

Homo ethicus

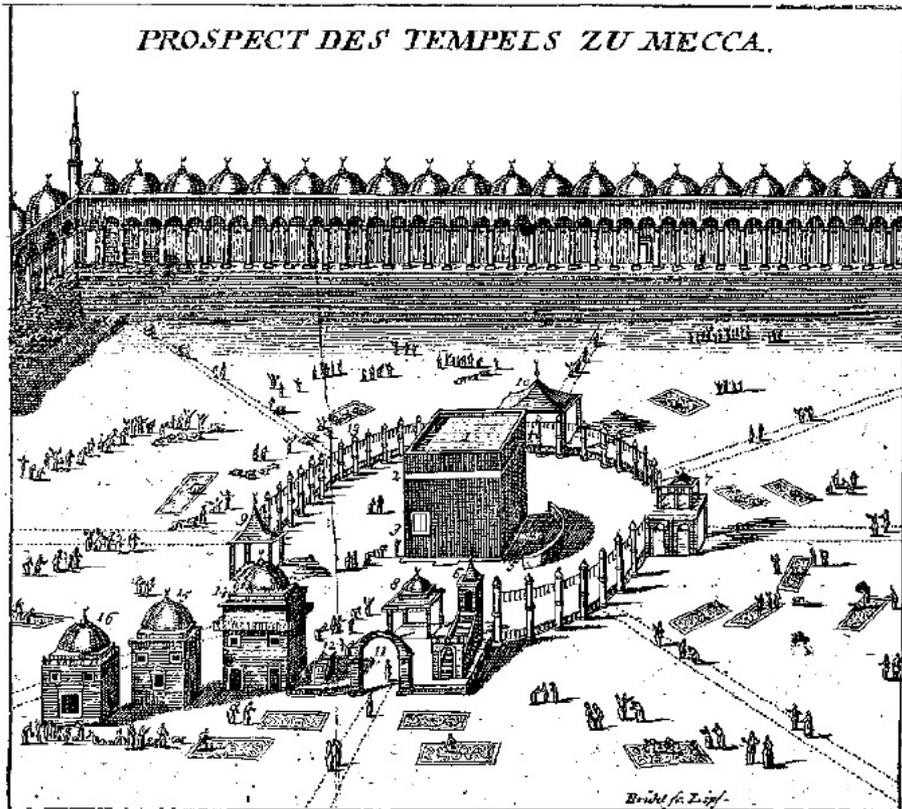


Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.

Editors' Note

Seit den 70er Jahren zirkulieren in Wissenschaftskreisen Begriffe wie *performative turn*, *rhetorical turn*, *postcolonial turn*, *spatial turn*, *iconic turn* oder *religious turn*. Auch wer *up to date* sein will, wird vielleicht das Gefühl nicht loswerden, zu rotieren und die Orientierung zu verlieren. Dies ist auch das Stichwort für unsere Diskussion: Braucht die islamische Kultur nun noch ihren eigenen *turn*? Die Zeitschrift *The Turn* meint, diese Frage bejahen zu können: Zweifellos haben im Westen Diskurse über den Islam zu einer ›Wende‹ geführt. Besonders politische Debatten drehen sich unaufhörlich um dieses kulturell ›Andere‹, aber auch in den Geisteswissenschaften spielt es eine immer größere Rolle.

Für Muslime begründet sich ein als ›anders‹ wahrgenommenes islamisches Denken auf den Lehren des Koran, die immer wieder neu interpretiert werden. Genau wie die Kaaba das universell-rituelle Zentrum des Islam darstellt, wird dieser Text also gewissermaßen als *umbilicus mundi* gelesen. Seine Botschaft besteht in erster Linie darin, dass die ›Blackbox‹ göttlicher Transzendenz in den Mittelpunkt des Denkens gestellt wird, was in der Tat eine grundlegende epistemische Rückung bewirkt. Wollen wir die erkenntnistheoretische Lektüre des Koran mit Errungenschaften westlicher Wissenschaft vergleichen, so kommt einem vielleicht jene auf Kopernikus zurückgehende Wende in den Sinn, welche die Sonne im Weltmittelpunkt lokalisierte. Genau wie der Heliozentrismus freilich erst in der Retrospektive zu einer Revolution stilisiert wurde – zeitgenössische Gelehrte rezipierten ihn lediglich als Hilfsmittel für astrologische Kalkulationen – ist ein theozentrischer Kosmos sicherlich immer eine historische Konstruktion, die infrage gestellt werden darf und muss.

Was *The Turn* anstrebt, ist daher keine ›islamische Wissenschaft‹, sondern ein Schreiben um den Islam herum, wobei andere Texte als der Koran, andere Traditionen und andere Perspektiven selbstverständlich mit in die Diskussionen einbezogen werden. 

Der Herausgeber

THE TURN

*Zeitschrift für islamische
Philosophie, Theologie
und Mystik*

Ausgabe 4:
Homo ethicus



Herausgeber:
Al-Mustafa عَلَيْهِ وَالْآلِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ Institut Berlin

1 – 2022

The Turn ist eine Zeitschrift, die von muslimischen und nicht-muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern gemeinsam bestritten wird. Es geht daher nicht um einen ›Dialog‹, der seinerseits Grenzen konstruiert, sondern um ein Denken und Forschen, das die Frage nach kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten gar nicht erst stellt.

Philosophie und *Theologie* sind demnach nicht als westlich-akademische Disziplinen zu verstehen, was die Vervollständigung der Trias durch *Mystik* bereits andeutet. Stattdessen bezeichnet ›Philosophie‹ hier jede Art von Weltverstehen, jede Suche nach Wahrheit. ›Theologie‹ hingegen bezieht sich auf das Wort Gottes oder das ›Ideale‹, sodass hier eine Verschränkung zum philosophischen Idealismus zu denken ist. Mit ›Mystik‹ ist jegliche Grenzerfahrung gemeint, jener Bereich von Gewissheit, in dem philosophisch-theologische Fragen gegenstandslos werden.

Herausgeber

Al-Mustafa ﷺ Institut Berlin
Königsbergerstr. 21, 12207 Berlin
Tel: +49 30 40 74 10 71
Fax: +49 30 40 74 10 69
E-Mail: info@almustafa.de

Redaktion

Dr. Markus Fiedler
Prof. Dr. Mahdi Esfahani
Michael Nestler
Reza Daryaei

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Christoph Böhr
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Peter Gerdson
Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau
Prof. Dr. Harald Seubert
Prof. Dr. Hamid Reza Yousefi

Bezugsmöglichkeiten

The Turn erscheint zweimal im Jahr.

Einzelpreis: 10 €

Jahrespreis mit Abonnement: 8 €

(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden.)

ISSN 2569-2054

DOI <http://dx.doi.org/10.53100/ttrnn47630158>

Geplante Ausgaben:

Nr. 5 Homo politicus

Kontakt

Bitte richten Sie redaktionelle Anfragen an die Redaktion von *The Turn* (info@almustafa.de).

Wir freuen uns auf Ihr Manuskript, Ihre Kritik und Ihre Anregungen.

Anmerkung der Redaktion

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben die Meinung der Autorinnen und Autoren wieder und entsprechen nicht unbedingt der Auffassung des Herausgebers und der Redaktion.

Inhalt

Zur Ausgabe Nr. 4 13

Homo ethicus, Animal amorale – Moralphilosophie und theologische Ethik im Licht des *animal turn*

Eine tiertheologische Relektüre von Cora Diamond

SIMONE HORSTMANN **23**

You be a Mensch

Der ›Homo ethicus‹ in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition

DANIEL KROCHMALNIK **41**

Homo ethicus

Eine theologisch-ethische Grundsatzbestimmung aus christlicher Perspektive im interreligiösen Kontext

BENEDIKT SCHMIDT **63**

Homo ethicus oder der Mensch in seiner moralischen Verantwortung

Eine islamische Perspektive

MAHDI ESFAHANI **83**

Der Homo religiosus als Homo ethicus

Überlegungen zu Kierkegaard

CHRISTOPH SEIBERT **109**

Corona als Herausforderung für den Menschen

Bewältigungsstrategien des ›Homo ethicus‹

HERBERT STETTBERGER **125**

Fortschritt in der Sackgasse?

Von negativer Individualfreiheit zu funktionaler Fremdbestimmung

DANIEL HILDEBRAND **145**

Maimonides' Erben

Der jüdische Sufismus und die philosophisch-mystischen Denkräume des Islam

DIRK HARTWIG **171**

Abbildungsverzeichnis 193

English abstracts 197

Autorinnen und Autoren 205

Zur Ausgabe Nr. 4

Wir freuen uns, unseren geschätzten Leserinnen und Lesern nunmehr die vierte Ausgabe der Zeitschrift *The Turn* vorlegen zu können. Für das Thema dieser Ausgabe »Homo ethicus« konnten wieder namhafte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen und Forschungsgebieten gewonnen werden, die aus ihrer jeweiligen Sichtweise verdeutlichen, was es bedeutet oder bedeuten kann, ein ethischer Mensch zu sein. Ausgehend von der anthropologischen Grundfrage, was der Mensch eigentlich ist bzw. was sein Menschsein ausmacht, geht es um die grundsätzliche Frage, welches Verständnis von Ethik Religionen herausgebildet und mit dem Menschenbild verknüpft haben. Nach dem Selbstverständnis der drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam gehören ethische Themen zum Kernbestand der jeweiligen religiösen Identität. Dabei werden sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede deutlich.

Begonnen wird diese Ausgabe mit dem Beitrag von **Simone Horstmann**, die in ihrer Untersuchung die Frage aufwirft, inwieweit das Idealbild eines *homo ethicus* oftmals unausgesprochen Anlass dazu bietet, Tiere aus der Sphäre der moralisch zu berücksichtigenden Wesen auszuklammern. Sie stellt infrage, ob ethisches bzw. moralisches Verhalten wirklich ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen sei und gibt zu bedenken, ob diese angebliche Überlegenheit dann nicht dazu benutzt werde, Tiere als minderwertig abzuqualifizieren und jeden schlechten Umgang mit ihnen rechtfertigen zu können. Wenn die Theologie diese vermeintliche Einzigartigkeit des Menschen tatsächlich betone, dann müsse sie im gleichen Atemzug darlegen, wie sie ihr Verhältnis zu anderen Lebewesen gestalten wolle. Es sei gang und gäbe, dass der Mensch mit seinem Anspruch auf und dem Gefühl der Überlegenheit die Ausnutzung, Ausbeutung und Quälerei anderer Lebewesen rechtfertige und diesen Kreaturen unermessliches Leid zufüge. Durch sein derartiges Verhalten müsse sich der Mensch die Frage gefallen lassen, ob er angesichts dessen

jeglichen Anspruch auf ethisches Handeln eigentlich nicht bereits verwirkt habe. In ihrem Beitrag geht Simone Horstmann der Spannung zwischen dem *homo ethicus* und dem – aus ihm abgeleiteten – *animal amonale* nach, indem sie fragt, wie genau das (theologisch-)ethische Nachdenken angesichts der von ihr konstatierten Schieflage funktionieren kann. Da die moralphilosophischen Ansätze der amerikanischen Philosophin Cora Diamond der Verfasserin zufolge eine bedeutende Revision klassischer Tierschutz- und Tierrechtsansätze darstellen und den theologischen Diskurs bereichern können, werden sie von ihr vorgestellt und kontextualisiert. Die Autorin dieses Beitrags entdeckt darin erstaunliche Bezüge zu Kernannahmen theologisch-ethischer Theoriebildung und sieht diese als geeignet, das theologische Nachdenken produktiv herauszufordern. Die in Diamonds Moralphilosophie revidierten klassischen Tierschutz- und Tierrechtsansätze berufen sich Horstmann zufolge stets auf ein Kriterium, gewöhnlich auf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Interessen, wobei sie davon ausgehend die Festschreibung eines moralischen Status betreiben, was Diamond wiederum kritisiert, da derart funktionierende Ethiken unser tatsächliches Verständnis von Moral und deren Pragmatik nahezu vollständig unterlaufen und ihm schließlich nicht gerecht werden.

