschatz, Der kirchlichen Verfassung: von den Lehrsätzen und der übrigen Lebensart der heutigen sonderlich Deutschen Juden, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1748.

- Edward Breuer, Politics, Tradition, History: Rabbinic Judaism and the Eighteenth-Century Struggle for Civil Equality, in: *Harvard Theological Review* 85 (1992), 357–383.
- Edward Breuer/David Sorkin, Moses Mendelssohn's Hebrew Writings (Yale Judaica Series 33), New Haven, CT 2018.
- Mordechai Breuer, The „Torah-Im-Derekh-Eretz“ of Samson Raphael Hirsch, Jerusalem 1970.
- Theresia Dingelmaier, Das Märchen vom Märchen. Eine kultur- und literaturwissenschaftliche Untersuchung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens (Poetik, Exegese und Narrative 12), Göttingen/Wien 2019.
- Johann A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Oder: Gründlicher und Wahrhafter Bericht, Welchergestalt die verstockte Juden Die Hochheilige Dreyeinigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren [...], Frankfurt a. M. 1700.
- Mordechai Eliav, Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 2), Münster 2001.
- David Friedländer, Der Prediger. Aus dem Hebräischen, nebst einer vorangeschickten Abhandlung: Ueber den besten Gebrauch der h. Schrift, in pädagogischer Rücksicht, Berlin 1788.
- Gabriele von Glasenapp/Michael Nagel, Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich, Stuttgart 2016.
- Michah Gottlieb, Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought, Oxford 2011.
- , Oral Letter and Written Trace: Samson Raphael Hirsch's Defense of the Bible and Talmud, in: *Jewish Quarterly Review* 106 (2016), 316–351.
- Samson Raphael Hirsch, Iggerot Šafon. Neunzehn Briefe über Judenthum, Altona, 1836.
- , נפתולי נפתלי. Erste Mittheilungen aus Naphtali's Briefwechsel, hg. von Ben Usiel, Altona 1838.
- , Der Religionsunterricht, in: ders., Gesammelte Schriften, Naphtali Hirsch (Hg.), Frankfurt a. M. 1908, Bd. 1, 260–280.
- George Y. Kohler, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany (Amsterdam Studies in Jewish Philosophy 15), Dordrecht 2012.
- Jacob Katz, The Sources of Modern Anti-Semitism: Eisenmenger's Method of Presenting Evidence from Talmudic Sources [Hebräisch], in: Pinchas Peli (Hg.), Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Bd. 2, Jerusalem, 1972, 210–216.
- , From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933, Cambridge, MA 1980.
- Meyer Kayserling, Moses Mendelssohn's philosophische und religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing, Leipzig 1856.
- Daniel Krochmalnik, Tradition und Subversion in der Hermeneutik Moses Mendelssohns, in: *Trumah* 9 (2000), 63–102.

- , Das Andachts Haus der Vernunft. Zur sakralen Poesie und Musik bei Moses Mendelssohn, in: Mendelssohn-Studien 11 (1999), 21–47.
- Hanna Liss, „Die niedere Kritik“: Das Studium der Masora zwischen Wissenschaft des Judentums und Bibelwissenschaft, in: Daniel Vorpahl/Shani Tzoref/Sophia Kähler (Hg.), Deutsch-jüdische Bibelwissenschaft: Historische, exegetische und theologische Perspektiven (Europäisch-jüdische Studien – Beiträge 40), Berlin 2019, 139–159.
- Bernhard Lang (Hg.), Sprüche der Väter. Das Weisheitsbuch im Talmud (Universal-Bibliothek Nr. 14042), Ditzingen 2020.
- Ingrid Lohmann, „Die jüdische Freischule in Berlin – eine bildungstheoretische und schulhistorische Analyse. Zur Einführung in die Quellensammlung“, in: dies. (Hg.), *Chevrat Chinuch Nearim*. Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 1), Münster 2001, 13–84.
- Uta Lohmann, „Ein ganz neues Feld der Erkenntnis“ – David Friedländer zur Bedeutung der Ästhetik für die Bibelepexege der Haskala, in: Trumah 16 (2006), 49–71.
- , Haskala und allgemeine Menschenbildung. David Friedländer und Wilhelm von Humboldt im Gespräch: Zur Wechselwirkung zwischen jüdischer Aufklärung und neuhumanistischer Bildungstheorie (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 9), Münster 2020.
- Uta Lohmann/Ingrid Lohmann (Hg.), „Lerne Vernunft!“ Jüdische Erziehungsprogramme zwischen Tradition und Modernisierung. Quellentexte aus der Zeit der Haskala, 1760–1811 (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 6), Münster 2005.
- Moses Mendelssohn, Fünf und dreyßigster Brief: Von des Herrn Capellan Rabens versprochner Uebersetzung der Mischna, in: Briefe, die Neueste Litteratur betreffend 2 (1759), 255–260.
- , Der Prediger Salomo, übers. von Johann Jacob Rabe, Ansbach 1771.
- , Schriften zur Philosophie und Ästhetik II. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1931, bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauss (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- , Schriften zum Judentum I. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930. Bearbeitet von Simon Rawidowicz (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 7), Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- , Kleinere Schriften I, bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 6,1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- , Schriften zum Judentum II, bearb. von Alexander Altmann (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- , Hebräische Schriften II,1. Der Pentateuch, Einleit. zu den Bänden 15–18 von Werner Weinberg. Das Hohelied, bearb. von Werner Weinberg (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 15,1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. [= Mendelssohn 1990a].

- , Hebräische Schriften II,3: Der Pentateuch: Das zweite Buch Moses, bearb. von Werner Weinberg (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 16), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. [= Mendelssohn 1990b].
- , Rezensionenartikel in „Briefe, die neueste Literatur betreffend“ (1759–1765), bearb. von Eva J. Engel (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 5,1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- , Schriften zum Judentum III,1: Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift, Einl. von Werner Weinberg. Das erste und das zweite Buch Moses, bearb. von Werner Weinberg (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 9,1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- , Hebräische Schriften I/Deutsche Übertragung, bearb. von Michael Brocke, Daniel Krochmalnik, Andrea Schatz und Rainer Wenzel. Mit Beiträgen von Reuven Michael und Heinrich Simon (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 20,1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- , Schriften zum Judentum III,3: Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung, hg. von Daniel Krochmalnik, übers. von Rainer Wenzel (Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 9,3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.
- Libera Pisano, The Roots of German Philosophy. Heinrich Heine's Reading of Martin Luther, in: Klaus Fitschen u. a. (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation, Bd. 2 (Leucon-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 37), Leipzig 2018, 249–256.
- Nils Römer, Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah, Münster 1995.
- Elias Sacks, Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism, Bloomington, IN 2017.
- Perez Sandler, Habi'ur le-Tora schel Mosche Mendelssohn we-Sia'ato, Jerusalem 1940.
- Christoph Schulte, Von Moses bis Moses ... Der jüdische Mendelssohn, Hannover 2020.
- David Sorkin, Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment (Jewish Thinkers), Berkeley, CA 1996.
- Günter Stemberger, Die Mischna-Übersetzung von Johann Jacob Rabe, in: ders., Judaica Minora, Tl. II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums (Texts and Studies in Ancient Judaism 138), Tübingen 2010, 676–689.
- Eliyahu Stern, Genius and Demographics in Modern Jewish History, in: Jewish Quarterly Review 101 (2011), 347–382.
- Ze'ev Strauss, The Ground Floor of Judaism: Scepticism and Certainty in Moses Mendelssohn's Jerusalem, in: Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies (2018), 179–206.
- , Mendelssohn and the Protestant Pedants: The Skeptical Rabbis, the Principle of Noncontradiction, and Judaism's Spiritual Dialogue, in: Harvard Theological Review. [Veröffentlichung bevorstehend].

–, Jüdische Pädagogik, hebräische Dichtkunst und jüdisch-hellenistische Religionsästhetik in Mendelssohns *Bi'ur*, in: *Trumah* 25 (2022), 157–176.

Roland Tasch, Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext (*Studia Judaica* 59), Berlin 2011.

Annegret Völpel/Zohar Shavit, Deutsch-jüdische Kinder und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß, in Zusammenarbeit mit Ran HaCohen (*Kompendien zur jüdischen Kinderkultur*), Stuttgart 2002.

Naphtali Herz Wessely, Worte des Friedens und der Wahrheit. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung, hg., eingel. u. komm. von Ingrid Lohmann. Aus dem Hebr. übers. und mit Anm. versehen von Rainer Wenzel, (*Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland* 8), Münster 2014.

Literary Interpretation as a Site of Religious Reflection

Yael Almog

1. Enthusiastic Readers

In a famous excerpt of *Fear and Trembling*, Søren Kierkegaard depicts a believer who finds in the Binding of Isaac story inspiration to commit fatal acts. He is moved by Abraham's exemplary loyalty to God to the extent that he is inspired to sacrifice his own son. As Kierkegaard points out, such a scenario would shock Christian officials who administrate the dissemination of the biblical story.¹ What appears to alarm the community is this believer's inability – or refusal – to relativize the contents of the Holy Scriptures. In describing this reaction, Kierkegaard traces a long-lasting trend in Christian reading cultures. The widespread dissemination of the dramatic story of Abraham's sweeping devotion to God results not in emotional turmoil with the believers, but in their numbness: "There were countless generations who knew the story of Abraham word for word by heart, but how many did it make sleepless?"²

In contrast, the individual who makes up his mind to sacrifice his son conceives the Binding of Isaac as an imperative that transgresses time and place. His understanding of the story cancels out the difference between a biblical protagonist and a modern follower of God's teachings. The willingness to engage in sacrifice transgresses the individual's confinement to normative society and to the political community that guards it.³ Kierkegaard emphasizes, on that subject, the disparity

¹ Walsh 2006, 23.

² Walsh 2006, 22.

³ Robert A. Yelle contends that sacrifice embodies a religious state of exception: a mode of action that accentuates the believer's exceptional commitment. "Sacrifice helps to preserve a sense of affective commitment to the state or polity that cannot be maintained by bureaucratic norms and reason alone. The idea of sacrifice is required to sustain the kind of exceptional commitment that prepares one to kill or die [...]" (Yelle 2018, 3).

between the sacredness ascribed to biblical narratives by the religious community and this community's concurrent rejection of the notion that one should emulate the biblical protagonists' acts. Affective reception of the Holy Scriptures makes readers enter the shoes of biblical protagonists involved in primordial scenes of violence. Subsequently, readers may take actions that are at odds with reason and with social and moral credos. Biblical reading that centers on identification with the protagonists bears the risk depicted in Flaubert's *Madame Bovary*: the reading subject conflates the text with his or her actual life.

This chapter proposes that the juxtaposition of normative and non-normative believers can be conceptualized with the vocabulary of literary studies. What is the role of aesthetics, literary critique and literary theory in modulating norms regarding believers' attachment to religious texts (and the deviation from these norms)? How do these scholarly fields pose certain approaches to texts as antagonistic to normative religious conduct?

In addressing these questions, I will explore intersections between readers and religious subjects. The article's first part suggests that the religious norms of Western democracies hone readers' positions to texts in line with certain Christian principles. These principles dictate that holy texts should be observed through individual and autonomous reflection. The article's second part deals with an exemplary case of the interdependence of religious affiliation and textual approaches. I ask how the association of Judaism with exile has informed depictions of Jews as readers. The examination of Jewish readership as embedded in the experience of exile will allow me to demonstrate a traditional community's inner debates on readership and explore literary critics' stances on the interdependence of theology and readership in a communal religious context.

*

As Kierkegaard suggests, modern confines on religiosity impose interpretation as a necessary mediator of believers' encounters with holy texts. The modern pillar of this demand is the view that all individuals can interpret the scriptures. This view is famously presented in Immanuel Kant's work, particularly in his *Religion within the Bounds of Bare Reason* (1793). Kant discerns the potential to entice personal reflection as a beneficial element of ethical religion: an element that is separated from and opposed to coercive theological practices. He contends that engagement with

the Holy Scriptures can foster the ability of religion to improve human nature. To embark on independent reflection, individuals must be free from the confines of the communities that surround them. However, religious communities, Kant argues, bear the risk of indoctrinating believers and dictating spiritual convictions without letting the individual choose them freely. Traditional communities construct hierarchical systems that designate scriptural interpretation to certain individuals in the community and exclude others from exegesis:

“A holy book commands the greatest respect even among those (indeed, among these most of all) who do not read it, or are at least unable to form any coherent concept of religion from it; and no subtle argument can stand up to the knockdown pronouncement, *Thus it is written*. [...] The appointed interpreters of such scripture are themselves, by virtue of their very occupation, consecrated persons, as it were; and history proves that never could a faith based on scripture be eradicated by even the most devastating political revolutions.”⁴

Kant’s suggestion that individual reflection is the asset of moral religion brought about a radical change. It follows that both sin and redemption are the responsibility of the independent believer – a view that is at odds with the traditional notion that Christ redeems human sins. In line with this change, his model places moral autonomy at the center of scriptural interpretation.

Kant’s paradigm has been dominating the modern political imagination: religious freedom, a value that presumes individuals’ right to choose their faith, is seminal to liberal democracies that adhere to political secularism as a regulatory mechanism of the public sphere.⁵ In contemporary public discourse, the fear of those who do not comprehend that scriptures should be viewed as a target of interpretation is connoted with religious fanaticism and with its embedment in renouncing individual reflection as the basis for religious conduct.

Kierkegaard’s anecdote regarding the zealous believer who rushes to sacrifice his son echoes in contemporary portrayals of traditional religious believers. In

⁴ Kant 1998, 116.

⁵ For an account that defines “political secularism” as encompassing the modern state’s efforts at reorganizing religious life, see Mahmood 2016.

this venture the 9/11 attack in the United States has fueled alerts regarding the ostensible threat embedded in religious difference. In the aftermath of 9/11, religious acceptance was conceived as the opposite of religious zealotry and turned into a pillar of the state's political community and a precondition for equal citizenship. In Western democracies, portrayals of traditionalist believers as fanatics imply that they could not scrutinize the moral teachings of holy texts by relativizing, or abstracting, their literal sense. Like in Kierkegaard's tale, the zealous believer is taken to conceive of fatal, violent acts as ultimate expressions of faith. He or she gets lost in the story and thereby renounces its abstraction.

In her article *Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation*, Saba Mahmood argues that the ability to reflect on religious texts critically and independently is a trademark of membership in Western democracies. Mahmood analyzes reports by US think tanks that have approached Islam as an insular tradition in the midst of American society.⁶ The insinuations that Muslim believers are a hazardous part of the population thus rely on their alleged inaptitude as hermeneuts. According to think-tank reports, Muslims are unable to view the holy texts on which their faith is based as 'historical texts,' that is, as an artefact of a certain time and place.⁷

In the case of Muslim believers today, concerns have targeted believers' religious feelings. Believers' relationship to holy texts has been taken to demonstrate an alleged inability to distinguish between the divine and its representation. In a piece that examined Western reactions to Muslims' religious injury upon the publication of cartoons of the prophet Muhammed, Mahmood contends that Muslims are taken to tie arbitrary semiotic forms with religious beliefs:

"Muslims agitated by the cartoons exhibit an improper reading practice, collapsing the necessary distinction between the subject (the divine status attributed to Muhammad) and the object (pictorial depictions of Muhammad). Their agitation, in other words, is a product of a fundamental

⁶ A main source of reference is the Rand report *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* that argues that the longstanding threat to American democratic values does not emanate from militant groups, but from "traditionalist Islam," a set of values propagated among large Muslim populations (Mahmood 2006, 332).

⁷ Mahmood 2006., 335f.

confusion about the materiality of a particular semiotic form that is only arbitrarily, not necessarily, linked to the abstract character of their religious beliefs.”⁸

According to Mahmood, religious norms that reside in Western democracies dictate that believers will learn to understand divinity as ingrained in themselves. These norms govern a separation between the material world of signs – a realm that includes texts and visuals – and religious convictions that are taken as transcendent.⁹ Textual analysis is a key to modern societies’ agreement that holy texts lend themselves to manifold interpretations. In turn, textual interpretation is taken to demonstrate citizens’ sociability, education and participation in democratic politics.

This contemporary discourse has historical parallels in longstanding Christian polemics against religious minorities. Equivalent accusations, according to which some individuals are unable to contextualize or abstract religious texts, have long permeated Christian polemics against Jews. The view that Jews adhere to the materiality of the Old Testament and cannot comprehend the spirit behind the written word has been at the core of anti-Jewish attacks since antiquity. In modern philosophy, the depiction of Jews as adherents to the materiality of the biblical word permeates, for example, Hegel’s presentation of civilization in his *The Spirit of Christianity and its Fate* (composed in 1798).

As we have seen, Kant depicts communal scriptural reading as embedded in literacy. The (in)capacity to read and write creates a disparity between members of the religious community. This point reveals that access to scriptures, whether communal or not, is embedded in the basic comprehension of texts. Community members are rendered apt or inapt; their respective characterizations are entrenched in an overall social hierarchy. Contemporary secularism-critique has shown that this presentation of exegesis as an autonomous act has become a precondition for political participation in modern democracies. It has also demonstrated that transcendental notions of spirituality (and abstract notions of divinity) have fueled attacks on Islam. The following will build on these tenets in opting to demonstrate, first, that confines on religious practice have been fused into literary interpretation, and

⁸ Mahmood 2009, 73.

⁹ Mahmood 2009, 74.

second, that Jewish critics have conceived Jews' reader-positions to be entrenched in their religious dispositions.

2. Critical Readers

The modern history of literary interpretation elucidates the ostensible gap between the status of textual interpretation as the pillar of scholarly disciplines and its concurrent, present-day status as a widespread practice. Equipped with Kant's universalist notion of autonomous judgement, Friedrich Schiller presented a model of aesthetic education that establishes interpretation as a universal characteristic. The employment of aesthetic interpretation, according to Schiller's methodology, has a stimulating effect on individuals' ability to serve as good citizens. For Schiller, aesthetic reflection is a process that leads individuals to their perfection. In his 1795 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (*Letters on the Aesthetic Education of Man*), Schiller establishes that aesthetic reflection is a form of free play that enables individuals to productively employ their temporary, particular nature, which is brought into harmony with the eternal form that is embedded in beauty. Reflection reaches its ultimate exercise in aesthetic inquiry. Aesthetic experience promotes productive citizenship because it enables people to employ their innermost traits and desires and have them collide with reason. In this way, Schiller's notion of aesthetic reflection opts to advance Kant's theoretical concept of reason. Schiller takes aesthetic reflection as a practical realm conducive to experimentation with the human faculties. Notwithstanding this intervention, and to a large extent thanks to it, Schiller's notion of aesthetics enhances the dominance of the Kantian emphasis on autonomous reflection as the pinnacle of the engagement with beauty.

The notion that aesthetic reflection enhances autonomous reason animates critical literacy and the analytic consideration of literary texts. Michael Warner traces the Kantian notion of personal responsibility as seminal to that perspective, which he describes as aligned with political secularism. Warner thus finds that Kant's formative model for critical reading is to be found in his notion of the Enlightenment. In Warner's mind, this notion dictates in Kant's philosophy that endowing books with authority over their readers shapes unreflective, obedient individuals.

In contrast, the pluralized use of reason is embodied in the figure of an intellectual addressing the public of readers.¹⁰

The pertinence of the analytic perspective on reading captures a wide transition occurring in late-eighteenth century aesthetic theory: the conception of textual interpretation as a practice open to all readers, regardless of their diverging backgrounds, training and education. The dissemination of Protestant theology has been described as constitutive of the proliferation of the modern university.¹¹ At the same time, the view of reading as an expression of critical reason remained a seminal heritage of the Enlightenment. As Warner argues, this view impacted the main strands of literary interpretation, particularly those associated with a broader educational program: the liberal arts.¹²

While philological techniques proliferated since the Enlightenment, they co-existed with trends that pluralized the training of literary readers. Philological erudition coincided with abstract concepts of readers' training. In the course of the twentieth century, theories assembled under the title of New Criticism have opted to replace philology with attention to literature that made the scrupulous command and study of languages redundant. Since the inception of this approach to literature, scholars have been describing New Criticism as evading the readers' cultural differences. Close reading, the basic approach to texts cultivated by

¹⁰ "Immanuel Kant's 'What is Enlightenment?' [...] derives so much from the idea of critical reading. 'It is so easy to be immature!' he exclaims in the second paragraph. 'If I have a book to have understanding in place of me ... I need not make any efforts at all.' Kant contrasts this immature, replicative reading with the public use of reason, of which his supreme example is 'a man of learning addressing the entire reading public.' His assumption, evidently, is that the readers of that public must read differently from the immature person. The effort that Kant thought readers should make in order to read for themselves takes on, for him, the coloration of the rest of his project; critical reading is an image of a certain kind of critical reason. And that association has left its imprint." (Warner 2004, 24)

¹¹ Howard 2006. Howard argues that the development of a distinct Protestant approach to theology was constitutive of the rise of the modern university and, more specifically, the dominance of German universities with their model of *Wissenschaft*. Howard contends that the new university training of ministers of religion was instrumental for this dynamic.

¹² Warner 2004, 22.

New Criticism, was naturalized as a universal approach to literature, a technique grounded in universal human traits.¹³

New Criticism promoted approaches to texts that trace the rapport of literary devices with readers. This emphasis reiterated some seminal principles of critical reading while equipping this practice with new aesthetic principles. New Criticism fostered the view that the close reading of literature manifests readers' autonomy. This practice proved readers to be apt, independent critics who are free, to a large extent, from disciplinary and scholarly confines. The faculties that characterize the skillful reader abstract the notion of learning: students still fill the rooms where the close reading of literary texts is taught. Their training entails minimal transference of factual and technical knowledge, which gives way to experience, attention and alertness – factors that are taken to be amplified with the exposure to literary masterpieces.

*

I have made two arguments so far. First, I argued that membership in a religious community is interwoven with one's engagement with scriptural interpretation. Religious communities modulate their members' attachment to and engagement with holy texts. Second, I argued that this interdependence is not limited to the conduct of *scriptural* hermeneutics. Theological interpretation is ingrained in a set of hermeneutic practices. Therefore, the belonging to a religious community shapes reader-positions and, more generally, affective attachments to texts. Taking certain believers to hold a menacing attachment to religious texts and symbols presumes their inability to abstract from the spiritual object (the narrative, the text, the icon) a transcendent subject (the divine, faith, morality).

I now wish to turn to a specific example of this dynamic. If the belonging to a religious community fosters believers' faculties as readers, what are the repercussions of this cultivation in literary theory? I suggest that echoes of this cultivation are embedded in the consideration of global Jewry as a community in exile. This

¹³ For a recent critical account of New Criticism's presentation as ahistorical and apolitical, see Segalovitz 2019, 49–83. Segalovitz finds that “tracing the crucial role attention plays in the formulation of close reading suggests that the practice is based on an implicit theorization of the reader's mind” (50).

consideration has sparked explanations as to how Jews relate to texts and conduct exegesis given their long detachment from a geographical center.

3. Home in the Script

Throughout the twentieth and twenty-first centuries, a period of accelerated mobility and migration, the Jewish diaspora had kept its formative status as a mythical instance of exile.¹⁴ Psalm 137 famously attaches the exiles' proclivity to sing to their distance from Zion. Both communal singing – and mourning – are embedded in the community's geographical detachment and reminiscences.

¹By the rivers of Babylon we sat and wept
when we remembered Zion.

²There on the poplars
we hung our harps,

³for there our captors asked us for songs,
our tormentors demanded songs of joy;
they said, "Sing us one of the songs of Zion!"¹⁵

If singing – and, by association, other forms of cultural creativity – are provoked by diasporic existence, how is the *interpretation* of aesthetic works affected by it? Literary critics and scholars of different fields have approached the Jewish community as fostering a reading culture that emanates from liturgical ceremonies and traditional religious learning, but that persists in secularized contexts. The conception of Jews as detached from a national homeland has thus been taken to inform Jews' engagement with texts, which has been described as a pillar of communal gathering in lieu of a geographical center.

George Steiner, a leading representative of this view, grounded the particularity of a Jewish approach to texts in what he saw as Jews' exilic life. Steiner

¹⁴ See for example Fullilove 2008. This report, which opts to inform public policy on contemporary diasporic communities, declares that "Diasporas have been with the world at least since the Jews were exiled to Babylonia" (1).

¹⁵ Translation is taken from the New Revised Standard Version.

builds on a microhistory of what he calls the Hebrew culture – a culture defined by its ostensible gathering around the holy text. As a literary critic, Steiner declared exilic writing pertinent to the analysis of Jewish life and cultural industry. He enthused over the view of Jewish-American authors as propagating in their writing “the Hebrew culture,” since they offer their writings as a place of dwelling for Jews who are a minority in America’s hegemonic culture.¹⁶

In pronouncing diasporic life an atemporal condition that impregnates Jewish life, Steiner describes “homecoming” not as the physical arrival to a territory, but as an affective apex embedded in reading:

“In post-exilic Judaism, but perhaps earlier, active reading, answerability to the text on both the meditative-interpretative and the behavioural levels, is the central motion of personal and national homecoming. The Torah is met at the place of summons and in the time of calling (which is night and day). The dwelling assigned, ascribed to Israel is the House of the book.”¹⁷

It follows that the centrality of textual interpretation for Jews stands in tension with the notion of a promised land: a seminal liturgical trope. Reflection and meditation on holy texts are central to Jews’ exilic condition and to the collective affiliation as exiles that emanates from it. Individual reflection on texts can be done anywhere. Hence, as empirical individuals, Jews are torn between a lofty perception of space and geographical yearning inherent to their identity, namely the longing for the Promised Land:

“The tensions, the dialectical relations between an unhoused at-homeness in the text, between the dwelling-place of the script on the one hand (wherever in the world a Jew reads and meditates Torah is the true Israel), and the territorial mystery of the native ground, of the promised strip of land on the other, divide Jewish consciousness.”¹⁸

¹⁶ “[A]s the writing of the Bible held the scattered Hebrews together in the face of exile, Jewish American writing also often attempts to provide a homeland for Jews who find themselves in the position of the ‘other’ within the mainstream of American culture.” (Frederickson 1992, 40)

¹⁷ Steiner 1985, 5.

¹⁸ Steiner 1985, 5.

While religious conduct manifests differently in different Jewish communities, pronouncements of Jewish culture as diasporic draw on the dominance of homecoming narratives in the Hebrew Bible as well as in extra-biblical sources. A seminal example of the latter is the Pesach Haggadah. This text's dissemination worldwide results in Jews' concurrent recitation of the verse "next year in Jerusalem," despite these communities' diverging historical, temporal and geographical settings.

Accordingly, discussions of premodern Jewish sources have taken diasporic existence as conducive to community building. Daniel Boyarin has grounded the claim that the Jewish homeland is in the scriptures in an inquiry of traditional Jewish commentaries (the Talmud). Boyarin's understanding of diaspora relies on the view of Jews as sharing cultural practices, despite their diverging places of residency: "What renders Jewry diasporic are the connections with other Jews in other places all over the world, owing to common cultural discourses and practices, primarily the study of Talmud."¹⁹ Engagement with biblical commentaries marks a global collective of Jewish double-dwellers: believers who reside in both their respective homeland and in the scriptures. Talmudic readership hones community building on the local level and an intellectual network on the global level. This view illustrates Boyarin's overall insistence that Jewish diaspora is not synonymous with a momentary loss, absence, or trauma.²⁰

4. Theology of Exile

Such considerations of Jewish readership have lesser-known historical precedents. Similar ideas permeate the work of Margarete Susman, an intellectual who is left out of the pages of the philosophical canon, despite her prolific contributions to theology and literary theory. Born to an assimilated Jewish family, Susman was an active member of the German-Jewish intellectual milieu of the twentieth century

¹⁹ Boyarin 2015, 21.

²⁰ To analyses of the Talmud's portrayals of diasporic Jewish communities, Boyarin applies his view that "While trauma is frequently a point of origin or concomitant of diasporic experience, trauma is neither necessary nor sufficient to constitute a diaspora." (Boyarin 2015, 5)

and an interlocutor of Martin Buber, Franz Rosenzweig and Gershom Scholem. Susman's perceptiveness as a cultural critic was evident. Her journalistic essays spotted the novelty of publications and cultural trends shortly after their appearance, and she regarded philosophical works by Franz Rosenzweig and Ernst Bloch as such. She likewise acknowledged the originality of a then unfamiliar Jewish author whose prose dealt in her view with Jews' intrinsic exilic condition: Franz Kafka.

In her *Das Hiob-Problem bei Kafka* (1929), Susman opted to trace in Kafka's oeuvre a form of prose that represents the modern human experience, which centers, in her mind, on disorientation and interpersonal estrangement. Susman argues that the biblical Job embodies this condition. In her mind, Job's broken dialogue with God demonstrates his inexplicable suffering. Job asks God about the reason for his suffering, but instead of an answer, God poses a counter-question.²¹ She goes ahead to portray this scene from the Book of Job as parallel to the existential condition of Kafka's protagonists: for example the cleric in Kafka's *The Trial* who fails to receive clear communication regarding the crime of which he is accused. Kafka's prose represents the experience of disorientation in the world deriving from an elusive relationship to God, on the one hand, and the absence of a homeland, on the other hand. Kafka's prose creates this impression by employing precision together with a presentation of the world as foreign and uncanny.²²

The essay forestalls this interpretation of Kafka with a theodicy that pertains to Jewish history. Susman postulates that the innermost trait of the 'Jewish spirit' is the Jewish people's life in exile, a mode that is the cause of ongoing suffering. The Jewish people continually ponder the reason for their suffering, which emanates from their exilic condition. Due to this lack, Jews are especially dependent on their connection to God. However, in modernity, the connection to the divine has become fragile for all individuals. Susman expanded on these reflections in *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (The Book of Job and the Fate of the Jewish People, 1946). While reiterating the main ideas of her essay on Job, this later work led to a polemical reception given the growing stakes of declaring suffering inherent to Jewish existence after 1945. Susman contends that Jewish life features continual disorientation because the Jewish people lack a homeland, a territory

²¹ Susman 1992, 186.

²² Susman 1992, 188.

that could anchor their existence in the world. In the eyes of other nations, Jews are representative of human misery and the modern experience of disorientation since this experience is a defining trait of their existence.

These two works were preceded by interventions into literature and aesthetic theory. Susman's publication of a book on lyric poetry in 1910 entitled *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (The Nature of Modern German Lyrical Poetry) drew attention to her literary critique. She developed her thoughts on literary production and its role in modern society in conversation with the activity of the intellectual circle surrounding Stefan George (1868–1933). Susman acknowledges that the appeal of George's poetics built on his contentious public persona. A large section of the *Nature of Modern German Lyrical Poetry* celebrates George's work as exemplary of contemporary poetry to sustain myth's ability to inform aesthetic creation. In highlighting the uniqueness of poetic language and particularly its use of symbols, George represents a prophetic figure in a profane world.²³ While this early publication deals with poetry, it develops Susman's notion of literature as a vital form of the attempt to convey meaning to the individual's life. Literature suppresses doctrinal religion because of its unique amalgamation of content and form in pursuing this endeavor.

Like Steiner, Susman holds that Judaism's perseverant existence as a tradition owes to Jews' singularity as a stateless people. Both intellectuals did not take the establishment of the State of Israel in 1948 to negate Jewish exile.²⁴ On that topic, both considered the State's military forces an element of the Jewish people's

²³ To Susman, in modernity, poets must create myths themselves, whereas other epochs provided poets with the myths they could use. She argues that the modern age has blurred the differences between poetic language and everyday language. It follows that readers of poetry are no longer alert to the unique amalgamation of content and form in poetic writing.

²⁴ Susman reflected in the prologue to the second edition of her *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, published in 1948, on the unprecedented historical circumstances that brought about the founding of the State of Israel. Her tone is approving as she concludes that the unprecedented foundation of a Jewish state parallels in gravity the unprecedented horrors of the Holocaust. At the same time, Susman appears critical and skeptical in describing this state as military in its endeavors and thus foreign to the Jewish spirit as she sees it. Steiner's "Our Homeland, the Text" juxtaposes the embedding of exilic Jewish existence in the text – a mode that he describes as inaction – to the Zionist call for action: "The 'textuality' of the Jewish condition, from the destruction of the Temple to the foundation of the modern state of Israel, can be seen,

enduring spirit. This element makes a Jewish political collective resemble other peoples and thereby cancels out Jews' singularity.

A literary critic and theologian, Susman construes a rather elusive relationship between authors' Jewishness and their innovative intervention into modern culture. Her interpretation of Jewish literature is a performative account of Jewish readers' embedment in an insular tradition that evades the confines of time. The understanding of the Jew as exemplary of human suffering elicits a threefold parallel between Kafka's protagonists, the biblical figure, and empirical individuals. It is Susman's twofold stance as reader, as both a theologian and literary critic, which facilitates her presentation of Jews' identification with the biblical figure. The making of Kafka's literary protagonist emblematic of Jewish suffering cancels out the notion of the distant, analytic reading mobilized by political secularism.

5. Epilogue: Nonconformist Readers and the Coming Political Community

The parallel drawn at the beginning of this paper may raise objections. I suggested that Kierkegaard's tale regarding the enthusiastic reader of Scriptures forestalls contemporary discussions on traditional believers who are taken to pose a hazard to political communities. However, in Kierkegaard's case, the reader who wishes to sacrifice his own son is an outsider to the institutionalized religious community. In contrast, concerns regarding Muslim and Jewish attachment to holy texts have taken issue with readers' loyalty to tradition. Communal belonging, which is manifested through scriptural reading, is taken to suppress, in our times, these readers' commitments as citizens, including their acceptance of the plurality of meanings of the Scriptures.

Modern critical literacy has been taken to engage readers in a project that links hermeneutics to the potential of human agency, democratic community and transformative social action.²⁵ Methodologies that dominate contemporary literary studies echo the impact of secularization on modern society. These include

has been seen by Zionism, as one of tragic impotence. The text was the instrument of exilic survival; that survival came within a breath of annihilation" (Steiner 1985, 5).

²⁵ Giroux 1987, 15.

the imperative of historicizing the text and of analytic reading. The similitude of zealous readers of holy texts to non-normative readers of literary texts unearths the conditions of religious practices in modern society and highlights the impact of these conditions on non-religious cultural practices.