Im zweiten Artikel stellt **Daniel Krochmalnik** das Verständnis des *homo ethicus* aus der Perspektive der jüdischen Theologie und Tradition dar. In diesem Beitrag werden die Konsequenzen des Glaubens von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Judentum für das Verständnis des *homo ethicus* deutlich. Als ein Geschöpf Gottes ist der Mensch demnach zwar ganz klar Gott untergeordnet, als sein Bildnis sei er dem Schöpfer jedoch in gewisser Weise gleichgestellt. Adam, der erste Mensch, ist aus jüdischer Sicht bereits perfekt geschaffen worden, er müsse sich somit nicht vervollkommen. Jedoch gelte der Mensch als »korruptibel«, was bedeutet, dass er relativ schnell vom ›geraden Weg‹ abkommen und auf die schiefe Bahn geraten kann. Dabei bleibe ihm die Gottebenbildlichkeit aber stets erhalten, auch ein Verbrecher oder Mörder verliere die Menschenwürde nicht. Dem Verfasser zufolge bewegt sich der Mensch innerhalb eines dreidimensionalen Koordinatensystems, bestehend aus seinen biologischen, sozialen und spirituellen Eigenschaften. Der *homo ethicus* wird als eine Konsequenz der Gottebenbildlichkeit aufgefasst, da ein Mensch, der keine Erkenntnis von Gut und Böse hat, kein würdiges Ebenbild Gottes sein könne. Der Mensch solle daher so handeln wie Gott, ohne sein zu wollen wie Gott. Wenn der Mensch barmherzig und gnädig

ist, dann gleiche er Gott. Die Sünde ist nach diesem Verständnis das genaue Gegenteil der Gottebenbildlichkeit.

Im Anschluss an den Artikel von Daniel Krochmalnik beleuchtet **Benedikt Schmidt** den *homo ethicus* aus der christlich-theologischen Perspektive. Wenn man von der Definition von Ethik als methodische Reflexion der Vernunft über das menschliche Handeln, falls dies von der Unterscheidung von Gut und Böse betroffen ist, ausgeht, so sei dies als allgemeines menschliches Phänomen – unabhängig von der Religion – zu betrachten. Die Theologie sieht sich demnach vor die Aufgabe gestellt, ethische Fragen aus der Sichtweise der eigenen Religion zu behandeln. Anhand des »Euthyphron-Dilemmas« versucht der Autor zu verdeutlichen, dass es sich hier um ein grundsätzliches Problem handelt, das eine Herausforderung sowohl für christliche als auch islamische Theologen ist, denn von der Beantwortung dieser Grundsatzfrage hängt ab, welche Auffassung von Ethik eine Religion entwickelt und welches Verständnis vom Menschen als ethischem Wesen sie prägt. Bei seiner Untersuchung zum *homo ethicus* folgt der Autor dem »christlichen Ethos«, das die für die christlichen Lehren bezeichnenden Wertvorstellungen, Überzeugungen und moralischen Grundmuster umfasst, und betrachtet schließlich die christliche Ethik als eine Reflexion auf dieses Ethos seitens verschiedener, sich als Christen fühlender Akteure. Und da die Reflexionen wieder auf die Praxis zurückwirken, ergibt sich hier gewissermaßen eine Wechselwirkung. Schmidt zufolge ist der *homo ethicus* aus christlicher Sicht an der Grenze zwischen Anthropologie und Theologie zu verorten. Wie bereits das »Euthyphron-Dilemma« gezeigt habe, müsse er dabei eine nicht leichtfallende Balance bewahren. Gleichzeitig ist der *homo ethicus* für den Autor *die* Figur, die als eine wichtige und gut begehbbare Brücke sowohl zur säkularen pluralistischen Gesellschaft als auch zu den anderen Religionen fungieren kann. Demnach kann er auch im christlich-islamischen Dialog eine bedeutende Rolle spielen. Es müsse allerdings ein gewisser Grundkonsens darüber bestehen, was überhaupt unter einem *homo ethicus* zu verstehen sei.

Mahdi Esfahani ergründet in seinem Beitrag den *homo ethicus* in seiner moralischen Verantwortung aus der Perspektive des Korans und der islamischen Tradition. Die Fähigkeit des Menschen, moralische Entscheidungen zu treffen, ist für den Verfasser ein Phänomen, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Der Mensch ist nach islamischer Auffassung der

höchstmögliche Stellvertreter Gottes in der Schöpfung. Esfahani verweist auf islamische Mystiker, die den vollkommenen Menschen als reinen Spiegel betrachten, in dem sich die Eigenschaften und Namen Gottes widerspiegeln. Erreicht der Mensch diese Stufe der Vollkommenheit, dann nimmt er einen Rang ein, der scheinbar sogar den der Engel übersteigt. Auf dieser Stufe nähere sich der Mensch der Gottebenbildlichkeit, wenn auch die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf nie verwische. Der Verfasser verweist dabei auf den Koran, wo Gott den Engeln Adam als seinen Stellvertreter bzw. Nachfolger vorstellt und die Engel aufgefordert werden, sich vor ihm niederzuwerfen. Dabei werde deutlich, dass Gott seinen Stellvertreter mit einem Wissen ausgestattet hat, das die Engel nicht besitzen. Es handle sich um ein Wissen, das es dem Menschen ermögliche, bei allen ethischen Fragen so zu handeln, wie es der Verantwortung gegenüber Gott gerecht werde oder mehr noch, wie Gott selbst als das absolut Gute gehandelt hätte. Grundsätzlich verfüge jeder Mensch über einen solchen inneren Kompass, der ihn bei jeder Entscheidung dazu befähige, ethisch zu handeln und damit dem Willen Gottes zu folgen. Der vollkommene Mensch, in dem sich alle Namen Gottes vereinen und in Erscheinung treten, fungiere hierbei als moralisches Vorbild oder Orientierungshilfe, denn schließlich verfügt der Mensch über einen freien Willen und hat damit stets die Wahl zwischen einem guten und verwerflichen Handeln. Wichtigstes Kriterium zur Unterscheidung sei hierbei die Vernunft, die die Basis bildet für das in dem Beitrag vorgestellte dreistufige Ethikmodell, das moralisches Handeln nicht nur religiös anhand islamischer Leitbegriffe wie *islām*, *īmān* und *taqwā* zu begründen versucht, sondern darüber hinaus eben auch durch eine rein rationale Beurteilung bzw. Argumentation, die dennoch Gott in ihrer Betrachtung nicht ausschließt.

Der evangelische Theologe **Christoph Seibert** stellt in seinem Beitrag »Der Homo religiosus als Homo ethicus« einige Überlegungen zum dänischen Philosophen Søren Kierkegaard (1813-1855) an. Der Autor kehrt die enge Verbindung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen heraus – das Ethische ist für ihn eine notwendige Konsequenz aus dem Religiösen. Er stellt einleitend die These auf, dass gläubige bzw. religiöse Menschen auch über ein ethisches Selbstverständnis verfügen, sich also als ethische Subjekte verstehen. So wirft er die Frage auf, ob das ethische Handeln nicht in letzter Konsequenz das Resultat des Versuchs eines religiösen Lebens bzw. der ernsthaften Umsetzung der Religion im

Alltag sei. Während die Stimmigkeit dieser These im Hinblick auf die europäische Entwicklung seiner Auffassung nach nicht von der Hand zu weisen sei, so hält er die Frage einer möglichen Verallgemeinerung bzw. Universalisierung für untersuchenswert. Seibert wählt dazu eine methodische Perspektive, die das Religiöse und Ethische im Hinblick auf das Individuum analysiert. Er definiert das Ethische dabei als ein Phänomen, das hauptsächlich durch starke normative Unterscheidungen (gut/böse, gerecht/ungerecht) gekennzeichnet ist. Seibert hält es für notwendig, das im Mittelpunkt stehende Individuum seinerseits als eine fundamentale ethische Kategorie zu begreifen, um ein elementares Verständnis des Ethischen zu entwickeln. Um dies zu ermöglichen, versucht er einen Begriff des Selbst hervorzubringen, der das Selbst als eine prinzipiell ethische Aufgabe begreift. Dabei knüpft er bei seinen diesbezüglichen Überlegungen an die Gedanken des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard an, da sich das Thema des Selbst und der Selbstwerdung durch das ganze Werk dieses Denkers zieht. Die Antwort auf die Fragestellung, ob der *homo religiosus* als *homo ethicus* lebt, versucht Seibert in seinem Artikel anhand einer bestimmten Interpretation Kierkegaards zu gewinnen, die Bezug nimmt auf die Bedeutung der Religion in dessen Werk.

Herbert Stettberger beschäftigt sich in seinem Artikel mit den Bewältigungsstrategien des *homo ethicus* in der seit dem Jahr 2020 das Leben der Menschen weitgehend beherrschenden Corona-Pandemie. Im Mittelpunkt steht für Stettberger dabei die Frage, welche Folgen die in dieser Zeit getroffenen Maßnahmen (wie Abstandhalten, Kontaktbeschränkungen, das Tragen von Masken usw.) für das Zusammenleben der Menschen und ihr ethisches Handeln haben. Gleichzeitig macht der Autor in seinem Beitrag deutlich, dass die Basis für alles Handeln des Menschen – und damit auch des ethischen Handelns – in den abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) in der Auffassung begründet liegt, dass Gott dem Menschen die Schöpfung anvertraut habe, damit dieser dann de facto als Stellvertreter Gottes auf Erden fungiere. Nach biblischem Verständnis sei der Mensch ein »Abbild Gottes«, dem es obliege, über die Schöpfung zu walten. Als ein solcher von Gott eingesetzter Entscheidungsträger trage er seinem Schöpfer gegenüber aber auch rechenschaftspflichtig die Verantwortung. Auf dieser Grundlage beleuchtet der Autor dann ausgehend vom Buch Hiob die Bedeutung von Heimsuchung, Krankheit und Leid in der Bibel und erkundet darin angelegte Bewältigungsstrategien aus (christlich-)ethischer Perspektive,

die er gleichzeitig ins Hier und Heute der Corona-Pandemie mit all ihren Herausforderungen überträgt, um nicht zuletzt Wege aufzuzeigen, wie sich manche dieser Strategien, vor allem die einer »Empathieethik« und »Perspektivenvielfalt«, für den interreligiösen wie interkulturellen Dialog nutzen lassen können.