Inquiries of Jews' position as readers demonstrate the stakes of this dialectic for a non-Christian community. The interdependence of literary and scriptural reading becomes, in this way, the topic of inner polemics of which literary and cultural critics are a part. Jews' portrayal as outsiders to local political communities is essential to these polemics. Thus, Jews' stance as traditional readers of texts has been taken to fuel interventions into international Jewish politics. In considering the state of exile inherent to Jewish life, literary theory has made arguments concerning the epistemological apparatus of religious readers, presenting it as longstanding, valid, and unique. These arguments have built on the presentation of Judaism as an insular tradition that resists its allocation to a singular nation-state. When formulated by Jewish critics, the declaration of Jews as non-conformist readers can be said to appropriate accusations against non-Christian readers. Jews are thereby pronounced viable readers who pay due to the specific cultural setting that has fostered their position as readers. Correspondingly, they are also rendered viable religious subjects.

Bibliography

- Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia (PA) 2015.
- Brooke Frederickson, *Home Is Where the Text Is: Exile, Homeland, and Jewish American Writing*, in: *Studies in American Jewish Literature* 11 (1992), 36–44.
- Michael Fullilove, *World Wide Webs: Diasporas and the International System* (Lowy Institute Paper 22), Sydney 2008.
- Henry Armand Giroux, *Introduction. Literacy and the Pedagogy of Political Empowerment*, in: Paulo Freire/Donaldo Macedo (eds.), *Literacy. Reading the Word and the World* (Critical Studies in Education Series), South Hadley (MA) 1987, 1–27.
- Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006.

- Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Translated and Edited by Allen Wood and George Di Giovanni. With an Introduction by Robert Merrihew Adams (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge 1998.
- Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Edited by C. Stephen and Syliva Walsh, Translated by Sylvia Walsh (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge 2006.
- Saba Mahmood, *Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation*, in: *Public Culture* 18 (2006), 323–347.
- , *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?*, in: Talal Asad u. a. (eds.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (The Townsend Papers in the Humanities 2), Berkeley (CA) 2009, 64–100.
- , *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton (NJ) 2016.
- Yael Segalovitz, William Faulkner, Cleanth Brooks, and the Living-Dead Reader of New Critical Theory, in: *Arizona Quarterly* 75 (2019), 49–83.
- George Steiner, *Our Homeland, the Text*, in: *Salmagundi* 66 (1985), 4–25.
- Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1946. [second edition: Zürich 1948].
- , *Das Hiob-Problem bei Kafka*, in: Ingeborg Nordmann (ed.), *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe von Margarete Susman*, Frankfurt a. M. 1992, 183–203. [first published in: *Der Morgen* 5,1 (1929), 31–49].
- Michael Warner, *Uncritical Reading*, in: Jane Gallop (ed.), *Polemic: Critical or Uncritical* (Essays from the English Institute), New York 2004, 13–38.
- Robert A. Yelle, *Sovereignty and the Sacred: Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago (IL) 2018.

Grenzgänge zwischen Judentum und Islam

To What Ends? The Semi-Permeability of Muslim-Jewish Exchange: Beyond Romanticisms of Mysticism and Symbiosis

Basya M. Gartenstein, Yunus V. Hentschel

In lay circles, especially those involved in interfaith dialogue, similarities become an obsession and contentious topics such as Islamophobia in the Jewish community and anti-Semitism in the Muslim community are often avoided (especially when they culminate in the Israeli-Palestinian conflict). Instead, laypeople curious about the religious other celebrate workshops on Arabic and Hebrew calligraphy or shared meals often involving humus. In such settings, relationships between Muslims and Jews revolve around similarity and symbiosis. Sameness becomes the filter for engagement. These idealistic efforts are valiant but present a fractured understanding of the other that can only live up to the pedestal they are put on. There is nothing inherently wrong with “the search for equivalence.”¹ However, if it is a tactic for avoidance, then it becomes a problem.

If interfaith efforts are to reach beyond tolerating the other toward active support and understanding of the other on their own terms, difficult history and the texture of difference must be confronted. Interfaith encounter and idealism in scholarship must not come at the expense of a full vision of history and present-day struggles. Modern idealized imaginations tend to erase the conflict that was intrinsic to exchange between Jews and Muslims, even in idealized periods such as al-Andalus, in which animosity and affinity co-mingled with one another. It may seem counterintuitive to bring up difference, strife, and tension. However, learning to navigate and confront these realities can be leveraged to mitigate the complexity of the present moment which – just as the past – is characterized by both tensions and hopes.

Recently, new imaginations of Muslim and Jewish relations have been activated as a result of the Abrahamic Accords.² Some Jewish organizations have spoken

¹ Stewart 2001.

² For the recent peace agreements made between Israel and Arab Gulf states, see the US State Department website: <https://www.state.gov/the-abraham-accords/>, accessed August 23, 2021.

about a new future which diverts from violence and antagonism, while others have spoken about renewing “coexistence” (that allegedly existed in “the Golden Age”). Muslim organizations have expressed concern about the plight of Palestinians and the imbalanced political ramifications that such a deal incurs. Other Muslim organizations speak about the value of coexistence and peace. Interestingly, these terms are being invoked without nuanced reference to history or the underlying motivations that drive negative and positive characterizations of the past, in order to frame the present and future.³ Our critique of these oversimplifications will serve as a pedagogical method for interpreting the past as it relates to the present.

Pre-modern depiction of Jews by Muslim scholars as well as portrayal of Muslims by Jewish scholars are situated within a discursive field that is highly dialectical, at times polemical. In these discourses “Jew” and “Muslim” may not depict an actual person but rather an imagined one, an allegorical stereotype. This literary religious other, allows us a glimpse into actual encounters and the atmosphere

³ For example, Sarah Stern, founder and president of the Jewish organization Endowment for Middle East Truth (EMET), stated that “another major Sunni Arab nation has finally come to accept that Israel is here to stay, and that it has a great deal more to gain by living and working side by side together and *penetrating through the decades of old animosities*” (EMET 2020); President Rabbi Rick Jacobs of the Union for Reform Judaism (URJ) said: “All those who played a role in crafting the accord: Israeli, Bahraini, Emirati, and American officials and leaders alike, are to be *congratulated for preferring a peaceful future over a hostile past*” (Nahmias 2020); in an article about the Abrahamic Accords in Arab News, Dr. Sulaiman al-Hattlan cited “*the centuries-long Arab rule in Spain, when Muslims, Christians and Jews lived together in total harmony, with each exercising equal rights to religious and political freedom – some scholars call it the ‘Golden Age’ [...]*” as what led up to the Accords, going on to impress the importance of a resolution to Palestinian injustice and “curb[ing] its messianic zealots” (al-Hattlan 2020). Ideal times become a buffer for religious critique in the present. All of these quotes use the past to talk around issues in the present and often anchor their present political agendas in oversimplified sightings of the past, Abraham, coexistence, and tolerance. Blame is discreetly aimed at one group or another when talking about difficult history. Idealism is often used to promote the moral/religious supremacy of the group comparing the past to the present (as is the case in al-Hattlan’s quote), or Jewish citations of the Golden Age (at times) function to contrast a sane Islam which parallels western values of pluralism, with an anti-western terrorist Islam. Ironically, in these settings “Arab” is often cited as a distinct category from “Jew.” However, during the historical periods referenced, the Jews in question *were* often Arab themselves. For nuanced literature on the complexity of Arab-Jewish history, see the writings of Ella Shohat.

of multi-ethical and multi-confessional societies under Islamic rule. In these discursive encounters and reasonings, collective identities were solidified, through creating demarcations for self-formation. At times, movements emerged who re-framed and applied religious boundaries in original ways. A more or less overlooked example of this phenomena is the *ʿĪsāwīya* which was active from the 8th to 11th centuries and adhered to elements of Jewish practices and Islamic beliefs.

This paper further challenges the romanticized field of mysticism often invoked in interfaith settings, while simultaneously discussing the opportunities of mystical encounter. Often, Sufis and Kabbalists used stark demarcations and polemics to frame the religious other. Our historical overview of Muslim and Jewish mystical engagement is enhanced by contemporary examples of an Iranian Jew who is part of a Shiite Sufi group in Teheran and Sufi-Jewish groups in Israel. At the same time the mystic drive can serve as a tool for encountering multiplicity in its impetus for negotiating between transcendence and imminence – whether that be multivalent history or multiple truth claims.

Under the theoretical lens of Comparative Theology, we develop an outlook of mutual understanding between Muslim and Jews. This outlook incorporates the complexity and ambiguity of Jewish-Muslim relations, while preserving “theological” differences as essential for mutual inter-religious understanding. The term mutual has been contested by scholars of religion because it assumes a stability of the distinct elements, often lacking a thick description of the nature of the two-way exchange. This paper proposes distinctness and fluidity in the identity of Muslims and Jews who were mutually implicated by one another due to shared history, scripture, and systems of meaning. Instead of considering one tradition as having influenced the other, we assert a bi-directionality that incorporates understandings of Judaism and Islam on their own terms.⁴

We demonstrate that Theologies of Religious Pluralism (TRP) models and history can be tools for understanding one another. This will be done through the inclusivist “ends” model in TRP, which poses a challenge to the pluralism associated

⁴ With all of the diversity that entails for a given segment of the community while knowing that lines of delineation within religious traditions are often as blurry as the ones between traditions that we are addressing. For example, antinomianism and mysticism are commonly thought of as opposing parts of “orthodox” Judaism and Islam when at times they are interwoven with one another; such can be the case for example also with Sufis and Salafists.

with mysticism as well as the uniformity of monovalent pictures of history and to meet the present historical moment in Jewish and Muslim engagement. Through the “ends model” of Mark Heim, we may better contend with the multiplicity of historical narrative and the nature of how they may interface with one another theologically. Our paradigm is significant for the present moment in light of the religious imaginations and historical memory that have long been at play in Muslim-Jewish relations, culminating in the Abrahamic Accords.

The Israeli-Palestinian conflict as well as rising anti-Semitism and Islamophobia globally prompt scholars and laypeople alike to think of Jewish-Muslim relations as conflict driven and antagonistic. Indeed, in each community there are stereotypes informed by scripture which are weaponized by leaders, animating views of one another. In order to reconcile these presumed tensions between Muslims and Jews, “mysticism” is often understood as the remedy. If pessimism is the disease, idealism becomes the cure. In scholarship, historical examples of mystical Jewish-Muslim encounters and syntheses are evoked as an attempt to transcend present-day tension. The imagination of a universalist mysticism, however, blurs the actual complexity of Muslim-Jewish relationships (historically and theologically). Further, terms like mysticism and theology, are flawed when applied to Judaism and Islam. These terms emerge from a European context dominated by Catholic and Protestant Christianity as well as Enlightenment discourses. We will apply these terms to our discussion of Judaism and Islam while nuancing and contesting some assumptions affiliated with them.

PART I

1. Theological models and their limits

Theology and history are interrelated and implicated by one another – especially in the case of religious traditions that have occupied the same physical, cultural, and intellectual space over extended periods of time.⁵ Time is itself a category of

⁵ In a critique of comparative work, J. Z. Smith claims that the “theory of the other” is ultimately a “theory of the self” (Smith 1985, 47). This thesis contends that through deeply engaging with the “other,” one can gain self-awareness. In his article “Comparison,”

immense importance in many religious traditions, which makes the task of understanding theology and history in light of each other important to both academics and members of religious communities.

There are many theories that approach how particular religious traditions ought to conceive of those on the outside, a task most difficult when confronting “sameness” – the parallels between their religious tradition and another. Such instances of “sameness” inevitably beg the question of why there should exist multiple religions at all. All theological models seek to answer this question and, in doing so, explore the implications of other religions for their own religious truth and of how to reconcile conflicting truth claims. Each theological model has its downsides and limits when addressing the above mentioned questions. The following section will center on three perspectives: (1) pluralism, (2) exclusivism, and (3) inclusivism. Because these perspectives are most often referenced in the context of Christianity, they will be first explained through Christian constructs, then applied to Judaism and Islam.⁶ Sections 2.1–2.2 will focus on the relationship of Mark Heim’s “ends model” for a Theology of Religious Pluralism (TRP) and the following sections will apply it to historical interactions between Jews and Muslims, specifically mystics. As we discuss below, Mark Heim challenges pluralistic notions on soteriological grounds. We argue that his critique has profound implications for how to view Muslim-Jewish history and inter-faith relations in the present moment. Heim’s “ends model” addresses how groups – specifically those with distinct yet overlapping histories and religious thought – might productively engage similarity and difference. We demonstrate that the mystical traditions – which have frequently been characterized by their ability to unify – create a sustainable mode

Aaron Hughes builds on the theories of J. Z. Smith and critiques comparison as a reductionist act. He argues that “if comparison is to be an effective method it must be historical and not phenomenological, local and not global” (Hughes 2018, 18). Our thesis posits that comparison and engagement with history alike are inherently phenomenological acts. The approach laid out is to demonstrate areas in which Muslims and Jews are intertwined, yet distinct and make the implicit connotations that come up in comparison explicit in order to emphasize a two-way interrelated relationship that allows groups today to probe the many ways they are implicated by one another.

⁶ There is a vast amount of scholarship that nuances each of the terms to be discussed. The many gradations of difference between them is not the focus of this paper. Rather, what is of interest here is what the perspectives can contribute to understandings of Muslim-Jewish relations in the present and in the history of mysticism.

for relationality through their ability to maintain distinction, even in the presence of the most intense commonality.

Pluralism and John Hick

Pluralism is often considered the theological model most compatible with Western democracy.⁷ While the scholarship of pluralism is expansive, and scholars have taken varied approaches, the scholarly consensus is that all religions are paths to truth and salvation. Pluralism is often explained with a metaphor –the followers of various religious traditions are all attempting to reach the top of a mountain, and pluralist thought holds that there are many paths to the same summit. This model, which exists in a paradigm where there is only one “end,” flattens the multidimensional interactions and disparate aspirations of different faiths by forcing them all onto the same mountain. This model of pluralism does not acknowledge religious difference by recognizing that followers of different faiths are trekking up different mountains (at times) in the same mountain range.

John Hick began his relationship with religious diversity as an Evangelical exclusivist, believing that only Christianity could be a valid path to truth and, ultimately, salvation. Through philosophical examination, Hick eventually became a liberal pluralist and one of the pioneering voices in the Theology of Religious Pluralism. He understood different religions as multiple paths to a single “Real.” His perspective demonstrates the limits of pluralist logic which, in claiming knowledge of a single “Real,” cannot allow for true pluralism. Such a construction of pluralism in fact demands conformity, because all religions must have the same “end.” It forecloses the potential existence of multiple “Reals”– the only paradigm in which true diversity and plurality can thrive. Hick uses the lenses of pluralism and universalism to approach historical reality with the assumption of oneness and unified truth – of as a single “Real.” Grounding his argument in Kantian

⁷ Commentary on this consensus is not always favorable. John Milbank (1990) for example problematizes the endeavor of inter-religious dialogue as a Western hegemonic enterprise, claiming that dialogue is not viable. Refraining from dialogue and engagement does not negate the religious “others” in one’s midst, formulations about them, or peripheral engagement. Instead, it is paradigms for relationality like Heim’s which offer robust options for engaging complexity.

philosophy, Hick asserts that human beings cannot know this “Real,” but they can experience it. This perspective affords validity to all religious traditions by granting that – using Aquinas’ formulation – “things known are in the knower according to the mode of the knower.” Hicks therefore suggests that:

“We should regard the idea of divine incarnation as a metaphorical or mythic concept, so that the revelation through Jesus can be understood as being of the same kind as the revelations through Moses and Muhammad.”⁸

Hick begins Chapter Fourteen of his 1989 book, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, by quoting the Sufi mystic Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273).⁹ Rūmī wrote that “the lamps are different, but the Light is the same.”¹⁰ Later, using the words of the earlier Sufi mystic al-Junayd (d. 910), Hick explains that, “through the color of their containers” followers of different religions all perceive the same “Real.”¹¹ Hick asserts that the goals of the individual Abrahamic traditions are in fact a single, collective goal: to personally experience the transcendental “Real.”¹² The obstacles which the distinct religious “containers” face in their quest to reach “oneness” in religious encounters are overcome by the claim that all “containers” reach the same single “Real.”

Hick’s intentions are commendable. He seeks to develop a theology which rejects the view that, because people experience different “truths,” not all of those “truths” can be real. Such a theology would allow individuals to affirm their own experience without sacrificing the experience of another. But such a theology can only prevent one experience’s validity from coming at the expense of the validity of another by assimilating otherness into a larger oneness – a single “Real” to which all experiences must lead. Such an assimilation necessarily flattens the very diversity it seeks to preserve.¹³ Hick and other pluralists claim they are proposing a view of religious traditions that transcends any single religious perspective.

⁸ Hick 1997, 162.

⁹ Hick first draws a partition between the Abrahamic religions and Eastern religions.

¹⁰ Hick 1989, 233.

¹¹ Hick 1989, 240f.

¹² Hick 1997, 162.

¹³ Heim 1995, 147; Hick 1989.

However, such a claim cannot be true, because there exists no objective way to see traditions, whether individually or collectively. By analogy, it would be reductionist to suggest that Israeli and Palestinian histories are in fact the same because they are two perspectives on one objectively knowable, linear sequence of events.

Rather, each community has its own internally coherent perspective – at times deviating from and at others complementing the narrative of its neighbor. The understanding that there can be no objectivity – particularly on the part of scholars of religion – will be the central premise guiding how this article presents history. The TRP presented, unlike pluralism, can be a method that illuminates layered and multiple historical realities – and their seemingly incompatible narratives – between religious and ethnic groups.

Exclusivism

Exclusivism is the belief that one's own religion is the only path to truth and salvation. From the Christian exclusivist perspective, adherents of other religions must be converted to Christianity and made to believe its exclusive claim to "truth." In this view, the "truths" of other religions are meaningless, and their faithful can receive no salvation. Missionaries, by definition, tend to hold this view, and have been some of the leading thinkers who have shaped and continue to shape the exclusivist model.

Exclusivism has the same confidence as pluralism in asserting that there is one true path to salvation, and that their path is the correct one, whereas any other is faulty and engaging with its followers is of no value. If dialogue takes place, the goal is often proselytization, which results in a largely unidirectional conversation. In the exclusivist model, because a Christian has a truth to impart, any exchange is for the sake of doing so. In a similar vein to Hick, anyone who does not conform to this path is inadequate and does not have access to the "Real."

Inclusivism

In an inclusivist model, the value of the "other" rests upon the constructs of one's own faith, rather than intrinsic beliefs of the other. Inclusivism in Christianity is

often associated with the Catholic Church's formulation of *Nostra Aetate* at the Second Vatican Council. The Council addressed the relationship between non-Christian religions and the Church,¹⁴ settling on the view that a Jew can access salvation because they are encountering Christ by a different name. Inclusivism is comfortable admitting what pluralists deny – that it is impossible to achieve a “neutral” model that sees different articulations of truth and salvation as equal. Christians at times use the trinity as a paradigm for addressing religious diversity. Other religions receive their validity based on the quality of their relationship with Christ. However, the Holy Spirit is at work in mysterious forms and supports the validity of other religions by mediating this relationship.

2. The “Ends Model”

Critiquing the Three Models

Mark Heim critiques Hick's work, arguing that a pluralist paradigm that views all religions as different means to reaching a single end leads to the danger of “[telling] others that ‘you are believing in nothing but another form of my God.’ [...] It is therefore more appropriate to hypothesize that different religions are different human responses to different Realities.”¹⁵ Heim questions whether Hick's pluralistic approach is not simply a version of inclusivism, writing:

“[Is] a pluralist bound to affirm exclusivisms as independently valid religious ways, with no intrinsic need of pluralist modification? When a clear answer is forthcoming, it is an inclusivist one: the pluralist insists that

¹⁴ The Second Vatican Council was convened in the wake of the Holocaust and in a context of self-reflection and recognition of the ways in which Christianity fueled religiously informed stereotypes that led to the genocide of the Jewish people. The Council ushered a fundamental shift in the Catholic Church's stance on Judaism. The Church has, from that point on, claimed that the Christian and Jewish covenants with God are not mutually exclusive and that the Jews are not eternally culpable for killing Jesus. The Council also concluded that dialogue with other religions is of value – if only because those religions are flawed manifestations of Christ.

¹⁵ Huang 1995, 133.

other theories of religion are defensible only to the extent that they replicate ('anonymously' perhaps) pluralist views."¹⁶

For Heim, one truth does not exclude the possibility of other truths – hence the title of his book, *Salvations*, plural. Heim comes to the conclusion that religious fulfillment can exist within a pluralist paradigm not because all traditions attain the same “Real” employing differing means, but rather the way groups differ may allow each group to have optimized access to a particular truth or reality. Heim elaborates his challenge to the categories of Theologies of Religious Pluralism (TRP) in his article “The Pluralism of Religious Ends Dreams Fulfilled”:

“Both extreme liberal and extreme conservative theologies agree that there is and can be only one religious end, one actual religious fulfillment. They then fight fiercely over the means to that end: Is there one way or many ways? The dogmatic pluralist believes that the particularities of all religions are insignificant. The dogmatic exclusivist believes that the particularities of all religions but one are insignificant. There are good reasons to think that both these positions are mistaken. It is hard to see how we can take religions seriously and at the same time regard all the distinctive qualities that are precious to each as essentially unimportant in terms of religious fulfillment.”¹⁷

Heim offers a helpful metaphor: different religions hold different keys to different locks. This metaphor underscores that “while there may be only one key or one best key to one particular lock, there is no universal master key to all locks.”¹⁸

The belief that all religions are, or ought to be one may be as oppressive as the conversion of all religions into one “true faith,” which is the problem of exclusivism. Alternatively, relating to the “other” as a means to self-knowledge is a way to maintain the individuality of one’s faith and practice while actively appreciating the doctrine of another. “Recognizing the concrete substantive truth in another tradition” as a viable means to fulfillment is the central notion

¹⁶ Heim 1995, 142.

¹⁷ Heim 2001.

¹⁸ Huang 1995, 131.

of the inclusivist position formulated by Heim. However, that truth will ultimately be integrated into one's own world view, making inclusivism inevitable. Heim therefore chooses to formulate a trinitarian TRP to address diversity. A particularist approach to inter-religious dialogue allows us to deepen our understanding of where we stand vis-à-vis our own tradition. Rootedness in one's own religion while deeply appreciating and engaging with the "other," is the aspiration of Heim's work. In reality, religions have sought to accomplish different things. Therefore, consensus on theological principles and truth is not the goal, rather a "sophisticated, most responsible, fullest understanding of the truth possible."¹⁹ In this paradigm, understanding the "other" is not about whether their perspective is right or wrong, but rather about the texture of *why and how* their perspective is shaped.

Heim's Theology as a Framework for Inter-religious Exchange

According to Heim, the goal of inter-religious exchange is not to realize sameness, but to understand that various religions are not competing for one divine reality and instead have mastery over different expressions of the divine. Heim argues ultimate reality to be fundamentally plural. Along with theologians like John Cobb, he advocates for a focus on diversity that accentuates what sets religions apart from one another in order to do justice to different religious claims. In a similar vein, Heim emphasizes the significance of theological consideration of difference with humility. Heim's hypothesis of multiple religious ends

"is not committed to any particular metaphysical view. Obviously, the universe does have some ultimate character or order. One or more of the religions may in fact describe that order more accurately than others. Each faith's conception and pursuit of its end is inextricably bound up with these ultimate empirical questions. The answers determine which religion or religions, if any, provide the ultimate and more inclusive framework for the truths in others."²⁰

¹⁹ Heim 1995, 139.

²⁰ Heim 2001.

In this “ends model,” selective affirmation and rejection is characteristic of inter-religious exchange, especially between the Abrahamic traditions. And even though there is much overlap between them, each group often assimilates exchange into categories of meaning that support their own particular “ends.” Often, relativism and erasure of identity is a fear religious groups (especially the less progressive movements) have when considering whether to partake in dialogue. Heim emphasizes the importance of avoiding absolute relativism. While there is no one objective way to perceive truth, that does not mean that claims to truth cannot be made.

The “ends model” is concerned with soteriology more than with the dynamics of dialogue and interaction between religious traditions in the past and present. However, Heim’s model can be extrapolated and applied to historical and contemporaneous relationships, both interpersonal and theological in nature. Part II argues that the theoretical basis of Heim’s “ends theology” provides the most productive template for relating to the inter-faith exchange in the present moment and interpreting the past in all of its multivalent complexity. Heim’s perspective, that different religions are different means to different ends, maps on well to the multivalent nature of history. In countering the premise that there is a single objectively correct version of events among multiple conflicting accounts, Heim creates space for religious traditions and their stories to be understood based on their own foundations and terms.

In relating to historical narratives, there are different “ends” which must be made explicit. There is no objective understanding of history, but that does not mean we cannot say anything about the role particular moments have played in shaping the self-understanding of the group involved. Therefore, Sections 3–6 will delve into the application of such a model for history as well as the dynamics that animate historical study of Muslim-Jewish histories and relationships. The discussion of how to characterize the intertwined relationship between Muslims and Jews is highly contentious (and will be described further below).

At times consciously, and at others not, Jews have taken positions in discourses by accepting certain elements and rejecting others. The “ends model” iteration of inclusivism provides a direction for looking at the overlap between religious movements by asking: when groups such as Muslims and Jews engage with one another, what is accepted and what is rejected – and to what

ends? What different “ends” to fulfillment do rituals, texts, and beliefs play in allowing groups to navigate “between” and “within” the two traditions? Heim discusses

“cases in which religious traditions are combined – cases in which people may follow both Buddhist and Confucian paths, for instance. This only reinforces the point we have been making: Were they not exclusive paths to unique ends, there would be no need to follow two ways, since the same range of ends could be achieved in either one alone. Both are practiced because each constitutes a unique pattern, yielding distinct benefits, benefits in this case regarded as compatible and complementary.”²¹

Semi-permeable Membranes

In applying Heim’s model to our subject, we develop a paradigm of “semi-permeable membranes” for approaching historical and theological interaction between religious traditions that inhabit shared spaces across time. The intervention of this thesis is that the image of semi-permeable membranes serves as a better conceptualization of the “porous” relationality in Muslim-Jewish exchange than the concept of “symbiosis” more commonly used in scholarship.²²

Figure 1²³ illustrates the concept of the semi-permeability the following sections propose. The middle circle is the cultural-intellectual context within which the different groups engage. Each religious movement has its own distinct circle but the boundaries of the circle are semi-permeable in relation to those of other groups. The areas of single or multiple overlaps represent the context or contexts shared by the groups. The segments of the circle boundaries abutting the center of the diagram represent “borderlines” between traditions; people who fall on the borderline are members of multiple traditions.

²¹ Heim 2001.

²² Hughes 2017.

²³ Designed by Basya Gartenstein.

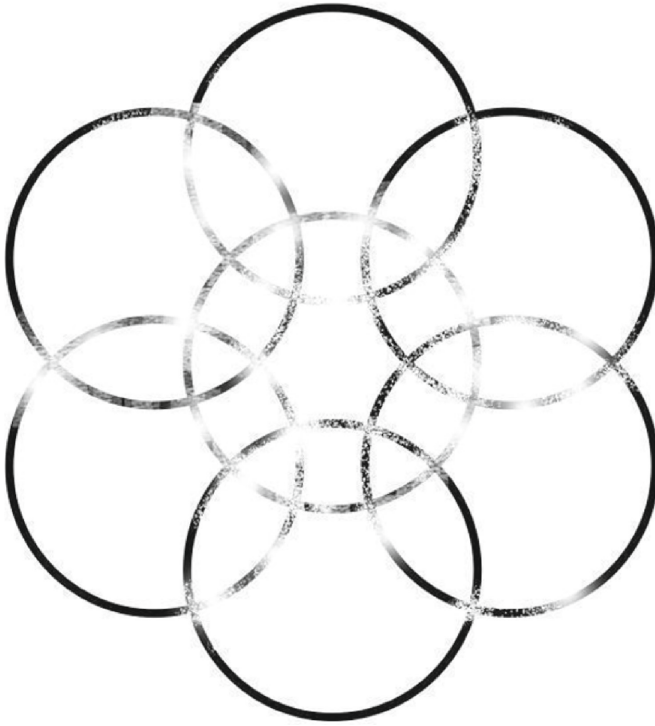


Figure 1: Semi-permeable membranes

3. Islamic and Jewish Approaches to Theology and Mysticism

Judaism

Jewish scholars have a multilayered relationship to scriptural exegesis through the literal meaning (*peshat*), *midrashic* commentary (*d'rash*), that which the text hints to allegorically (*remez*), and secret or mystical readings (*sod*). These elements spell out the acronym *Pardes* which are engaged in the study of the Hebrew Bible.²⁴

²⁴ Which include the Psalms, Job, Proverbs, Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther, Daniel, Ezra-Nechemia, and Chronicles.

*Tanach*²⁵ is considered the written Torah by observant Jews. It is paired with the Oral Torah which is constituted by the *Mishnah* and subsequent commentaries upon it – most famously in the *Babylonian* and *Jerusalem Talmud*. Jewish law (*halacha*) is derived from commentaries (and hefty debate) upon Oral Torah. For much of Jewish history, theology was not thought of as a discrete category, as may be the case for Christians. Prior to the enlightenment, Jews often found themselves to be disenfranchised minorities. So, while the above-mentioned categories can be leveraged to formulate a “Jewish theology” many would claim that Judaism’s focus on practice, ritual, and history make theology – literally “God-talk” – peripheral to the religion.²⁶ Rabbinic literature in its many forms centers relationship with the divine as much as the conclusions drawn through it. While theological conclusions certainly underpin Jewish practices and *halacha*, they are not always conditional upon one another. The emphasis on Jewish peoplehood (*am Yisrael*) and God’s covenant with the Jewish people (*Bnei Yisrael*) and commitment to the 613 commandments (*mitzvot*) are often utilized when discussing theology. Those categories are the access point for relating to God more than theorizing about God’s nature.

Describing the experience of a mystic is a notoriously difficult task. In Western thought, mysticism and legalism²⁷ are often perceived as oppositional. In the Jewish tradition, mysticism and legalism are intertwined, both in text and in practice. A central tenet of mysticism is the transcending of opposites and the shells of language through paradox. Both *Kabbalistic* writings and *halacha* are driven by an infinite interpretation which allows for multiple outcomes depending on the circumstances.²⁸ The term *Kabbalah* is derived from the Hebrew word “to receive” (*l’kabel*).²⁹ The exegetical teachings received through *Kabbalah* generally

²⁵ *Tanach* which stands for Torah – the Five Books of Moses (but also used in traditional circles to refer to Jewish teaching as a whole), *Nevi'im* (the Prophets), and *Ketuvim* (the writings).

²⁶ Novak 1990, 311.

²⁷ Legal traditions – corpuses of law that govern the practice of worshippers – have been described in scholarship as oppositional. This is part of a Western Christian dominant narrative in which “the law” and “the spirit” are incompatible. However, in Judaism, *halacha* and *Kabbalah* go hand in hand.

²⁸ Cole 2012, xi, xvi, xviii.

²⁹ Moshe Idel identifies the roots of *Kabbalah* in the Talmud and scripture.

relate to the categories of *sod* and *remez* but also figure into *Midrashic* corpuses. *Kabbalah* is often referred to as “Jewish mysticism.”³⁰ However, *Kabbalah* is not a discrete area of Jewish thought distinguishable from *Rabbinic* perspectives or *halacha*. Rather, *Kabbalistic* exegesis is found in both categories, and *Kabbalistic* interpreters straddle the categories. The sources that Jewish mystics use are usually derived from the *Zohar*, a mystical commentary on the Torah considered the most important book of *Kabbalah*. Portions of the *Zohar* form central parts of liturgy, specifically the poetic hymns recited to welcome in the Shabbat each Friday night. Most of the poets who wrote mystical texts were inhabitants of Spain during the medieval period, though today *Chassidim* (“pious ones”), are thought of as the followers of movements that use the above-mentioned sources.³¹

Islam

Muslim scholars have engaged their revelation through a wide range of disciplines. Their aim is to interpret the divine-human relationship and to approach an understanding of “God’s will and law” (*sharī‘a*). Qur’anic exegesis (*tafsīr*), the collection and science of the Prophet Muhammad’s sayings and actions (*ḥadīth*), the different schools of Islamic Jurisprudence (*fiqh*), of dialectical “theological” discourses (*kalām*), and Philosophy (*falsafa*) are pillars of Islamic exegetical reasoning.

Sufism (*taṣawwuf*) – “Islamic mysticism” – is one of these prime disciplines in which Muslims reflect on human existence and its relation to the divine. Sufism – with its wide field of approaches to spiritual and ethical practice and teaching – remains difficult to define and is framed by external as well as internal imaginations as Alexander Knysh states.³² Llyod Ridgeon complements Knysh’s position by problematizing the desire to define Sufism or its origins – a challenge not only for modern “Western” scholars but even for premodern Sufis. Similar to Knysh, Ridgeon recognizes the existence of a “set of Sufi principles, which were instrumental in establishing Sufism as a

³⁰ “Mysticism” is a Christian term, and there is no exact translation in Jewish texts.

³¹ In his seminal work *Major Trends in Jewish Mysticism and Origins of Kabbalah*, Gershom Scholem elaborates on the broad historical, conceptual, and geographical trends and development of Jewish “mystics” and “mysticism” (Magid 2013).

³² Knysh 2017, 1, *passim*.

distinct and recognizable movement.”³³ In order to find a working definition of Sufism, at least in its formative period, he describes the usage of *taṣawwuf* as an “umbrella term for an incredibly wide and complex pious movement, seeking an interiorized understanding of Islam that brought the Divine intimately close to the believers.”³⁴

Through different forms of intensification of devotion, Sufis claim to gain an experiential, super-sensual, and super-rational knowledge of the divine, essential truth (*ḥaqīqa*). Labeling Sufism as “Islamic mysticism” is only partly appropriate, particularly when mysticism connotes an otherworldly esotericism. In contrast to this impression of detachment from the mainstream, Sufis have been influential spiritual authorities and juridical, economic, and political actors. While Sufis may express themselves as “sober” and/or “ecstatic” and at times may deliberately challenge conventional understandings of religious Law, Sufism is not inherently opposed to “Islamic Orthodoxy.” Sufis have been key actors in Muslim processes of meaning-making, rather than constituting its heretical fringes.³⁵

After having described some key terms regarding Jewish and Muslim “theology” and “mysticism” to ensure a nuanced understanding of what is to come in the next sections, we will explore the characterizations of Muslim-Jewish history through periods that tend to be simplified, either as idealized and others as demonized (especially 7th century Hijaz and al-Andalus). Often these historical periods are used as key moments that make up narratives between present-day Muslim and Jewish communities about one another.