Wenn man die Beiträge, die sich dezidiert mit dem *homo ethicus* befassen, näher analysiert, so wird die gemeinsame Grundlage für das ethische Handeln des Menschen in den abrahamitischen Religionen deutlich, nämlich dass Gott dem Menschen seine Schöpfung überlassen hat und der Mensch für sein Handeln die Verantwortung übernehmen muss. Sowohl im Judentum als auch im Christentum und im Islam wird der Mensch als Stellvertreter Gottes auf Erden, der aber an seine Gebote gebunden ist, angesehen. Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit und vor allem der der Vollkommenheit des Menschen spielt dabei eine große Rolle, wobei sich hier in manchen Punkten auch Unterschiede hervortun, wie den einzelnen Beiträgen zu entnehmen ist. Doch am Ende gilt es, genau diese Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten und zu beleuchten, um zu einem besseren Verständnis zwischen den Religionen beizutragen. Hierbei kann der *homo ethicus* bei einer entsprechenden Definition, wie Benedikt Schmidt anmerkt, für den interreligiösen Dialog eine durchaus bedeutsame Brückenfunktion übernehmen, die das gemeinsame Handeln im Streben nach dem Guten im Blick hat. Und auch wenn die letzten beiden Artikel dieser Ausgabe nicht direkt das Thema »Homo ethicus« aufgreifen, so können sie doch weitestgehend diesem Themenfeld zugeordnet werden, da sie historisch gesehen zum einen das Verständnis des Menschen von Freiheit im Blick haben und zum anderen das menschliche Ineinandergreifen unterschiedlicher religiöser und kultureller Strömungen hin zu einer einenden Geisteshaltung.

Daniel Hildebrand zeigt zu Beginn seines Beitrags die Entwicklung und das Verständnis des im Westen vorherrschenden Freiheitsbegriffs auf. Im Unterschied zu antiken Vorstellungen wurde unter der Freiheit im neuzeitlichen Europa und in Nordamerika zunächst ein negatives individuelles Abwehrrecht gegen die Obrigkeit verstanden. In der Folge der Französischen Revolution von 1789 wurde u. a. auch die Gleichheit propagiert, was letztlich in Europa zur Herausbildung des Ideals des Sozialstaats in einer immer ausgeprägteren Form führte. Ging es anfangs noch um die Bekämpfung von sozialem Elend, so wurde daraus

mit der Zeit ein individuelles Recht auf Fürsorge und es kam zu immer komplexeren Formen der Teilhabe. So wurde der Sozialstaat dem Autor zufolge zu einem Staatsprinzip, das das gesamte Handeln des Staates beherrscht. Nach der 68er-Revolution, spätestens seit den 1970er Jahren hat der Freiheitsbegriff dann durch die Vorstellung einer immer weiter voranschreitenden Emanzipation, eines nicht endenden Kampfes gegen jede Form der Diskriminierung bzw. die Propagierung von Minderheitenrechten eine weitere bedeutende Komponente erhalten. Aus dem anfangs vorherrschenden Freiheitsverständnis als einem negativen Abwehrrecht wurde ein positives partizipatives Verständnis. Die Demokratien der Neuzeit laufen nicht Gefahr, durch Revolutionen gestürzt zu werden, sondern es droht demnach eine schleichende Erosion der Institutionen, aus denen der demokratische Geist langsam zu entweichen scheint. Daniel Hildebrand macht in seinem Artikel deutlich, wie sich die aus der Aufklärung hervorgegangenen Vorstellungen von Fortschritt, Freiheit und Gleichheit letztlich in ihr Gegenteil verkehren, indem die Rolle des Staates immer weiter gestärkt wird und es zu einer inneren Durchdringung der Gesellschaft durch den Staat kommt. Dies resultiere u. a. auch daraus, dass es einen inneren Widerspruch zwischen Freiheit und Gleichheit gebe. Die Vorstellung eines linear verlaufenden Fortschritts bzw. einer immer weiter voranschreitenden Emanzipation drohe schließlich zu einem Umschlag ins Absurde zu führen. Hildebrand will hierbei mit seinem Beitrag auch zu einem kritischen Vergleich mit dem islamischen Kulturkreis anregen.

Statt einer Buchrezension erscheint am Ende dieser Ausgabe ein interessanter Gastbeitrag von **Dirk Hartwig**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Forschungsprojekts »Corpus Coranicum« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Darin beschäftigt er sich mit einer geistesgeschichtlichen Strömung, von der die historische Untersuchung des Sufismus bisher kaum Notiz genommen hat, nämlich dem »jüdischen Sufismus«, wie er von einigen Forschern genannt wird. Hartwig verortet die Genese dieser Geistesströmung im Ägypten des 13. Jahrhunderts und konstatiert das Verschwinden zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Demnach ist der »jüdische Sufismus« aus dem Werk des im 12. Jahrhundert lebenden Moses Maimonides entstanden. In dieser Strömung lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Islam entdecken, und folgt man dem Autor, dann kam es sogar zu einer Verschmelzung der jeweiligen Glaubenslehren. Und hier schließt sich gewissermaßen wieder der Kreis zu den in dieser Ausgabe vorgenommenen Bestrebungen, die das Thema

»Homo ethicus« zum Anlass nehmen, nicht nur den Dialog der abrahamitischen Religionen erneut aufzugreifen und voranzubringen, sondern sich darüber hinaus auch gemeinsam und gesamtgesellschaftlich darüber Gedanken zu machen, was es heute in dieser (post-)modernen Welt heißt, ethisch zu handeln. 



Abb. 2: Hubert van Ravesteyn (1638-1683/1691): Peasant and Fold in Cattle Shed (Scheuneninterieur mit Schafen, Hunden, Federvieh, Ziege und einem Bauern). Öl auf Holz. 36,5 × 46,5 cm. 17. Jahrhundert. Staatliches Museum für Bildende Künste A. S. Puschkin, Moskau.

Homo ethicus, Animal amorale – Moralphilosophie und theologische Ethik im Licht des *animal turn*

Eine tiertheologische Relektüre von Cora Diamond

SIMONE HORSTMANN

1. Einleitung

Die Frage nach der theologischen Bedeutung des *homo ethicus*, jenem Menschenbild also, das die ethischen Fähig- und Fertigkeiten des *homo sapiens* zu dessen Alleinstellungsmerkmal erklärt, fordert heute unweigerlich die Anschlussfrage heraus, wie besagter *homo ethicus* seine Beziehung zu den anderen Tieren zu gestalten hat. Immerhin provoziert der Versuch, ein Alleinstellungsmerkmal zu inaugurieren – insbesondere dann, wenn damit tatsächlich eine ›harte‹, letztlich ontologisch verfasste Unterscheidung auf den Plan gerufen ist –, zurecht Anfragen und Kritik: Letztere bezieht sich nicht nur auf den heiklen erkenntnistheoretischen Status der jeweiligen Alleinstellungsmerkmale – man erinnere nur daran, wie alle bisherigen Versuche, ein exklusiv menschliches Alleinstellungsmerkmal zu benennen, grandios scheiterten und spätestens in der Moderne beinahe schmerzhaft von den Erkenntnissen der modernen Ethologie eingeholt wurden.

Stärker noch bezieht sich diese Kritik aber auch auf die mindestens ebenso prekäre Eigendynamik, die die Annahme einer grundlegenden menschlichen Unterschiedenheit (und faktisch heißt dies wohl auch: Herausgehobenheit) mit sich gebracht hat, und die wohl vorrangig darin bestehen dürfte, dass die Überzeugung einer substantiellen Andersartigkeit

des Menschen jenen Formen der unermesslichen Qual und Ausbeutung von Tieren Tür und Tor geöffnet haben, die spätestens mit der industriellen Tierhaltung offenkundig sein dürften. Wie ist die eigenartige Koinzidenz zu verstehen, dass ausgerechnet der »ethische Mensch« ein derartiges Ausmaß an Vernichtung, Leid und Tod über nichtmenschliche Lebewesen gebracht hat und immer noch bringt?

Wie ethisch ist ein Mensch, der sich gerade im Bewusstsein seiner Sonderstellung qua Moralfähigkeit so über andere Wesen erhebt, dass wir heute allenthalben vor den Trümmern dieses Selbstverständnisses stehen, das zumindest auch – wenn nicht gar in der Hauptsache – religiogene Wurzeln hat.¹ Ist nicht gerade die Wirklichkeit der nichtmenschlichen Tiere – ihr kaum zu ertragendes Leid auf den qualvollen, tagelangen Transporten, ihr Leiden in den Mast- und Schlachthanlagen, in den Zoos und Vivisektionslaboren dieser Welt – die klarste Soll-Bruchstelle der Idee eines *homo ethicus*, dessen sagenhafte Gleichgültigkeit gegenüber dem nichtmenschlichen Leben jeglichen ethischen Anspruch bereits im Kern zu konterkarieren scheint?



Abb. 3: Bettencourt Dairies 4. Ein mit versteckter Kamera von einem verdeckten Ermittler bei einem Burger King-Käselieferanten (Bettencourt Dairies) heimlich aufgenommenes Video über die Behandlung der Tiere führte zur Verhaftung eines Managers und zweier Mitarbeiter bei einem der größten Milchviehbetriebe der USA. 2012. Mercy For Animals, Los Angeles.

¹ Vgl. hierzu Horstmann 2021.

So betrachtet, scheint auch der hehre Anspruch, dass der Mensch der *homo ethicus* sei, vom *animal turn* längst eingeholt. Es bleibt also zu fragen, wie genau (theologisch-)ethisches Nachdenken angesichts dieser Schieflage funktionieren kann. Dazu sollen in diesem Beitrag die – im deutschsprachigen Raum verhältnismäßig wenig rezipierten – moralphilosophischen Überlegungen der US-amerikanischen Philosophin Cora Diamond vorgestellt und kontextualisiert werden: Sie enthalten erstaunliche Bezüge zu Kernannahmen theologisch-ethischer Theoriebildung und sind daher geeignet, das theologische Nachdenken produktiv herauszufordern.