PART II

4. Historical scholarship’s Lachrymosity, Romanticization, and Particularity

Since the 19th century, scholarship – particularly Jewish scholarship – attempting to characterize the historical relationship between Muslims and Jews has been

³³ Ridgeon 2021, xxi.

³⁴ Ridgeon 2021, 11.

³⁵ For an overview of the diversity of historical as well as contemporary versions of Sufism, see Hentschel 2021, 58–75, 96–115, *passim*.

marked by two trends. Firstly, bad times are hyperbolized, and, on the other hand, good times are romanticized. As scholars such as David Nirenberg point out, depictions of history – through idealism or pessimism – are ultimately two sides of the same coin. Furthermore, the scholarship has assumed a rigidity of identity uncharacteristic of Late Antiquity and the Medieval Period.

Taxonomies of the Muslim-Jewish relationship in the past are influenced by the polarized political climate in the respective historical present, reshaping the past to validate present anxieties or aspirations. Howard Tzvi Adelman argues that the Venetian Rabbi Leon Modena (d. 1648) read the Qur'an in similitude to Rabbinic literature in order to develop a counter-narrative to Christian discursive dominance.³⁶ Susannah Heschel situates her discussion of famous 19th and early 20th century Jewish scholars of Islam³⁷ within a narrative aimed at creating a pattern of Jewish self-presentation within an "enlightened European" society.³⁸ The scholarship Heschel analyzed tended to assume that a stable Judaism influenced Islam in the 7th century followed by a solidified Islam affecting Judaism in the 12–14th centuries. More recently, the work of Haggai Mazuz makes similar claims about stability of identity and influence.³⁹ Additionally, thinkers such as Bernard Lewis conclude that the Jewish-Muslim relationship is in a decline which is exacerbated by the founding of the nation-state of Israel. All of these scholars attribute stability to a group or period to define the present moment.⁴⁰

Religious and historical imaginaries have driven scholars to mischaracterizations and anachronisms as they project present hopes and the search for group identity onto past events. This critique, advanced most notably by Aaron Hughes,

³⁶ Adelman 2012, 131–134, *passim*. This important point cannot be fully expounded on here. It should be stressed though that Christianity and other local traditions in which Muslims and Jews have interacted have an important role in shaping Muslim-Jewish dynamics, at times directly and at others by proxy.

³⁷ Such as Abraham Geiger, Gustav Weil, Shlomo Dov Goitein, Heinrich Graetz, and Ignaz Goldziher.

³⁸ Heschel 2018, 95, *passim*.

³⁹ Mazuz 2014.

⁴⁰ In reality, the present like the past is more dynamic than either of these formulations. There is an array of Jewish and Muslim movements and sub-cultural settings to be considered when examining "Jewish-Muslim" history. While some formulations may be true at one time for one person or one group, not all characterizations are true at all times for each individual or all groups.

dovetails with Heim's warning about the dangers of one religious "end" in the face of diversity. Even if that "end" is claimed to be pluralistic and therefore altruistic, it is just as reductionist. Examples of this phenomena exist in the "Abrahamic paradigm" for history which traces the roots of Muslims and Jews back to Isaac and Ishmael, feeding subsequent commentary from all points of history into that story.⁴¹ Challenging these positions, we will propose frameworks for understanding the "thick" stories of religious history *within* and *between* religious traditions (and their individual members) in which the "end" of each tradition is understood as integral to that group or person in the following sections.

5. *Convivencia* or Dystopia

As said above, scholarly attempts often polarize Muslim-Jewish relations. The emerging two camps are called anti-lachrymose or (neo-)lachrymose. The first tends to idealize the period it describes and argues that Muslim anti-Jewish resentments are a mere product of European colonial importation and therefore an expression of modernity. The latter faction claims to detect a continuous and inherent Muslim anti-Semitism, beginning with the Prophet Muhammad's conflicts with three of the Jewish tribes of Medina. These events then led from 1,400 years of systemic oppression to the expulsion of Jews from Arab lands after the creation of the state of Israel.⁴² Alongside scholars like Alan Brill and Marina Rustow, we argue that the actual situation of Jews (and other minorities) is to be located between these both extremes, changing with time and region.⁴³

The interactions and conflicts between the emerging Muslim community and the Jewish tribes in Medina tend to serve as the blueprint of subsequent socio-religious living for Jews under Muslim rule. According to Reuven Firestone, the Qur'an's depiction of Jews and Judaism is multilayered and shows positive as well as negative attitudes toward Jews. He explains that this ambivalence mirrors "the

⁴¹ Among others such as the "Larcenous paradigm" and the "Larceny paradigm" (for a full discussion on these dynamics, see Hughes 2017, 38–53.

⁴² Baumgarten/Rustow 2013, 87.

⁴³ Brill 2012, 150, *passim*; Rustow 2013, 92–94, *passim*.

complexity of relationship between emergent religion and established religion.⁴⁴ This competition between established and emergent religious communities expresses itself through processes of connectivity, demarcation, and polemic. Angelika Neuwirth argues that the Qur'an has to be read as a document of the emerging Muslim religious community. In this process, she understands the Qur'an as a liturgical as well as an exegetical text which interprets Arab pagan, Christian, and Jewish discourses of Late Antiquity and reframes them into an original qur'anic "dramatization."⁴⁵

Besides the Qur'an, hardly any sources from 7th century Hijaz are available to us. Muslim scholars collected the Prophet's sayings (*ḥadīth*) as well as his biographies (*sīra*) in the following centuries, while aware of the problem of authenticity concerning earlier transmission. Additionally, these scholars were speaking from a position of a ruling elite and within discourses which were specific to their historical contexts. In these contexts, scholars interpreted the Qur'an continuously and used it to formulate standings toward Jews. Gordon D. Newby states that these mostly "simplified and fictionalized divisions [...] are a reflection and reification of later doctrinal interpretations of the Qur'an."⁴⁶ Black and white answers on what the Qur'an is saying about Jews or other groups are therefore misleading. So are generalizations regarding the living situations of Jews in the Muslim world in the following centuries.

From an exegetical point of view, Muslims faced many of the same "theological" problems as Jews. Firestone stresses that "intriguing parallels" in the respective exegetical reasoning are "suggest[ive of] an intertextual relationship of greater or lesser cognizance" between Muslim and Jewish scholars as well as "familiarity with the other's tradition" in interpreting scripture.⁴⁷ In the first century of Islam, Muslims repeatedly looked to Jewish scholars regarding their exegetical reasoning. Furthermore, it is important to stress that the "Islamic tradition did not evolve independently" of Jewish thought.⁴⁸

⁴⁴ Firestone 2018, 154, *passim*.

⁴⁵ Neuwirth 2010.

⁴⁶ Newby 2013, 44.

⁴⁷ A claim echoed by Joseph Witztum and Holger Zellentin.

⁴⁸ Firestone 1993, 332, 346. This mutual engagement would shift in later centuries, entering a period in which more Jewish texts engaged with Muslim texts than the other way round.

Due to *Midrashic* parallels to the Qur'an, the claim that the emergent Muslim community "borrowed" or "took" material from Jewish texts and inserted it into the Qur'an became mainstream in Orientalist scholarship. But Muslim exegetes did not simply extrapolate Jewish ideas and label them Islamic. With a critical view toward passive terms such as *influence* or *dependence*, we argue that active terms like *engagement* and *reframing* more adequately describe the effort of adapting the "other's" reasoning, applying a "unique management" of the interpreted material.⁴⁹ In addition to this "inter-religious" interpretative effort, Jewish converts to Islam contributed significantly to early Qur'anic exegesis.⁵⁰

Historical Context

The overall social, cultural, and religious atmosphere in the first three centuries of Islam's development were marked by "various constituencies [...] competing with each other in an attempt to create space for their self-expression."⁵¹ Taking this into account, there have been differences between various Muslim movements, converts to Islam, and non-Muslim minorities. Being one of the "protected minorities" (*dhimmi*), the living conditions of Jews were restricted. At the same time, Jews under Muslim rule enjoyed social-political and religious opportunities which allowed them to develop Jewish culture and thought significantly.⁵²

Beginning with the emergence of Islam and during the following centuries, Muslims principally had a pragmatic attitude toward Jews and other minorities in their "*dhimma* policies." This pragmatism had advantages for all sides, but also entailed social hierarchies. In these, Muslims stood clearly above other religious groups and enjoyed privileges over their subordinates. There was an imbalance in taxation and in public religious practice as well as discriminating rules in social interactions and clothing. The relative rarity of reports of punishments indicates, however, that these rules were not as strictly followed and enforced as documents of social contracts stated. Rather, Islamic hierarchies were flexible to a certain

⁴⁹ Firestone 1993, 346.

⁵⁰ Johns 2002, 56f.

⁵¹ Ridgeon 2021, 6.

⁵² Rustow 2013.

degree, and adherents of minorities had the possibilities to reach high and influential positions within Muslim dominated societies. Yet, such shifts in hierarchies brought the danger of backlashes, leading at times to waves of persecutions and violence against minorities.⁵³

It is therefore incorrect to either idealize or demonize the situation of Jews under Muslim rule. Equally, it would be inappropriate to reduce the living situations of Jews under Muslim, Christian, or any other rule as a whole through broad comparisons. This would be problematic for two reasons. Firstly, comparison would lead to a distorting essentialism. Secondly, a judgment on which mode of inferior social standing is “better” or “less bad” would blur the actual struggles of Jews throughout a major part of their history. At the same time, these positive and negative iterations of history have a selective role in the self understanding of the Muslim and Jewish communities. To discount those as essentialized and imperfect perspectives, is to dismiss the human beings and the actual histories in which they lived and were animated by.

Complicating the Utopian Vision of al-Andalus

The prime example of idealized historical projection is al-Andalus, which is often perceived as the “Golden Age,” an idyllic time in which the Abrahamic faiths lived in harmony. For the purpose of this article we are focusing on the one-sided commemoration of al-Andalus in scholarly imaginations (negative or positive). We are critiquing the positive one, while leaving room for it to be in conversation with the negative one. To counter utopian bias in the myth of coexistence without drifting into a purely negative assessment, we need to examine events in their complexity.

In the 700 years of the period of “al-Andalus” – between the Muslim conquest of the Iberian peninsula in 711 and the Catholic *Reconquista* and expulsion of Jews and Muslims after 1492 – political alliances and hierarchies shifted continuously. These alliances were not necessarily determined through religious affiliation though; often, Muslims were fighting alongside Christians against other Muslims and Christians. The early unified Muslim realm with its peak of the Umayyad caliphate of Cordoba, its disintegration, the emergence of competing Muslim

⁵³ Cohen 2013, 64–66, *passim*.

and Christian ruled petty kingdoms (*ta'ifa*), the purist Berber Almoravid (*al-murābiṭūn*) and Almohad (*al-muwahḥidūn*) regimes and finally the expansion of the Northern Catholic hegemony caused changing living conditions for different religious groups under different ruling elites. Still, this multitude of political, religious, and ethnic groups shared and nurtured a collective Andalusian Arab culture in which, at the same time, they developed their specific religious identities.⁵⁴

Despite this complexity, the situation of Jews in al-Andalus is often depicted either as an idealized opportunity – using the example of the powerful Jewish Wezir and eminent poet Shmuel ha-Nagid (d. 1056) – or in the negative, exemplified through his son's fate – the Wezir Joseph Ibn Naghrela – whom Muslim mobs massacred together with big parts of the Jewish population in Granada in 1066. While scholars like María Rosa Menocal apologetically stress that this atrocity was a singular and an irregular exception triggered by external factors, others like Mark R. Cohen see it as an unavoidable result from a reversed *dhimmī* hierarchy, intensified through the alleged arrogant behavior of Ibn Naghrela, which could not be tolerated any longer by the Muslim masses.⁵⁵ Both explanations are justified on the basis of historical evidence and are not mutually exclusive or detached from the change of balance in power in the broader region of al-Andalus in the 11th century. However, a simplified idealized or demonized assessment of the situation of Jews under Muslim rule are a form of academic (and at times communal) myth. It is not one or the other version of history; it is rather a positive approach toward multidirectional complexity which more adequately describes the lived realities of different religious groups at that time.

The history of al-Andalus and of other parts of the culturally vast premodern Muslim world are not only highly dynamic and multilayered, but also characterized by inter-confessional encounters, negotiations, and conflicts. Competition and conflict, however, do not negate intellectual, cultural, and religious exchange and growth. On the contrary, often it is the very process of wrestling with the thought of “the other,” its criticism, and reframing, which leads to the enhancing of individual and collective formation processes of religious identity as well as to spiritual integration and innovation. At times, the lines between religious groups have been what we term “semi-permeable” (see Section 2.3): there was a decisive

⁵⁴ Menocal 2002; Alkhateeb 2014, 111–132; Rustow 2013, 108, *passim*.

⁵⁵ Menocal 2002, 130, *passim*; Cohen 2013, 66.

construction on the behalf of religious thinkers on what to let in and reformulate on their own terms and what was allowed to reconstruct the very terms that the reformulation took place through.

‘Īsāwīya/Iṣfahānīya

Between the 8th–11th centuries a group called the *‘Īsāwīya* developed as a distinctive movement within the Jewish population of the Islamic East. The founder of the group was Abū ‘Īsā al-Iṣfahānī, a prophetic figure born during the start of the Abbasid revolution (middle of 8th century). Abū ‘Īsā was born in a “hotbed of messianic sentiment.”⁵⁶ His followers were called the *‘Īsāwīya/Iṣfahānīya* and functioned on “the margins of the hyphen in the phrase ‘Jewish-Muslim.’” In an exceptional merging of practice and faith, they were accepted by Muslims as Islamically “orthodox” and viewed by Rabbinic (and Karaite) Jews as Judaically orthodox. This messianically oriented group shared systems of hermeneutics and conceptual vocabulary derivative of a common cultural and religious milieu.⁵⁷

Scholars such as Steven Wasserstrom and Israel Freidlander were the first to produce studies on the movement. Often, the term “symbiosis” is ascribed to the *‘Īsāwīya*. The language of “symbiosis” is commonly paired and synonymous with hypotheses about “influence” and “borrowing” between Judaism and Islam. Aaron Hughes critiques the stability of identity that must be assumed for such a theory to apply. “Symbiosis” credits fixed identity and distinctness to the two organisms engaging with one another. Hence, according to this theory, a stable Islam and a stable Judaism have a mutually beneficial exchange with one another. Wasserstrom presents the *‘Īsāwīya*’s relation to Shiite “extremist” (*ghulāt*) groups.⁵⁸ Both

⁵⁶ Hughes 2017, 72; Wasserstrom 1995, 71, 86.

⁵⁷ Hughes 2017, 72f.

⁵⁸ In *The Secrets of Rabbi Shimon bar Yochai*, there is the frequent use of terms which imply political uncertainty, messianic hope, and revolt. These same themes are perpetuated in Shiite stories concerning the *Mahdī*. Both Jews and Muslims become the catalyst for the redemption narratives of one another. Here again, we find parallel concepts and terminology, not as a mimicking of one another, but rather as a product of their shared and evolving understanding of the mutual instability they faced (Hughes 2017, 77–8). For more on the *‘Īsāwīya*’s revolts driven by apocalyptic expectations, see Epafras 2011, 287 and Wasserstrom 1995.

Shiites and Jews shared a similar cultural context of the Abbasid revolution. This unease bred two messianic movements which defined themselves by their cultural context as well as against features of one another. Wasserstrom states, and Hughes concurs, that:

“The early Muslims did not borrow their Messiah from Judaism, nor was Jewish messianic imagery lent by a Jew to a Muslim in the sense that a lender lends to a debtor. Rather, Muslims consciously and creatively reimagined the Messiah [...]. There were, of course, no councils of Judaism or Islam to rule on the officially proper Messiah.”⁵⁹

Despite the tempting orientalist romanticism which attributes a fixed identity to groups such as the *ʿIsāwīya*, scholars lack historical evidence to demonstrate that such supposed identities were indeed as stable as thinkers such as Goitien, Geiger, Wasserstrom, Abraham Katsch, and other German-Jewish Orientalists characterized Jewish identity. At the same time, there are striking features that are documented about the group which prove a degree of collective and discrete identity as both Muslim and Jewish. Hughes’ point about the difficulty in ascertaining where one religion ends and the other begins is valuable, as religion itself is a modern concept and construct. These groups shared common structures of meanings that each adapted into their own identity. However, Hughes’ claim that there was so much of a cultural matrix and “shared identity” that terms such as Muslim and Jewish do not apply is also flawed.

The adherents of the *ʿIsāwīya* practiced along the lines of Rabbinic Judaism but adhered to elements of emergent Islamic beliefs. Generally, “sectarian” movements defined themselves over and against Rabbinic Judaism, however, the *ʿIsāwīya* was not antinomian in its approach. It appears that this was a two-way street. Equally exceptional, Rabbinic Jews treated the *ʿIsāwīya* as Jewish due to their practice of Jewish law. Rabbinic Judaism during this period was coalescing around distinct elements including (but not limited to) the observance of Shabbat and Jewish holidays in accordance with *Mishnaic* and *Talmudic* discussions and principles. The *ʿIsāwīya* followed versions of these practices that awarded them a space in the Rabbinic collective Jewish identity to the extent that their children married

⁵⁹ Wasserstrom 1995, 57.

one another.⁶⁰ This conditional inter-marriage indicates that there were distinct features of Rabbinic Judaism that had to be adhered to in order to be accepted into their families.⁶¹

Simultaneously, there were clear markers of alignment with Islamic principles, such as belief in prophets of the Islamic tradition that are at odds with Jewish belief.⁶² Abū ʿĪsā recognized Muḥammad and Jesus as “true prophets, but only to their own followers” and forbade the drinking of wine in accordance with Islamic beliefs. Natan’el al-Fayyumi/Nathanel ibn/ben Fayyumi (d. 1165) articulated this view as well stating that: “God sends a prophet to every people according to their own language.”⁶³ So, though the distinctness between these groups is often over exaggerated, Hughes at times underemphasized what can be said about the particularity of the ʿĪsāwīya as relates to Jewish and Islamic practice and thought.⁶⁴

Nuancing the Muslim-Jewish Relationship

Groups like the ʿĪsāwīya provide an opportunity to disrupt and subsequently place a two-fold lens on Muslim-Jewish relationship. They exemplify the multiple

⁶⁰ Hughes 2017, 74; Wasserstrom 1995, 86.

⁶¹ Hughes critiques the attempt of scholars such as Mazuz, Goitien, Geiger, and others, to retroject a stable Jewish Orthodoxy of the present into a period with sparse sources. This paper agrees with the challenges of determining a thick understanding of the group without access to primary sources. However, there were features of Rabbinic Judaism coalescing at the time which the group adhered to, and records that they married Rabbinic Jewish families. While Rabbinic Judaism of the time may be different from Rabbinic Judaism in the present, that does not mean the group did not conform to a set of norms in that period.

⁶² The sources in the Hebrew Bible for recognizing a true prophet are: Deuteronomy 13:2–6 and 18:20–22. The most salient point is that if a prophet attempts to permanently abrogate the laws of the Torah he is to be considered a false prophet. The reasoning is referenced in Deuteronomy 29:28; such a prophecy would undermine the eternal laws of God that Moses gave over.

⁶³ Brill 2010, 145f. A similar articulation was made by Rabbi Sacks in an early edition of his book *The Dignity of Difference*, in which he explicitly affirmed Jesus and Muhammad as messengers to their own peoples: “In the course of history, God has spoken to mankind in many languages: through Judaism to Jews, Christianity to Christians, Islam to Muslims” (Sack in Brill 2010, 146). This statement prompted harsh responses and ultimately was edited into an affirmative statement about Jewish particularity.

⁶⁴ Hughes 2017, 74.

strands of history and identity that historians such as Nirenberg and Hughes propose ought to be recognized in order to retain an accurate view of the complexity of history and the present moment. The *ʿĪsāwīya*’s rootedness in the aspects of Judaism, Islam, and Christianity served different purposes that were filtered through semi-permeable borderlines (see Figure 1 in Section 2.3). Heim notes that “two religious ends may represent two human states that no one person can inhabit at the same time [...] there is no contradiction in two different persons simultaneously attaining the two ends.”⁶⁵

“Sectarian” movements demonstrate the ways that people draw upon various elements of religious traditions to serve distinct purposes (at times interrelated and at others not). The *ʿĪsāwīya* combined elements of Judaism and Islam signifying that elements of each served diverse ends. We contend that otherwise, the group would have remained solely within the constructs of one tradition. The *ʿĪsāwīya* clearly ascribed particular value to certain Jewish practices and specific meaning to certain Islamic beliefs; each tradition provided them with something that the other could not. Their resonance with particular traits of Judaism and Islam⁶⁶ demonstrates the manner in which various practices and beliefs served different purposes. If each did not have a particular role and the common cultural milieu was so pervasive, they would have simply settled for exclusive participation in one religious affiliation, or neither (an argument made by Heim in Part I).

At the same time, religious communities feared the loss of their members and emphasized the border between traditions when threats of “blurring” arose. In this regard, the threat of conversion was a driving force of inter-religious polemics.⁶⁷ In spite of the consequent social-religious demarcations and at times legal prohibitions regarding “inter-religious dialogue,” exchange and intimacy did happen.⁶⁸ Over and above that, there is strong evidence of close inter-religious encounters especially between “mystics” of different religions. Dissemination of mystic ideas between Muslim and Jews was of striking significance not only in al-Andalus, but also in other regions of the premodern Islamic world. These encounters of textual

⁶⁵ Heim 2001.

⁶⁶ Though these terms are of course modern, we mean that practices and beliefs that formed these communities are as intertwined as they were.

⁶⁷ García-Arenal/Wiegers 2018, 2, *passim*.

⁶⁸ García-Arenal/Wiegers 2018, 3f., *passim*.

and discursive engagement, however, are a complex process of incorporating, re-framing, adapting, refuting and polemicizing. Further, Jewish converts to Islam impacted the formation of Sufism and should be considered relevant.⁶⁹

6. Sufism, Religious Diversity, and the Jews

Engagement between mystics of different religious affiliations can take very different forms and challenge Orientalist essentialisms that manifest as romanticism or scepticism. The encounters we examine begin with the particularity of the Muslim or the Jew relating to one another. Often, that Muslim or Jew is a fictional character. Hence, the implications of engagement change. That being said, manifold forms of interaction include a range of responses such as adapting, reframing, and refuting, among others.

When assessing the actual “inter-religious” interactions, we face several challenges. Firstly, authors may not have been interested in writing about their “inter-religious” encounters, as it may not have fit the genre they were writing in. Secondly, others, who were probably engaging with individuals from other religious traditions, may not have written about them as they were not scholars or were cautious about being critiqued by their religious peers. Thirdly, some may have written one text for a wider audience and communicated different content to smaller audiences, a practice prevalent in Sufism in which the notion of initiation can be crucial for the transfer of specific knowledge and practice. Above all, written documents do not record the actual living situations of different religious groups comprehensively; especially, as these conditions changed across time and space.⁷⁰

⁶⁹ Fenton 2003, 203 in Russ-Fishbane 2020, 351; Epafra 2011, 277f.

⁷⁰ Further, the attitude of those who interpret other religious traditions differ with their social context. An established Sufi scholar in a Muslim-dominant urban center may not have the same interest in “inter-religious” encounters as Sufis in contexts which are predominantly non-Muslim. It was often Sufis who were active in the frontier areas of the Islamic world. There, they showed high readiness in adapting the thought, language, and practice of other religions in order to transport their Sufi concepts. Tony Stewart argues that such a “search for equivalence” resulted in a heterogeneity in communication which, for instance, enabled Sufis in Bengalen to express their Sufi teachings through Yogi concepts (Stewart 2001). In the Balkans, Sufis were entrusted

Attitudes in Textual Sources

Premodern Sufi approaches toward Judaism and Jews have to be described as ambivalent. Though in popular culture Ibn al-ʿArabī's (d. 1240) quote that his heart can "take on any form" – including that of the Torah scroll – are commonplace, they oversimplify the complexity and layered nature of such Sufi thought.⁷¹ Despite a multitude of Sufi writings expressing notions of religious pluralism, the same Sufis may use "the Jew" as an archetype of unbelief and moral decay. Sufis seldom show positive attitudes toward Jews in their writings, and often polemicize against them. Besides these negative functions of "Jews" in Sufi scriptures, there are hardly any Sufi efforts to adapt Jewish thinking into their corpus in the same way as Jewish "mystics" did with Sufi teachings (in the sources available to us). Only rarely, there are sources that speak of Sufis "who linked their spiritual practice in one or the other way to the spiritual practices of the Jews and Christians"⁷² or defended them. Occasionally, it is reported that Sufis have Jewish students and acquaintances. In most cases, however, Judaism (and other religions) serve Sufis by comparison as a means to establishing the virtues of Islam, supporting its hierarchical supremacy as Elisha Russ-Fishbane⁷³ and Guiseppe Cecere⁷⁴ stress.

Sufi "Pluralism" – Maṣṣūr al-Ḥallāj

Reflections on spiritual interactions between Sufis and Jews are hardly found in Muslim sources. One of the few exceptions is the prominent but controversial Sufi Maṣṣūr al-Ḥallāj (d. 922) who interacted with Muslim and non-Muslim discourses

by Ottoman authorities to disseminate Islam. Here as well as in other contexts, Sufis were able to reach non-Muslim populations and often facilitated conversions to Islam through their openness and adaptation to local practices and religious cults (Knysh 2010; Zarcone 2016, 22).

⁷¹ Pluralistic views are often cited at Muslim-Jewish inter-faith events – along with Qur'anic verses such as 5:48 which states that: "Unto every one of you have We appointed a [different] law and way of life" (transl. Muhammad Asad) – to tout God's pluralistic intentions for diversity. However, ultimately, the diversity is always framed in particular terms.

⁷² Epafra 2011, 279.

⁷³ Russ-Fishbane 2017.

⁷⁴ Cecere 2018.

of his time. In a time of political instability and intensified competition between religious collectives, his boundary-transgressing behavior, his daring mystical utterances of unity with the divine truth, and his socio-political critique left people scandalized and ultimately led to his execution.⁷⁵

One of al-Ḥallāj's pupils reports his master's critical stance on anti-Jewishness which was built upon a "pluralistic" Sufi understanding. The pupil narrates that he was fighting with a Jew at the marketplace, finally calling him a dog. Passing by the scene, al-Ḥallāj scolded his pupil. Later he gave this very student a lecture explaining that a multitude of religions correspond to God's will. Polemicizing against a believer of another religion is therefore a transgression against God's will. For al-Ḥallāj, the diverse expressions of belief and unbelief are titles that do not reflect the ultimate reality. In their worldly manifestation, religions rise as branches from a common root reaching up toward the ultimate divine truth, which is beyond names.⁷⁶

Sufi "Pluralism" – 'Abd al-Karīm al-Jīlī

Another rather elaborate Sufi reflection on other religions is the 63rd chapter of "The Perfect Man" (*al-insān al-kāmil*) in which 'Abd al-Karīm al-Jīlī (d. btw. 1406–1417) discusses different religions. Al-Jīlī was a follower of the aforementioned eminent Sufi master Ibn al-'Arabī and his influential school of thought, which is subsumed under the concept of the "Oneness of Existence" (*waḥdat al-wujūd*). Put simply, the adherents of this school understand the plurality of existence as manifestations of divine oneness. Different religions are envisioned as different realizations of worshipping the one God. In his book, al-Jīlī categorizes ten religions or forms of worship which correspond to God in his different qualities and attributes. To exemplify his thinking, al-Jīlī understands even the "unbelievers" (*kuffār*) as serving God. They do so in God's quality as "the one who misleads" (*al-muḍill*). Unintentionally, they worship the divine "essence" (*dhāt*) as God is the essential truth (*al-ḥaqīqa*) of everything, therefore also of idols or any other worldly thing.⁷⁷

⁷⁵ Hentschel 2020.

⁷⁶ Schimmel 1995, 69f.

⁷⁷ Al-Jīlī 1997, 255.

However, starting with the *kuffār*, al-Jilī builds a hierarchy culminating in Islam as the purest form of worship, positioned above Christianity and then Judaism. Despite the positive qualities al-Jilī attributes to Judaism’s monotheistic commitment, he is strikingly more polemical toward Jewish practice and belief than he is toward other ways of worship. First, he highlights approvingly the Jewish daily prayers, the fasting on Yom Kippur, and the importance of observing the Shabbat, which he understands as the undivided devotion to the service of God and as the refraining from anything mundane. Then, however, al-Jilī expresses harsh critique on Jewish “deviations” from “the secrets of worship revealed by the prophets.” In Jewish dietary rules, religious holidays and specific forms of ritual, al-Jilī sees grave misunderstandings of prophetic commandments, which only were fulfilled in Islam.⁷⁸ His “pluralism” is ultimately a form of inclusivism that assimilates Jewish practice into his Sufi understanding, while positioning Islam as the true access point to God’s oneness. In this sense, the pluralism ascribed to Sufi thought in relation to other religious traditions as well as Sufi history in relation to Judaism is often a misnomer.

Sufi Inclusivism?

These examples demonstrate the ways that TRP was operative before the Enlightenment made religion a category for comparison. History is replete with examples of the argument claims of TRP described in Part I. Like modern pluralist scholars described above, al-Ḥallāj’s claimed access to divine truth that transcends all others, which is itself a worldview. He proactively engaged the adherents of other religions while adapting their specific terminology. Ultimately, al-Ḥallāj utilizes religious terminology within and beyond Islam in order to (1) draw others toward his impressions of the truth and to (2) use all forms of language in order to express a truth which is beyond language. However, his attempt to bring all of these “others” toward his truth highlights the inevitability of “inclusivism” and the impossibility of neutrality in the search for religious truth that the staunchest “pluralists” claim. In the words of Heim, “no one can claim to have a God’s eye view.”⁷⁹ Truth

⁷⁸ Al-Jilī 1997, 259f., *passim*.

⁷⁹ Heim 1995, 153.

or in the modern example explored above – the “Real” – cannot transcend the viewpoint of he who formulates and inhabits it.

Islamocentric positions like al-Jīlī’s contain inclusivist as well as soft supersessionist elements.⁸⁰ Such positions permeate the poems of prominent Sufis like Ibn al-‘Arabī or Rūmī who are celebrated particularly by their “Western” readers for their alleged pluralism and universalism. Their “spiritual openness to the Other” is derived from their own claim to superiority of Sufic epistemology.⁸¹ Sufis like Ibn al-‘Arabī and Rūmī stress the importance of looking behind the “veils” of outer forms. These Sufis may criticize blatant condemnation of and polemics against other religions. Yet, they do not indicate that all religions are the same and that it does not matter what traditions one is following. Rather, these Sufis profess that they have achieved sublime knowledge (*ma’rifa*) through “unveiling” (*kashf*) which allows them to recognize the divine truth in all existent things and therefore in all forms of worship.⁸²

Negative Attitudes toward Jews

Regarding Sufi approaches to Judaism, Russ-Fishbane discusses the apparent paradox of a Sufi tradition that is stridently averse to everything Jewish, portraying Jews as inherently evil and satanic, and yet one that, at other times, remains remarkably unencumbered by confessional boundaries. This notion he expounds on the basis of the texts by two of the greatest Persian writing Sufi poets: Nizāmī Ganjavī (d. 1209) and the aforementioned Rūmī. In their writings, “the Jew” stands

⁸⁰ In the context of Jewish-Christian relations, David Novak distinguishes between “soft” supersessionism on the one hand, and “hard” supersessionism on the other. Soft supersessionism refers to a community’s belief that it is superior in some essential respect to other religious communities, but does not deny them all salvific value, while hard supersessionism makes both claims (Novak 2019). According to Kendall Soulen, to be in a religious community is to be a soft supersessionist, which supports the argumentation that some form of inclusivism is the starting point for any religious tradition’s understanding of the other. (We thank Kendell Soulen for sharing his insights, which are soon to be published). For a discussion on Islamic notions of supersessionism (*tahṛīf*), see Keating 2014.

⁸¹ Herrera 2015 after Cecere 2018, 54.

⁸² Knysh 2010, 311f.; Russ-Fishbane 2017, 151; Cecere 2018, 54.

as “the epitome of corruption and disbelief” and as the “deceiver par excellence in a world of outer illusion.” In other places, the very notion of religious collectives and conventions – including Islam – is transgressed.⁸³

Caution is due, however, when one wants to assess tropes in Sufi poetry, as the Sufis’ lines of thought are highly allegorical, fluid, and operate on multiple layers. As Sufism is an ambiguous phenomenon in general, contradictions can be found in one and the same author too. Further, Sufi pedagogy cultivated forms of irrationalism in order to evoke a transcending understanding (*fahm*) beyond conventional forms of thinking.⁸⁴ This does not acquit Sufis from being derogatory and discriminating against others at the same time.

Taking this into consideration, it is unlikely that Rūmī had anti-Jewish attitudes in his daily interactions, as it is repeatedly reported that his circle of friends and students consisted of adherents of several religions, including Jews. Reports that Jews and persons of other faiths performed their specific religious rituals and prayers at Rūmī’s funeral⁸⁵ should not be classified as apologetical. On the contrary, these reports challenge the Muslim dominated social-religious hierarchy of the time; a critical awareness found in other Sufis too. According to Farīduddīn ‘Aṭṭār (d. 1220–1), early eminent Sufis like Bāyazīd Bisṭāmī (d. 847) and al-Junayd (d. 910) applied discriminating *dhimmī* sign marks – particularly those for Jews – to themselves in order to discipline the lower self (*nafs*) which is understood as nurtured by social privilege. Russ-Fishbane criticizes such acting as an appropriation of systematical discrimination to facilitate the own practice of spiritual debasement.⁸⁶ Further investigation would be needed, however, to analyze if such a performance contains potential critique on socio-religious inequalities.

Similarly to Russ-Fishbane, Cecere stresses how Sufis “pay attention to religious boundaries” when it comes to rules of social hierarchies. With the focus on hagiographical depictions of Sufis in 14th century Egypt there is a spectrum of attitudes toward religious minorities like Jews and – in this context more often – toward Christians. This spectrum ranges from mutual respect, engagement with the aim of conversion, up to acts of religious violence. While attacks against

⁸³ Russ-Fishbane 2017, 144–153.