2. Problemaufriss

Der gedankliche Kontext, der Diamonds moralphilosophischen Ansatz motiviert, ist die eine umfassende Kritik an den bisherigen Ansätzen tierethischer und tierrechtlicher Theoriebildung. Diese scheint mit wenigen Ausnahmen von der Perspektive geprägt zu sein, die Probleme in der Beziehung zwischen Menschen und Tieren dadurch bearbeiten zu wollen, dass sie Nähen, Ähnlichkeiten und Vergleichspunkte zwischen Menschen und (anderen) Tieren herausarbeitet und dann als normativ relevant auszeichnet. In diesem Sinne setzen die klassischen Tierethiken – am prominentesten wohl bei Peter Singer und Tom Regan – auf die Auszeichnung eines entscheidenden Merkmals, einer Fähigkeit oder Eigenschaft, die dann zur gleichen Behandlung auffordert. Vielfach kommen diese Ansätze daher in der Forderung der gleichen Berücksichtigung gleicher Interessen (oder eben: Fähigkeiten/Eigenschaften) überein.² Mittlerweile liegen dazu auch Ansätze vor, die nicht nur darauf setzen, aus der menschlichen Moral bestimmte Forderungen abzuleiten, sondern vielmehr Anstöße zu der Frage aufwerfen, ob andere Tiere nicht grundsätzlich auch als moralfähig zu betrachten sind, zumindest aber zu moralanalogem Verhalten in der Lage seien.³ All diese Ansätze zehren nicht zu Unrecht von der zunehmend offensichtlicher werdenden Fragwürdigkeit der anthropologischen Differenz, d. h. jenen Ansätzen, die eine grundsätzliche, in der Regel auch ontologisch gefasste Andersartigkeit von Tieren und Menschen behaupten. Insofern zielen diese Ansätze darauf ab, normativ relevante Kategorien nicht länger als menschliches Alleingut zu

² Für eine Übersicht zur modernen Tierethik vgl. Ach/Borchers 2019.

³ Vgl. hierzu z. B. Willett 2016.

behandeln, sondern sie auch für andere Tiere zu öffnen und entsprechend zu universalisieren – vor allem die Kategorien der »Person« und der »Würde« stehen hierbei im Zentrum.

Gerade in den letzten Jahren zeichnet sich allerdings auch eine breite Kritik am Zuschnitt dieser Tierethik ab – die oben skizzierten Universalisierungsansätze werden zusehends zum Problem: So verhalten sich etwa neuere postkoloniale und feministische Kritiken ablehnend gegenüber den universalistischen Ähnlichkeitsargumenten und betonen, dass diese strukturell scheitern *müssen*, weil sie in einer nicht revidierbaren, insofern also unrettbaren Art und Weise anthropozentrisch konzeptualisiert sind: Begriffe wie »Person« oder »Würde« seien, so diese Kritik, stets darauf angelegt, einen Ausschluss zu produzieren, der dann jeweils die andere Seite dieser Unterscheidung betreffe – wenn es Personen gibt, dann *müsse* es auch Nicht-Personen geben, unabhängig davon, wo genau diese Grenze dann jeweils gezogen werde. Die universalisierenden Ähnlichkeitsansätze funktionierten demnach per se exkludierend, insofern sie in eine letztlich neo-koloniale Logik investierten.⁴

3. Cora Diamonds Moralphilosophie

Mit der folgenden kursorischen Relektüre der Moralphilosophie Cora Diamonds möchte ich das Augenmerk auf den Begriff der Bedeutung legen, der geeignet scheint, die soeben skizzierte metaethische Spannung zu überbrücken. Dieser Fokus dient dem Versuch, eine Alternative zu den ethischen Denkartern hervorzuheben, die sich wie oben dargelegt noch so häufig allein auf Ähnlichkeitsansätze beziehen. Der Ansatz von Diamond greift diesen Begriff zwar auf, räumt ihm allerdings nicht jenen prominenten Rang ein, wie er m. E. angemessen wäre, sodass ich ihn als gemeinsamen inhaltlichen Schnittpunkt der moralphilosophischen Überlegungen von Diamond herausarbeiten möchte.

Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond hat die tierethische Diskussion um einige bemerkenswerte Beiträge bereichert, die allerdings innerhalb der deutschsprachigen Tierethik, erst recht in der theologischen Ethik, noch viel zu selten wahrgenommen wurden und deren Kerngehalte daher an dieser Stelle entlang ihrer zentralen Thesen

⁴ Vgl. hierzu Ko 2019.

dargelegt und in die oben angestoßene Diskussion eingebracht werden sollen.

3.1. Die »Schwierigkeit der Wirklichkeit«

Wesentlich für Diamonds ethische Perspektive, die sie an vielen Stellen in dezidiertem Bezug zur ›Tierfrage‹ entwickelt, sind zunächst die Begriffe »Schwierigkeit der Wirklichkeit« sowie »Abfälschung der Wirklichkeit«.⁵ Sie markieren eine Spannung, die auf die Beschreibungsarbeit, auf den deskriptiven Anteil der Ethik abzielt, von der Diamond behauptet, dass sie untrennbar mit ihren normativen Anteilen verknüpft sind. Ziel von ethisch-relevanten Beschreibungen müsse es sein, der Erfahrung Raum zu geben, »dass man mit etwas, worauf man stößt, nicht fertig wird«⁶: Dies können Erfahrungen erlebten, aber auch beobachteten Unrechts sein, Erfahrungen abgründigster Ungerechtigkeiten, wie sie allenthalben auch im menschlichen Umgang mit Tieren vorhanden sind. Diese Erfahrung, bei denen sich die Wirklichkeit in all ihren Schrecken gegen eine vereindeutigende begriffliche Fixierung zur Wehr zu setzen scheint, dürfe von der ethischen Beschreibungsarbeit keinesfalls übergangen werden. Diamond macht entlang verschiedener Beispiele deutlich, dass der schwindelerregende Charakter der Wirklichkeit dort, wo er in eine ethische Beschreibung eingebettet werden soll, vereindeutigt und entschärft werde – eben diese »Abfälschung der Wirklichkeit«⁷ stellt Diamond zufolge ein zentrales ethisches Problem dar. Sie verdeutlicht diesen Gedanken anhand einer fiktiven (d. h. aus einem Gedicht von Ted Hughes übernommenen) Fotografie, die sechs lachende junge Männer zeigt, von denen aus dem Kontext bekannt ist, dass sie bereits verstorben sind. Aus der Diskrepanz zwischen dem Foto, das die sechs Männer lachend und lebendig zeigt, und dem Wissen, dass sie zugleich bereits tot sind, erwächst für Diamond die »Schwierigkeit der Wirklichkeit«, die aber stets Gefahr läuft, abgeschwächt bzw. abgefälscht zu werden, denn: Es ist offenkundig möglich, dieses Foto so zu beschreiben, dass die schwindelerregende Erfahrung aufgelöst wird –

⁵ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 23-56. Zur Kritik an Diamond, insbesondere hinsichtlich ihrer teilweisen affirmativen Haltung etwa zur Jagd auf Tiere, vgl. Deininger 2020, S. 80-106, hier S. 91 f. Einen guten Überblick über das Denken von Cora Diamond findet sich auch bei Schmitz 2017, S. 213-230.

⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 24.

⁷ Diesen Begriff übernimmt Diamond von Stanley Cavell.

man könnte [...] an eine Situation denken, in der man einem Kind, dem das Foto gezeigt und gesagt wurde, es sei ein Bild seines bekanntermaßen toten Großvaters, bestimmte Dinge beibringt. Fragt das Kind etwa: »Warum lächelt er, wenn er doch tot ist?«, könnte man ihm sagen, dass der Großvater lächelte, als die Aufnahme gemacht wurde, denn damals sei er noch nicht tot gewesen, sondern er sei erst später gestorben. Man bringt dem Kind das Sprachspiel bei und zeigt ihm, wie sein Problem verschwindet, sobald es einsieht, wie man in diesem Spiel über die Dinge spricht.⁸

Ganz ähnlich lasse sich auch über das Leben der Tiere sprechen (und tatsächlich bezieht sich Diamond dabei auf den Kurzroman *Das Leben der Tiere* von J. M. Coetzee) – es gibt eine Lesart, eine Weise der Beschreibung ihres Lebens und Sterbens, die diese zugleich so abfälscht, dass das wahre Grauen dahinter zurücktritt und zu einer Banalität, einer bloßen Natürlichkeit, einer rein technischen Frage verkürzt wird. Schon die bloße Formulierung »Wie sollen wir mit den Tieren umgehen?« ist daher für Diamond fragwürdig, weil sie die Beziehung von Menschen und (anderen) Tieren zu einer ›ethischen Problematik‹ mache: »Doch was für Wesen sind wir eigentlich«, so Diamond, »für die das eine ›Problematik‹ ist?«⁹ Dort, wo es demgegenüber gelingt, die Wirklichkeit nicht abzufälschen, sondern sie auch im Rahmen ethischer Erwägungen zu ihrem Eigenrecht kommen zu lassen, stehe die Ethik gleichwohl vor der Erfahrung jener Schwierigkeit der Wirklichkeit,

die uns über das Denkbare hinausdrängt. Wer sie zu denken versucht, spürt, wie sein Leben aus den Angeln gehoben wird. Unsere Begriffe – unser normales Leben mit unseren Begriffen – gehen an dieser Schwierigkeit vorbei, so als gäbe es sie gar nicht. Doch wenn wir sie zu erkennen versuchen, schubst sie uns in ihrer tödlichen Kälte aus dem Leben.¹⁰

8 Diamond ¹2012/2017, S. 24. Vgl. hierzu auch die Bemerkung Diamonds in einer Fußnote: »Mir ist aufgefallen, dass Studienanfänger, mit denen man darüber spricht, wie Utilitaristen das Töten von Kleinkindern erörtern, sehr heftig auf die These reagieren, mit der Tötung des Babys geschehe diesem kein Unrecht, denn damit werde nicht in die persönlichen Wünsche des Kinds eingegriffen, das ja noch gar nicht dazu fähig sei, eine entsprechende Wahl zu verstehen. [...] Die Ablehnung des utilitaristischen Arguments hängt damit zusammen, dass die Studierenden den argumentativen Diskurs ablehnen, in dessen Rahmen der Utilitarist die Frage aufgeworfen wissen möchte. Dabei handelt es sich um eine Form von Diskurs, in dessen Rahmen dem Einfühlen in das körperliche Ringen ums eigene Weiterleben – dem Einfühlen in den Kampf des Tiers um sein Weiterleben – nicht die Rolle eingeräumt werden kann, die ihm nach Meinung der Studierenden zukommen sollte.« (Diamond ¹2012/2017, S. 32 f.).