⁸⁴ Radtke 1994, 57; van Ess 2006, 154.

⁸⁵ Al-Aflākī in Russ-Fishbane 2017, 152.

⁸⁶ Russ-Fishbane 2017, 157f., 163f.

Christians stand mostly in context with “Christian-Muslim” warfare of the time – the advancing *Reconquista* on the Iberian Peninsula as well Crusades in the Levant and Egypt – there was an atmosphere of religious radicalization in Egypt which led to increasingly violent rhetoric and riots against both Christians and Jews. At times, these attacks served as a catalyst of power struggles between a Sufi master and the ruler. Beyond these acts of violence, stereotypical “Christians” and “Jews” served repeatedly as negative tropes to promote Islamic supremacy. In most cases, the hagiographical sources claim that the spiritual and ethical supremacy of the respective Sufi master led to the religious other’s conversion to Islam, in this case, Sufi-Islam.

Positive Attitudes toward Jews

Before turning to Jewish thinkers who reframed Sufi notions, this section concludes with a report on one of the few sources that speak of mere friendly attitudes and positive mindsets of mutual respect. Interestingly, one of those reports is about the founding figure of the Shādhiliya *ṭarīqa* – Abū Hassan al-Shādhilī (d. 1258) – the very Sufi tradition which was dominant in 14th century Egypt and which adherents showed overwhelmingly negative or patronizing attitudes. Abū Hassan al-Shādhilī, however, in this case not only demonstrated high respect and confidence in a Jewish physician – which alone stood in tension with the alleged general distrust by Muslims against non-Muslim physicians – but also put much effort to supporting him in coping with systemic imbalance he faced as *dhimmi*. Further, there is no mention of any conversion, which would occur in similar reports.⁸⁷

Heim’s “ends model” and critique of pluralism are pertinent to understanding such plurality of historical narratives. Different religions assimilate history and their understanding of the religious “other” into their view, however, multiple strands of history are multiple means to multiple ends for those interpreting them. The challenge is to put these discrete perspectives and interpretations into conversation with one another while maintaining the integrity of each, yet allowing for the interconnectedness of theology and history.

⁸⁷ Cecere 2018.

Modes of Reframing and Disputing Sufism for Jewish Ends

As we pointed out before, Muslim exegetes engaged with Jewish reasoning more extensively during the early period of Islam than they did later. When Islamic discourses gradually established themselves, the directionality shifted and Jews started to position their own religiosity in relation to the cultural, intellectual, and religious prevalence of Muslim thought. In this regard, Michael Satlow rightly points out though, that Jewish forms of assimilation were not specific to its relation to Islam but also took place in Greco-Roman and other contexts. He explains that while sharing “deep structures of meaning” with their “non-Jewish neighbors,” Jewish cultural integration always was determined by an upkeep of its “ethnic distinctiveness.”⁸⁸ In his discussion on Jewish relations to other religions, Alan Brill, on the other hand, states that Jews “adopted Islamic forms” to a comparatively higher degree than within other non-Jewish systems of meaning. Subsequently, Jews incorporated Muslim concepts into their specific interpretations of “philosophy, theology, poetry, linguistics, sciences, and literature.”⁸⁹ Considering the distinctive struggles Jews had to face under Muslim rule, Brill further expounds that “Jewish life flourished under Islam” as it was “deeply embedded within Islamic culture. [...] A remarkable indication of the depth of this penetration [...] is the adoption of Islamic terminology to designate even the most sacred notions of the Jewish fate.”⁹⁰

Extracting from the available sources, such Jewish openness in engaging with Islamic modes of thinking and observation reached their peak in the 11th to 13th centuries. Particularly, within the framework of “mysticism” Jews actively reformulated and adapted Muslim teachings. This led to forms of Jewish pietism which were deeply informed by Sufism. These condensations of “Jewish-Sufi” interaction were at times not only at the center of Jewish life but also “made [their] mark on the Jewish religion long after later readers could no longer recognize the Islamic origin of key terms and teachings” as Russ-Fishbane stresses.⁹¹ This remarkable Jewish interest in Sufism is prominently documented through the

⁸⁸ Satlow 2008 in Russ-Fishbane 2021, 351.

⁸⁹ Brill 2012, 145f.

⁹⁰ Brill 2012, 150f.

⁹¹ Russ-Fishbane 2021, 343.

invaluable discoveries of the Cairo Genizah which contains not only “Jewish pietist writings written in a Sufi key” but also “Sufi classics in Arabic.”⁹²

Structural parallels of “mystic” poetry that upholds religious distinctiveness is a marker of “mystic” intertextuality beyond Jewish-Muslim relations. In the context of al-Andalus, Gerog Bossong demonstrates such spiritual-literary intersections on the basis of poems by Ibn al-‘Arabī and the Christian mystic San Juan de la Cruz (d. 1591). Parallel to Ibn al-‘Arabī, who adapts pre-Islamic modes of poetry to transport his Sufi insights into his famous “Translator of Desires” (*Tarjumān al-ashwāq*), San Juan de la Cruz refers to the biblical Song of Songs to express his mystic love. The Song of Songs, however, already was the blueprint for mystical poetry for Andalusian Jewish mystics before him. Jewish mystics like Ibn Gabriol (d. 1057–8), Ibn Ezra (d. 1135) and Yehuda ha-Levi (d. 1141) again were deeply imbedded in Muslim-Arab modes of expression.⁹³

Beyond this shared poetic framework for expressing mystical concepts and experiences, there was direct engagement with the texts and thought of the other. Harvey J. Hames for example states that there is the possibility that the Kabbalist Abraham Abulafia (d. 1290) was not only “acquainted with the works of Ibn al-‘Arabī” but that he potentially translated some of the Sufi master’s core ideas into his own Jewish writings.⁹⁴ A century earlier, the aforementioned Solomon Ibn Gabriol and especially Baḥya Ibn Paquda (d. around the end of 11th century) more clearly integrated motifs that are central to Sufi and other Muslim modes of reasoning into their writings as Diana Lobel keenly demonstrates: Baḥya Ibn Paquda draws rather directly from Sufi writings and – at times critically – incorporates their terminology. When he discusses *ikhlās* – an Arabic term central to Islam and particularly to Sufism connoting spiritual sincerity and purification – Baḥya reframes the term and attributes it to distinct Jewish forms of ritual.⁹⁵

Alongside these examples, we propose that such an inter-confessional dialectical debate on spiritual concepts, models, and literature goes beyond a simple borrowing or a passive mode of being influenced by the other. Rather, different groups – like Sufis and Kabbalists – engage within a shared discourse of thought – here,

⁹² Russ-Fishbane 2021, 345.

⁹³ Bossong 2008, 155, *passim*.

⁹⁴ Hames 2006, 154, 168, *passim*.

⁹⁵ Lobel 2006, 7, 10f., 151, *passim*.

apparently framed by (but not exclusive to) Sufism – while reaching original interpretations and ends. As said before, religious hierarchies and boundaries may define the level of awareness of the other or may prevent direct quoting. The level of permeability, however, differs through time and region. Similarly, Russ-Fishbane discusses the work of the 11th century Iraqi Jewish exilarch David ha-Nasi. The latter's poetry contains themes such as modes of asceticism which are often attributed to Sufism but parallel trends outside of Sufism as well.⁹⁶

Al-Andalus – with all its historical complexity – is a context that strongly supported cultural, intellectual, and spiritual exchange and “semi-permeability” for the sake of divergent ends. In this setting, “mysticism” in different religions developed parallel to and in distinct connections to other religious-mystic expressions. 12th–14th century Egypt was a different historical context than al-Andalus, from which consequently different modes of Muslim-Jewish entanglements followed. At the beginning of this time period, Ayyubid authorities sponsored Sunni Sufis against Ismailite and particularly against remaining Fatimid discourses. Subsequently, Sufism became omnipresent in Egyptian society. Within this setting, a new peak of “Jewish-Sufism” emerged with Abraham Maimonides (d. 1237), son of the eminent (originally Andalusian) Jewish scholar Moses Maimonides (d. 1204). Abraham Maimonides founded and propagated a Jewish pietist movement which actively incorporated Sufi practice. In response to subsequent critique by other Jews, however, he argued Sufism as the heritage of an original Jewish practice that was observed by the prophets and has to be revived.⁹⁷

Abraham Maimonides's descendants continued in leading his pietist movement but gradually obfuscated its links to Sufism. His descendant David ben Joshua Maimonides (d. 1415) still incorporated “Sufi texts into rabbinic framework,” highlighting “the originally biblical and especially prophetic character of Sufi thought.”⁹⁸ As other Jewish thinkers with a similar leaning toward Sufism or engaging with distinctive Muslim thought, he obfuscates the Sufi sources that he quotes. Additionally, when the quoted Sufis referring to the Qur'an for their argumentation, he substitutes the Qur'anic verses for biblical verses. Aside from the

⁹⁶ Russ-Fishbane 2021, 348.

⁹⁷ Russ-Fishbane 2021, 347f.; Bentlage/Necker 2017, 60, 73, *passim*.

⁹⁸ Hofer 2014, 367, 377; for Abraham Maimonides's two sons and direct followers, see Epafra 2011, 283–286.

also premodern Muslim scholarly practice to refrain from a thorough naming of sources, Nathan Hofer explains that David ben Joshua was not able to openly mark the connection to Sufism any longer, as the wider Jewish community's acceptance of "inter-religious" assimilation of Islamic material declined. Therefore, David ben Joshua obscures his sources to the common Jewish reader. Yet, he incorporates meaningful hints for an inner circle of pietist-mystic followers.⁹⁹

A remarkable episode demonstrate how clandestine David ben Joshua's Sufism already was, while the broader Jewish community – he presided over – frowned about those Jews who practiced Sufism: In a letter, a Jewish woman complains to David ben Joshua – leader of her community – that her husband accompanies Sufis, practicing with them *dhikr* in the mountains instead of studying the Torah and observing prayer at the Synagogue. Despising her husband's Sufi practice, she further worries that he will be converted and will desert his duties for their family, not knowing that the Jewish leader she is reaching out to "was himself a sympathetic and sophisticated reader of Sufi literature."¹⁰⁰ In the following, Russ-Fishbane asserts that the specific pietist Jewish-Sufi movement, that he calls *ḥasidut*,¹⁰¹ "was so clandestine that a number of Jewish mystics began to gravitate to Muslim Sufi orders [... as] potential converts."¹⁰²

Sufism continued to be at the center of religious-cultural expression in the Islamic world including its minorities. Therefore, Jewish engagement with Sufi concepts did not stop with the Egyptian pietist movement of the Maimonides dynasty. Aryeh Wineman discusses writings of the 16th century Kabbalists Moshe Alshekh and Eleazar Azkiri in Safed. Alshekh and Azkiri solidify what is today prized as the primary interpretation of Exodus 25:8 "they will make me a sanctuary and I will dwell/rest in them." These Kabbalists interpret the verse to mean that the internalization of the Tabernacle (*mishkan*) into the human heart as "the Temple of the Eternal." This notion grew in prominence through later Jewish mystics, the interpretive tradition gained prominence through Alshekh and Azkiri. Wineman states that Safed was embedded in a "larger cultural landscape" that was shaped by Sufism. Sufi discourses

⁹⁹ Hofer 2014, 369, 372f., *passim*.

¹⁰⁰ Russ-Fishbane 2021, 352.

¹⁰¹ This is one of the *Chassidic* movements which predates 18th century Ashkenazi *Chassidism*.

¹⁰² Russ-Fishbane 2021, 354.

contain strong notions of spiritualization of places of worship and their localization in the heart under the predicament of spiritual and physical purification. Wineman doubts, however, that the Kabbalists of Safed directly engaged with Sufi texts, but rather lived in a context in which Sufi ideas were so prevalent, they were naturally responded to and interpreted on their own terms. This mode of indirect engagement is also plausible for the late 13th/early 14th century North African Kabbalist Isaac of Akko who according to Wineman “imbibed aspects of Sufi teachings” and developed a similar concept of a “divine Tabernacle constructed within the self.”¹⁰³

Such fields of expression, shared by Jewish and Muslim “mystics”, are also detectable in Sephardic communities in Eastern Europe up to the 19th century as Eliezer Papo discusses: In 1858–9, the chief Rabbi of Belgrad Ḥam Ribi Avram Finci published a selected and commentated Ladino translation of the central Kabbalist text of the *Zohar*. In his publication, Finci does not explain lofty metaphysical ideas or Kabbalist concepts but rather teaches the *Zohar* to “commoners” in a way that parallels Balkan Sufis who teach Rūmī’s *Mesnevi* who start with reading the Persian original, then translating it into the vernacular and finally and first of all “elaborat[ing] on it in a sermon that makes it relevant to [their] listeners’ everyday moral conduct.”¹⁰⁴ Additionally, Finci incorporates tropes of miracles like that the mystic is able to be in different locations at the same time or is traveling far distances within no time. Such miracles are understood to be made possible on the basis of an extraordinary quality of intimate love between the mystic and God. Admittedly, these tropes can be found in older rabbinic literature too, but in the distinct “Muslim terminology,” Finci is referring them to, they are widely used in Sufi hagiographical stories.¹⁰⁵

Contemporary Examples – Jewish Sufism in Israel

In her article *Interreligious Dialogue* Marianne Moyaert outlines five categories for inter-religious exchange.¹⁰⁶ While these are modern designations which were not

¹⁰³ Wineman 2013, 113–117.

¹⁰⁴ Papo 2020, 199, *passim*.

¹⁰⁵ Papo 2020, 209f.

¹⁰⁶ Moyaert 2013, 202. (1) The dialogue of life, (2) the practical dialogue of action, (3) theological dialogue, (4) spiritual dialogue, and (5) diplomatic dialogue.

viewed so discreetly in the past, they are helpful for breaking down the focus of this article. Our examples show that the classifications are not mutually exclusive. But in general terms, until this point, we have focused on “dialogues of religious experience/spiritual dialogue” and “theological exchange.”¹⁰⁷ To conclude this overview on Jewish engagement with Sufism, we turn our attention to present-day manifestations in Israel and Iran which are primarily “dialogue of religious experience/spiritual dialogue” as well as “dialogue of life.”¹⁰⁸

In Israel, several Jewish Sufi groups have emerged during the last 20 to 30 years. The majority of these groups reflect a “Western New Age Sufism” which serve the spiritual need of primarily urban Jews and tend to detach Sufism from Islam. At times, these groups – like the *Derekh Avraham*¹⁰⁹ – view Sufism as a framework for Jewish-Muslim dialogue. These primarily Jewish groups, however, operate often on the problematic notion that dichotomizes Sufis as the “good” Muslims in contrast to the “bad” non-Sufi Muslims. The actors of these initiatives often are unaware that they contribute to further imbalance of social power relations neglecting the systematic obstacles Palestinians face through the conflict. In addition to this, Arab Sufis who engage in such dialogue are in danger of being attacked by radical Palestinian groups as being collaborators with Israel.¹¹⁰

Here is not the place to expound on the Israeli-Palestinian conflict or its regional and geopolitical consequences any further. Neither do we have to stress that the diverse and conflicting narratives regarding Israel-Palestine have a crucial impact

¹⁰⁷ Dialogue of religious experience “enables adherents of various religious traditions to learn from one another through prayer and meditation, and is often seen as a greater symbol for interreligious friendship. The starting point here is interiority, that is, spiritual experience, which is the ultimate end of a deep religious quest. It is a matter not so much of insight and understanding on the discursive level as one of contemplation that occurs within the framework of an existential quest for truth” (Moyaert 2013, 203).

¹⁰⁸ “The dialogue of life concerns, in the first place, adherents of a religious tradition who do not have to have official status within their religion, but who simply interact with one another in the context of their daily life. Their coexistence functions as the meeting point for this dialogue, which can take the form of an informal encounter between neighbours around a cup of tea, between parents outside the school, between co-workers in the workplace [...] This form of dialogue involves no deliberate or intentional addressing of the difficult theological questions and the complexity of the religious traditions” (Moyaert 2013: 202).

¹⁰⁹ For a study on this Jewish-Sufi movement, see Randall 2016.

¹¹⁰ Bram 2014.

on contemporary Jewish-Muslim relations. Particularly, with regard to Iran's relations to Israel, much could be said as well. While refraining from a further analysis, the situation of Jewish life in Iran can be described as multilayered, complex but continuous.¹¹¹ Resulting from research on contemporary Sufis and their approaches to the Qur'an,¹¹² in the following section we are presenting the case of an Iranian Jew who is part of a Shiite Muslim Sufi group in Tehran. In an interview, he explains his position on inter-religious engagement. Here, lived Sufism does offer a framework of respectful interaction between Muslims and Jews.

A Jew in an Iranian Sufi Circle

Dr. Rahmat-Allāh Riafi is a physician and adherent of a Sufi circle in Tehran led by the female Sufi teacher Parvāneh Hadāvand. Hadāvand's group is not part of one of the traditional Sufi ways (sg. *ṭarīqa*), but nevertheless is one of the many manifestations of Sufism. In regular gatherings, Shiite and Sufi concepts are discussed coupled with emotional-spiritual experiences through hagiographical stories, music, and personal prayers. According to Parvāneh Hadāvand, these practices lead to a crossing point between horizontal/worldly and vertical/spiritual realities which is the point of access to divine essential truth (*ḥaqīqa*). Interaction and exchange of inner experiences within the group as well as engagement with people from the outside – coming from different religious and political segments of Iranian society – is central to Hadāvand's program.¹¹³

Rahmat-Allāh Riafi identifies as a Jew. He joins Parvāneh's group regularly and takes part in activities. He sees it as their shared spiritual aim to achieve and cultivate *'irfān*, a supra-religious knowledge of divine truth:

"'Irfān is not religion, it is above religion. [...] When you want to be one who achieves 'irfān, you have to go through the religion. You should, however, understand [your own] religion, you should understand the Qur'an,

¹¹¹ Sternfeld 2018.

¹¹² Hentschel 2021.

¹¹³ For more information on her, see Hentschel 2021, 136–138, *passim*.

the Torah, the Bible. And then, when you fundamentally understand everything, [...] then *'irfān* begins.”¹¹⁴

Riaffī claims the pluralist perspective in which several paths lead to one truth but stresses the distinctiveness of each religion in a more inclusivist manner. For him, the Holy Scriptures are each unique, but build upon each other in a complementary way. Whatever religion one has, it is crucial to follow that religious path and build up a strong base in one's own religion. Only then, Riaffī sees it as beneficial to learn about other religions through engaging with their adherents. One should, however, always remain true to his or her own path, in a way that when “you are Muslim, then be a *real* Muslim, and when you are a Jew, then be a *real* Jew.”¹¹⁵ Nonetheless, as a Jew you may learn from the wisdom of a Muslim sage or vice versa; most important for Riaffī is, that one is “a true human being” – which transcends the particularity of any tradition. When Riaffī compares the Torah with the Qur'an, or when he listens to religious experts' teachings, may they be Jewish (*chacham*) or Muslim (*imām*), he hears different ways of expression but for him, the ultimate “meaning is the same.” However, to understand the sublime and multilayered “faces” of the Holy Scriptures and of existence, Riaffī stresses the importance of having a trustworthy teacher-student relationship, who is not necessarily a *chacham* or *imām*. Such a teacher should encourage his/her students to engage in countless hours of transforming dialogue until one reaches deeper understanding (*'irfān*) by him/herself and of existence. Then one would become ready to teach others and lead them toward the “absolute truth of religion.”¹¹⁶

Initially when observing Riaffī's perspective, it is pluralistic with inclusivist notions about Judaism. However, in our view, Riaffī's characterizations of his beliefs beg the question of why being “a real Jew” as opposed to a “real Muslim” is so important. His emphasis on the specificity of being Jewish and adopting certain parts of Shiite Sufi teachings, demonstrates the “ends model.” He holds his Jewish

¹¹⁴ Riaffī 2016.

¹¹⁵ Examination of what is intended by “real Judaism” or “real Islam” would be a point of further investigation, however, in the interview Riaffī did not specify. The italics signify Riaffī's stressing.

¹¹⁶ Riaffī 2016.

system of belief as primary but expands it through *ʿirfān*, ultimately assimilating the wisdom he achieves back into his Jewish frameworks.

Part III

Conclusion – Outlook

With this overview on the multilayered aspects of Jewish-Muslim interactions throughout history, we demonstrate that these relationships are complex and must not be simplified – neither in a positive nor a negative way. Rather, what can be said is that exchange is happening between Muslims and Jews, and while that cross-traffic is reciprocal it may operate in different modes – such as reframing, adapting, refuting, or critiquing. At the same time, tension (at times outright polemics) may lead to incorporation of the other’s thought or ritual into one’s own. Occasionally, Jewish and Muslim movements merge into new forms of religious-social organization as we showed in the case of the *ʿĪsāwīya* and several Jewish-Sufi movements, historically as well as contemporarily.

We have shown that *convivencia* can be problematized and the importance of holding oppressive and redemptive narratives of historical periods side by side. Muslim and Jewish groups identify with idealized and lachrymose narratives, each serving the purpose of identity formation. In interfaith dialogue, nuancing simplified and homogenized understandings should extend from the starting point of these opposing stories. The advent of the Abrahamic Accords has led to a myriad of evocations of Muslim-Jewish history. The very name of the Accords brings up the shared inheritance of the figure Abraham for Muslims and Jews. However, the term “Abrahamic” is also reductionist, collapsing theology and history into one figure who has different resonances for different groups. This is an example of the problematic way differences are negated in favor of a commonality in interfaith settings.¹¹⁷ If the term “Abrahamic” becomes an access point for exploring diversity and withstanding difference, it can be productive. However, if it erases or avoids the particularity of Judaism, Islam, and Christianity – a sacrifice

¹¹⁷ Brill 2012, 194.

made for “more common ground” – understanding difference is forgone negating thick relationship to the stories of one another.

The Abrahamic Accords has been portrayed as a new dawn for the Middle East and the subtext for many is a new start for Muslim-Jewish relations. For example, the executive vice president of American Friends of Lubavitch Rabbi Levi Shemtov is quoted in The Jerusalem Post stating that “there’s a certain aspiration of the children of Abraham to live without conflict and even in mutual cooperation.”¹¹⁸ However, the newness is usually contrasted to a difficult past that needs to be healed or an idealistic one that ought to be conformed to. Sometimes the present moment is depicted in the images of Abraham Geiger, highlighting al-Andalus and moments of “coexistence” to strive for. Other times, accountability is sought for the *dhimmi* status Jews held or the conflicts since the inception of Israel. The desire to focus on either of these narratives originates in fractured images of the past. Such inclinations feed incomplete representations of encounter with the present hope for a “new era of peace.”

Recently, narratives of “tolerance” (Arab.: *tasāmuḥ*) are commonly referred to in Gulf states as well as in Jewish circles. However, tolerance seeks to bear the difference of the other and focus on sameness, like the figure of Abraham. Our model proposes a deep engagement that can sustain difference. Idealistic stories of the past are employed to counter images of intolerance, whether they be Palestinian-Israeli tensions or difficult moments in their respective histories suffered at the expense of the other. Coexistence and pluralism are synonymous terms (one bearing on theology and thought and the other on action) and have often meant the assimilation of one group into another’s norms on the basis of power structures; the terms have never been neutral.

In the present moment, we must ask ourselves what the mutual acknowledgement of different ends may mean in the political sphere. What might it look like for two groups to have their individual needs understood and met with the approach outlined in this paper? What might independently coherent but mutually beneficial goals look like? – Goals that incorporate an understanding of the limits to a common vision due to a productive understanding of difference as much as they build on thick commonality? How do we leverage the quest to answer this question

¹¹⁸ Nahmias 2020.

during the present (ripe) moment for education and deep engagement between the communities – one that goes beyond “tolerance?”

The two-directional inclusivism which acknowledges different ends will yield a sufficient understanding of others ultimately facilitating a deep reckoning with one’s own tradition. The answer from our point of view begins when underlying hopes and assumptions about good and bad times are made explicit and educated about, and discussion follows which draws out the independent and codependent stories the groups share. Only such conversations and learning meet the modern moment in all of its complexity and lay the groundwork for deep internally coherent understandings between communities.

The viability of Heim’s “ends model” is demonstrated by the multiple examples that we have cited in which groups on the borderline of the hyphen between Jewish-Muslim inhabited both traditions. Whether in the case of the *ʿĪsāwīya*, al-Ḥallāj, Abraham Maimonides, al-Jīlī, or Alshekh and Azikri, or Rahmat-Allāh Riaffī, each saw Judaism and Islam as serving different purposes in their religious life and thought and navigated the borderline in all of its complexity. At times boundaries between religious thinking or practice were thinner or thicker than others, but what is certain is that both Judaism and Islam played and play a distinct role which is animated and relevant to the cultural context they are situated in.

For productive dialogue to continue between these traditions, both the religious and narrative “ends” ought to be made explicit to form religious literacy and understanding between groups. Though interfaith settings are generally associated with a lack of specificity when exploring commonality, the present moments is an opportune time to hone a new approach that preserves a nuanced understanding of alignment, divergence, difficulty, harmony, exchange, and rejection between the two groups.

In the wake of the Abrahamic Accords, Arabic countries – among them Tunisia, Morocco, and Egypt – begin to introduce curricula on Abrahamic religions under the title of common values.¹¹⁹ This is a huge step and will facilitate the transformation of religiously informed stereotypes. However, it is a starting point and would optimally be done within the methods outlined. Without critical understanding of difference and similarity, as well as difficult periods of history and the narratives that accompany them, the erred patterns of the past will

¹¹⁹ Sheff 2020; Klein 2021; Mikhail 2021.

resurface. There must be cooperation between Jewish and Muslim communities so that materials reflect internally coherent stories (even if they are multiple) of the community being taught about and the community doing the teaching. As educational initiatives flourish in Muslim and Jewish communities as a result of the peace deals, it is important to guide the learning in light of the model we have proposed.

Additionally, interfaith gatherings within the Gulf have increased. Iftar meals are shared during Ramadan and synagogue openings are no longer events attended just by Jews. Exposure and immersion in one another's rituals is part of sustainable relationships. However, are these the measure of true coexistence and acceptance? According to Heim we must "live positively with otherness, not [...] suggest it is too dangerous to be real."¹²⁰ We believe that this is the case and therefore, confronting the fullness of each other's systems of meaning is the only way forward. Our own religious traditions give us resources not just to tolerate and "bear" the other but to fruitfully engage with rejection and acceptance of their traditions with immense nuance that can drive a thick understanding of another tradition and one's own identity relative to it. That is the standard for peace.

We have shown that inter-religious encounters through tension and demarcation are nevertheless fruitful. This polemical dynamic is exceptionally prominent in scholarly endeavors (religious and academic, past and present). Despite apparent disdain, these polemics may hint toward a *lived reality* of mutual respect and exchange in addition to strife and animosity. In the famous words of Elie Wiesel, "the opposite of love is not hate, rather indifference." That is not to say that anything that is not indifference is positive, however, friction is a sign of meaning-making and can be leveraged for positive (as well as negative) purposes. There are only occasional reports of outright harmonious "mystical *convivencia*" but they should be considered relevant. Beyond such texts, which were written for specific readers, there have been spaces where mystics of different religions met and interacted with each other, understanding these encounters as an enhancement of their particular truths.

¹²⁰ Heim 1995, 154.

Bibliography

- Howard T. Adelman, A Rabbi reads the Qur'an in the Venetian ghetto, in: *Jewish History* 26 (2012), 125–137.
- Firas Alkhateeb, *Lost Islamic History: Reclaiming Muslim Civilization from the Past*, London 2014.
- Elisheva Baumgarten/Marina Rustow, Comparative Medieval Perspectives, in: Dean Philip Bell (ed.), *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*, London 2013, 87–89.
- Björn Bentlage/Gerold Necker, The Politics of Sufism and Ḥasidut in Medieval Egypt, in: *Entangled Religions* 4 (2017), 55–89.
- Gerog Bossong, Sprache, Mystik, Intertextualität bei Ibn 'Arabī und San Juan de la Cruz, in: Katharina Maier Troxler/Constantino Maeder (eds.), *Fictio Poetica*, Florenz 2008, 141–167.
- Chen Bram, Spirituality under the Shadow of the Conflict. Sufi Circles in Israel, in: *Israel Studies Review* 29 (2014), 118–139.
- Alan Brill, *Judaism and Other Religions: Models Of Understanding*, New York 2010.
- , *Judaism and World Religions. Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions*, New York 2012.
- Giuseppe Cecere, The Shaykh and the Others. Sufi Perspectives on Jews and Christians in Late Ayyubid and Early Mamluk Egypt, in: *Entangled Religions* 6 (2018), 35–94.
- Mark R. Cohen, Islamic Policy toward Jews from the Prophet Muhammad to the Pact of 'Umar, in: Abdelwahab Meddeb/Benjamin Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton 2013, 58–71.
- Peter Cole, *The Poetry of Kabbalah: Mystical Verse from the Jewish Tradition*, transl. and ed. by Peter Cole, co-edited and with an afterword by Dykman Aminadav, New Haven (CT) 2012.
- EMET, EMET Applauds the United Arab Emirates and Israel for Achieving Historic Peace Deal, 2020 (<https://emetonline.org/resource/emet-applauds-the-united-arab-emirates-and-israel-for-achieving-historic-peace-deal/>, accessed August 22, 2021).
- Leonard C. Epafra, Jewish Sufism in Medieval Islam, in: *Kawistara* 1/3 (2011), 274–288.
- Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, transl. by Jane Marie Todd, Cambridge 2006.
- Reuven Firestone, Prophethood, Marriageable Consanguinity, and Text: The Problem of Abraham and Sarah's Kinship Relationship and the Response of Jewish and Islamic Exegesis, in: *The Jewish Quarterly Review* 83 (1993), 331–347.
- , The Qur'an on Jews and Judaism, in: *The Central Conference of American Rabbis Journal: The Reform Jewish Quarterly* (2018), 152–165.

- Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers, Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond, in: *Medieval Encounters* 24 (2018), 1–13.
- Harvey J. Hames, A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings, in: *Medieval Encounters* 12 (2006), 153–172.
- Sulaiman al-Hattlan, Acceptance and trust drive UAE-Israel Accord, 2020 (<https://www.arabnews.com/node/1728016>, accessed August 22, 2021).
- S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll (NJ) 1995.
- , The Pluralism of Religious Ends Dreams Fulfilled, in: *The Christian Century* 17, 2001 (<https://www.religion-online.org/article/the-pluralism-of-religious-ends-dreams-fulfilled/>, accessed August 22, 2021).
- Yunus V. Hentschel, *Mystik und Macht im Abbasidenkalifat. Mansur al-Hallaj und der Skandal der Wahrheit. Mit einer Einleitung von Michael Mitterauer*, Wien 2020.
- , *Blicke in den Spiegel des Koran. Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart*, Dissertation, Universität Wien 2021.
- Susannah Heschel, *Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung*, aus dem Englischen von Dirk Hartwig, Moritz Buchner und Georges Khalil, mit einem Nachwort von Georges Khalil, Berlin 2018.
- John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London 1997.
- , *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven (CT) 1989.
- Nathan Hofer, Scriptural Substitutions and Anonymous Citations: Judaization as Rhetorical Strategy in a Jewish Sufi Text, in: *Numen* 61(2014), 364–395.
- Yong Huang, Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 37 (1995), 127–144.
- Aaron W. Hughes, *Shared Identities, Medieval and Modern Imaginings of Judeo-Islam*, New York 2017.
- , Comparison, in: Brad Stoddard (ed.), *Method Today: Redescribing Approaches to the Study of Religion*, Sheffield 2018, 15–35.
- ‘Abd al-Karīm b. Ibrahim al-Jili, *al-Insān al-kāmil fī ma’rifat al-awāḥir wa-l-awā’il*, Abū ‘Abd ar-Rahmān Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ‘Uwayyā (ed.), Beirut 1997.
- Anthony Johns, Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabari’s Treatment of Job in *Sūrat al-Anbiyā’* 83–4 (Part II), in: *Journal of Qur’anic Studies* 4 (2002), 49–60.
- David I. Klein, Egypt introduces Judaism into its school curriculum, 2021 (<https://forward.com/fast-forward/465490/egypt-introduces-judaism-into-its-school-curriculum/>, accessed August 22, 2021).
- Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden 2010.
- , *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, Princeton (NJ)/Oxford 2017.

- Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia (PA) 2006.
- Shaul Magid, Gershom Scholem, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/scholem>, accessed August 22, 2021).
- Haggai Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leiden 2014.
- María R. Menocal, *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston (MA) 2002.
- George Mikhail, *Egypt to Introduce Judaism in Schools*, 2021 (<https://www.al-monitor.com/originals/2021/03/egypt-education-religion-christianity-judaism-quran-verses.html>, accessed August 22, 2021).
- John Milbank, *The End of Dialogue*, in: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NJ) 1990, 174–191.
- Marianne Moyaert, *Interreligious Dialogue*, in: David Cheetam/Douglas Pratt/David Thomas (ed.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford 2013, 193–217.
- Omri Nahmias, *Jewish Organizations Praise the Signing of the Abraham Accords*, 2020 (<https://www.jpost.com/diaspora/jewish-organizations-praise-the-signing-of-the-abraham-accords-642398>, accessed August 22, 2021).
- Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- Gordon D. Newby, *The Jews of Arabia at the Birth of Islam*, in: Abdelwahab Meddeb/Benjamin Stora (ed.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton (NJ) 2013, 39–51.
- David Novak, *Jewish Theology*, in: *Modern Judaism* 10 (1990), 311–323.
- , *Supersessionism Hard and Soft*, 2019 (<https://www.firstthings.com/article/2019/02/supersessionism-hard-and-soft>, accessed August 22, 2021).
- Eliezer Papo, *Ḥam Ribī Avra, Finci's Ladino Translation of Selected Texts from the Zohar as a Rare Glimpse into the Methodology of Traditional Bosnian Sephardic Yeshivot (Adult Learning Clubs) and Its Relation to the Local Sufi Islamic Tradition of Ders*, in: *Colloquia Humanistica* 9 (2020), 181–222.
- Bernd Radtke, *Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*, in: *Die Welt des Islam* 34 (1994), 48–66.
- Yafiah K. Randall, *Sufism and Jewish-Muslim Relations. The Derekh Avraham Order in Israel*, London/New York 2016.
- Rahmat-Allah Riaffi, Interview, Tehran October 16th, 2016.
- Lloyd Ridgeon, *Preface/The Origins of Sufism*, in: Lloyd Ridgeon (ed.), *Routledge Handbook on Sufism*, London/New York 2021, xix–xxiii, 3–16.
- Elisha Russ-Fishbane, *Jews and Judaism in Classical Sufi Literature*, in: *Journal of Sufi Studies* 6 (2017), 143–164.