9 Diamond ¹2012/2017, S. 31.

10 Diamond ¹2012/2017, S. 38.

Eben dieser scheinbar ausgeweglosen Situation ist es Diamond zufolge geschuldet, dass die klassischen Tierethik-Theorien quasi kompensatorisch stets darauf aus sind, ein unanfechtbares Merkmal zu inaugrieren, das als Kriterium für einen moralischen Status zu gelten habe. Dieses Sicherheitsbedürfnis sei jedoch nicht wirklich einholbar, so Diamond: »Der andere kann mir kein Zeichen oder Merkmal präsentieren, auf dessen Grundlage ich zu entscheiden vermag, welche Einstellung ich einnehme.«¹¹ Wichtiger sei daher, sich der Wirklichkeit des jeweils anderen, sei es Mensch oder Tier, auszusetzen:

Im Verhältnis zu den Tieren liegt unser »Ausgesetztsein« [exposure] darin, dass es hier nichts gibt außer unserer eigenen Verantwortung – wir müssen auf uns selbst gestellt versuchen, das Beste aus der Situation zu machen. [...] Wir möchten [...], dass es allgemeine Prinzipien gibt, welche die moralische Bedeutung ihres Leidens im Vergleich zu unserem und die Bedeutung ihrer Bedürfnisse im Vergleich zu unseren festsetzen, so dass wir dann erkennen, welche Behandlung der Tiere moralisch gerechtfertigt ist und welche nicht. [...] [Aber:] Wir verfügen über nichts außer dem, was wir aus unserem Ausgesetztsein machen, und das lässt unendlich viel Raum für Lug und Betrug.¹²

Eng verbunden mit dieser Kritik ist Diamonds Skepsis gegenüber der Wirkmächtigkeit einer argumentativ angelegten Ethik, so wie sie die bisherige Tierethik in fast allen Spielarten prägt.¹³ Das umstandslose Vertrauen auf die Kraft des besseren Arguments versperre Diamond zufolge allerdings den Zugang zum Gefühl für das, »was es heißt, ein lebendiges Tier zu sein«¹⁴. Das philosophische und insbesondere das ethische Nachdenken versuche demgegenüber viel zu häufig, dieses Erleben zu vermeiden – und wisse daher oft, »wie man [stattdessen] mit solchen Fragen umgeht. Das ist zwar keine leichte Sache, doch dafür sind die philosophischen Seminare unserer Universitäten eben da.«¹⁵ Aus diesem Grund setzt Diamond auf die Kraft der Imagination¹⁶ und insbesondere auf die der Dichtung, die es erlaube, die erstaunliche Ambivalenz ange-

¹¹ Diamond ¹2012/2017, S. 50.

¹² Diamond ¹2012/2017, S. 51.

¹³ Vgl. hierzu umfassend Diamond ¹2012/2017, S. 57-82. Diamond will hier gegen ein argument-zentriertes Ethikverständnis Einspruch einlegen, gegen eine Absicht also, »die nicht bloß falsch, sondern auch dazu angetan ist, die moralische Kraft vieler Formen von Literatur unerklärlich und unverständlich erscheinen zu lassen.« (S. 57).

¹⁴ Diamond ¹2012/2017, S. 32.

¹⁵ Diamond ¹2012/2017, S. 38.

¹⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 38: »Hier möchte ich den Leser dazu auffordern, sich die Abfällungsverweigerung bei der Beurteilung einer Schwierigkeit der Wirklichkeit als das Wohnen in einem Körper zu denken (sei's der eigene oder der eines vorgestellten anderen).«

sichts der Erfahrung in Worte zu bringen, »dass es Lebewesen gibt, die uns dermaßen ähnlich und zugleich dermaßen unähnlich sind, so erstaunlich fähig, unsere Gefährten zu sein, und zugleich so unauslotbar fern«¹⁷. So erlaubt die imaginative Kraft eine Betrachtung der Wirklichkeit, »die den Einsatz der Gesamtheit unserer Vermögen voraussetzt«¹⁸ – neben der Dichtung zählt Diamond dazu auch die Religion und behauptet: »In einem gewissen Sinne hat jemand, der es nicht gelernt hat, auf solche Weise mit dem Herzen zu reagieren, auch nicht gelernt zu denken.«¹⁹

3.2. Mitgeschöpflichkeit

Auf dem Weg einer literarisch-getragenen Annäherung an die Wirklichkeit der Tiere entwickelt Diamond schließlich den offensichtlich theologisch fundierten Begriff der ›Mitgeschöpflichkeit‹. Dieser Begriff ist ihr wichtig, weil er in eine ganz andere Richtung weist als etwa das Argument der biologischen Verwandtschaft und Nähe. Die Idee der lebendigen Kreatur und des Mitgeschöpfs ist demgegenüber kein biologischer Begriff, sondern:

Gemeint ist ein Wesen, das sozusagen in einem bestimmten Boot sitzt, von dem man unter anderem sinnvoll sagen kann, dass es in das gewaltige Nichts der Zeit verschwindet, und von dem man vielleicht möchte, dass es einem Gesellschaft leistet. Man kann Tiere als Wesen ansprechen, die in diesem irdischen Leben gleichfalls Sterbliche sind [...], und ob man so auf sie anspricht, hängt davon ab, welche Vorstellung man vom Leben des *Menschen* hat. Es handelt sich dabei um die Erweiterung einer nichtbiologischen Vorstellung vom menschlichen Leben.²⁰

Eben diese Einsicht in die geteilte Sterblichkeit sei in eminentester Weise über literarische Formen zu vermitteln: Diamond verdeutlicht dies an verschiedenen Stellen stets entlang von Verweisen auf literarische Vorlagen – so zitiert sie aus Coetzees Roman, der an einer Stelle auf das Bewusstsein der Protagonistin Elizabeth Costello eingeht:

»Manchmal weiß ich für Augenblicke, wie man sich als Leichnam fühlt. Dieses Wissen stößt mich ab. Es entsetzt mich; ich scheue davor zurück, ich schiebe es weg von mir.« Sie fährt fort und meint, wir alle kennen solche Momente, und das in solchen Momenten gegebene Wissen sei

17 Diamond ¹2012/2017, S. 40.

18 Diamond ¹2012/2017, S. 65.

19 Diamond ¹2012/2017, S. 68.

20 Diamond ¹2012/2017, S. 83-106, hier S. 98. Diamond merkt aber auch irritiert an: »Normalerweise verträgt sich die Idee des Mitgeschöpfs sehr gut mit der Tatsache, dass wir unsere Mitgeschöpfe essen.« (S. 99).

nicht abstrakt, sondern körperlich. »Einen Augenblick lang sind wir dieses Wissen. Wir leben das Unmögliche: Wir leben über unseren Tod hinaus, schauen auf ihn zurück, und wir schauen so zurück, wie es nur ein Toter kann.« [...] »Was ich weiß, kann ein Leichnam nicht wissen: dass er ausgelöscht ist, dass er nichts weiß und niemals mehr etwas wissen wird. Einen Moment lang, ehe mein ganzes Wissensgebäude in panischem Schrecken zusammenfällt, lebe ich in diesem Widerspruch, bin gleichzeitig tot und lebendig.«²¹

An anderer Stelle verweist sie auf D. H. Lawrence, der wiederum auf einen Text von H. M. Tomlinson Bezug nimmt, in dem über einen gefühllosen Jäger geschrieben wird, der »eine gewisse Reue empfand, als er den Gorillasäugling erblickte, der noch an der Brust der eben von ihm ermordeten Mutter hing.«²² Der Jäger erschießt den Säugling auch, weil er den Wert der toten Mutter erhöhe; und Lawrence kommentiert die Situation wie folgt:

Gegenüber solchen Jägern [...] empfinden wir die gleiche Antipathie wie Tomlinson. Dabei handelt es sich nicht um bloßes Mitleid unsererseits mit dem Gorilla, sondern um grenzenlosen Abscheu vor der Gefühllosigkeit bewaffneter, skrupelloser Menschen [...]. Im Grunde ist es nicht die Grausamkeit, die diesen Jäger kennzeichnet, sondern seine haarsträubende Gefühllosigkeit, seine haarsträubende Dummheit und Taubheit des Gespürs. [...] Der Gorilla ist ein lebendiges Geschöpf, das sein eigenes seltsames und unbekanntes Leben führt. Schon ein winziger Ausschnitt aus seinem sonderbaren Leben – ein flüchtig erhaschter Einblick – erweitert unser eigenes Leben und schenkt ihm neuen Elan.²³

Diamond will daran zeigen: Es geht in der Ethik um den imaginativen Sinn für die gleichzeitige Vertrautheit und Fremdartigkeit des Lebens; dieser Sinn kann sich auch in Handlungen manifestieren, etwa in dem Versuch, dieses Tier zu schützen. Wenn sie die Fremdartigkeit und die Vertrautheit gesondert betont, dann sagt sie damit zugleich: Es gibt so etwas wie einen »Common-Sense-Chauvinismus«, der besagt: Je weniger etwas mir ähnelt, in desto höherem Maße ist es gerechtfertigt, es als bloßes Mittel zu gebrauchen.²⁴

21 Diamond ¹2012/2017, S. 51 f.

22 Diamond ¹2012/2017, S. 107-148, hier S. 115.

23 Diamond ¹2012/2017, S. 115. Vgl. hierzu auch Diamond ¹2012/2017, S. 149-189, hier S. 185 f. Hier verweist Diamond nochmals auf Lawrence: »Die Tiere mit ihrem fremden, unbekanntem Leben sind ebenso wie wir selbst Bewohner dieser Erde und durch das ›seltsame planetarische Phänomen‹ des Lebens mit uns verbunden. Lawrence weist uns darauf hin, dass es ein Geschenk ist, wenn es uns gelingt, ›der delikaten Wirklichkeit‹ dieser anderen Wesen innezuwerden.«

24 Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 137.

Gerade die Literatur könne demnach dabei helfen zu verstehen, welches Leid andere Wesen ertragen – Leiden, die vom menschlichen Alltagsverstand sonst sogar womöglich gänzlich ignoriert würden. Diamond betont daher, dass Menschen erst auf das Leiden anderer Wesen reagieren können, wenn die Wahrnehmung von deren Leben und von ihrem Schicksal von einem imaginativen Sinn für die eigene Sterblichkeit durchzogen ist: Wir müssen, so fordert sie, ein lebendiges Gefühl dafür haben, dass wir mit anderen »auf den Tod zusteuern« – ein lebendiges Gefühl dafür, dass die anderen »Mitreisende auf dem Weg zum Grab« sind.²⁵ Diamonds Rückgriff auf die geteilte Kreatürlichkeit aller lebendigen Wesen ruft somit die auch theologisch ganz analog zu denkende Solidarität eines geteilten Ursprungs in Erinnerung. Ihr geht es dabei allerdings nicht darum, diese Beziehungen zu mystifizieren:

Ihr Anliegen besteht darin, der reduktionistischen Tendenz der Orthodoxie der Tierethik ein Gefühl dafür entgegenzuhalten, dass Menschen mit anderen Tieren das Lebendige teilen; dass andere Tiere ebenfalls diesen Planeten bewohnen und die Ähnlichkeiten mit einigen von ihnen einerseits so offensichtlich sind und sie sich andererseits in ihrer eigenen Verfasstheit einer rein empirischen Beschreibung entziehen.²⁶

Bemerkenswerterweise argumentiert Diamond mit dem Hinweis auf das menschliche Vermögen zur Imagination für einen gemäßigten, erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus, der in seinem Kern allerdings das Moment der Offenheit für andere Lebewesen in sich trägt: Die Fähigkeit zur imaginativen Identifikation mit anderen ist der Faktor, der es uns ermöglicht, an den Bedürfnissen und am Schicksal der anderen Anteil zu nehmen.²⁷ Mit Verweis auf Richard Rorty lehnt sie demzufolge jeden Versuch ab, die Moral anders zu verstehen als jene Fähigkeit, Schmerzen, Leid und Demütigungen zu bemerken und sich mit dem jeweiligen Wesen zu identifizieren. Vermutlich, so bilanziert Diamond, spiegelt »die Bedeutung, die in manchen Kulturen der Gastfreundschaft – und der Verweigerung von Gastfreundschaft gegenüber einem Fremden – beige-messen wird, den gleichen Sinn für die Arroganz der Haltung dessen, der sich von der Gemeinsamkeit der Bedürfnisse und der Verbundenheit im Schicksal lossagt.«²⁸

²⁵ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 128.

²⁶ Deininger 2020, S. 87 f.

²⁷ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 112.

²⁸ Diamond ¹2012/2017, S. 139 f.

3.3. Gerechtigkeit und Recht

Mit Diamonds Begriff der »Schwierigkeit der Wirklichkeit«, ihrem Verweis auf den theologischen Begriff der ›Mitgeschöpflichkeit‹ und der damit jeweils verbundenen Kritik an formalisierend argumentierenden Ethiken sind bereits zentrale Aspekte ihres Denkens angesprochen. Die theologische Bedeutsamkeit ihrer Moralphilosophie zeigt sich darüber hinaus aber auch in einer weiteren Schwerpunktlegung, die nun angesprochen werden soll. Diamond konkretisiert ihr tierethisches Nachdenken, indem sie den Begriff der Gerechtigkeit näher untersucht und sich dabei stark an der jüdisch-christlichen Philosophin Simone Weil orientiert. Sie entwickelt diese Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff dabei in gewisser Hinsicht als ein konstruktives Gespräch zwischen Weils philosophischem Denken einerseits und den Forderungen der modernen Tierrechtsbewegung andererseits, von der sie sagt, dass ihr eine bestimmte Form des Reagierens auf die Erfahrung der Verwundbarkeit von anderen Tieren im Angesicht menschlicher Erbarmungslosigkeit zugrunde liegt;²⁹ eben diese Konstellation führe zur Forderung nach Gerechtigkeit und scheint darin dem Denken Simone Weils sehr ähnlich zu sein. Der entscheidende Unterschied bestehe allerdings darin, dass die modernen Tierrechtsbewegungen die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten in die Forderung nach mehr oder besseren Rechten für Tiere transformieren. Auch wenn diese Forderung nicht falsch sei, scheint ihr für Diamond ein inhaltliches Ungenügen aufgeprägt zu sein. Die Artikulation dieses Ungenügens verdeutlicht sie dann ausgehend von Simone Weils Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht, wenn sie feststellt, dass Probleme der Gerechtigkeit auf eigentümliche Art und Weise verzerrt werden, wenn man sie in der Terminologie der Rechte zum Ausdruck bringt: »Unsere Einsicht in das Böse der Ungerechtigkeit wird beeinträchtigt, wenn von einer [bloßen] Rechtsverletzung die Rede ist.«³⁰ Der Grund dafür liege darin, dass die Sprache des Rechts und damit letztlich auch die Forderung von Tierrechten aus dem römischen Recht abgeleitet sind, das ursprünglich ein Eigentumsrecht darstellt, das den Besitz auf Menschen, d. h. auf Sklaven, regeln sollte. Diesen Stempel, so Diamond, trägt die Sprache des Rechts noch immer:

²⁹ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 152.

³⁰ Diamond ¹2012/2017, S. 152.

Sie ist sehr geeignet für Beschwerden darüber, dass ich für einen Verkaufsartikel weniger bekomme, als mir zusteht, aber nicht für die Äußerung empörter Verletztheit in dem Fall, dass einer Person wirklich etwas Böses angetan wird.³¹

Und weiter sagt sie:

Die Fähigkeit, auf Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit zu reagieren, hängt nicht von der Fähigkeit ab, den fairen Anteil zu berechnen, sondern von der Fähigkeit, wirklich zu erkennen – wirklich zu erfassen –, was es heißt, einem Menschen ein Leid anzutun.³²

Wirkliche Ungerechtigkeit könne daher nicht oder nur sehr bedingt in der Sprache des Rechts ausgedrückt werden, auch deswegen, weil das Recht mit einem System der Berechtigung verknüpft ist, in dem es nicht um das einer Person zugefügte Leid, sondern um die Frage geht, wie viel sie im Verhältnis zu anderen Beteiligten ggf. als Ausgleichsleistung und Kompensationsmittel bekommt. Der darin liegenden Gefahr der Trivialisierung von Unrecht durch die Sprache des Rechts könne man nur entkommen, indem sie gekoppelt wird an die Beschreibung eines realen Leidens – erst eine solche Sprache könne uns helfen, die Schreie »Warum tut man uns das an?« wirklich zu hören. Auch in den Diskursen um die Sklavenbefreiung, so Diamond, war die Sympathie, das Mitleiden der allererste Schritt, ein Gefühl für die Qual der gefangenen Menschen.³³ Auch wenn Simone Weil diese Kritik an der Sprache des Rechts selbst nicht auf Tiere anwendet, findet Diamond in ihrem Denken dennoch ausgesprochen produktive Verbindungslinien zu den tierrechtsrelevanten Fragen, insbesondere in einem Zitat Weils, das sie mehrfach heraushebt:

Von der frühen Kindheit bis zum Grabe liegt auf dem Grund des Herzens eines jeden Menschen etwas, das trotz aller Erfahrungen begangener, erlittener und beobachteter Verbrechen unbesiegtbar darauf wartet, dass man ihm Gutes und nicht Übles tue.³⁴

Zu diesem zentralen Zitat bemerkt Diamond:

Diese im Herzen verwurzelte, tiefe und kindliche Erwartung des Guten kommt nicht zum Tragen, wenn man seine Rechte einfordert, sondern sie ist die Quelle des empörten Schmerzensschreis, wenn uns Ungerechtigkeit widerfährt.³⁵

31 Diamond ¹2012/2017, S. 153.

32 Diamond ¹2012/2017, S. 153.

33 Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 163.

34 Zit. nach Diamond ¹2012/2017, S. 170.

35 Diamond ¹2012/2017, S. 170.

Gleichwohl handle es sich bei dieser Erwartung nicht im strengen Sinne um etwas, das als »rational« oder »intellektuell« zu bezeichnen sei; vielmehr handelt es sich Diamond zufolge dabei um eine Form der Liebe oder der liebevollen Beachtung. Aus diesem Grund bilanziert sie: »Die Opfer des Bösen beziehungsweise jene, die in ihrem Namen sprechen, benötigen eine Sprache anderer Art.«³⁶ – Dieser müsse es gelingen, jenseits der bekannten Reduktionismen die Bedeutung des Lebens des jeweiligen individuellen Tiers zu beschreiben. Nur wenn der Ethik eine solche Sprache zur Verfügung steht, lasse sich die prekäre Konstellation auflösen, die unser bisheriges tierethisches Denken immer aufs Neue heraufbeschwört, und die Diamond mit Verweis auf Leo Tolstois Text *Was sollen wir denn tun?* passend auf den Punkt bringt: Dort schildert Tolstoi, dass wir uns beständig einredeten,

wir hätten Mitgefühl mit dem Leiden derjenigen, auf denen die Bürde lastet, uns zu unterstützen, und tatsächlich bemühen wir uns, diese Bürde leichter zu machen, und zwar in jeder Form außer der, dass wir ihnen die Last abnehmen, um sie selber zu tragen. Wir benutzen den Nachttopf, wollen ihn aber nicht hinausbringen. [...] [Wir wollen ihnen] diese Aufgabe erleichtern und erfinden deshalb alle möglichen Geräte, um das Elend zu vermindern. Nur den allersimpelsten Schritt wollen wir nicht tun – nämlich den Nachttopf selber hinauszutragen. In einer komplexen Gesellschaft führen ökonomische Zwänge dazu, dass eine Unzahl armer Menschen Arbeiten verrichtet, die *unser* Leben – das Leben der Gutgestellten – möglich machen. Wir stellen uns vor, sagt Tolstoi, dass wir die Armen bemitleiden und ihnen helfen möchten. Sich selbst – und uns – beschreibt er wie folgt: Ich sitze auf dem Rücken eines Menschen, drücke ihm die Luft ab und lasse ihn mich tragen; dennoch versichere ich mir selbst und anderen, dass er mir schrecklich leid tut und dass ich sein Los mit allen verfügbaren Mitteln erleichtern möchte – nur nicht, indem ich von seinem Rücken herabsteige.³⁷

Eben diese tiefe Ungerechtigkeit spiegelt sich für Diamond auch im klassischen Tierschutzdenken: Auch ihm gehe es lediglich um marginale Änderungen, aber nahezu niemals darum, »vom Rücken der Tiere abzusteigen«³⁸; in einer Fußnote, in der sie kritisch auf die Sklaverei-Affirmation bei David Hume eingeht, fragt sie daran anschließend, ob denn die Gemeinsamkeit zwischen dem prekären Tierschutzgedanken und Humes impliziter Befürwortung von Sklaverei nicht in der Vorstellung liegt, »dass es Lebewesen gibt, von deren Rücken wir nicht absteigen

³⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 184.

³⁷ Diamond ¹2012/2017, S. 186.