- , The Jewish-Sufi Encounter in the Middle Ages, in: Lloyd Ridgeon (ed.), Routledge Handbook on Sufism, London/New York 2021, 343–357.
- Marina Rustow, Jews and the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts, in: Dean P. Bell (ed.), The Bloomsbury Companion to Jewish Studies, London 2013, 90–120.
- Annemarie Schimmel, Al-Halladsch – O Leute, rettet mich vor Gott. Texte islamischer Mystik, Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1995.
- Marcus Sheff, An Opportunity to Change the Cycle of Hate, 2020 (<https://blogs.timesofisrael.com/an-opportunity-to-change-the-cycle-of-hate/>, accessed August 22, 2021).
- Jonathan Z. Smith, What a Difference a Difference Makes, in: Jacob Neuser/Ernest S. Freerichs (eds.), To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, and “Others” in Late Antiquity, Chico (CA) 1985, 3–49.
- Lior B. Sternfeld, Between Iran and Zion. Jewish Histories of Twentieth-Century Iran, Stanford (CA) 2018.
- Tony Stewart, In Search of Equivalence: Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory, in: History of Religions 40 (2001), 260–287.
- Sandra T. Keating, Revisiting the Charge of *Tahrif*: The Question of Supersessionism in Early Islam and the Qur’an, in: Ian C. Levy/Rita George-Tvrtković/Donald Duclow (eds.), Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages, Leiden 2014, 202–217.
- Steven M. Wasserstrom, Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam, Princeton (NJ) 1995.
- Aryeh Wineman, Sufis in the Hasidic *Mishkan*, in: Conservative Judaism 64 (2013), 110–120.
- Thierry Zarccone, Bektaşîyye, in: Encyclopedia of Islam 3 (2016), 21–30.

Religion und Ethik

Die Freiheit der Geisel: Anthropologische Reflexionen im Kontext von Emmanuel Levinas und Etty Hillesum

Silvia Richter

1. Einleitung*

Auf den ersten Blick scheinen der französische Philosoph litauischer Herkunft Emmanuel Levinas (1906–1995) und die niederländische Autorin Etty (Esther) Hillesum (1914–1943) nur wenig Gemeinsamkeiten zu haben. Zu unterschiedlichen das Werk und die Arbeitsweise beider an, obwohl sie doch ein entscheidendes Erlebnis teilten und beide (wenn auch auf verschiedene Weise) davon in ihrem Werk Zeugnis ablegten: die Jahre der Judenverfolgung und der Shoah. In *Signature*, einem der wenigen autobiographischen Zeugnisse, die wir von Levinas haben, betont er, wie grundlegend seine Biographie von den traumatischen Erlebnissen des Zweiten Weltkriegs geprägt ist: „Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l’horreur nazie.“¹ („Sie ist geprägt von der Vorahnung und der Erinnerung an das Nazigräuern.“) Levinas’ Frau und seine Tochter überlebten den Krieg versteckt und unter falschem Namen in einem Kloster in Südfrankreich. Er selbst verbrachte die Jahre 1940 bis 1945 in deutscher Kriegsgefangenschaft, zunächst in Frankreich, später, von Juni 1942 bis Mai 1945, in Deutschland, genauer in Fallingb., einem Lager bei Hannover in der Lüneburger Heide.² Während Levinas den Krieg überlebte, ebenso wie seine Frau und Tochter, fiel seine gesamte in Litauen verbliebene Familie der nationalsozialistischen Judenverfolgung zum

* Für wertvolle Hinweise, Anregungen und Unterstützung bei der Abfassung dieses Artikels bedanke ich mich bei meinem Lehrer Prof. Daniel Krochmalnik (School of Jewish Theology, Universität Potsdam) sowie bei Prof. Ugo Perone (Università Piemonte Orientale / Humboldt Universität zu Berlin).

¹ Levinas 1999a, 406. (Der Text *Signature* ist nicht aufgenommen in die deutsche Übersetzung, daher hier das Zitat aus dem Original.)

² Calin 2009, 50. Vgl. auch Malka 2002, 80ff.

Opfer.³ Dies führte Levinas nach dem Krieg zu dem Entschluss, nie wieder deutschen Boden zu betreten – ein Entschluss, dem er zeitlebens treu blieb, ohne jedoch den intellektuellen Austausch mit deutschen Gelehrten aufzugeben.

Während Levinas in deutscher Kriegsgefangenschaft war, begann eine junge Frau in Amsterdam Tagebuch zu führen: Etty Hillesums autobiographische Zeugnisse aus den Jahren 1941 bis 1943 wurden erst fast 40 Jahre nach ihrem frühen Tod in Auschwitz einer breiteren Öffentlichkeit bekannt.⁴ Auch für sie war die Gefangenschaft eine zentrale Erfahrung der letzten Wochen ihres Lebens: Im Durchgangslager Westerbork wartete sie ab August 1943 mit ihren Eltern und den zwei jüngeren Brüdern Jaap (Jacob) und Mischa (Michael) auf die Deportation in den Osten, die am 7. September erfolgte. Keiner der Familie Hillesum sollte zurückkehren. Trotz der Entbehrungen und der Gefangenschaft hatte das Schreiben Etty Hillesum einen neuen Weg eröffnet und eine spirituelle Suche bei ihr ausgelöst, die sie von einer dem Leben und seinen Zerstreuungen zugewandten, agnostischen jungen Frau zu einer tiefen Gottsucherin werden ließ. Auf einem ihrer letzten Briefe aus Westerbork schrieb sie: „Mein Leben ist zu einem ununterbrochenen Zwiegespräch mit dir, mein Gott, geworden, zu einem einzigen großen Zwiegespräch.“⁵

Was bedeutet(e) *Menschsein* im Angesicht der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und der millionenfachen Vernichtung des Menschen? Der vorliegende Artikel möchte die skizzierte biographische Parallele zum Ausgangspunkt nehmen, um im Hinblick auf das Konzept der Subjektivität und der Alterität bei Levinas eine philosophisch-literarische Annäherung und Auslotung der anthropologischen Dimension im Denken beider Autoren zu wagen: Welche Impulse können in diesem Zusammenhang von Levinas' und Hillesums Werken heute noch für theologische und philosophische Ansätze ausgehen? Dieser Fragestellung möchte die vorliegende Untersuchung in folgenden Arbeitsschritten nachgehen: (I) Zunächst soll vor dem Hintergrund von Levinas' Konzeption des Subjekts ein besonderes Augenmerk auf sein Spätwerk geworfen werden und dabei insbesondere die Begriffe Geisel sowie Geiselschaft, Stellvertretung und Besessenheit näher beleuchtet

³ Vgl. Malka 2002, 94f.

⁴ Zur Publikationsgeschichte vgl. Gaarlandt 2010.

⁵ Hillesum 2014a, 325.

werden.⁶ Dabei soll auch das besondere, vorgängige und diachrone Spannungsverhältnis, welches das Ich nach Levinas zur Freiheit unterhält, dargelegt werden. (II) Daran anknüpfend wird eine Brücke zu Levinas' Frühwerk geschlagen und ein Blick auf seine Aufzeichnungen aus der Kriegsgefangenschaft geworfen: In seinen *Carnets de captivité* entwarf Levinas skizzenhaft und in Fragmenten Grundelemente seines späteren Denkens, die insbesondere im Hinblick auf die Verbindung von Judentum und Philosophie in seinen späteren Schriften aufschlussreiche Einblicke gestatten. (III) Nach diesen philosophischen Erörterungen geht der Artikel über zum Tagebuch Etty Hillesums und wird die bei Levinas skizzierten Zusammenhänge versuchen mit den autobiographischen Reflektionen der niederländischen Autorin zu kontrastieren und zu erweitern. (IV) Im Fazit wird abschließend versucht, Momente der Über- und Grenzgänge zwischen dem Denken Levinas' und Hillesums aufzuzeigen sowie daran anknüpfend weiterführende Impulse für aktuelle philosophische Diskurse aufzuzeigen.

2. „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe“. Levinas' Konzeption der Subjektivität zwischen Verwundbarkeit und Verantwortung

Wenn Levinas in seinem Spätwerk, insbesondere in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Orig. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974), das Subjekt als ein Geisel-sein für den Anderen charakterisiert, das Verantwortung zu übernehmen hat auch für das, was es nicht getan hat, so mag dies zunächst befremdlich anmuten. Daher gilt es zunächst zu klären, was es konkret bedeutet, *Geisel für den Anderen* zu sein bzw. was Levinas meint, wenn er sich dieses radikalen Begriffes bedient. Dass eine solche Aussage auf den ersten Blick anstößig wirkt, ist sich Levinas indes wohl bewusst: „Man kann an dieser utopischen und für ein Ich unmenschlichen Vorstellung Anstoß nehmen. Doch die Menschlichkeit des Menschlichen – das wahre Leben – ist abwesend.“⁷ Die radikale Begrifflichkeit

⁶ Zu diesen Begriffen vgl. Levinas 1998, 50f.; 253f.; 258f.; 260f.; 284f.; 187ff.; 196f., 223ff.; 277ff.; 319f.

⁷ Levinas 1992, 77. Für eine kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen Geisel, Verfolgung und Besessenheit vgl. Weber 1990 und Cohen-Levinas/Schnell 2016.

seines Spätwerks stellt, bei genauerer Betrachtung, nur das konsequent zu Ende gedachte Ergebnis einer Ethik dar, die den Menschen nicht von sich bzw. dem Selbst heraus denkt – im Nominativ, d. h. als auf sich selbst bezogenes, egozentrisches Subjekt –, sondern ausgehend vom Anderen denkt – im Akkusativ, d. h. in Rückbezug zum Anderen, als heterozentrisches Subjekt. Diese Grundlegung ist bereits in Levinas' erstem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (Orig. *Totalité et Infini*, 1961) angedeutet, wenn er die abendländische Philosophie als „Egologie“⁸ charakterisiert:

„Dieser Primat des Selben war die Lektion des Sokrates. Vom Anderen nur annehmen, was in mir ist, als ob ich von Ewigkeit her besäße, was mir von außen zukommt! Nichts annehmen oder frei sein! Die Freiheit hat nichts zu tun mit der launischen Spontaneität des liberum arbitrium. Ihr letzter Sinn liegt in dieser Permanenz im Selben: die Permanenz im Selben ist Vernunft. Die Erkenntnis ist die Entfaltung dieser Identität. Sie ist Freiheit.“⁹

Gegen diese Art der Freiheit formuliert Levinas einen Gegenentwurf, indem er die *Passivität* des Bewusstseins unterstreicht: Er definiert sie nicht mehr im Wechselspiel von Aktivität und Passivität, sondern als dieser Dialektik vorgängig – als „eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität“.¹⁰ Dies ist der Modus, in dem sich Subjektivität für Levinas vollzieht (*se passe*).¹¹ Man beachte den dynamischen Vollzugscharakter, der sich abgrenzt gegen eine statische Definition der Subjektivität, die man „besitzen“ oder festhalten könnte. Der Seinsvollzug bei Levinas ist geprägt von der Empfänglichkeit und Sensibilität des Subjekts, die zugleich seine Verwundbarkeit (*vulnerabilité*) bedeuten.¹² Die Verwundbarkeit des Menschen, als *Conditio sine qua non* des Menschseins, wird für Levinas zum Ausgangspunkt und Einfallstor für seine Ethik. Diese enthält dadurch auch ein Moment der Unverfügbarkeit sowie der Infragestellung des Subjekts, die jeder Freiheitskonzeption

⁸ Levinas 2002a, 53.

⁹ Levinas 2002a, 51.

¹⁰ Levinas 1998, 49.

¹¹ Levinas 1990, 30: „La subjectivité [...] se passe comme une passivité plus passive que toute passivité.“

¹² Levinas 1998, vgl. Kap. I.7., „Die Sensibilität“, 49–51 und Kap. III., „Sensibilität und Nähe“, 142–218.

radikal vorangehen, da sie vor einer bewussten Entscheidung des Subjekts liegen – und liegen müssen für Levinas, denn:

„Wird die menschliche Subjektivität als Bewusstsein aufgefasst, so ist sie immer Aktivität. Immer kann ich mir aneignen, was sich mir aufdrängt. Immer steht mir der Ausweg offen, dem zuzustimmen, was ich erleide, und gute Miene zu bösem Spiel zu machen. Dergestalt, dass alles den Anschein hat, als stünde ich ganz am Anfang; außer bei der Annäherung des Nächsten. Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluss, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten. Nichts ist passiver als diese jeder Freiheit vorausgehende Infragestellung.“¹³

Die Annäherung an den Nächsten geschieht also ohne freie Zustimmung des Subjekts. Auf diesen Punkt werden wir in der Schlussbetrachtung noch einmal zurückkommen, da sich daran die Frage anknüpft, inwiefern man von ethischem Handeln sprechen kann, wenn das Subjekt strenggenommen gar keine wirkliche Freiheit, d. h. keine Wahl hat, sondern quasi von vornherein auf der Anklagebank sitzt.

Für Levinas Subjektivitätskonzeption gehen die skizzierten Charakteristika der Passivität, Empfänglichkeit und Verwundbarkeit darüber hinaus einher mit einer Stellvertretungsfunktion: *l'un pour l'autre* oder *substitution*, wie er es nennt. Levinas geht in diesem Kontext sogar so weit, von Verfolgung und Besessenheit zu sprechen und an diesem Punkt wird nun auch ersichtlich, warum der Begriff der Geisel so zentral und wesentlich für sein Spätwerk ist. Im Modus des Geisel-seins für den Anderen kulminiert sein Begriff von Subjektivität und weist zugleich über das Subjekt hinaus: „Das Subjekt ist Geisel. [*Le sujet est otage.*]“¹⁴ – aber dabei bleibt Levinas nicht stehen. Das Subjekt ist zugleich *an-archisch* zu denken, d. h. ohne *arché* (Anfang), da die Verantwortung, in die es gerufen ist, ohne Anfang ist und dem Bewusstsein vorausgeht.¹⁵ „Ich habe nichts getan und bin doch immer

¹³ Levinas 1995, 79f.

¹⁴ Levinas 1998, 248; im franz. Original (Levinas 1990) 177.

¹⁵ Der Begriff *arché* ist in diesem Kontext sehr vielschichtig und die Übersetzung mit „Anfang“ kann in diesem Sinne nur als eine Annäherung verstanden werden. Denn *arché* bedeutet zugleich auch Prinzip, Quelle, Ursprung und lässt sich besser approximativ

schon betroffen gewesen: verfolgt“, schreibt Levinas. „Die Selbstheit in ihrer Passivität, ohne die *arché* der Identität, heißt: Geisel. Das Wort *ich* bedeutet: *hier, sieh mich*, verantwortlich für alles und für alle. [*Le mot Je signifie me voici, répondant de tout et de tous.*]“¹⁶ Interessant ist hier, wie Levinas an neuralgischen Punkten seines Denkens, z. B. der Charakterisierung des Begriffs Geisel, auf biblische und literarische Zitate verweist. Gleich einer Störung von außen brechen sie in den philosophischen Diskurs ein, bereichern ihn und verweisen zugleich über ihn hinaus. *Me voici*, hier bin ich, verweist zum einen auf Jesaja 6,8: „Hier, sieh mich, sende mich“, wie Levinas deutlich hervorhebt.¹⁷ Im hebräischen Text steht für „sieh mich“ nur ein Wort: *Hineni* (הִנֵּנִי) – hier bin ich. Nicht nur bei Jesajas Berufung zum Propheten kommt dieses Wort in der Bibel vor, auch bei Abrahams Prüfung. Als Gott ihn auffordert seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern, antwortet Abraham auf ebendiese Weise: *Hineni*, hier bin ich (Gen 22,1, vgl. auch 22,7).¹⁸ Ohne zu zögern, stellt er sich in den Dienst Gottes. Levinas verweist nicht ohne Grund auf diese spezifische Haltung, die sich im *Hineni* (*Hier bin ich*) ausdrückt, öffnet sie doch zugleich auch das Tor für eine grenzenlose Verantwortung, die sich aus dieser Haltung ergibt und die er mit einer Stelle aus Dostojewskis *Die Brüder Karamasoff* näher erläutert: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen.“¹⁹ Man sieht an diesem Beispiel, wie Bibel und Literatur ineinandergreifen im Denken Levinas’.

Subjektivität ist für Levinas also von vornherein Stellvertretung, aber sie ist deshalb dennoch keineswegs negativ zu denken. Vielmehr eröffnet der Modus der Geiselschaft dem Subjekt die Nähe des Nächsten und zugleich die Möglichkeit zum Verzeihen und zur Umkehr: „Die *Conditio* der Geiselschaft ist der Grund dafür, dass in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe

umschreiben – als ein ortloser Ort, eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war –, als exakt benennen.

¹⁶ Levinas 1998, 253; im franz. Original (Levinas 1990) 180f.

¹⁷ Vgl. Levinas 1998, 320, Anm. 11: „Hier, ‚sieh mich‘ bedeutet ‚sende mich‘“, unterstreicht Levinas.

¹⁸ Vgl. hierzu Casper 2020a.

¹⁹ Levinas 1998, 320. Die zitierte Stelle bei Dostojewski findet sich im sechsten Buch, Kap. II a, in der deutschen, von E. K. Rahsin besorgten Übersetzung, Dostojewski 1995, 471.

möglich ist.“²⁰ Levinas' anthropologische Reflexionen über das Subjekt bleiben somit nicht bei einer negativen Fixierung auf Verfolgung und Knechtschaft stehen, sondern deuten diese als eine *Erwählung* zur menschlichen Verantwortung. Dies unterstreicht er deutlich in einem Interview mit dem katholischen Theologen Bernhard Casper:

„Knechtschaft ist Passivität, Knechtschaft ist Plage, Knechtschaft ist Verdammung. Im Gegenteil dazu gilt: Wenn ich für den Anderen verantwortlich bin, so erscheint mir das als das Gute, als das Gute überhaupt. Vielleicht als der Ort des Besseren. Der Ort des Guten liegt in meiner Verantwortung für den Anderen, obgleich meine Freiheit dem nicht vorausgeht, sondern dem nachfolgt.“²¹

Das selbstherrliche, freie Subjekt wird in seine Grenzen verwiesen und zugleich ent-grenzt, indem es mit einer grenzenlosen Verantwortung konfrontiert wird, die es nicht abweisen kann und die es paradoxerweise – gerade durch den Anderen – zum Ich macht.

In seinem Aufsatz *Ohne Identität* aus dem Jahr 1970 erläutert Levinas diese für seine Philosophie spezifische Struktur der Subjektivität, indem er sie wiederum mit einem biblischen Verweis illustriert: „Ich bin ein Fremdling auf Erden, verbirg mir nicht Deine Gebote.“²² (Ps 119,19) Der „Mensch ohne Identität“²³, wie Levinas ihn nennt, ist entkernt, „ohne Ruhe in sich selbst, ohne Ruhestätte in der Welt“²⁴, ständig unterwegs und immer auf der Suche: „Sich selbst fremd, besessen

²⁰ Levinas 1998, 261.

²¹ Casper 2020b, 23. Das Gespräch fand am 11. Juni 1981 in Paris statt.

²² Levinas 2005a, 99. Levinas ist sich bewusst, dass der Verweis auf biblische Verse innerhalb des philosophischen Diskurses einigen Leser*innen befremdlich anmuten mag und fügt daher hinzu, mit einem Augenzwinkern in Richtung Heidegger: „Die biblischen Verse haben hier nicht die Funktion, als Beweise zu dienen; sondern sie bezeugen eine Tradition und eine Erfahrung. Haben sie nicht zumindest dasselbe Recht, zitiert zu werden, wie die Verse von Hölderlin und Trakl?“, ebd., 98. Darüber hinaus vgl. auch Boutayeb 2013: „Levinas' Kritik der Freiheit ist im Grunde genommen eine Kritik der Identität als Zugehörigkeit und Selbstgenügsamkeit.“, ebd., 137f. und ebd., 143: „Die neue Identität, die Levinas verteidigt, ist eine *Ohne-Identität*.“

²³ Levinas 2005a, 101.

²⁴ Levinas 2005a, 101.

von den Anderen, un-ruhig, ist das Ich Geisel, Geisel gerade in seiner Rück-bezogenheit eines Ich, das sich unablässig selbst verfehlt.“²⁵ Das nomadische Subjekt ohne Identität weist somit über sich hinaus: Das „metaphysische Begehren“²⁶, von dem Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* spricht, strebt letztlich nach dem „ganz Anderen, nach dem *absolut Anderem*“²⁷ – denn: „Niemand ist bei sich zu Hause.“²⁸

In seiner Besessenheit von etwas, das für immer außerhalb liegt, ist der Stoff, aus dem der Mensch gemacht ist, zum einen „aus Verantwortlichkeiten gewebt“²⁹ und zum anderen durch und durch verletzlich, fragil und verwundbar: „Das Ich ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit.“³⁰ In dem bereits erwähnten Interview mit Bernhard Casper spricht Levinas im Zusammenhang der Verantwortung des Subjekts von einem „Durchbruch des Menschlichen“³¹ in der Ontologie, die im Antlitz des anderen Menschen sich ankündigt und unabweisbar das Subjekt konfrontiert: einerseits, wie Casper resümiert, mit einem „*Verbot*: den Anderen zu töten“ und andererseits mit einem „*Gebot*: ihn in seinem Sterben nicht allein zu lassen.“³² Dieser doppelten Struktur aus Gebot und Verbot attestiert Levinas genau das auszudrücken, was er mit dem Begriff *Geisel* veranschaulichen möchte: „Ich meine: das alles beschreibt das Geiselsein. Und das *Geiselsein* ist vielleicht nur ein *harter Name für Liebe*.“³³

²⁵ Levinas 2005a, 100.

²⁶ Levinas 2002a, 35

²⁷ Levinas 2002a, kursiv gesetzt von Levinas.

²⁸ Levinas 2005a, 99. Vgl. weiterführend Casper 2009.

²⁹ Levinas 2005a, 100. Im franz. Original steht: „*Il est cousu* [gewebt] *de responsabilités*.“, daher erlaube ich mir hier abzuweichen von der dt. Übersetzung, die „cousu“ (Partizip Perfekt von *coudre* = nähen) mit „gewirkt“ wiedergibt.

³⁰ Levinas 2005a, 94.

³¹ Casper 2020b, 24.

³² Casper 2020b.

³³ Casper 2020b.

3. Levinas' *Carnets de captivité*. Fragmente aus einer zerbrochenen Welt, oder: Von der Erfahrung, kein „Gesicht“ mehr zu haben

Wenn im Folgenden auf Levinas' *Carnets de captivité* eingegangen wird, so ist zunächst hervorzuheben, dass die Jahre während des Zweiten Weltkriegs (1940–1945) in Levinas' *Oeuvre* lange Zeit im Dunkel lagen. Sie waren werkgeschichtlich eine Art „blinder Fleck“, über den relativ wenig bekannt war. Dies änderte sich erst mit der Publikation seiner Aufzeichnungen aus der Kriegsgefangenschaft, die 2009 im ersten Band seiner *Oeuvre Complètes* in Paris erschienen.³⁴ Im „Stalag XI B Fallingbostal“³⁵ in der Lüneburger Heide, in dessen Nähe auch das KZ Bergen-Belsen lag, verbrachte Levinas, nachdem er von 1940 bis 1942 in Frankreich in deutscher Kriegsgefangenschaft war, die letzten Jahre seiner Gefangenschaft von Juni 1942 bis zur Befreiung im Mai 1945. Ständig in Ungewissheit über das Schicksal seiner in Paris zurückgebliebenen Frau Raïssa und der kleinen Tochter Simone sowie das seiner Familie in Litauen, drehen sich seine Gedanken um Eindrücke und Erfahrungen des unmittelbaren Lageralltags, aber auch um theoretische Reflektionen sowie zukünftige philosophische und literarische Projekte: Oft wird gerade hier der Realitätsbruch, den Levinas in diesen Jahren durchlebte, besonders schmerzlich deutlich, so in der lapidaren Notiz zu Beginn des Jahres 1945, in der er festhält, er wolle einen „jüdischen Roman über die Gefangenschaft“ schreiben: „für meine Eltern“ – die zu jener Zeit sehr wahrscheinlich bereits der Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten zum Opfer gefallen waren.³⁶

In formaler Hinsicht ist in den *Carnets* zudem vor allem ein neues Genre des Schreibens bei Levinas zu entdecken: die Form des Aphorismus – ein Denken in

³⁴ Levinas 2009a.

³⁵ Das Stammlager (Stalag), in dem Levinas untergebracht war, bestand während der gesamten Kriegsdauer von 1939 bis 1945: „Es war eines der größten Lager der Wehrmacht mit zeitweise 95.000 Gefangenen verschiedener Nationalitäten.“, siehe: <https://gedenkstaettenfoerderung.stiftung-ng.de/de/forschung-dokumentation/wehrmacht-kriegsgefangene/kriegsgefangenenlager/storage/xi-b-fallingbostal/> [abgerufen 07/2021].

³⁶ Levinas 2009a, 192: „Idée d'un roman j. – sur la captivité pour mes parents.“, vgl. ebd., Anm. a): „j. sans doute pour juif“.

Fragmenten, das den Umständen der Gefangenschaft geschuldet ist und dabei bruchstückhaft Begriffe des Werks der Dreißigerjahre aufnimmt, zugleich jedoch vorausweist auf Inhalte, die nach dem Krieg in seinem Denken bedeutsam werden sollten. Zentral soll hier im Folgenden auf zwei Punkte eingegangen werden: zum einen auf den Bruch mit der Ontologie, insbesondere der Fundamentalontologie Heideggers, zum anderen auf die Verbindung seiner Philosophie mit dem Judentum.³⁷ Beide Motive lassen sich wie ein roter Faden durch die Aufzeichnungen hindurch verfolgen und kulminieren sogar leitmotivisch an einer Stelle: Zu Beginn des fünften der insgesamt sieben *Carnets* notiert Levinas: „Ein wesentliches Element meiner Philosophie – das, was sie von der philo. Heideggers unterscheidet – das ist die Bedeutung des Anderen. *Eros* als zentrales Moment. Auf der anderen Seite folgt sie dem Rhythmus des Judentums [...]“³⁸ Ähnlich wie in *Totalität und Unendlichkeit*, wo Levinas dem Begehren (*désir*), verstanden als *metaphysisches Begehren*, eine besondere Rolle zuweist – denn „[...] die Idee des Unendlichen [...], ereignet sich als Begehren.“³⁹ –, so weist er auch schon bereits in seinen frühen Aufzeichnungen aus der Kriegsgefangenschaft auf die zentrale Bedeutung des Erotischen hin als Einfallstor zur Beziehung zum Anderen, die er später in Beziehung setzen wird zur unabweisbaren „Epiphanie“⁴⁰ des Antlitzes, das die Idee des Unendlichen ausdrückt im Apell „Du sollst nicht morden“.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, neben der Gegenüberstellung der Philosophie Heideggers mit Levinas' zentralem Begriff des Anderen, auch, dass er von *Rhythmus* spricht, wenn er die Bedeutung des Judentums für sein Denken anklingen lässt. Reflektionen zu Klang und Stille, die dialektisch aufeinander bezogen sind, bestimmen insbesondere das fünfte *Carnet* und spielen auch nach dem Krieg immer wieder eine Rolle in seinem Denken.⁴¹

³⁷ Zur grundlegenden Verhältnisbestimmung von Judentum und Philosophie in Levinas' Denken vgl. Meir 2008.

³⁸ Levinas 2009a, 134: „Un élément central de ma philosophie – ce par quoi elle diffère de la philo. de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre. *Eros* comme moment central. D'autre part elle suit le rythme du j. – [...]“, vgl. ebd., Anm. a) „j. sans doute pour judaïsme“.

³⁹ Levinas 2002a, 62f.

⁴⁰ Levinas 2007, 221: „Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.“

⁴¹ Musik spielte und spielt in Levinas' Familie eine wichtige Rolle: Seine Frau Raïssa Levinas (1905–1994) war eine ausgebildete Konzertpianistin und der gemeinsame Sohn Michaël (geb. 1949) ist ein international renommierter Komponist.

Die Abgrenzung zur ontologischen Philosophie kommt in einer Notiz zur Einsamkeit in Verbindung mit Heideggers Begriff des „*In-der-Welt-Sein*“⁴² besonders präzise zum Ausdruck, wenn Levinas resümiert: „Salut n'est pas l'être.“⁴³ – das Heil ist nicht das Sein. Dies erinnert an den letzten Satz seines Werkes „Ausweg aus dem Sein“ (*De l'évasion*, 1935), mit dem er bereits die Perspektive seines neuen philosophischen Ansatzes skizzierte: „Es geht darum, das Sein auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen [...]“⁴⁴ In der Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers in den *Carnets* weist Levinas darauf hin, dass „der sterbliche Mensch [...] *mit sich allein*“ ist und diese unhintergehbare, existentielle und singuläre Einsamkeit, die Levinas als *Hypostase*⁴⁵ deutet, bei Heidegger in ein „In-der-Welt-sein hinein aufgehoben zu werden drohe“.⁴⁶ Mit *Hypostase* identifiziert er in den *Carnets* zugleich ein Konzept, mit dem er den Begriff der Subjektivität wird ersetzen können [„Hypostase – comme terme par lequel je pourrai remplacer la notion de subjectivité.“]⁴⁷

Die Erfahrungen des „anonymen Seins“ sowie der „Abwesenheit der Welt“⁴⁸, von denen Levinas in *Vom Sein zum Seienden* (*De l'existence à l'existant*, 1947) spricht und die seine unmittelbare Nachkriegsphilosophie prägen, haben ein Echo in der Lagererfahrung, die die Häftlinge zu anonymen Nummern ohne Gesicht reduzierte: „Diese Weise, die Menschen zu zählen ohne sie zu sehen“⁴⁹, schreibt er im zweiten *Carnet*. In diesem traumatischen Gefühl der *Unsichtbarkeit* wird die Begegnung mit einem Tier zu einem rettenden Erlebnis: Bobby, so nennen die Gefangenen den Hund, der einem deutschen Wachposten des Lagers gehört, grüßt die Gefangenen morgens beim Appell mit einem freudigen Wedeln seines Schwanzes und erkennt sie abends wieder, wenn sie müde von der Waldarbeit in ihre Baracken

⁴² Levinas 2009a, 52, kursiv und im Original Deutsch von Levinas.

⁴³ Levinas 2009a, 52.

⁴⁴ Levinas 2005b, 67.

⁴⁵ Unter Hypostase versteht Levinas die Übernahme der Existenz inmitten des anonymen Geschehens des „Es-gibt“ (*il y a*). Dieser Akt ist nicht als Können charakterisiert, es geht vielmehr um das reine Existieren und um eine Setzung (*position*) des Ich, vgl. Levinas 1997, insbesondere 79–119.

⁴⁶ Casper 2020c, 108f.

⁴⁷ Levinas 2009a, 146.

⁴⁸ Levinas 1997, 61.

⁴⁹ Levinas 2009a, 85: „Cette manière de compter les hommes sans les voir.“

zurückkehren. Diesen Hund nennt Levinas später „den letzten Kantianer in Nazi-deutschland“⁵⁰ und stellt die Begegnung mit ihm in krassen Kontrast zu all den übrigen Begegnungen, die die Gefangenen mit den sie umgebenden Menschen noch machen konnten:

„Die französische Uniform schützte uns noch vor der Gewalt Hitlers. Die anderen, sogenannten freien Menschen aber, die uns kreuzten und die uns Arbeit oder Befehle oder sogar ein Lächeln gaben – und die Kinder und Frauen, die vorübergingen und manchmal die Augen zu uns aufhoben –, zogen uns unsere menschliche Haut ab. Wir waren nur noch Scheinmenschen, eine Affenhorde. [...] *Aber wir waren nicht mehr auf der Welt. [Mais nous n'étions plus au monde.]*“⁵¹

Ohne zu stark auf die Einflüsse der historischen Umstände abzuheben, ist es doch interessant darauf hinzuweisen, dass zentrale Begrifflichkeiten von Levinas' Denken ein Echo haben in der langjährigen Erfahrung seiner Gefangenschaft. Die damit verbundenen traumatischen Erlebnisse spiegeln sich wider in Kernthemen seines Denkens: die zentrale Bedeutung des menschlichen Antlitzes und – im Gegensatz dazu – das Gefühl, „kein Gesicht“ mehr zu haben, nicht mehr auf dieser Welt zu sein, wie er es ausdrückt, ja kein Mensch mehr zu sein. Auch der Begriff der *Geiselschaft* erscheint in diesem Licht nicht mehr bloß als befremdliche Chiffre – ein Gefangener, eine unfreie Geisel zu sein, war im Stalag keine philosophische Theorie, sondern gelebte Realität für Levinas.

Der starke Rückbezug auf das Judentum und die jüdische Tradition in den *Carnets* eröffnet darüber hinaus eine neue Perspektive auf die Genese seines Denkens. Zwar hatte die Forschung bereits vor der Publikation der *Carnets* dem besonderen Umstand Rechnung getragen, dass Levinas' Philosophie in einem fruchtbaren Austausch mit jüdischen Quellen stand, sich inspirieren ließ durch die Lektüre der Bibel sowie durch seine ab 1968 erschienenen, mehrbändigen

⁵⁰ Levinas 1999b, 216, aus dem franz. Original übersetzt von mir, vgl. Anm. 1. Siehe auch Malka 2002, 86f.

⁵¹ Levinas 1999b, 215, kursiv gesetzt von mir. Vgl. weiterführend David 2015.

Talmudexegesen.⁵² Dennoch springt die starke Betonung und Hervorhebung jüdischer Motive und Autoren in dieser frühen Phase seines Werks ins Auge: Unter den angeführten Punkten, die er für eine zukünftige Beschäftigung auflistet, quasi eine Art Fahrplan seines kommenden Werks („Mon œuvre à faire: [...]“), finden wir u. a. den Namen Franz Rosenzweig. Es ist anzunehmen, dass Levinas Rosenzweigs 1921 in Frankfurt erschienenen epochemachendes Werk *Der Stern der Erlösung* spätestens seit den Dreißigerjahren kannte.⁵³ In seinem System der Philosophie entwirft Rosenzweig das Judentum als eine kategoriale Größe im Beziehungsgeschehen der drei Elemente Gott, Welt, Mensch, die in den Prozessen der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zueinander in Beziehung stehen. Für den jungen Levinas war diese neuartige Konzeption des Judentums als religionsphilosophische Kategorie so beeindruckend, dass er noch Jahre später im Vorwort von *Totalität und Unendlichkeit* (1961) schreibt: „Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im ‚Stern der Erlösung‘ frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden.“⁵⁴ Und auch in den *Carnets* finden sich Hinweise, die aufzeigen, dass das „Neue Denken“⁵⁵ Rosenzweigs seine Spuren hinterlassen hat beim jungen Levinas und ihm eine fruchtbare und zukunftsweisende Alternative aufzeigte aus der für ihn überholt erscheinenden Konzeption der Ontologie seines Lehrers Heidegger. Prägnant formuliert Levinas diese Alternative in seinen *Carnets* und bringt damit eine Scharnierstelle seines Denkens auf den Punkt: „Ausgehen vom *Dasein* oder ausgehen vom Judentum.“⁵⁶

⁵² Zum Einfluss der Bibel auf Levinas’ Denken vgl. Levinas 1992, 16f. Levinas verweist hier darauf, dass die Lektüre der Bibel für ihn zu den Erfahrungen „gründender Art“ gehört hat und „eine wesentliche Rolle gespielt“ hat für sein Denken – und dass, wie er sagt, „größtenteils, ohne dass ich es wusste“.

⁵³ Eventuell geschah dies durch die Vermittlung von Jacob Gordin (1896–1947), einem russischen Juden, der in den Zwanzigerjahren an der *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin über Hermann Cohen promovierte und 1933, aufgrund der sog. Machtergreifung der Nationalsozialisten, nach Frankreich flüchtete. Dort war er angestellt in der Bibliothek der *Alliance Israélite Orientale* in Paris, einer Institution, an der auch Levinas in den Dreißigerjahren arbeitete. Vgl. zu dessen Werk Gordin 1995.

⁵⁴ Levinas 2002a, 31.

⁵⁵ Vgl. Rosenzweig 1984.

⁵⁶ Levinas 2009a, 75: „Partir du *Dasein* ou partir du J.“, kursiv gesetzt von Levinas. Vgl. ebd., Anm. a.: „J. sans doute pour Judaïsme.“ („J. ohne Zweifel für Judentum.“) Ebd.:

Für die Problematik der Freiheit im Kontext der levinassischen Subjektphilosophie ist es zudem interessant, dass schon in diesen frühen Aufzeichnungen Levinas die intersubjektive Beziehung als von Angesicht zu Angesicht, *face-à-face*, denkt und das daraus sich zeitigende Verhältnis zum Nächsten an das Judentum rückbindet, wie er hervorhebt: „Meine Philosophie – ist eine Philosophie von Angesicht zu Angesicht. Beziehung zum Anderen, ohne Vermittler. Das ist das Judentum.“⁵⁷ Darüber hinaus, auch dies ist erhellend im Lichte der Freiheitsproblematik, führt Levinas an zwei Stellen explizit den oben ausgeführten Begriff des „Hier bin ich“, *Hineni* (הינני), an: „Das Wesentliche: den Ruf Gottes zu hören. Daher gibt es immer das הינני. Die Schönheit der Passage in ‚Samuel‘, wo der junge Samuel noch nicht versteht, die Stimme Gottes zu hören.“⁵⁸ Das absolute Offensein für den Ruf der Exteriorität – eine Öffnung ohne Wahl – verweist bereits in den frühen *Carnets* auf jene prophetische Struktur der Subjektivität, die ich durch das *Hineni* skizziert habe und die bestimmend bleibt auch für die späteren Werke Levinas’.

4. „Das denkende Herz der Baracke“. Etty Hillesums Tagebücher als Zeugnis der Freiheit in unfreier Zeit

Während Levinas in Kriegsgefangenschaft war und seine Notizen niederschrieb, begann auch eine junge Frau in Amsterdam mit den Aufzeichnungen ihres Tagebuchs: Am 9. März 1941 nahm Etty Hillesum, sehr wahrscheinlich auf Anraten ihres Therapeuten, dem deutsch-jüdischen Emigranten Julius Spier (1887–1942), einem von C.G. Jung ausgebildeten Psychoanalytiker, die Praxis des Schreibens eines Tagebuchs auf, das sie fortan nicht mehr loslassen wird.⁵⁹ Als Jüdin ist Etty Hillesum unter der deutschen Besatzung den ständig zunehmenden rechtlichen und sozialen

„Judentum als Kategorie“ („J. comme catégorie.“).

⁵⁷ Levinas 2009a, 186: „Ma philosophie – est une philosophie du face-à-face. Relation avec autrui, sans intermédiaire. C’est cela le judaïsme.“

⁵⁸ Levinas 2009a, 78: „L’essentiel: entendre l’appel de Dieu. C’est pour cela qu’il y a toujours הינני. La beauté du passage de ‚Samuel‘ où le jeune Samuel ne sait pas encore entendre la voix de Dieu.“ Die Stelle spielt an auf 1 Sam 3,4–10. Vgl. auch ebd., 83: „Die Wichtigkeit des הינני.“ („L’importance de הינני.“)

⁵⁹ Zur Person Spiers und dessen Einfluss auf Leben und Werk Etty Hillesums vgl. Ples-hoyano 2010.

Restriktionen ausgesetzt. In den Jahren der Besatzung, die vom 10. Mai 1940 bis zum 5. Mai 1945 währte, wurden fast 75 % der jüdischen Bevölkerung der Niederlande deportiert und in Konzentrationslagern im Osten ermordet.⁶⁰ Ab dem Sommer 1942 begannen die massenhaften Deportationen, die systematisch über das Durchgangslager Westerbork, in der Provinz Drenthe im Norden der Niederlande, organisiert wurden. Dort war auch Etty Hillesum mit ihrer Familie untergebracht, bis zu ihrem gemeinsamen Abtransport nach Auschwitz am 7. September 1943.⁶¹

Der zunehmende Druck der Besatzung und die kontinuierliche Zuspitzung der alltäglichen Lage spiegeln sich auch in den Aufzeichnungen Hillesums wider. Aber weit gefehlt wäre es anzunehmen, dass sie davor kapitulierte, vielmehr gibt ihr Schreiben auf die sie umgebende bedrückende Lage eine ganz andere Antwort als die des Hasses oder der Verbitterung: Etty Hillesums Suche nach sich selbst und einem besseren, ausgeglichenerem Leben, die sie anfänglich zu ihrem Therapeuten Spier geführt hatte, wird im Laufe der Monate und Jahre immer mehr zu einer Suche nach Gott. Während draußen die Enge des Lebens zunimmt, weitet sich ihre Seele zu einer transzendenten Sinnsuche, die nicht bei ihrem eigenem Ich oder Gott stehen bleibt, sondern in der Hilfe für andere Menschen ihre ultimative Bestimmung findet: „Man möchte ein Pflaster auf vielen Wunden sein“⁶², schreibt sie auf der letzten Seite ihres Tagebuchs.

Im Rahmen der gebotenen Kürze dieses Artikels kann im Folgenden nur auf zwei Aspekte dieser beeindruckenden Sinnsuche Etty Hillesums näher eingegangen werden. Ich habe mich für zwei Motive entschieden, die meines Erachtens in besonderer Weise ihre Nähe zum Denken Levinas' zum Ausdruck bringen können: einerseits die Ablehnung des Hasses gegen die Deutschen und ihre aufopfernde Hilfe für das jüdische Volk bzw. den ihr nahestehenden jüdischen Menschen sowie andererseits die Hinwendung zur Innerlichkeit und zum Gebet – beinahe

⁶⁰ Zur Judenverfolgung in den Niederlanden siehe das umfangreiche Standardwerk von Pim Griffioen und Ron Zeller, *Jodenvervolging in Nederland, Frankrijk en België, 1940–1945*, vgl. ebd.: „Von den 140.000 Juden in den Niederlanden überlebten ungefähr 104.000 die deutsche Verfolgung nicht (ca. 75 %).“, 17, übers. von mir.

⁶¹ Für weiterführende Informationen zum Lager Westerbork sowie der heutigen, dort eingerichteten Gedenk- und Erinnerungsstätte vgl. <https://kampwesterbork.nl/de/> [abgerufen 07/2021].

⁶² Hillesum 2014a, 309.

könnte man sagen: Etty Hillesums *Entdeckung des Betens*.⁶³ Beide Aspekte sind miteinander verwoben und rekurrierend im gesamten Tagebuch, wobei das Motiv des Kniens erst etwas später einsetzt. Ihre Ablehnung des Hasses hingegen ist von vornherein, d. h. bereits in den ersten Tagen des Tagebuchschreibens, hervorstechend: „Das ist das Problem unserer Zeit. Der große Hass gegen die Deutschen, der das eigene Gemüt vergiftet.“⁶⁴ Diesen „undifferenzierten Hass“ nennt sie „eine Krankheit der Seele“.⁶⁵ Die Haltung ihrer Landsleute als Reaktion auf die Unterdrückung und Verfolgung verurteilt sie entschieden. Auch in unmenschlichen Zeiten darf man den Glauben an die Menschlichkeit nicht verlieren: „Und sollte es nur noch einen einzigen anständigen Deutschen geben“, schreibt sie, „dann wäre dieser es wert, in Schutz genommen zu werden gegen die ganze barbarische Horde, und um dieses einen anständigen Deutschen willen dürfe man seinen Hass nicht über ein ganzes Volk ausgießen.“⁶⁶

Diese Haltung verstärkt sich im Laufe des Tagebuchs immer mehr und findet einen Höhepunkt, als ihr Mentor Julius Spier, mit dem sie in der Folge der therapeutischen Beziehung auch ein amouröses Verhältnis eingegangen war, am 15. September 1942 an Lungenkrebs stirbt – nur einen Tag vor seinem anberaumten Termin zum Abtransport ins Durchgangslager Westerbork, von wo die Züge nach Auschwitz abfahren.⁶⁷ Aus der Zeit vom 29. Juli und dem 5. September 1942 sind keine Aufzeichnungen bekannt, da Etty Hillesum in dieser Zeit ihrer Einbestellung ins Lager Westerbork folgte. Sie erkrankt allerdings und erhält eine Genehmigung für einen mehrtätigen Besuch in Amsterdam, der ihr die Gelegenheit gibt, am Sterbebett Spiers von diesem Abschied zu nehmen. Das Ereignis des Todes des geliebten Menschen, dem sie hautnah beiwohnt, trifft sie zutiefst: „Ich habe noch nie einen Toten gesehen. In dieser Welt, in der jeden Tag Tausende sterben, habe ich noch nie einen Toten gesehen. [...] Aber dass du [*gemeint ist Spier, S. R.*] nun der erste Tote bist, den ich sehen werde, empfinde ich doch als etwas

⁶³ Für eine ausführliche Gegenüberstellung der Philosophie Levinas' mit dem Denken Etty Hillesums vgl. Coetsier 2014.

⁶⁴ Hillesum 2014a, 35.

⁶⁵ Hillesum 2014a, 36.

⁶⁶ Hillesum 2014a, 35f. Vgl. weiterführend Woodhouse 2009, 55–75 und Siertsema 2017.

⁶⁷ Woodhouse 2009, 99.

sehr Sinnvolles und Großes.“⁶⁸ In der Folge verbindet sich die Todeserfahrung mit dem Gefühl der Einsamkeit – und zugleich dem Auftrag, das von Spier Erlernte nun ihrerseits an die Menschen weiterzugeben: So wie er ein „Vermittler“⁶⁹ war zwischen Gott und ihr, so möchte sie nun ihrerseits Vermittlerin werden zwischen den Menschen und ihrer Liebe zu Gott. Diese Liebe bleibt somit nicht bei sich selbst stehen, sondern führt Etty Hillesum zu ihren Mitmenschen – die Gottesliebe wird ihr zu einer Brücke zum Anderen:

„Ich liebe die Menschen so sehr, weil ich in jedem Menschen ein Stück von Dir liebe, mein Gott. Ich suche dich überall in den Menschen, und oft finde ich ein Stück von dir. Und ich versuche dich in den Herzen anderer Menschen zu erwecken. Aber jetzt brauche ich Geduld, viel Geduld und Zeit zur Besinnung, es wird sehr schwer werden. Und ich muss von nun an alles allein tun. Das Beste und Edelste von meinem Freund, dem Mann, der dich in mir erweckt hat, ist jetzt bei dir.“⁷⁰

Aber auch an Etty Hillesums eigenem Gesundheitszustand zehren die Umstände: In Verbindung mit ihrer Krankheit, die sie selbst in den ersten Tagen des September 1942 durchzustehen hat, berichtet sie von einem Arztbesuch, der ihr die Augen öffnet über ihren physischen Zustand. Im Zuge ihrer spirituellen Suche hatte sie sich nahezu ganz auf ihre *Innerlichkeit* konzentriert und darüber ihren äußeren Körper fast vergessen: „Der Doktor sagte gestern, ich führe ein zu intensives inneres Leben, ich lebe zu wenig auf der Erde und fast schon an der Grenze des Himmels, und meine Konstitution halte das nicht aus. [...] Der Himmel lebt in mir. Ich muss an ein Wort aus einem Gedicht von Rilke denken: *Weltinnenraum*.“⁷¹ Die Verbindung von Literatur und spiritueller Suche ist ein wiederkehrendes Motiv bei Etty Hillesum: Neben der Bibel sind es Autoren wie Rilke, Dostojewski, aber auch der christliche Kirchenvater Augustinus, die zutiefst prägend und

⁶⁸ Hillesum 2014a, 257.

⁶⁹ Hillesum 2014a, 257.

⁷⁰ Hillesum 2014a, 254 (mit „Freund“ ist Julius Spier gemeint).

⁷¹ Hillesum 2014a, 255.

richtungsweisend für ihr Denken sind.⁷² Der Ausdruck *Weltinnenraum* scheint mir dabei in besonderem Maße treffend zu sein, um jenen Ort zu lokalisieren, an dem Etty Hillesums „Ringens um robuste Identität im Aufbau von Innerlichkeit“⁷³ stattfindet – eine Identität, die sich stärkt, indem sie den Anderen stark macht und hilft, das auferlegte Los zu ertragen, und die, bei allem Schmerz, offen und empfänglich bleibt für die Nähe des Nächsten.

Neben diesem Zeugnis der Nächstenliebe ist es vor allem das „Ereignis des Betens“⁷⁴, das hervorstechend ist bei der Lektüre des Tagebuchs Etty Hillesums. Die anfänglich dem Glauben ferne junge Frau musste dabei zunächst Zugang finden zu einer Geste des Betens, die ihrem neu erwachten geistigen Gefühl leibhaftigen Ausdruck verleihen konnte.⁷⁵ Gegen Ende des ersten Jahres ihrer Aufzeichnungen berichtet sie am 14. Dezember 1941 von einem überwältigenden Erlebnis, das sie eines Abends überfiel:

„Gestern Abend, kurz vor dem Zubettgehen kniete ich plötzlich mitten in diesem großen Zimmer zwischen den Stahlstühlen auf dem hellen Läufer nieder. Ganz spontan. Zu Boden gezwungen durch etwas, das stärker war als ich selbst. Vor einiger Zeit habe ich zu mir selbst gesagt: Ich übe mich im Knien. Ich genierte mich noch zu sehr wegen dieser Gebärde, die ebenso intim ist wie die Gebärden der Liebe, über die man auch nicht sprechen kann, wenn man kein Dichter ist.“⁷⁶

Aus dem anfänglich noch genierten Knien wird nach und nach eine Routine, die Etty Hillesum verbindet mit der Praxis des Betens, das sie erdet, ihr innerliche Ruhe und Zuversicht gibt und sie mit der Natur und ihrer Umwelt in Einklang bringt: „In aller Frühe bin ich aus dem Bett gesprungen und an meinem Fenster

⁷² Zu Hillesums Augustinus-Rezeption vgl. Hillesum 2014b, Bd. I, 617f. (Die Stelle zu Augustinus ist in der deutschen Ausgabe, bei der es sich lediglich um einen Auszug des Tagebuchs handelt (gemäß dem Niederländischen Original *Het verstoorde leven*), nicht vorhanden. Daher der Verweis auf das Gesamtwerk. Weiterführend zum Begriff „Weltinnenraum“ vgl. Ria van den Brandt 2014, 70ff. und Michael von Brück 2015.

⁷³ Sedmak 2013, 101ff.

⁷⁴ Vgl. Casper 2016.

⁷⁵ Vgl. Bühler 2014.

⁷⁶ Hillesum 2014a, 125.

niedergekniet. Totenstill stand der Baum im grauen, unbewegten Morgen da. Und ich habe gebetet: Gott, gib‘ mir dieselbe große und mächtige Ruhe in meinem Inneren, die auch deiner Natur eigen ist.“⁷⁷ Sie ist sich indessen bewusst, dass „die gefalteten Hände und das gebeugte Knie“⁷⁸ etwas ist, dass im Judentum in der rituellen Gebetspraxis selten vorkommt⁷⁹ – „Es ist eine Gebärde, die für uns Juden nicht von einem Geschlecht auf das andere überliefert wurde. Ich habe sie mühsam erlernen müssen. Es ist mein kostbarstes Erbteil von jenem Mann, dessen Namen ich schon fast vergessen habe, aber dessen bester Teil in mir weiterlebt.“⁸⁰

Das Gebet wird sie auch im Lager Westerbork beibehalten: Dort, in der Enge und dem Schmutz, wird ihr das Gebet zur Freiheit, zu einem unantastbaren Ort, der keine Grenzen kennt. Am 18. August 1943 schreibt sie in einem ihrer letzten Briefe aus Westerbork von einem „ununterbrochenen Zwiegespräch“⁸¹, das sie mit Gott führt:

„Wenn ich in einer Ecke des Lagers stehe, die Füße auf deiner Erde, das Gesicht zu deinem Himmel erhoben, dann laufen mir manchmal die Tränen über das Gesicht, entsprungen aus einer inneren Bewegtheit und Dankbarkeit, die nach einem Ausweg sucht. Auch abends, wenn ich im Bett liege und in dir ruhe, mein Gott, rinnen mir manchmal die Tränen der Dankbarkeit übers Gesicht, *und das ist mein Gebet.*“⁸²

Das Gebet war ihr allgegenwärtig geworden – überlebenswichtig, so wie die Luft zu atmen, wie Romano Guardini dies in seiner *Vorschule des Betens*, die ebenfalls 1943, mitten im Krieg, erschien, auf den Punkt brachte: „Man kann eine Zeit haben, in welcher das Gebet stockt; auf die Dauer aber kann man nicht glauben, ohne zu beten – so wenig man leben kann, ohne zu atmen.“⁸³ Etty Hillesums Gebet und ihr Dienst am Nächsten kulminieren in einer metaphorischen Hingabe ihrer

⁷⁷ Hillesum 2014a, 296.

⁷⁸ Hillesum 2014a, 304.

⁷⁹ Vgl. de Vries 2006, 96: „Nie kniet man in der Synagoge – außer am Neujahrs- und Versöhnungstag.“

⁸⁰ Hillesum 2014a, S. 304f. (mit „jenem Mann“ ist Julius Spier gemeint, S. R.).

⁸¹ Hillesum 2014a, 325.

⁸² Hillesum 2014a, kursiv gesetzt von S. R.

⁸³ Guardini 1995, 15.

selbst an die Gefangenen im Lager – ihr Leib wird zum eucharistischen Ereignis: „Ich habe meinen Körper wie Brot gebrochen und unter den Menschen ausgeteilt. Warum auch nicht, sie waren so hungrig und hatten schon so lange darben müssen.“⁸⁴

Es sei an dieser Stelle bemerkt, dass auch Levinas kurz nach dem Krieg seine Erfahrungen als Kriegsgefangener in einem Text mit dem Titel *L'expérience juive du prisonnier* niedergeschrieben hat, worin er auch vom gemeinsamen Gebet der Gefangenen berichtet – immer nur Abendgebete (*Ma'ariv*), da anstatt des Morgengebets (*Schacharit*) das Ausrücken zum Arbeitseinsatz anstand: Abendgebete ohne einen Morgen nennt er es.⁸⁵

Neben Etty Hillesums sozialem Engagement und ihrem Mitgefühl, ist es vor allem auch das Bewusstsein für das Schicksal des jüdischen Volkes, das einem beim Lesen ihres Tagebuchs besonders nahegeht: „Es geht um unseren Untergang und unsere Vernichtung, darüber sollte man sich keinerlei Illusionen mehr machen. Man will unsere völlige Vernichtung, damit muss man sich abfinden, und dann geht es wieder.“⁸⁶ Dies schreibt sie im Sommer 1942; im Herbst desselben Jahres fügt sie hinzu: „Natürlich, es ist die vollständige Vernichtung! Aber lasst sie uns doch mit Würde ertragen.“⁸⁷ Den bevorstehenden Untergang in solcher Klarheit vorauszuahnen und sich dennoch nicht zu entziehen, hat bei einigen ihrer Leser und Leserinnen nach dem Krieg Befremden ausgelöst. In der Tat hätte Etty Hillesum in Amsterdam untertauchen können. Mehrere Freunde boten ihr Hilfe an und schmiedeten sogar Pläne, sie gegen ihren Willen zu entführen. Sie hätte durch Untertauchen in ein Versteck eventuell ihr Leben vor den Nazis noch retten können, anstatt ins Lager Westerbork zu gehen und dort auf ihre Deportation nach Auschwitz zu warten. Warum sie das nicht getan hat, wird bis heute in der Forschung kontrovers diskutiert.⁸⁸ Ihre Entscheidung mag komplexe Gründe gehabt haben, aber ein Motiv mag auch ihr Gottvertrauen gewesen sein, dem sich Etty Hillesum zutiefst verbunden fühlte und das in ihren Augen durch nichts in der Welt erschüttert werden konnte:

⁸⁴ Hillesum 2014a, 308.

⁸⁵ Levinas 2009b. Vgl. weiterführend dazu Krochmalnik 2013.

⁸⁶ Hillesum 2014a, 186.

⁸⁷ Hillesum 2014a, 298.

⁸⁸ Smelik 2018.

„Es gibt Leute, es gibt sie tatsächlich, die im letzten Augenblick ihre Staubsauger und ihr silbernes Besteck in Sicherheit bringen, statt dich zu bewahren, mein Gott. Und es gibt Menschen, die nur ihren Körper retten wollen, der ja doch nichts anderes mehr ist als eine Behausung für tausend Ängste und Verbitterung. Und sie sagen: Mich sollen sie nicht in ihre Klauen bekommen. Und sie vergessen, dass man in niemandes Klauen ist, wenn man in deinen Armen ist.“⁸⁹

Etty Hillesums Freiheit und Würde stieg und fiel in ihren Augen nicht mit dem äußeren Schicksal von Verfolgung und Demütigung. Gleichgültig gegenüber dem, was Gewalt und Willkür der Nazis bringen mochten, ließ sie sich nicht brechen davon, wie auch ihr letztes Lebenszeichen beweist: *„Wir verließen dieses Lager singend, Vater und Mutter sehr stark und ruhig. Mischa auch. Wir werden drei Tage lang unterwegs sein.“*⁹⁰ Diese Zeilen stammen von einer Postkarte, die Etty Hillesum kurz nach ihrer Deportation aus Westerbork am 7. September noch aus dem Zug werfen konnte und die von einem Bauer gefunden und abgesendet wurde. Der Poststempel vom 15. September 1943 weist darauf hin, dass sie zu dem Zeitpunkt, als ihre Karte eintraf, bereits selbst am Ziel ihrer letzten Reise angekommen war: dem Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau.

5. Schlussbetrachtung. Freiheit der Geisel? Anthropologische Grenzgänge zwischen Levinas und Hillesum

Was bedeutet *Menschsein* im Angesicht der Massenvernichtung des Menschen? Angesprochen auf die historischen Umstände, die sein Denken prägten, sagte Levinas auf einem Kolloquium in Leuven im Jahr 1983: „Ich suchte keine Antwort

⁸⁹ Hillesum 2014a, 224f.

⁹⁰ Postkarte von Etty Hillesum an Christine van Nooten, aus dem Zug geworfen, 7. September 1943. Das Original der Postkarte wird aufbewahrt im *Joods Historisch Museum* (Jüdisches Historisches Museum) in Amsterdam: *„We hebben zingende dit kamp verlaten, vader en moeder zeer flink en rustig. Mischa eveneens. We zullen drie dagen reizen.“* (kursiv gesetzt von mir), vgl. <https://data.jck.nl/page/aggregation/jhm-documenten/D014810> [abgerufen 07/2021].

für Auschwitz, sondern für die, die überlebt haben.“⁹¹ In diesem Sinne formuliert seine Ethik einen Lösungsversuch, wie Philosophieren im Angesicht von Auschwitz überhaupt noch möglich und sinnvoll sein kann. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen dreht Levinas die konventionellen ontologischen Spielregeln um und setzt seinen philosophischen Ausgangspunkt anstatt beim Subjekt bei dem Anderen bzw. der Alterität an: „Die Erfahrung der Exteriorität zerbricht das Gefangensein in einer totalen Immanenz und öffnet einen Ausweg aus der Selbstermächtigung eines hegemonischen Subjekts.“⁹² Dabei lässt die Konzeption der Subjektivität bei Levinas dem Menschen im Grunde keine Wahl: Vor aller Entscheidung findet sich das Bewusstsein bereits in der Anklage vor sowie in der Auswählung zu einem Mehr an Verantwortung, das über die Grenzen der persönlichen Handlungen des Einzelnen hinausgeht. Aber lässt sich dann überhaupt noch von individueller *Freiheit* sprechen? Ist das Subjekt bei Levinas nicht gerade *unfrei* par excellence?

Im Anschluss an meine Ausführungen über Etty Hillesum möchte ich abschließend einige Aspekte skizzieren, um Raum zur Reflektion zu geben, eine neue Art der menschlichen Freiheit zu denken, die der Alterität des Anderen Rechnung trägt, ohne dabei bei der Passivität des Subjekts stehenzubleiben. Die philosophischen Erörterungen Levinas' können dabei als Grundlage dienen für einen Ausgangspunkt zu einer neuen Definierung der menschlichen Freiheit. Für diese Art der Freiheit legte Etty Hillesum mit ihrem Leben und Schreiben eindrucksvoll Zeugnis ab, indem sie der Menschlichkeit, die *unsichtbar* geworden war in diesen Zeiten, unbeirrbar die Treue hielt, die sie letztlich mit ihrem Leben bezahlte: „Für das Unsichtbare sterben – das ist Metaphysik.“⁹³ Im Zuge dieser neuen Definierung von Freiheit möchte ich einen Begriff stark machen, der bisher zwar noch nicht thematisiert wurde, der aber dennoch wie ein unsichtbares Wasserzeichen durch den Diskurs bei Levinas und Hillesum hindurchscheint: Heiligkeit – ein Abgetrennt- und Unberührt-sein im Sinne von *kadosch* (קדוש), „das Besondere“ im Gegensatz zum Profanen, Weltlichen, Alltäglichen.⁹⁴ Im letzten Abschnitt

⁹¹ Zit. nach Meyer-Drawe 1983, 157. Zu Levinas' Bedeutung für das jüdische Leben nach dem Krieg in Frankreich vgl. Krochmalnik 1996.

⁹² Meyer-Drawe, 157.

⁹³ Levinas 2002a, 38.

⁹⁴ Vgl. Sirovátka 2006.

seines kurz nach dem Zweiten Weltkrieg publizierten Aufsatzes *Jude sein* (1947) kommt Levinas auf den Begriff des „Heiligen“ (*sacré*) zu sprechen, in dem er das „Gefühl“ eines/r jeden Juden und Jüdin „metaphysisch zu existieren“⁹⁵ hervorhebt: „Es mischt sich hier ein gewisser Beigeschmack von Obszönität, von Schamlosigkeit und von Unendlichem hinein. Ein Geschmack von Sakralem. [*Un goût de sacré.*]“⁹⁶ Dieser Aspekt des Heiligen ist intrinsisch verbunden mit der jüdischen Existenz und gibt dem Judesein für Levinas eine metaphysische Dimension.

Ohne Etty Hillesum zu einer Heiligen zu stilisieren – ihr eigenes Selbstverständnis hätte dieser Charakterisierung widersprochen⁹⁷ –, so ist doch in ihrer spirituellen Sinnsuche ein gewisses mystisches Erleben nicht zu leugnen. Zugleich handelt sie aber auch sehr überlegt und luzide und positioniert sich ganz bewusst im Sinne einer Art Stellvertretung Gottes innerhalb der Dimension der Berufung, der Erwählung und des Prophetischen. Einige Interpretinnen ihres Werks sehen darin gar, rekurrierend auf Simone Weil, die spezifische Art „einer neuen Heiligkeit“⁹⁸: „Ettys Berufung war eine große religiöse und geistliche Freiheit, und dieser Berufung ist sie bis zum Äußersten treu geblieben.“⁹⁹

Etty Hillesum wollte „das denkende Herz der Baracke“, ja „eines ganzen Konzentrationslagers sein“, gottverbunden in der solidarischen Nähe des Nächsten, eines jeden Nächsten.¹⁰⁰ In ihrer Unfreiheit, dem Druck der Gefangenschaft und ihrem Geiselsein zeigte sie den Menschen den wahren Sinn von Freiheit. Viktor Frankl hat dieser besonderen Erfahrung der Freiheit in seinen Erinnerungen an die Zeit im Konzentrationslager ebenfalls Ausdruck verliehen: „Und mögen es auch nur wenige gewesen sein – sie haben Beweiskraft dafür, dass man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche

⁹⁵ Levinas 2002b, 72, für die franz. Version vgl. Levinas 2015, 67.

⁹⁶ Levinas 2002b, 72; Levinas 2015, 67.

⁹⁷ Vgl. ihren Lebenswandel, mehrere Beziehungen gleichzeitig zu verschiedenen Männern zu unterhalten, inklusive einer Abtreibung, die sie relativ unverhohlen in ihrem Tagebuch schildert und die einige Übersetzer ihres Werks vonnöten hielten sprachlich zu kaschieren, da sie ihnen zu kaltherzig erschien, vgl. Ria van den Brandt 2014, 9f.

⁹⁸ Vgl. Weil 1998, zit. nach Tommasi 2013, 344.

⁹⁹ Weil 1998, zit. nach Tommasi 2013, 344.

¹⁰⁰ Hillesum 2014a, 298.

Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen. Und es gab ein „So oder so!“¹⁰¹

Mit dieser menschlichen Freiheit, für die Etty Hillesum im Anschluss an die Überlegungen zu Emmanuel Levinas Zeugin sein kann, geht auch eine spezifische Gottesvorstellung einher, die provokant und unkonventionell ist. Nämlich die Überzeugung, dass *wir*, d. h. die Menschen, *Gott helfen müssen* – und nicht umgekehrt: „Nur dies eine wird mir immer deutlicher: dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst.“¹⁰² Dies heißt eben ein Mehr an Verantwortung und bedeutet auch, diese Last nicht auf Gott abschieben zu können, denn: „Gott ist uns keine Rechenschaft schuldig, wohl aber wir ihm.“¹⁰³ Hans Jonas wird auf dieses Zeugnis Etty Hillesums später verweisen, nachdem er bereits in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* darauf aufmerksam machte: „Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht.“¹⁰⁴ Aber erst in seiner Schrift *Materie, Geist und Schöpfung* führt er Etty Hillesums erwähnte Gottesvorstellung explizit an, als „ein Bekenntnis einer wirklichen Zeugin, von dem ich viel später erfuhr.“¹⁰⁵

Was bedeutet dies nun aber für die Freiheit des Subjekts bei Levinas? Hier möchte ich abschließend einen Vorschlag des italienischen Philosophen Ugo Perone zur Diskussion stellen. In kritischer Auseinandersetzung mit Levinas und Buber schlägt Perone einen neuen Weg vor, indem er feststellt:

„Dem Subjekt wird entweder zu wenig oder zu viel zugemutet. Den Ausweg finden wir – hier mein Wagnis und mein Vorschlag –, wenn wir beim Subjekt verharren, aber es nicht als Ursprung des Reellen und auch nicht als Garant und Prinzip der Identität darstellen, sondern es als unauslöschlichen und unumgehbaren Rest verstehen. Das Subjekt ist eben nicht ein *arché*, sondern etwas das zwar am Anfang steht, aber ohne diesen Anfang

¹⁰¹ Frankl 2009, kursiv gesetzt von Frankl, 102. Zum Vergleich zwischen Frankl und Hillesum vgl. Coetsier 2017.

¹⁰² Hillesum 2014a, 224.

¹⁰³ Hillesum 2014a, 181.

¹⁰⁴ Jonas 2018, 43.

¹⁰⁵ Jonas 1988, 60; vgl. ebd., „Kap. 16: Das wir Gott helfen müssen: Das Zeugnis Etty Hillesums“, 60f.

selbst zu sein. Es steht am Anfang eines Prozesses und spielt ihn ihm eine unersetzliche Hauptrolle, aber ohne seine *arché* zu sein.“¹⁰⁶

Das Subjekt bleibt somit Geschöpf, d. h. ein von außen geschaffenes, das als eine Art Ursprung gesetzt ist – anklingend an das Prinzip der *Hypostase* bei Levinas, das weiter oben ausgeführt wurde –, aber ohne ein *Sein* dieses Anfangens selbst zu repräsentieren. Vielmehr vollzieht sich dieses Anfangen im Subjekt in einem dynamischen Prozess – wir tragen unseren Anfang in uns wie einen Einschnitt, eine Wunde. Ohne diese selbst zu sein, gehört sie dennoch zu uns wie ein unsichtbares Muttermal. Für diese *arché*, diesen Ursprung ohne Sein, tragen wir dennoch Verantwortung. Diese weist über unsere Körperlichkeit und reine Immanenz hinaus in eine Sphäre des Geistigen und stiftet einen Transzendenzbezug, in dem sich menschliche Freiheit erst voll entfalten und verwirklichen kann: „Frei sind wir nur, wenn wir in Verbindung zum Geist leben.“¹⁰⁷, schreibt Abraham J. Heschel in seinem Aufsatz *Religion in einer freien Gesellschaft* und greift damit die Bedeutung und Komplexität von Levinas' *Schwieriger Freiheit* auf. Zugleich führt er sie – auch im Sinne Etty Hillesums – für den heutigen Menschen weiter und lässt sie uns ganz nah, als alltägliches Wagnis erleben: „Freiheit ist eine Herausforderung und eine Bürde gegen die der Mensch oft rebelliert. Er ist bereit sie aufzugeben, denn sie ist widerspruchsvoll und wird ständig angegriffen. Freiheit kann nur als Vision überdauern; ihr die Treue zu halten ist ein Akt des Glaubens.“¹⁰⁸

Literaturverzeichnis

Rachid Boutayeb, Kritik der Freiheit. Zur „ethischen Wende“ von Emmanuel Levinas (Alber-Reihe Thesen 53), Freiburg i. Br. 2013.