³⁸ Diamond ¹2012/2017, S. 187.

müssen, und dass wir [...] den Sattel für den Träger so bequem machen sollten, wie es sich mit einer sicheren Sitzposition vereinbaren lässt.«³⁹ Erst Tolstois Parabel öffne die Augen für die

Erbarmslosigkeit im Tierschutzgedanken: die Bereitschaft, unsere Behandlung der Wehrlosen fortzusetzen, die Bereitschaft, sie unserer Macht zu unterwerfen, weil wir dazu imstande sind, weil es uns gelegen kommt, und weil es Leuten wie uns seit Jahrtausenden in den Kram passt. [...] Wir wollen diese auf der Unterdrückung der anderen beruhende Lebensform nicht aufgeben; und der Wille, diese Form der Machtausübung fortzusetzen – der Wille, weiterhin als Unterdrücker aufzutreten –, ist von dem im Tierschutzgedanken zum Ausdruck kommenden ›Mitgefühl‹ nicht zu trennen.⁴⁰

4. Auswertung

Diamonds Moralphilosophie stellt in der Tat eine bemerkenswerte Revision der klassischen Tierschutz- und auch Tierrechtsansätze dar: Während sich diese stets auf ein Kriterium/Merkmal berufen – in der Regel also auf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Interessen – und davon ausgehend die Festschreibung eines ›moralischen Status‹ betreiben, hält Diamond diesem Ansatz die Kritik entgegen, dass derart funktionierende Ethiken unser tatsächliches Verständnis von Moral und deren Pragmatik nahezu vollständig unterlaufen:⁴¹ »Es geschieht [...] nicht aus Achtung vor unseren Interessen, dass wir einander nicht gegenseitig auffressen«⁴², so Diamond. Die Tierethikerin Friederike Schmitz greift diese Einschätzung auf und konkretisiert sie an einem schlagenden Beispiel: Niemand, so Schmitz, habe doch wohl folgenden Gedanken: »Ich könnte jetzt aus diesem Kind hier einen schönen Braten machen, aber das Kind würde ja lieber weiterleben, und weil ich fair bin, respektiere ich das.«⁴³ Der Grund dafür, dass wir andere Menschen nicht essen, sei doch vielmehr, »dass das eben ein Kind ist und kein potentieller Braten. Und vielleicht sollte es so auch bei Tieren sein?«⁴⁴

³⁹ Diamond ¹2012/2017, S. 187.

⁴⁰ Diamond ¹2012/2017, S. 188.

⁴¹ Mittlerweile mehren sich die Kritiken, insbesondere an den Theorien des ›moralischen Status‹, vgl. hierzu ausführlicher z. B. Coeckelbergh 2012.

⁴² Diamond ¹2012/2017, S. 90 f.

⁴³ Schmitz 2017, S. 217.

⁴⁴ Schmitz 2017, S. 217.

Die Diskrepanz, die Schmitz hier benennt – dass wir bei Menschen umstandslos bereit sind, sie ›nicht zu essen‹, dies bei Tieren hingegen zumindest noch nicht so halten –, bildet Diamond zufolge den entscheidenden Fokus ethischen Nachdenkens, denn:

Was ein Mensch ist, lernen wir unter anderem dadurch, dass wir an einem Tisch sitzen, an dem sie von uns gegessen werden. [...] Den Unterschied zwischen Mensch und Tier entdeckt man nicht durch Forschungsarbeiten über Indianerstämme oder die Aktivitäten von Delfinen.⁴⁵

Dies hat zur Folge, dass es uns in aller Regel leichtfällt, Handlungen als moralisch falsch zu verstehen bzw. zu bewerten, wenn wir bereits wissen, mit welchem Lebewesen wir es zu tun haben. Daher betont Diamond auch, dass es notwendig ist, im Kontext ethischen Nachdenkens jene Handlungen als praxeologische Hilfe heranzuziehen, die uns dabei helfen zu verstehen, von welcher Art ein Lebewesen ist – die Handlung des Namengebens von Tieren könne eine solche heuristische Funktion einnehmen.⁴⁶ Das daraus erwachsende Bewusstsein sei eine Form der liebevollen Beachtung anderer Wesen, die nicht wie die heutigen Ethiktheorien das Gerechtigkeitsideal vom Mitgefühl trennt. Gerade die Theologien wären gut beraten, auch aus den genannten Gründen nicht voreilig auf den Zug der säkularen Tierrechtstheorien aufzuspringen, sondern stattdessen eher angelehnt an Cora Diamonds Überlegungen zur Bedeutung des Lebens von anderen Tieren ihre eigenen Traditionen daraufhin zu befragen, in welcher Weise sie etwa religiöse Handlungen, Haltungen oder Verstehensweisen enthalten, die eine ähnliche heuristische Funktion für die Erkenntnis dieser Bedeutung des Lebens anderer Wesen einnehmen können. 

⁴⁵ Diamond ¹2012/2017, S. 91.

⁴⁶ Vgl. hierzu Ruster 2018, S. 46-62. Vgl. ebenfalls Horstmann 2020.

Literatur

- Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hrsg., 2019): Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven. Stuttgart.
- Coeckelbergh, Mark (2012): Growing Moral Relations. Critique of Moral Status Ascription. New York.
- Deining, Konstantin (2020): Mitgeschöpfe in Cora Diamonds Moralphilosophie. In: Tierethik 21. S. 80-106.
- Diamond, Cora (¹2012/2017): Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Christoph Ammann u. Andreas Hunziker. Frankfurt am Main.
- Horstmann, Simone (2020): Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche. Regensburg.
- Horstmann, Simone (Hrsg., 2021): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (=Human-Animal-Studies 25). Bielefeld.
- Ko, Aph (2019): Racism As Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. New York.
- Ruster, Thomas (2018): Paradiesische Wissenschaft. Der Mensch ist nicht allein mit sich. In: Ruster, Thomas/Horstmann, Simone [u. a.]: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. Regensburg. S. 46-62.
- Schmitz, Friederike (2017): Die Schwierigkeit der Wirklichkeit. Cora Diamond über verschiedene Formen moralischen Denkens. In: Hayer, Björn/Schröder, Klarissa (Hrsg.): Tierethik transdisziplinär. Literatur – Kultur – Didaktik. Bielefeld. S. 213-230.
- Sumser, Emerich (2016): Evolution der Ethik. Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie. Berlin.
- Willett, Cynthia (2014): Interspecies Ethics. New York.



Abb. 4: Jan Brueghel d. J. (1601-1678): Paradise with the Fall of Man. Öl auf Kupfer. 12,7 × 19,6 cm. 1630. Sammlung Mauritshuis. Prince William V Gallery, Den Haag.

You be a Mensch

Der ›Homo ethicus‹ in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition

DANIEL KROCHMALNIK

Adam zwischen Himmel und Erde

Die anthropologische Grundfrage »Was ist der Mensch?« stellt die Bibel in der Form »Der Mensch, wo ist er her?« und beantwortet sie zunächst mit der Erzählung vom sechsten Schöpfungstag. In der Luther-Übersetzung (1912) lautet die Stelle in Gen 1,24-27:

Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Tiere, [...]. Und Gott machte die Tiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art, und allerlei Gewürm auf Erden (*HaAdama*) nach seiner Art. [...] Und Gott sprach: Wir wollen den Menschen, Adam, machen als unser Bild (*BeZalmenu*), wie unsere Gestalt (*KiD'mutenu*),¹ die da herrschen über [...] die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen (*HaAdam*) ihm zum Bilde [...].

Im biblischen Leitwortstil klingt an, was für die biblische Anthropologie wesentlich ist: Hören wir auf die Harmonien des Wortes *Adam*, das hier zugleich allgemeiner Gattungsname – »der Mensch« (*HaAdam*) – und individueller Eigenname – *Adam* – ist. Der Anklang an das Wort *Adama*, »Erde«, ist sicher beabsichtigt und soll – wie das lateinische *human* von *humus* – die Her- und Zukunft des Menschen aussagen. Im Namen wäre schon die ganze Bahn des Menschen vorgezeichnet: aus der Erde

¹ Der Versanfang von Gen 1,26 wurde seitens des Autors aus sprachlich-inhaltlichen Gründen ein wenig verändert und angepasst und entspricht nicht der genannten Luther-Übersetzung, in der es an dieser Stelle im Original heißt: »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, [...]«.«

kommt er, auf ihr wandelt er und zu ihr kehrt er schließlich zurück.² Doch dieses Schicksal teilt der Mensch mit allen Geschöpfen des sechsten Tages, insbesondere mit den Würmern, von denen kurz zuvor ebenfalls gesagt wurde, dass sie zur Erde gehören (*Remes HaAdama*). Würden wir nur auf dieses Echo hören, dann wäre der Mensch bestenfalls ein hohes Tier, die Humanität eine Steigerung der Animalität: *homo animal rationale, sociale, civile*.

Doch im Wort »Adam« klingt noch ein anderes Echo an, das Verb *Dama* (*LiDmot*), d. h. »ähneln, gleichen«: »Wir wollen den Menschen, Adam, machen als unser Bild, wie unser Gleichnis (*D'mut*)«. Mit dieser Konsonanz deutet die Bibel an, dass der Mensch mehr als eine Art Tier ist – nämlich eine Art Gott! Der Mensch wird in der Genesis also nicht nur von unten, sondern auch von oben her gesehen. Insofern müsste *Adama* von *Adam* abgeleitet werden, so wie *Ischa*, hebräisch für »Frau«, von *Isch*, hebräisch für »Mann«. Diese umgekehrte Ableitung der *Adama* von *Adam* stellt alles auf den Kopf. Sie besagt, dass die Erde menschlich werde, nicht, dass der Mensch irdisch wäre. Im Namen *Adam* wäre somit der Herrschaftsauftrag im Sinn einer Humanisierung der Erde beschlossen: Adam, Freiherr von *Adama*.³

Das nächste Kapitel der Genesis stellt die Herkunft des Menschen auf den ersten Blick ganz anders dar, doch das Ergebnis läuft auf das Gleiche hinaus. Gott bildete Adam aus einem »Erdenkloß« und blies ihm den »lebendigen Odem« ein, wie Luther – den biblischen Reim auf Adam nachbildend (*Adam* = »Odem«) – das deutsche Wort »Atem« schreibt.⁴ Hier ist es die göttliche Beatmung, die Adam himmelhoch über die Irdischen erhebt. Entscheidend ist, dass die Bibel beide dissonanten Harmonien, *Adama* und *Dama*, in *Adam* gleichzeitig anklingen lässt und so auf die Spannung zwischen niederer Herkunft und höherer Bestimmung anspielt. Adam muss sich wie im übernächsten Kapitel der Genesis zwischen Gott- und Wurmgleichheit entscheiden. Insofern ist er auch *homo*, im Sinn des griechischen Adjektivs »gleich«. Eine rabbinische Namensklärung leitet *Adam* von *Edme*, »mich gleichstellen«, ab, wie im Vers *Edme LeEljon*, »mich dem Höchsten gleichstellen«⁵. Im Unter-

² Vgl. Gen 2,7; Gen 3,17-19; Koh 3,20.

³ So Samson Raphael Hirsch in seinem Kommentar zu Gen 1,26 in Hirsch ¹1867/1996, S. 26 und ausführlicher in Hirsch 1862, S. 524 ff.

⁴ Vgl. Gen 2,7.