Ria van den Brandt, Etty Hillesum. An Introduction to Her Thought, Münster 2014.

Michael von Brück, Weltinnenraum. Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ in Resonanz mit dem Buddha, Freiburg i. Br. 2015.

Pierre Bühler, Leibliches Beten bei Etty Hillesum, in: Hermeneutische Blätter 2 (2014), 91–99.

¹⁰⁶ Perone 2019, 18.

¹⁰⁷ Heschel 1985, 15.

¹⁰⁸ Heschel 1985, 13.

- Rodolphe Calin, Notice sur les *Carnets de captivité*, in: Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, suivi de *Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, hg. von Rodolphe Calin und Catherine Chalier, Vorwort von Jean-Luc Marion, Paris 2009, 49f.
- Bernhard Casper, Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen, in: ders., *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2009, 63–74.
- , Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Freiburg i. Br. 2016.
- , Abrahams ‚Hier bin ich‘ (Gen 22,1; 7; 11) und die Diachronie sich ereignenden Heiles in dem Verhältnis zu dem EINZIGEN, in: ders., „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe“. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg i. Br. 2020, 156–172. [= Casper 2020a].
- , Ein Gespräch mit Emmanuel Levinas, in: ders., „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe“. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg i. Br. 2020, 15–34. [= Casper 2020b].
- , Das Heil ist nicht das Sein, in: ders., „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe“. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg i. Br. 2020, 103–119. [= Casper 2020c].
- Meins G. S. Coetsier, The Face of the Other: Levinas and Hillesum, in: ders., *The Existential Philosophy of Etty Hillesum. An Analysis of Her Diaries and Letters* (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 22), Leiden 2014, 335–410.
- , Vrijheidsberoving als menselijke grenssituatie. Etty Hillesum en Viktor Frankl over de zin van het bestaan, in: Klaas A. D. Smelik (Hg.), *Etty Hillesum en het pad naar zelfverwerkelijking* (Etty Hillesum Studies 9), Antwerpen 2017, 25–68.
- Danielle Cohen-Levinas/Alexander Schnell (Hg.), *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas* (Problèmes & Controverses), Paris 2016.
- Alain David, Lecture de „Nom d’un chien ou le droit naturel“ d’Emmanuel Levinas, in: Alfred Bodenheimer/Miriam Fischer-Geboers (Hg.), *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas’ *Difficile Liberté** (Alber Philosophie), Freiburg i. Br. 2015, 28–60.
- Fjodor M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*. Roman, aus dem Russ. übertr. von E. K. Rahsin, München 1995.
- Viktor E. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 112009.
- Jan Geurt Gaarlandt, Context, Dilemmas, and Misunderstandings during the Composition and Publication of an Interrupted Life: Etty Hillesum’s Diary, 1941–1943, in: Klaas A. D. Smelik/Ria van den Brandt/Meins G. S. Coetsier (Hg.), *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008* (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 11), Leiden 2010, 365–375.

- Jacob Gordin, *Écrits. Le renouveau de la pensée juive en France (Présences du judaïsme)*, Paris 1995.
- Pim Griffioen/Ron Zeller, *Jodenvervolgung in Nederland, Frankrijk en België, 1940–1945. Overeenkomsten, verschillen, oorzaken*, Amsterdam 2011.
- Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, Mainz/Paderborn ¹⁰1995. [Erstauflage: Einsiedeln 1943].
- Abraham J. Heschel, *Religion in einer freien Gesellschaft*, in: ders., *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl (Information Judentum 6), Neukirchen-Vluyn 1985.
- Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941–1943*, aus dem Niederländischen von Maria Csollány, Freiburg i. Br., 2014 [= Hillesum 2014a; dt. Erstausgabe: Freiburg i. Br. 1983]. Niederländische Originalausgabe: *Het verstoorde leven*. Dagboek van Etty Hillesum, 1941–1943, Haarlem 1981.
- , *The Complete Works 1941–1943. Bilingual, Annotated and Unabridged*, 2 Bde., hg. von Klaas A. D. Smelik und Meins G. S. Coetsier, übers. von Arnold J. Pomerans, Maastricht 2014. [= Hillesum 2014b].
- Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Suhrkamp-Taschenbuch 1516)*, Frankfurt a. M. ¹⁶2018.
- , *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung (Suhrkamp-Taschenbuch 1580)*, Frankfurt a. M. 1988.
- Daniel Krochmalnik, Emmanuel Lévinas und der „Renouveau Juif“, in: Thomas Freyer/Richard Schenk (Hg.), *Emmanuel Lévinas – Fragen an die Moderne (Philosophische Theologie 9)*, Wien 1996, 95–136.
- , *Beten hinter Stacheldraht*, in: René Dausner/Florian Bruckmann (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS Josef Wohlmuth) (Studien zu Judentum und Christentum 25)*, Paderborn 2013, 75–89.
- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1990. [Erstausgabe: Dordrecht 1974].
- , *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (Edition Passagen 11)*, hg. von Peter Engelmann, übers. von Dorothea Schmidt, Wien 1992.
- , *Menschwerdung Gottes?*, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen (Edition Akzente)*, aus dem Franz. von Frank Miething, München 1995, 73–82.
- , *Vom Sein zum Seienden*, aus dem Franz. übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani (Phänomenologie 1, Texte 1), Freiburg i. Br. 1997.
- , *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Franz. übers. von Thomas Wiemer, Freiburg i. Br. ²1998.
- , *Signature*, in: ders., *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme (biblio essais 4019)*, Paris ³1999, 405–412. [= Levinas 1999a; Erstausgabe: Paris 1976].

- , *Nom d'un chien ou le droit naturel*, in: ders., *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (biblio essais 4019), Paris ³1999, 213–216 [= Levinas 1999b; Erstausgabe: Paris 1976].
- , *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (Alber-Studienausgabe), Freiburg i. Br. ³2002. [= Levinas 2002a].
- , *Jude sein*, in: *Ein Bruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung*, hg. von Jens Mattern, Berlin 2002, 65–72. [= Levinas 2002b].
- , *Ohne Identität*, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einleitung von Ludwig Wenzler (Philosophische Bibliothek 547), Hamburg 2005, 85–104. [= Levinas 2005a].
- , *Ausweg aus dem Sein (De l'évasion)*, Französisch-Deutsch, mit Anm. von Jacques Rolland, übersetzt, mit einer Einleitung und Anm. hg. von Alexander Chucholowski (Philosophische Bibliothek 567), Hamburg 2005. [= Levinas 2005b].
- , *Die Spur des Anderen* (1963), in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani (Alber-Studienausgabe), Freiburg i. Br. ³2007, 209–235.
- , *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, hg. von Rodolphe Calin und Catherine Chalié, Vorwort von Jean-Luc Marion, Paris 2009. [= Levinas 2009a].
- , *L'expérience juive du prisonnier*, in: ders., *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, hg. von Rodolphe Calin und Catherine Chalié, Vorwort von Jean-Luc Marion, Paris 2009, 209–215 [= Levinas 2009b].
- , *Être juif*, in: *Être juif. Suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*, Vorwort von Danielle Cohen-Levinas, Paris 2015, 47–67.

Salomon Malka, Emmanuel Levinas. *La vie et la trace*, Paris 2002.

Ephraim Meir, Levinas's Jewish Thought. *Between Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008.

Käte Meyer-Drawe, *Totalität und Unendlichkeit. Das Levinas-Kolloquium im Husserl-Archiv in Leuven vom 10. bis zum 12. März 1983*, in: *Phänomenologische Forschungen* 15 (1983), 148–157.

Ugo Perone, *Charme und Versuchung, Freiheit und Macht*, in: *Annuario Filosofico* 35 (2019), 15–24.

Alexandra Pleshoyano, Etty Hillesum und Julius Spier: A „Spierity“ on the Fringe of Religious Borders, in: Klaas A. D. Smelik/Ria van den Brandt/Meins G. S. Coetsier (Hg.), *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008* (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 11), Leiden 2010, 43–74.

Franz Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, in: ders., *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Bd. III (Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken), Den Haag 1984, 139–161.

- Clemens Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 14)*, Freiburg i. Br. 2013.
- Bettine Siertsema, *Etty Hillesum's Views on the Nazis and Their Henchmen*, in: Klaas A. D. Smelik/Meins G. S. Coetsier/Jurjen Wiersma (Hg.), *The Ethics and Religious Philosophy of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, January 2014 (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 28)*, Leiden 2017, 270–281.
- Jakub Sirovátka, *Ethik als Anspruch der Heiligkeit. Zu Leben, Werk und Wirkung von Emmanuel Levinas*, in: Norbert Fischer/Jakub Sirovátka (Hg.), *„Für das Unsichtbare sterben“*. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, Paderborn 2006, 9–23.
- Klaas A. D. Smelik, *Etty Hillesum's Choice Not to Go into Hiding*, in: Smelik, Klaas A. D./Gerrit Oord/Jurjen Wiersma, *Reading Etty Hillesum in Context. Writings, Life, and Influences of a Visionary Author*, Amsterdam 2018, 81–101.
- Wanda Tommasi, *Die Freiheit des Geistes. Etty Hillesum – eine neue Art von Heiligkeit*, in: *Concilium* 3 (2013), 339–345.
- Simon Philip de Vries, *Jüdische Riten und Symbole, aus dem Niederländischen von Miriam Sterenzy (rororo 8758)*, Reinbek bei Hamburg ¹⁰2006.
- Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Passagen Philosophie)*, Wien 1990.
- Simone Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen*, Bd. IV, hg. und übers. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München 1998.
- Patrick Woodhouse, *Etty Hillesum. A Life Transformed*, London 2009.

Internetquellen

- <https://gedenkstaettenfoerderung.stiftung-ng.de/de/forschung-dokumentation/wehrmacht-kriegsgefangene/kriegsgefangenenlager/storage/xi-b-fallingbostel/> [abgerufen 07/2021]
- <https://kampwesterbork.nl/de/> [abgerufen 07/2021]
- <https://data.jck.nl/page/aggregation/jhm-documenten/D014810> [abgerufen 07/2021]

Über die Möglichkeit der Entwicklung einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik im Islam

Hureyre Kam

1. Einleitung

Ursprünglich bezeichnet Ethik bei Aristoteles den praktischen Teil der Philosophie, die sich mit der Frage beschäftigt „Was soll ich tun und wie?“. Die Beantwortung dieser Frage hängt aber mit anderen Fragen zusammen wie „Was ist eine gelungene, glückliche Existenz?“ „Wer will ich sein, wie will ich leben?“ All diese Fragen finden bei Aristoteles ihre übergeordnete Bestimmung auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene, die danach fragt in welcher gesellschaftlichen und politischen Umgebung wir leben wollen und welche sozialen Institutionen dafür von Nöten sind.

In der Konzeption der islamischen Wissenschaften hingegen, kann die Ethik nicht selbstverständlich zur Philosophie gerechnet werden. Vielmehr scheint sie ihren natürlichen Platz im Bereich der Islamischen Jurisprudenz zu finden, da die Jurisprudenz, jene Wissenschaft ist, die sich mit den religiösen Geboten und Verboten beschäftigt und somit scheinbar auch den Bereich des Dürfens und Sollens gänzlich abdeckt.¹ Auch der *kalām* (fortan: Kalam), also die systematisch spekulative Theologie des Islams, beschäftigt sich zwar mit Fragen, die der Ethik zugeordnet werden können, wie z. B. die Frage nach der Natur vom Guten und Bösen überhaupt, aber die hierbei eingenommene Perspektive ist eher auf das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung gerichtet. Der Kalamdiskurs in diesem Bereich hat daher die Theodizeefrage im Fokus und ist nur bedingt auf das Feld der Ethik übertragbar. Weil sich die Rechts- und Kalamwissenschaft bei ihrer Arbeit systematisch an den autoritativen Quellen des Islams, sprich Koran und Sunna²,

¹ Für unterschiedliche Definitionen des „fiqh“, vgl. Kurnaz 2018, 75–114.

² Gemeint ist hier die gelebte Realität des Propheten Mohammed und seiner Gemeinde, die als normative Überlieferungen tradiert wurden.

orientieren, schien die Entwicklung und Etablierung einer separaten Wissenschaft über Sittenlehre zunächst obsolet. Insbesondere dann, wenn diese Wissenschaft, wie z. B. die Philosophie (*falsafa*), sich ferner herausnehmen wollte, die koranische und prophetische Tradition nicht als Ausgangspunkt der Überlegungen zu nehmen, sondern diese nur im Nachvollzug ihrer Ergebnisse in Bezug auf ihre Applizierbarkeit an die religiösen Quellen zu berücksichtigen.³ Es gab auch parallel einen philosophischen Diskurs zu Ethik, wie u. a. Ibn Miskawayh (gest. 421/1030), der eine an Aristoteles orientierte Ethik entwarf. Jedoch haben diese Entwürfe nicht den gleichen Einfluss auf die sittliche Gemütswelt der Gläubigen ausgeübt, wie die juristische Tradition.⁴

Das dominierende ethische Konzept, das sich aus den Bemühungen der Juristen herausbildete, was wir heute gemeinhin als „die Islamische Ethik“ bezeichnen, ist aus heutiger Perspektive als eine Gesinnungsethik zu bezeichnen.⁵ Das ist eine Ethik, die den Wert einer Handlung nicht an ihren unmittelbaren und mittelbaren Folgen ausmacht, sondern an der inneren Intention des Handelnden. Hierbei beruft man sich auf das Prinzip der *niyya*, also der inneren Absicht mit der ein*e Muslim*a eine Handlung beginnt.⁶ Um das an einem gängigen Beispiel festzumachen: Das erfolgreiche Fasten eines Gläubigen über den ganzen Tag gilt im Rechtsdiskurs als ungültig, wenn der Fastende seine Intention, für die Liebe und Gunst Gottes zu fasten, nicht vorher innerlich und eindeutig bekundet.⁷

Für die Entwicklung einer zeitgenössischen und zukunftsfähigen Ethik, die an die muslimische Tradition anknüpft und sich der Probleme annimmt, welche sich aus den immer komplexer werdenden sozialen, kulturellen und religiösen Strukturen im Zuge der Säkularisierung und Globalisierung ergeben, ist es unabdingbar,

³ al-Kindī 2011, 37–43.

⁴ Topkara 2018.

⁵ Horten 1922, 210–223.

⁶ al-Ghazālī, 2011, *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Bd. 9, 9–115. (Digitalisat: <https://archive.org/details/ali7ya/i7ya-09/page/n7/mode/2up>). Für eine deutsche Übersetzung siehe: Hans Bauer 2010. Für eine Kritik an der Auffassung der *niyya* als einer spirituellen Kategorie, vgl. Powers 2004, 425–459.

⁷ Die Rechtsgelehrten diskutieren darüber, ob eine einmalige Absichtserklärung am Anfang des Fastenmonats Ramadan ausreicht, oder ob die Intention jeden Tag vor dem Fasten erneuert werden muss. Vgl. Ibn Rušd 2007, *Bidāyat al-Muğtahid*, 334. Für eine englische Übersetzung vgl. Nyazee 1994–96, Bd. 1, 341f. (Digitalisat: <https://archive.org/details/BidayatAl-mujtahidTheDistinguishedJuristsPrimer/page/n321/mode/2up>).

dass sie sich für den interdisziplinären Diskurs öffnet. Diese Öffnung ist jedoch nur durch eine gewisse Emanzipierung der Ethik von dem in der Theologie gängigen *modus operandi* möglich, also von den Methoden und Prinzipien des islamischen Rechts- und Kalamdiskurses. Diese Forderung ist nichts Unerhörtes, zumal wir in der Tradition der muslimischen Gelehrsamkeit bereits viele Beispiele für eine solche Emanzipierung finden, wie oben am Beispiel von Ibn Miskawayh.

Die zwei Kernfragen, die den*die zeitgenössische*n muslimische*n Theolog*in/Philosoph*in in diesem Feld leiten, lauten: Wie kann ich dazu beitragen, der islamischen Theologie zu ermöglichen, *den sicheren Weg einer Wissenschaft zu gehen* und an interdisziplinären wissenschaftlichen Diskursen teilzunehmen? Und ferner: Wie kann ich der muslimischen Gemeinschaft dazu weiterhelfen, eine friedliche Gesellschaft in einem pluralistischen Rahmen fruchtbar und konstruktiv mitzugestalten?

In diesem Artikel möchte ich daher versuchen zu begründen, warum eine neue ethische Orientierung von Nöten ist, die die „urislamische“ Gesinnungs- und Tugendethik mit einer Verantwortungsethik in Verhältnis bringt.⁸ Die Verantwortungsethik stellt nach Max Weber den Gegenpol zur Gesinnungsethik dar, indem sie die mittelbaren und unmittelbaren Konsequenzen von Handlungen berücksichtigt und festlegt, dass ein handelndes Subjekt für die voraussehbaren Folgen ihres oder seines Handelns aufzukommen hat:

„Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: ‚Der Christ tut recht

⁸ Das Desiderat eines solchen Ansatzes wurde bereits von Florian Zemmin hervorgehoben. Seine eigene Arbeit ist jedoch historisch-deskriptiv angelegt., vgl. Zemmin 2011. Ein systematischer Ansatz in diese Richtung ist noch zu versuchen. Der vorliegende Artikel versteht sich als eine Reflektion in diese Richtung.

und stellt den Erfolg Gott anheim⁹ – oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat.“⁹

Zu diesem Zweck will ich zunächst versuchen zu begründen, warum die Entwicklung einer Verantwortungsethik im Islam ein Desiderat darstellt. Anschließend werde ich einen erkenntnistheoretischen Überblick über das islamische Wissenschaftssystem geben. Dieser Blick dient mir zur Verortung einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik innerhalb dieses Systems. Im Rahmen der Verortung wird mich die Frage beschäftigen, ob und wie eine Methodenkonvergenz zwischen philosophischen und theologischen Disziplinen möglich ist.

2. Über die Bedingungen der Möglichkeit einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik

Bevor ich mich im Folgenden der eigentlichen Aufgabe der Verortung einer Verantwortungsethik in der islamischen Philosophie annehme, möchte ich einige grundlegende Überlegungen zur Ethik vorausschicken, damit meine eigene Perspektive auf die Problematik deutlich wird: Erstes Prinzip jeder Moralität ist Freiheit. Ohne Freiheit, keine Verantwortung, kein Recht und keine Moral. Ein freier Mensch ist ein Individuum, der*die sich seiner*ihrer selbst bewusst ist. Ethik fängt daher nach meiner Auffassung bei einer Bewusstwerdung an. Bewusstwerdung bedeutet, dass die Infragestellung der Religion vor der Annahme des Glaubens steht. Während in traditionellen, muslimischen Kreisen die Ablehnung westlicher Kultur oft mit der Individualisierung des Menschen und der damit einhergehenden Veränderung in den Lebenskulturen und Familienstrukturen begründet wird, ist es faszinierend sich daran zu erinnern, dass die Vorstellung der Individualität im Glauben im Islam einmal eine sehr willkommene Idee war. Die Idee, dass der Glaube eines Menschen nicht fest ist, wenn sie oder er ihn nicht selbst in Frage gestellt, gründlich durchdacht und gegen das eigene Gewissen verteidigt hat.¹⁰ Die Idee, dass *taqlid*, also Nachahmerei in der Religion, dem Glauben entgegenläuft. Also, dass der Glaube und dass *wie geglaubt wird* nichts mit der Geburt Gegebenes ist, sondern aktiv

⁹ Weber 1988, 551–552.

¹⁰ Van Ess 1991–1997, IV, 563–590; Vgl. auch Wensinck 2008, 125f.

erworben und angenommen werden muss.¹¹ Das ist die Idee, dass jeder Glaube individuell und jede*r Gläubige eine eigene Welt ist, die dem Islam zugehört. Die Ethik, die eine solche Gemeinschaft verbindet, sollte eine sein, die nicht auf den eigenen Vorteil und die Erhaltung überholter Verhaltensmuster zugeschnitten ist, sondern eine, die das Wohl aller im Sinne hat, ohne dabei die Gleichschaltung aller unter einem neuen Banner anzustreben. Das ist eine Spannung, die ausgehalten werden muss – und auch ausgehalten wurde, denke man nur an die lange Tradition der Ambiguitätstoleranz, die Thomas Bauer eindrücklich herausgearbeitet hat.¹²

Verantwortung als philosophischer und als juridischer Begriff

Damit die Ethik heute in der Philosophie als dessen praktischer Teil verortet werden kann, muss zunächst einmal ihr Verhältnis zur Theologie geklärt werden. Denn, wenn sie nicht als integraler Bestandteil des islamischen Wissenschaftssystems verstanden wird, wird sie auch keinen Boden finden, moralische Anschauungen als Impulse in die Innenwelt der Muslime zu senden. Die muslimischen Philosophen, also die *falāsifa* der alten Welt waren sehr erfolgreich in dieser Hinsicht, insofern sie es geschafft haben, die Tugendethik, die sie anlehnd an die aristotelische Ethik entwickelt haben, mit der Gesinnungsethik in Einklang zu bringen.¹³ Die Gesinnungsethik war bis ins 20. Jahrhundert hinein auch in der christlichen Welt dominierend, wiewohl auch der kategorische Imperativ Kants als ein philosophischer Ansatz zur Gesinnungsethik gelesen werden kann.¹⁴

Wie erwähnt, ist die Entwicklung der Gesinnungsethik in der islamischen Tradition im Rechtsdiskurs verortet. Daher ist die erste instinktive Reaktion von Muslim*innen, die in einem moralischen Dilemma stecken, bei religiösen Autoritäten nach einem Rechtsurteil zu ihrer Situation anzufragen – der sogenannten Fatwa (arab. *fatwā*).¹⁵ Ungeachtet der eigenen moralischen Verantwortung, fühlt sich der*die Gläubig*e vor Gott von Schuld und Gewissenslast befreit, sofern er*sie dem

¹¹ Frank 1989, 37–62; Vgl. auch van Ess 1991–1997, III, 382; Kam 2019, 40–42.

¹² Bauer 2021.

¹³ Leaman 2019.

¹⁴ Lai 1998; Köhl 1990.

¹⁵ Masud/Messick/Powers (Hg.) 1996.

Rechtsgutachten entsprechend handelt. Bei genauerer Betrachtung jedoch erweist sich ein solcher Ansatz, der sich quasi damit begnügt, im Verwaltungsapparat der Juristen einen Stempel für die Gültigkeit der eigenen Handlung zu bekommen, als äußerst kontraproduktiv, da sie einer Bewusstwerdung des Menschen über die weiteren Konsequenzen seiner Taten entgegenläuft. Vielmehr scheint eine Gesinnungsethik ohne äußere „checks and balances“ einer Moralheuchelei in die Hände zu spielen, die das moralische und sittliche Spektrum der Muslim*innen auf das bürokratische Abstempeln von Halal-Zertifikaten reduziert. Die Verantwortungsethik soll deshalb in den Ethikdiskurs als eine solche Instanz der „checks and balances“ eingeführt werden.

Auch wenn eingewendet werden mag, dass in der juristisch begründeten Gesinnungsethik die Verantwortlichkeit des Menschen über den Begriff des *taklif* (dt. Auferlegung, Verpflichtung) eine zentrale Berücksichtigung findet, handelt es sich dabei nicht um einen systematischen Entwurf zu einer Ethik der Verantwortung, die unabhängig von vorgefertigten Gebots und Verbotsschablonen philosophisch begründet wäre.¹⁶ Ich meine, dass mit dem *taklif*-Konzept eher das Problem der Zurechnungsfähigkeit einer Person angesprochen ist, als seine Verantwortlichkeit: eine Verantwortlichkeit, die über allen Rechtsgutachten steht und dem*der Gläubigen gebietet von der Ausübung des vom Recht Gebotenen abzusehen, wenn er*sie anderweitige Missstände als Folge seiner*ihrer Handlungen zu befürchten hat. In diesem Sinne dient die Verantwortungsethik, wie zuvor erwähnt, als die Instanz der „checks and balances“, insofern die Gesinnungsethik – die im Prinzip das Gewicht auf die Innenwelt des*der Gläubigen legt und somit auf Autokontrolle setzt – nicht abgelöst, sondern durch die Betonung der eigenen Verantwortlichkeit abseits von religiösen Bedenken, eine zusätzliche moralische Stütze und Perspektive eröffnet.

Den Unterschied zwischen einer Verantwortung, im Sinne der Zurechnungsfähigkeit eines Handelnden im Rechtsdiskurs, gegenüber einem philosophischen Begriff der Verantwortung, sehe ich darin, dass *taklif* keine selbstbegründete Positionierung des Gläubigen voraussetzt. *Taklif* bietet eine Liste von Geboten und Verboten, denen der zurechnungsfähige Gläubige, also der*die *mukallaf* Folge zu leisten hat, insofern er*sie gegenüber Gott, nach Maßgabe der Rechtsgelehrten, rechenschaftspflichtig ist. Verantwortung in verantwortungsethischem Sinne hingegen erlaubt es sich die Frage zu stellen, inwiefern es moralisch richtig ist, einem

¹⁶ Für näheres zum Konzept des *taklif* vgl. Gimaret 2000.

Gebot des Rechts Folge zu leisten, wenn mit ihrer Befolgung andere Missstände in der Welt begünstigt werden. Mit dieser Wendung soll zwar nicht die zentrale Relevanz der islamischen Jurisprudenz für die Theologie und die Innenwelt der Muslime in Abrede gestellt werden. Es soll aber auf die Notwendigkeit der Eröffnung eines Paralleldiskurses hingewiesen werden, die dann in Folge auch wichtige Impulse für die islamische Rechtsphilosophie liefern kann.

Nach diesen einführenden Überlegungen, möchte ich nun mit einem Überblick über die theologischen Wissenschaften im Islam beginnen.

Überblick über die theologischen Wissenschaften im Islam

Alle Disziplinen, die in den Kanon der islamischen Wissenschaften aufgenommen werden wollen, müssen zunächst ihre Kompatibilität mit den theologischen Wissenschaften begründen. Zur Theologie werden im Allgemeinen alle Disziplinen gezählt, die sich mit der prophetischen Botschaft auseinandersetzen. Das sind die sog. *‘ulūm ad-dīniyya* oder *‘ulūm aš-šar‘iyya*.

Diese werden wiederum in zwei große Bereiche geteilt: *naqlī* und *‘aqlī*. „Naql“ bedeutet übersetzt so viel wie das „Übertragen“ oder „Überliefern“, bzw. das „Tradieren“. Jene Wissenschaften, die sich ausschließlich mit den autoritativen Texten, also dem Koran und den prophetischen Überlieferungen beschäftigen, werden daher als *naqlī*-Wissenschaften kategorisiert. „‘Aql“ bedeutet übersetzt so viel wie „Vernunft“ oder „Verstand“. „‘Aqlī“ sind jene Wissenschaften, die den spekulativen Problemen nachgehen, die sich aus den autoritativen Texten ergeben. Die Philosophie (*al-falsafa*) wird nicht als eine theologische Disziplin anerkannt, obschon sie sich mit theologischen Fragestellungen beschäftigt, da sie sich methodisch nicht ausschließlich an die autoritativen Texte der prophetischen Tradition bei ihrer Wahrheitsfindung gebunden fühlt. Ähnliches gilt auch für die mystische Tradition im Islam, der sog. *at-tašawwuf*. Hier galt als Ausschlusskriterium, dass sie sich nicht ohne weiteres theologisch systematisieren lässt. Alle anderen Wissenschaften, die explizit nicht-theologisch sind, werden jedoch als Hilfswissenschaften herangezogen, sofern sie für die Zwecke der Theologie nützlich erscheinen. Dazu zählen u. a. Mathematik, Grammatik, Logik usw.¹⁷

¹⁷ Bakker 2012; Bakar 1998.

Unter den einzelnen Disziplinen der Theologie findet keine Hierarchisierung statt. Die Koran-Exegese (*tafsir*) kann sich z. B. nicht herausnehmen den Kalam zu bevormunden, weil sie die autoritative Instanz für die KoranAuslegung ist. Vielmehr herrscht ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis. Allerdings gibt es eine quasi-Hierarchisierung der Problemfelder in einer Wissenschaft, je nachdem welche Fragestellung unter gegebenen Umständen als prioritär angesehen wird. So gliedert al-Aš'arī (gest. 324/936) z. B. – der als Mitbegründer der sunnitischen Theologie bis heute große Autorität genießt – seinen „Maqālāt al-Islāmiyyīn“, wo er die Ansichten der verschiedenen theologischen Denominationen zu seiner Zeit darlegt, in zwei separate Bücher.¹⁸ Er unterscheidet dort zwischen den „großen“ (*ḡalīl*) und „subtilen“ (*daqiḡ*) Fragen, wobei die ersteren sich dadurch auszeichnen, dass Meinungsverschiedenheiten, die in diesen Belangen zutage treten, zur Bildung von Gruppierungen und Sekten führen. Zu den „großen“ Fragen gehören hiernach religiöse Themen, die von großer gesellschaftlicher Relevanz sind und mitunter auch eine politische Dimension aufweisen können, wie z. B. die Frage der Prädestination oder des *Imāmāts*.¹⁹ Die weltanschaulichen, kosmologischen Theorien, wie z. B. die Atomtheorie, die die Grundlage für die Methodik der Kalām-Wissenschaft bildeten, ordnet er hingegen zur zweiten Kategorie der „subtilen Fragen“ zu. Bei dieser Zweiteilung wird nicht zwischen religiösen und weltlichen, bzw. philosophischen Fragen unterschieden, wie man meinen könnte. Es erfolgt vielmehr eine Hierarchisierung der religiösen Fragen. Als wichtig werden Fragen angesehen, die den Alltag der Menschen bestimmen und die Gesellschaft formen. Ferner unterscheiden sich alle diese Disziplinen durch ihren epistemologischen Bezugsrahmen voneinander, wie der marokkanische Historiker und Philosoph Muhammad Abed al-Jabri (gest. 2010), eindrücklich herausstellte.²⁰ Diese epistemischen Bereiche sind a) *bayān*, b) *burhān* und c) *irfān*.

A) Die *bayān*-Epistemologie hat als Bezugspunkt ihrer Wahrheitserschließung die autoritativen Texte der Theologie: Koran und Sunna. *Bayān* bedeutet so viel wie „Erklärung“ und übernimmt die Aufgabe der Deutung dieser Texte.²¹

¹⁸ al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, 1963.

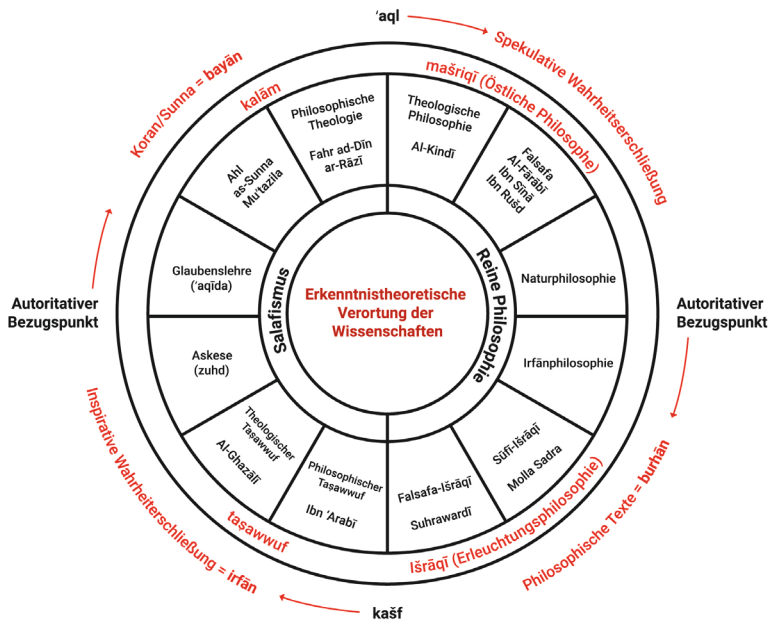
¹⁹ Das Themenfeld *Imāmāt* ist ein identitätsstiftendes Merkmal der schiitischen Theologie, wodurch sie sich von der sunnitischen Theologie abgrenzt.

²⁰ al-Jabri 1986.

²¹ al-Jabri 1986, 13–250.

B) Die *burhān*-Epistemologie hat als Bezugspunkt die Logik, bzw. die autoritativen Texte der philosophischen Wahrheiterschließung – vornehmlich Aristoteles und Platon. „Burhān“ wird als „Beweis“ übersetzt und sieht seine Aufgabe darin durch demonstrative Beweisführung apodiktische Erkenntnisse hervorzubringen.²²

C) *ʿIrfān* bedeutet übersetzt so viel wie „Wissen“ oder „Weisheit“. Die *ʿirfān*-Epistemologie erkennt zwar alle oben genannten autoritativen Quellen an, zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie diese anhand der sog. Herzenserkenntnis übersteigen will. Die Grenzen zwischen diesen drei Bereichen sind hierbei jedoch nicht strikt zu ziehen, sondern sind überlappend.²³



Nachdem somit die einzelnen theologischen Wissenschaften im Komplex ihrer epistemologischen Verflechtungen und Abhängigkeitsverhältnissen in groben Zügen umrissen wurden, möchte ich auf meine eigentliche Fragestellung

²² al-Jabri 1986, 383–484.

²³ al-Jabri 1986, 251–282. Die folgende Grafik ist übersetzt und übernommen aus: Aydın 2017, 22.

zurückkommen: Welchen Platz nimmt die Ethik in diesem Rahmen ein und warum? Kann man sie losgelöst von der Theologie nur in der Philosophie verorten?

Ich möchte zur Auslotung dieser Frage noch eine Weile über dieser Grafik reflektieren. Was uns diese Grafik hier anschaulich zeigt, ist der Umstand, dass die islamische Theologie kein starres Gebilde ist und auch nie sein konnte. Vielmehr hat sie sich an den sozialen, intellektuellen und weltanschaulichen Bedingungen orientiert und wurde an die jeweiligen lokalen und epochalen Umstände angepasst. Diese Grafik hätten wir je nach Zeitalter anders aufstellen müssen. Bis ins 9. Jahrhundert war *falsafa* noch gar nicht im theologischen Diskurs inbegriffen. Das sollte sich ändern. Al-Kindī (gest. 256/873), der als der erste muslimische Philosoph gilt, war in erster Linie darauf bedacht eine Konvergenz von philosophischen und offenbarten Wahrheiten herbeizuführen.²⁴ Er sah diesen Schritt als unumgänglich, wenn der Islam auf wissenschaftlichem Gebiet mit den anderen wissenschaftlichen Traditionen in seinem Umfeld auf Augenhöhe in einen Diskurs treten wollte. Um dies zu bewerkstelligen, musste er jedoch zuerst den internen theologischen Diskurs dahingehend verändern, dass die Lehren eines Aristoteles nicht als ketzerische Irrlehren eines Ungläubigen abgestempelt wurden. Mit diesem Programm war er sehr erfolgreich. Und zwar dahingehend, dass man nach al-Gazzālī (gest. 505/1111), ab dem 12. Jahrhundert, nicht mehr ohne weiteres eine klare Grenze zwischen Kalām und Falsafa ziehen konnte.²⁵ Das bedeutet, zusammengefasst, dass es nichts Unerhörtes ist, die Grenzen der theologischen Wissenschaft auszuweiten, wenn die strukturellen Gegebenheiten und der diskursive Impuls dies erfordern. Das Erfolgsrezept des al-Kindī, gilt mir bei meinem Ansatz als Vorbild: Sein adaptives System der Erweiterung des internen Diskurses durch den Einschluss von Erkenntnissen und Wahrheiten anderer Wissenschaftstraditionen.

²⁴ Näheres zu al-Kindīs Philosophie vgl. Adamson 2007.

²⁵ So ist es bezeichnend, dass Frank Griffel das Denken al-Ghazālīs als eine „philosophische Theologie“ beschreibt. Vgl. Griffel 2009.

Begründung zur Notwendigkeit der Entwicklung eines neuen Ansatzes neben der traditionellen Gesinnungsethik

Ein neuer Ansatz ist notwendig, weil die klassischen Wissenschaften, mit ihren größtenteils traditionellen Problemkatalogen und entsprechenden Methoden, die *großen Fragen* des aktuellen wissenschaftlichen Diskurses nicht adäquat adressieren können. Diese Fragen sind neu, da sie sich im Schlepptau der Industrialisierung unserer Lebensräume ergeben. Die Frage der Moralität stellt sich uns heute anders, als sie sich in der vorindustriellen Welt gestellt hatte. Die globale Technisierung, die wir heute erleben und die uns alle notgedrungen zu Konsumenten und somit Förderern einer reißerischen Ausbeutung der Natur macht, stellt uns vor moralische Zwickmühlen, die in der alten Welt in dieser Form undenkbar waren. Eine islamische Philosophie, die immer noch einer Versöhnung zwischen Platon und Aristoteles hinterherjagt und keinen ethischen Gedanken fassen kann, der sich nicht einer neoplatonischen Alleinheitslehre verpflichtet fühlt, kann uns auch nicht dazu befähigen, auf Augenhöhe mit anderen zeitgenössischen Philosophien und Theologien in einen fruchtbaren Diskurs zu treten.

Wenn die islamische Philosophie jedoch befähigt werden soll, fruchtbare Impulse für die Gesellschaft zu liefern, dann hat sie eine weitere Spannung auszuhalten, nämlich die, dass sie sich einerseits von den Forschungsmethoden der Theologie – sprich von der *bayān*-Epistemologie als autoritativem Bezugsrahmen – emanzipieren muss, andererseits jedoch stets mit ihr auf Tuchfühlung zu gehen hat, wenn sie nicht erneut als eine Disziplin für Sonderlinge stigmatisiert und ins Abseits gestellt werden will. Eine Philosophie mit dem Prädikat „islamisch“ kann daher nie gänzlich losgelöst von den autoritativen Quellen der *bayān*-Epistemologie operieren, kann sich aber auch nicht gänzlich ihr unterwerfen. Ich sehe heute daher keinen Grund mehr strikt zwischen Kalam und Falsafa zu unterscheiden, sondern verstehe diese beiden Disziplinen als die zwei Seiten derselben Medaille.²⁶ Anders formuliert: Ich sehe einen neuen philosophischen Ansatz in der Verschmelzung dieser beiden Disziplinen, die in Zukunft nicht nur den internen theologischen Diskurs durch Denkanstöße aus externen philosophischen Diskursen bereichern, sondern auch der westlichen Philosophie neue Denkanstöße zu geben in der Lage

²⁶ Eine ähnliche Deutung Philosophie und Theologie als eine neue Art des Denkens zu lesen, hat jüngst Frank Griffel vorgeschlagen: Griffel 2021.

sein kann. Diesen Ansatz nenne ich „Kalamphilosophie“: Eine Philosophie, die zwar dem Kalamdiskurs verbunden bleibt, jedoch methodologisch und perspektivisch interdisziplinär aufgestellt ist.

3. Über die Frage einer Universalethik und die Aufgabe der Verantwortungsethik

Das koranische Ethos als ein Ausdruck universaler menschlicher Werte?

Wenn die islamische Philosophie in diesem Sinne als eine Kalamphilosophie vorgestellt wird, stellt sich erneut die Frage, wie sie sich methodisch im Kanon der islamischen Wissenschaften begründen lässt. Dahinter steckt die immer wieder von neuem zu beantwortende Frage der Verhältnisbestimmung zwischen der Vernunft und Offenbarung. Das bedeutet: Welches Referenzsystem liegt unseren moralischen Anschauungen zugrunde? Wie kann sich die islamische Philosophie in einem säkularen Umfeld durch eine religiöse Referenz begründen? Ordnet man sie einem rein religiösen Referenzsystem unter, wird sie es schwer haben, sich im interdisziplinären Diskurs als eigenständige Philosophie zu behaupten. Wird sie dem säkularen Referenzsystem anheimgegeben, wird es für den*die gläubige*n Muslim*a schwerfallen, sich ohne weiteres damit zu identifizieren.

Es scheint mir daher, im Sinne des adaptiven Systems des al-Kindī, in einem ersten Schritt notwendig den intratheologischen Diskurs im Islam für Erkenntnisse und Einsichten aus anderen, mitunter säkularen Forschungsfeldern, wie z. B. die westliche Philosophie zu öffnen. Durch eine solche Öffnung wird der intratheologische Diskurs ausgeweitet zu einem interdisziplinären Diskurs. Durch die Partizipation in einem solchen pluralen Diskursumfeld, erhält auch das Erkenntnisziel der Theologie insgesamt eine neue Orientierung: Es ist mehr am Allgemeinwohl der Menschen ausgerichtet und trägt dadurch gewissermaßen einen „universalen“ Charakter. Die Schwierigkeit bei einem solchen Ansatz besteht darin den eigenen, von der religiösen Tradition geprägten Ethos in eine allgemein verständliche Sprachlichkeit zu übersetzen, die das Eigene fruchtbar zu vermitteln versteht, ohne es zugleich zu entfremden. Als einen ersten Ansatzpunkt für einen Diskurs über dieses Problem, möchte ich zunächst gerne den Gedanken des *koranischen*

Ethos vorstellen, den der Philosophiehistoriker Majid Fakhry in seinem 1991 erschienenen Buch „Ethical Theories in Islam“ anregt.

Nach Fakhry sind insbesondere zwei Stränge in der Genese islamischer Ethik-Konzepte auszumachen: zum einen das Ethos des Korans und die prophetischen Überlieferungen (*ḥadīṭ*) ohne interpretative Systematisierung und zum anderen die ethischen Theorien, die von Theologen im engeren Sinne, also den Juristen, den Kalamgelehrten und von den Philosophen entwickelt wurden. Allerdings ist das koranische Ethos in seiner Reinform natürlich sehr vage und Interpretationsbedürftig. Der Koran bietet zwar kein ausgefeiltes, ethisches System an, aber er liefert die grundlegende Orientierungsachse: Einzelne Verse oder Perikope beziehen sich auf Beispiele des guten und schlechten Handelns, die einen moralischen Kompass zur Hand geben.²⁷ Fakhry bringt den Begriff *koranischer Ethos* als Ausgangspunkt ins Spiel, um zu verdeutlichen, dass alle ethischen Theorien im Islam sich diesem allgemeinen Ethos in der einen oder anderen Form verpflichtet fühlen, unabhängig davon, ob sie rationalitätsfeindlich oder -freundlich bestimmt sind.²⁸

Die Vorstellung des koranischen Ethos ermöglicht es uns also, in einem ersten Schritt den ethischen Diskurs vom Monopol der Juristen zu lösen und unter die Schirmherrschaft des gläubigen Gewissens zu stellen. Denn „Ethos“ meint hier eine Art moralischer Kompass; es gibt dem Gläubigen ein Gefühl für das richtige Handeln. Das Ethos ist zwar universal, aber in gleichem Maße auch unterbestimmt und korrumpierbar. Will man die Kerngedanken, die in dem Ethos enthalten sind, zu einem ethischen System zusammenführen, so muss ein solches erst erschlossen werden, wofür wir auf die spekulative aber systematisierende Kraft unserer Vernunft zurückgreifen müssen. Genau an diesem Punkt entzündete sich der Disput darüber, wieviel Mitspracherecht der Vernunft gegenüber der Offenbarung gebührt.²⁹ Dies führte zur Entwicklung der drei epistemischen Ansätze, *bayān*, *burhān* und *irfān*, die oben besprochen wurden. Es scheint also, dass eine Ethik, die sich vom koranischen Ethos emanzipiert, keinen fruchtbaren Boden in

²⁷ Kevin Reinhart schlägt in eine ähnliche Richtung, indem er am Beispiel des koranischen Begriffs *ma'rūf* die menschliche Kompetenz in schwierigen Situationen gut zu handeln aufzeigt, ohne eine Konkretisierung der Handlungsmuster. Vgl. Reinhart 2017, 51–82.

²⁸ Fakhry 1991, 11–21.

²⁹ Für eine ausführliche Erörterung vgl. Abrahamov 1998; vgl. auch Abrahamov 2000, 415–425.

der islamischen Welt zur Entfaltung finden wird. Auf der anderen Seite sind die moralischen Werte, die im koranischen Ethos zu finden sind, nichts spezifisch Islamisches. Das sind Werte wie Gerechtigkeit³⁰, Fürsorge, Solidarität³¹ etc., die auch „der gute Christ“³² kennt und wogegen auch der*die ungebundene Philosoph*in keine Einwände erheben würde.

Rationalität als der kleinste gemeinsame Nenner für eine Universalethik?

Da sich jeder Mensch, ungeachtet seiner Sozialisierung und Kultur, mit diesen Fragen identifizieren kann, liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei der Ethik um eine Wissenschaft handelt, die alle Menschen gleichermaßen angeht. Daher können wir unsere Ergebnisse in der Forschung als universale Erkenntnisse über die menschliche Natur verstehen und präsentieren. Kann es demnach eine universale Ethik geben? Oder ist Ethik eher etwas sozial und kulturell Konstruiertes, derart, dass wir unsere moralischen Vorstellungen und Urteile immer als Folge unserer jeweiligen Erziehung und Bildung, unserer Religion und Kultur ansehen müssen? Wie können wir in diesem Fall die Entstehung einer überbordenden Vielfalt von Partikularethiken verhindern, um den gesellschaftlichen Konsens nicht zu gefährden – wie können wir also die Ambiguität zähmen, ohne den Diskurs komplett zu säkularisieren?

Es muss an dieser Stelle erneut hervorgehoben werden, dass die Verortung der Verantwortungsethik im Islam nur das Ergebnis einer Konvergenz von zwei voneinander zunächst unabhängigen Diskursen sein kann: dem innerislamischen theologisch-philosophischen Diskurs und dem säkular-philosophischen Diskurs.

³⁰ Vgl. beispielsweise folgende Koranstellen: Q 2:282, Q 3:18,21, Q 4:3,58,127,129,135, Q 5:8,42,95,106, Q 6:115,152, Q 7:29,159,181, Q 8:58, Q1 2:4,47,54, Q 16:76,90, Q 21:25, Q 33:5, Q 42:15, Q 49:9, Q 55:9, Q 57:25, Q 60:8, Q65:2.

³¹ Vgl. beispielsweise folgende Koranstellen: Q 2:215,219,264–265,267, Q 3:92, Q 25:67, Q 34:39, Q 35:29, Q 47:38, Q 63:10, Q 93:10–11.

³² Die in der Volksfrömmigkeit gängige Wendung „guter Christ“ bzw. „guter Muslim“ bezeichnet nach meinen Beobachtungen dasselbe: Einen Menschen, der*die im Einklang mit dem religiösen Ethos lebt. Ein Ethos, der zwar nicht präzise definiert werden kann, aber in den Predigten der Pastoren und Imame regelmäßig Erwähnung findet und insofern als allgemeiner Leitfaden zu einem gelungenen Leben für die Gläubigen gilt.

Um überhaupt eine solide Basis für eine allgemein verbindliche Ethik erlangen zu können, scheint es notwendig, dass wir uns zunächst von einem Programm und dem Mindset entfernen, andere uns fremde Kulturen und Traditionen „zivilisieren“ zu wollen. Mit Bezug auf den säkularen philosophischen Diskurs, mag man einwenden, dass es sich hierbei um überholtes koloniales Denken handelt. Die Traumata der Kolonisierung sind jedoch im muslimischen Bewusstsein nur allzu präsent, weshalb die Verarbeitung und Reflexion noch andauert.³³ Ferner finden sich auch im innerislamischen Diskurs separatistisches und diskriminierendes Gedankengut überall dort präsent, wo die*der andere als „Un- bzw. Andersgläubige*r“ zu einem minderwertigen Menschen degradiert wird. Der Kampf gegen solche Bewertungsmechanismen ist gerade heute, wo wir einen Rechtsruck in vielen Ländern beobachten können, wichtiger denn je.

Ferner könnte man nun versuchen, eine Ethik herauszuarbeiten, die sich die allzu menschliche Rationalität als Maßstab nimmt, wie z. B. Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas es angedacht haben. Die von ihnen entworfene Diskursethik scheint eine geeignete Plattform zu bieten, in deren Forum die Methodenkonvergenz zum Zwecke der Etablierung der Verantwortungsethik im Islam ausgehandelt und ausgearbeitet werden könnte. Mit ihrem Entwurf der Diskursethik haben sie allerdings eine universale Grundlegung der Ethik veranschlagt, die sich allein auf die Rationalität bzw. auf „die kommunikative Vernunft“ als Referenzrahmen stützt.³⁴ Durch die Bestimmung der Rationalität als dem kleinsten gemeinsamen Nenner, der allen Menschen unabhängig von ihrer Sozialisierung und Religion etc. zukommt, wird hier die Hoffnung auf die Entwicklung einer universalen Ethik geweckt. Die Ethik, die sich aus diesem Diskurs ergebe, müsse universell sein, da alle Menschen an ihr teilhaben könnten, insofern sie rational schlagkräftige Argumente vorzutragen haben. Was Ziel und Perspektive der Diskursethik Apelscher Prägung ist, bringt Walter Reese-Schäfer gut auf den Punkt:

„Ihrem eigenen Anspruch nach ist die Diskursethik eine emanzipatorische Sozialphilosophie. [...] Sie ist die grundlegende Ethik einer Zeit, in der immer mehr Probleme nicht durch Autorität, Befehl oder Tradition gelöst werden können, sondern der freien Argumentation bedürfen. Sie ist eine

³³ Griffel 2018.

³⁴ Apel 1990; Habermas 1991.

Ethik, die sich aus einer philosophischen Neuorientierung heraus erklärt, die sich weg von einer Subjektphilosophie hin zu einer kommunalen Philosophie bewegt.“³⁵

Ein Denken also, das „von der traditionellen Philosophie des Einzelbewusstseins und des Subjekts zu einer Philosophie der intersubjektiven Verständigung gelangen“³⁶ will. Dieser Ansatz ist nur begrüßenswert. Eine intersubjektive Verständigung kann allerdings nur dann gelingen, wenn wir einsehen, dass Rationalität nicht die eine und gleiche unter allen Menschen ist und Berufung auf Rationalität allein diesen Dialog nicht fördern wird. Nur wenn die „kommunale Philosophie“ darauf achtet welches Referenzsystem unserer Rationalität und in Folge auch unseren moralischen Anschauungen zugrunde liegt, sprich: religiöse Referenz vs. säkulare Referenz, kann die intersubjektive Verständigung auch gelingen.

Die religiöse Referenz ist zwar immer gebunden an eine bestimmte religiöse Autoritätszuschreibung und kann daher per se nicht universell sein. Aber auf der anderen Seite operiert die Rationalität – auch wenn wir darunter eine kommunikative Vernunft verstehen wollen, wie Habermas³⁷ – nie losgelöst von bestimmten Referenzsystemen. So lange nicht alle Teilnehmer am Diskurs sich dem gleichen Referenzsystem verpflichtet fühlen, wird auch die Berufung auf „die reine Vernunft“ keine universalen bzw. allgemeinverbindlichen Erkenntnisse liefern. Habermas, der sich über die Sackgassen seiner ursprünglichen Forderung nach der Säkularisierung der religiösen Sprache (i. e. „die Versprachlichung des Sakralen“)³⁸ – im Sinne der Verständigung auf Basis rein rationaler Sprache – bewusst wurde, schlug zwar in seinem Spätwerk ein vorreflexives Feld der Sittlichkeit mit Bezug auf die religiöse Referenz zur Herausbildung des Normativen vor, hatte dabei jedoch vornehmlich das Christentum und die Genealogie der „okzidentalen“ Vernunfttradition im Blick.³⁹

Bevor ich meine abschließende Reflexion über die Möglichkeiten einer Verantwortungsethik im Islam präsentiere, möchte ich einige skeptische Bemerkungen

³⁵ Reese-Schäfer 1990, 3.

³⁶ Reese-Schäfer 1990, 11.

³⁷ Habermas 2013, 27–57.

³⁸ Habermas 1997, 118f.

³⁹ Habermas 2019, 14f. u. 38f.

über universal angelegte Konzepte vorausschicken. Meine folgende Kritik an der Rationalität darf jedoch nicht als Ablehnung von vernunftbasierten Diskursen gelesen werden, sondern vielmehr als erste Gedanken über die Möglichkeit der Ausweitung unserer epistemischen Grenzen, die auch Erkenntnisse, die in Emotionen begründet sind, als produktive Beiträge im Diskurs ernst nimmt. Eine solche Öffnung und Ausweitung der epistemischen Grenzen scheint mir notwendig, wenn die Menschen, als Teilnehmer im Diskurs, ganzheitlich, samt ihrer emotionalen, spirituellen und kulturellen Erfahrungswelt Gehör finden und anerkannt werden sollen. Diese ganzheitliche Perspektive ist meiner Ansicht nach unabdingbar, wenn ein gesamtgesellschaftlicher, überkonfessioneller Diskurs ermöglicht werden soll.

Epistemische Demut als Kritik an Universalentwürfen

Zwar hielt Apel Skepsis und Kritik an universalistischen Denkansätzen für eine Art Affekt und Mode und sah weiterhin das große Ganze als das Ziel der Philosophie.⁴⁰ Ich möchte dennoch im Folgenden nach der Mode gehen und meine Skepsis gegenüber universalistischen Denkansätzen äußern. Auch wenn ich die Diskursethik Apels mit der Perspektive einer kommunalen – heute könnte man sagen, einer *dialogischen Philosophie* – sehr begrüße, sehe ich die Notwendigkeit, die Grenzen unserer Rationalitätsvorstellung zu erweitern, wenn die Diskursethik nachhaltige Beständigkeit erhalten soll.

Wenn man den Apelschen Ansatz als eine Philosophie verstehen möchte, die über eurozentrische Denkmuster und Rationalitätsvorstellungen hinausgeht und sich somit auf unvertraute Argumentationsmuster einlässt, dann verspricht er viele neue Erkenntnisse und Einsichten. Diesen Ansatz würde ich als eine „dialogische Philosophie“ bezeichnen, die der Interkulturellen Philosophie verwandt wäre. Eine islamische Philosophie, die sich an einer solchen Ausrichtung orientiert, wäre in der Lage eine Plattform für einen inner- und interdisziplinären, wie auch interreligiösen und ethischen Diskurs zu schaffen. Ziel wäre eine Ethik, die ein neues, an der Verantwortung des Einzelnen für die allgemeine Gesellschaft orientiertes, moralisches Bewusstsein unter den Muslimen befördern kann.

⁴⁰ Reese-Schäfer 1990, 69.

Jedoch, auch wenn die Berufung auf die Vernunft allein sehr plausibel und überzeugend erscheint, ist sie bei näherer Betrachtung zu kurz gegriffen. Denn, als kleinster gemeinsamer Nenner, befähigt uns die Vernunft nicht, universalistische Theorien aufzustellen. Sich auf die Vernunft als der einzig gültigen Erkenntnisquelle für ethisches Handeln zu beschränken, gleicht einer Kastrierung der Dynamiken des Diskurses. Die Annahme einer rationalen Ethik als universelle Moralität hängt von der jeweiligen Bewertung und Beurteilung der Rationalität ab. Auch die Übereinkunft über manche ethischen Prinzipien und Werte wie z. B. die der Gerechtigkeit, kann nicht an sich als universell beansprucht werden. Denn auch hier bestimmen im Hintergrund andere Dynamiken der Wertzuschreibung unsere Ansichten, was Recht und Unrecht ist. Die Berufung auf die Rationalität als die einzige Basis für Ethik lässt sich nur dadurch begründen, da sich der Philosoph im kühlen Kalkül der Ideen am sichersten fühlt und da sich die Vernunft sehr gut für die Systematisierung von Ideen und der Theorienbildung eignet. Jedoch für die Einsicht in das, was den Menschen außerhalb der Theorie zur Handlung motiviert, kann sie auf sich alleine gestellt keinen Zugang finden, da nur die wenigsten unserer Handlungen rein rational motiviert sind. Logisch stringente, rationale Lösungen für moralische Dilemmata, die emotional begründet sind, werden bei dem Menschen, der diese Dilemmata leidet, keine Resonanz finden. Auch wenn unter „Ethik“ ein philosophisches Konzept für die Regulierung menschlicher Praxis verstanden wird, darf nicht vergessen werden, dass „Moralität“ in erster Linie eine Sache des Fühlens ist und daher den Gegenpol zum kühlen Kalkül der Ratio darstellt.

Eine Ethik, die allgemeine Gültigkeit beansprucht, darf sich daher nicht auf die rationale Dimension des menschlichen Daseins beschränken, sondern muss eine holistische Anschauung über den Menschen und seiner moralischen Kapazitäten anstreben. Ein Diskurs, der die Emotionalität und Spiritualität des Menschen missachtet und mithin das Herz als Ort für die Herausbildung von moralischen Urteilen als irrelevant für ethische Überlegungen ansieht, kann uns nicht helfen, Wege aus unserer modernen Sinnkrise zu finden, in die uns ja gerade die Überbetonung der Rationalität gebracht hat.⁴¹

⁴¹ Adorno u. a. warnte vor einer Rationalitätsfrömmigkeit, im Zuge der Aufklärung. Dies würde unweigerlich zum „triumphalen Unheil“ führen. Vgl. Adorno 2000, 15. Schon Martin Heidegger vor ihm machte darauf aufmerksam, dass die

Damit soll zwar nicht der Irrationalität in Fragen der Ethik Tür und Tor geöffnet werden, sondern der Diskurs für andere Formen der Rationalität und Bewertungsmechanismen geöffnet werden. Als Prinzip gilt hierbei die epistemische Demut als Basis eines solchen Diskurses der Ethik: eine Rationalität, die sich der Beschränktheit der eigenen Kapazitäten und ihrem grundlegenden Bedürfnis nach Referenzpunkten, obgleich säkulare oder religiöse, bewusst ist. Die Öffnung des rationalen Diskurses für verschiedene Referenzsysteme bringt zwar eine große epistemische Komplexität mit sich, die nur schwer reguliert werden kann. Aber nur wenn jedem Referenzsystem ihre Gültigkeit im Diskurs der Ethik gewährt wird, kann die dialogische Philosophie auch im Gegenzug fruchtbare Impulse in den jeweiligen Partikulardiskurs der unterschiedlichen Referenzen senden.

4. Fazit

Gegenwärtig erleben wir einen regelrechten Ethikboom. En vogue sind neben den Varianten der Diskursethik vor allem die sich immer weiter ausdifferenzierenden normativen Bereichsethiken wie etwa Bioethik, Wirtschaftsethik und Umweltethik. Dieser Boom wird meistens als Folge gesellschaftlicher Zerfallsprozesse im Zuge der Industrialisierung und Technisierung der Welt und des Schwindens der „großen Theorien“ verstanden. Diese Betrachtungsweise ist zwar nicht falsch, aber, wie ich finde, zu reduktionistisch. Insbesondere übersieht sie, dass der gegenwärtige Aufschwung ethischer Reflexion auch als Folge der neuen, vielfältigen und globalen Herausforderungen sozioökonomischer, soziokultureller und wissenschaftlich-technischer Entwicklungen, die sich dem philosophischen Denken aufbürden, begriffen werden muss. Den ökologischen und globalen Krisen, wie sie etwa Hans Jonas in seinem 1979 erschienenen Werk *Das Prinzip Verantwortung* beschreibt, kann die traditionelle Ethik nicht angemessen entgegentreten. Insofern bedarf es für Jonas einer neuen Ethik, in der die Verantwortung ausgeweitet wird, so dass sie den zwischenmenschlichen Bereich überschreitet und alle Lebens- und Wirkensräume des Menschen miteinschließt. Notwendig geworden ist diese Ausweitung der Verantwortungsbereiche, nach Jonas, dadurch dass sich das

Rationalitätsfrömmigkeit und Technikanbetung zu einer Katastrophe führen müssen. Vgl. Heidegger 2014.

Wesen der Technik gewandelt hat. Während *techne* in der alten Welt die Kunstfertigkeit bedeutete, die eine Gestaltung der Umwelt durch den Menschen bezeichnete, die „die selbsterhaltende Natur der Dinge nur unerheblich in Mitleidenschaft zog und nichtmenschliche Dinge daher keinen Bereich der Ethik darstellten“⁴², brachte die moderne Technik ein Ungeheuer hervor, die von so neuer Größenordnung ist, dass sie es vermag die Natur zu unterjochen und kritisch zu verletzen. Daher verlangt Jonas eine neue Auffassung von Rechten und Pflichten, für die keine frühere Ethik und Metaphysik die geeigneten Prinzipien, geschweige denn die fertige Doktrin bietet:

„Sie [die Technik] bringt durch die Wirkungen an den Tag, daß *die Natur menschlichen Handelns* sich de facto geändert hat, und daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben. [...] Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen.“⁴³

Diese Forderung Jonas betrifft die Muslime nur umso mehr, da sie sich als Treuhänder Gottes in der Welt verstehen.⁴⁴ Bei der Ethik geht es nicht nur mitunter, sondern insbesondere um die Frage nach der Identität. Diese Suche findet ihren Ausdruck in den verschiedenen kontroversen Debatten z. B. um kulturelle Identität, Genderfrage, Rassismus etc. Wenn wir nur soweit an einem Diskurs interessiert sind, um unsere Rechte einzufordern, dann ist das kein ethischer Diskurs. Wenn wir ausschließlich nach unserem Recht fragen, sind wir nur daran interessiert, unsere eigenen Interessen zu beschützen. Das ist kein Diskurs, der uns an einen Tisch zusammenführt, um uns unserer Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft anzunehmen.

Die so verstandene Verantwortungsethik bedingt auch, dass wir unsere inneren Diskurse neu bestimmen. Islamische Rechtsgelehrte z. B. werden nicht müde darüber zu diskutieren, wann die Schlachtung von Tieren als *ḥalāl* (erlaubt) anzusehen

⁴² Jonas 2003, 22.

⁴³ Jonas 2003, 27.

⁴⁴ Vgl. Q 2:30f.

ist. Insbesondere zu Zeiten des jährlichen Opferfests ist das immer wieder eine virale Diskussion. Der Diskurs darüber, ob wir vielleicht zu Gunsten der Entlastung der Natur zur Abwechslung zum Opferfest gänzlich auf den Verzehr von Fleisch verzichten sollten, quasi als eine Art moralischer Zeichensetzung und Bewusstwerdung, wird gar nicht erst eröffnet. Denn bisher bestehen wir nur auf unser vom Koran gewährtes Recht Fleisch zu essen. Nur wenn wir ein Bewusstsein erlangen, dass wir als Muslim*innen auch in der Pflicht stehen, unsere Umwelt, die Natur und unsere Mitmenschen vor Ausbeutung zu schützen, können wir unserer Verantwortung bewusst werden, entgegen religiöser Tradition vielleicht anlässlich des Opferfestes symbolisch einen Tag lang kein Fleisch zu essen, als Anfang einer neuen moralischen Gesinnung.

Literaturverzeichnis

- Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998.
- , *Religion versus Philosophy. The Case of Faḥr al-dīn al-Rāzī's Proofs for Prophecy*, in: *Oriente Moderno* 19 (2000), 415–425.
- Peter Adamson, *Al-Kindī*, Oxford 2007.
- al-Kindī, *Die erste Philosophie*, übersetzt und kommentiert von Anna Akasoy, Freiburg i. Br. 2011.
- Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 2000.
- Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jiddah 2011.
- , *Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit – Das 37. Buch der Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, übersetzt und kommentiert von Hans Bauer, Halle 2010.
- Abū'l-Ḥasan al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, hg. von Helmut Ritter, Wiesbaden 1963.
- Julia Annas, *Ancient Ethics and Modern Morality*, in: *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 119–136.
- Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1990.
- Salih Aydın, *İslam Düşüncesi Felsefe IV*, Istanbul 2017.
- Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam. A Study in Islamic Philosophies of Science*, Kuala Lumpur 1998.

- Jens Bakker, Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert, Berlin 2012.
- Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2021.
- Joseph van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. 6 Bde., Berlin/New York, 1991–1997.
- Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, Leiden 1991.
- Richard M. Frank, Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash‘arism, in: Journal of the American Oriental Society 109 (1989), 37–62.
- Daniel Gimaret, Taklif, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 2000.
- Frank Griffel, Al-Ghazālī’s Philosophical Theology, Oxford 2009.
- , Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Stuttgart 2018.
- , The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam, New York 2021.
- Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991.
- , Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1997.
- , Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2013.
- , Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2019.
- Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Stuttgart 2014.
- Max Horten, Über die Entwicklungsfähigkeit des Islam auf ethischem Gebiete, in: Thomas W. Arnold/Reynold A. Nicholson (Hg.), A Volume of Oriental Studies, Cambridge 1922, 210–223.
- Ottfried Höffe, Moral, in: Lexikon der Ethik, München 1997, 204–206.
- Abū l-Walid Ibn Rušd, Bidāyat al-Muğtahid wa nihāyat al-Muqtašid, herausgegeben von Abū Aws Yūsuf ibn Aḥmad al-Bakrī, Amman 2007.
- , The Distinguished Jurist’s Primer. A Translation of Bidāyat al-mujtahid. Translated by Irman Ahsan Khan Nyazee. Reviewed by Muhammad Abdul Rauf, 2 Bde., Reading 1994–1996.
- Mohammed Abed al-Jabri, Bunyat al-‘aql al-‘arabī, Beirut 1986.
- Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 2003.
- Hureyre Kam, Das Böse als Gottesbeweis, Berlin 2019.
- Hermann Köhl, Kants Gesinnungsethik, Berlin/New York 1990.
- Serdar Kurnaz, Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, in: Nora Kalbarczyk/Timo Güzelmansur/Tobias Specker (Hg.), Gibt Gott Gesetze? Ius Divinu aus christlicher und muslimischer Perspektive, Regensburg 2018, 75–114.

- Shen-Chon Lai, *Gesinnung und Normenbegründung. Kants Gesinnungsethik in der modernen Diskussion*, Neuried 1998.
- Oliver Leaman, *Islam and Morality: A Philosophical Introduction*, London 2007.
- Muhammad K. Masud/Brinkley M. Messick, David S. Powers (Hg.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas*, Cambridge (MA), 1996.
- Dietmar von der Pfordten, *Rechtsphilosophie: Eine Einführung*, München 2013.
- , *Normative Ethik*, Berlin 2010.
- Paul R. Powers, *Interiors, Intentions, and the „Spirituality“ of Islamic Ritual Practice*, in: *Journal of the American of Religion* 72 (2004), 425–459.
- Walter Reese-Schäfer, *Karl-Otto Apel und die Diskursethik. Eine Einführung*, Wiesbaden 1990.
- A. Kevin Reinhart, *What We Know about Ma'rūf*, in: *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017), 51–82.
- Ufuk Topkara, *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam: Die Verfeinerung des Charakters*, Wiesbaden 2018.
- Max Weber, *Politik als Beruf*, in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵1988, 551–552.
- Arent J. Wensinck, *The Muslim Creed*, New York 2008.
- Florian Zemmin, *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert: Ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kätib Čelebis (1609–1657)*, Berlin 2011.

Theologie ist die Wissenschaft vom Unbegreifbaren. Als eigenständige universitäre Disziplin verstanden bietet sie facettenreiche Perspektiven, die nicht nur einen interdisziplinären, sondern zugleich epistemologischen Balanceakt erfordern. Wissenschaftliche Theologie in diesem Sinne ist immer Austausch, Reflexion, Begegnung und Positionierung sowie eine Form von Transzendenz.

In dreizehn Beiträgen beleuchten die internationalen Autor*innen aus unterschiedlichen disziplinären, aber auch erkenntnistheoretischen und religiösen Standpunkten das Phänomen von Theologie als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin, die stets zwischen Tradition, einer ihr eigenen Reflexivität und dem Bezug zur Welt changiert. Das ihnen gemeinsame kennzeichnende Merkmal ist der je unternommene Grenzgang entlang des Ungreifbaren.

Der Band entstand im Kontext des von der DFG geförderten Graduiertenkollegs 1728 *Theologie als Wissenschaft* an der Goethe Universität Frankfurt am Main.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-27561-8



wbg Academic