⁵ Jes 14,14.

schied zu allen anderen Geschöpfen wäre Adam nicht »nach seiner Art« (*LeMino*) erschaffen worden, er wäre unfertig aus der Hand des Schöpfers oder Töpfers hervorgegangen, als »das noch nicht festgestellte Thier«⁶; er muss sich als »Autoplast« noch zu Ende bilden. Er ist ein Subjekt, das sich zum Objekt und Projekt seiner ›Anthropotechnik‹ macht,⁷ er muss sich als »Aseitätchen« selbst erschaffen.⁸ Daher ist das Rätsel »Was ist der Mensch?« unlösbar, weil eben noch nicht feststeht, was der Mensch ist; seine Definition ist ihm nicht vor-, sondern aufgegeben. Wie von Gott das Prinzip *Deus definiri nequit* gilt, so auch vom Menschen: *homo definiri nequit*. »Die Undefinierbarkeit«, sagt einer der Begründer der philosophischen Anthropologie, Max Scheler, »gehört zum Wesen des Menschen [...]. Damit allein erledigt sich die Definitionsfrage. Ein definierbarer Mensch hätte keine Bedeutung«.⁹

Der dreidimensionale Mensch

Vielleicht ist unser unbestimmter Adam ein wenig zu modern. Die Verse Gen 1,26-28 haben, wie Karl Barth sagt, einen »fast definitionsmäßigen« Charakter.¹⁰

Wir wollen den Menschen machen als unser Bild, wie unsere Gestalt, dass sie herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich auf der Erde regt. Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und bezwingt sie, und herrschet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen.¹¹

Hier wird der Mensch von Anfang an in ein dreidimensionales Bezugssystem gestellt – im Verhältnis zu dem, was *über* ihm ist, d. i. die religiöse

⁶ Nietzsche 1999, Bd. 5 (KSA 5: Jenseits von Gut und Böse), S. 81.

⁷ Vgl. hierzu Sloterdijk 2009.

⁸ Hierzu heißt es bei Jean Paul in seinem Werk *Flegeljahre*: »Worin soll denn das Ebenbild Gottes sonst bestehen, als daß man, so gut man kann, ein kleines Aseitätchen ist und – da schon Welten mehr als genug da sind – wenigstens sich Schöpfer täglich erschafft und genießt, wie ein Meßpriester den Hosiengott?« (Paul 2000, Abt. I, Bd. 2, S. 999).

⁹ Scheler 2001, S. 47.

¹⁰ Vgl. Barth 1970, Bd. 3 (Die Lehre von der Schöpfung), S. 219.

¹¹ Gen 1,26-28. Die deutschen Übersetzungen hebräischer Passagen aus der Tora entstammen hier und im Folgenden, soweit nichts anderes vermerkt, hauptsächlich der Übertragung von J. Wohlgemuth und J. Bleichrode (ursprünglich aus dem Jahr 1899), unter Vorbehalt einiger, nicht näher gekennzeichnete sprachlicher Anpassungen seitens des Autors.

Beziehung des Menschen zu Gott, zu dem, was *neben* ihm ist, d. i. die soziale Beziehung des Gatten zur Gattin, und dem, was *unter* oder nach der Abstammungslehre *hinter* ihm ist, d. i. die biologische Beziehung des »Herrchens« zu den übrigen Gattungen. Als Geschöpf steht er zwar eindeutig *unter* Gott, aber als dessen Bild ist er ihm wiederum gleichgestellt; als *Gatte* ist er zunächst *gleichursprünglich* und *gleichberechtigt* einer Gattin zugesellt, und als *Herrchen* ist er den Tieren, Pflanzen und Elementen *übergeordnet*: Adam ist demnach ebenso »weltoffen« wie »gott- und menschenoffen«. Würden wir aus den drei Versen von Gen 1,26-28 eine Definition abstrahieren, dann fiel sie jedenfalls komplizierter aus als die gängigen Tiervergleiche. Sie erfasst den Menschen in einem dreidimensionalen Koordinatensystem und zeichnet darin seine variable Bahn ein. Sie steht damit quer zu allen möglichen Reduktionismen, die den Menschen entweder biologistisch auf eine Tierart, soziologisch auf einen Gesellen oder spiritualistisch auf den Geist verkürzen – er ist vielmehr ein Knoten von biologischen, sozialen und spirituellen Eigenschaften oder »Außenschaften«.

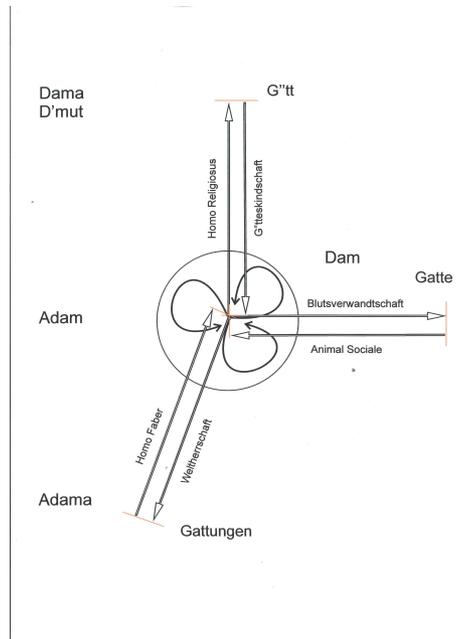


Abb. 5: Der Mensch als Variable im dreidimensionalen Koordinatensystem seiner biologischen, sozialen und spirituellen Beschaffenheit.

Wenn wir Gen 1,26-28 als Definition auffassen, dann jedenfalls nicht im Sinn einer definitiven Wesensaussage über das Objekt ›Mensch‹, sondern als Eingrenzung des göttlichen Projekts »Laßt uns den Menschen machen«, das mit dem Schöpfungs- und Einsetzungsakt in den ersten Kapiteln der Genesis noch lange nicht vollendet ist. Von daher ist es kein Zufall, wenn die erste Frage an den Menschen in der Bibel nicht lautet »Mensch, was bist Du?«, sondern »Mensch, wo bist Du (*Ajeka*)?«¹² – und es ist, wie es in den Krimis immer so schön heißt, Gott, der hier die Fragen stellt. Gott fahndet vermutlich nicht nach Adam, er erkundigt sich vielmehr nur, wo er sich im besagten Koordinatensystem zwischen Himmel und Erde aufhält: ob er über den Wurm herrscht oder der Wurm über ihn,¹³ ob seine Partnerin seine Gehilfin (*Eser*) ist oder seine Gegnerin (*KeNegdo*),¹⁴ ob er Gott über sich stellt oder er sich über Gott.¹⁵ Was der Mensch ist, hängt davon ab, wie er sich in diesem Koordinatensystem bewegt.

Im göttlichen *Ajeka* schwingt natürlich auch der Vorwurf mit, dass sich der Mensch nicht dort befindet, wo Gott ihn erwartet. Im Munde Gottes ist *Adam* ein anspruchsvoller Begriff. Die Rabbinen haben den Namen *ADaM* auf zweierlei Weise aufgeschlüsselt: Einerseits als Kürzel für die Wörter »Staub« (*Awak*) oder »Asche« (*Äfer*), »Blut« (*Dam*) und »Galle« (*Mara*), denen sich der Mensch gleichmachen kann (*Etmaschel*);¹⁶ es klingen in diesem Namen aber auch die Initialen der »Liebe« (*Ahawa*) und »Brüderlichkeit« (*Achwa*),¹⁷ kurz, der Humanität an. Wenn das göttliche *Ajeka* keine Wo-, sondern eine Wie-Frage ist, dann will sie in Erfahrung bringen, ob Adam auf der Höhe der Humanität geblieben oder in die Niederungen der Bestialität herabgesunken ist. Auf Jiddisch – und inzwischen auch auf Englisch – heißt ein guter Mensch schlicht *Amensch*, ein dummer Mensch *Abehaim* (»Rindvieh«), ein besonders dummer Mensch *Agolem* (»Lehmklotz«)¹⁸ und ein ungezogener, unwürdiger Mensch *Awilde Chaje* (»Bestie«). Einst fragte man den großen ostjüdischen Erzieher R. Israel Salanter, ob er das kabbalistische Geheimnis kenne, wie man einen künstlichen Homunkulus aus Lehm bilde, den

12 Gen 3,9.

13 Vgl. Gen 3,1 ff. u. Gen 4,7.

14 Vgl. Gen 2,18.

15 Vgl. Gen 3,5.

16 Vgl. Hi 30,19.

17 Vgl. WajR 2,8.

18 Vgl. Ps 139,16.

sie *Golem* nennen. Er erwiderte: »*Agolem* machen is nit schwer, *Amensch* dagegen sehr!«¹⁹

Das jüdische Gesetz verbindet diesen normativen Menschenbegriff überwiegend mit dem Namen *Noach*, dem Überlebenden des Weltuntergangs. Ihm wurden nach der rabbinischen Lehre sieben Gebote gegeben, die seine Pflichten im obigen dreidimensionalen Koordinatensystem gegenüber Gott, den Menschen und den Tieren regeln: »[Das Gebot der] Rechtspflege, [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubs und [des Genusses] eines Gliedes von einem lebenden Tier.«²⁰ Wer diese »sieben noachidischen Gebote« (*Schewa Mizwot Bne Noach*) hält, gilt als »Kind Noachs« (*Ben Noach*), d. h. als Mensch, und ist den »Kindern Israels« (*Bne Israel*), die zu 613 Geboten verpflichtet sind, im Diesseits und im Jenseits gleichgestellt. Man könnte mit einer Art narrativer Anthropologie fortfahren, die die Menschwerdung schildert – vom adamitischen zum noachidischen, abrahamitischen, israelitischen, mosaischen Menschen (die Christen würden hier sicher noch den jesuanischen Menschen und die Muslime den koranischen hinzufügen).

Der perfekte Mensch

Entspricht aber Adam *tabula rasa* wirklich dem biblischen Menschenbild? Schließlich kommt Adam in der Bibel nicht als »Mängelwesen«, sondern als gut gebautes, erwachsenes Wesen zur Welt. Die Annahme, dass der Mensch nach der Bibel anfangs noch unvollkommen gewesen sei und sich erst mühsam verbessern und vervollkommen musste, weist Pannenberg als Fehldeutung christlicher Kirchenväter nach, die die Bibel auf griechisch – mit ihrem Platon im Kopf – lasen.²¹ In der griechischen Übersetzung werden die hebräischen Wörter *Zelem* (»Bild«) und *D'mut* (»Ähnlichkeit«) in dem schwierigen Vers »Wir wollen den Menschen machen als unser Bild (*BeZalmenu*), wie unsere Gestalt (*KiD'mutenu*)« respektive mit *eikon* und *homoiosis* wiedergegeben. Diese Wörter sind bei Platon mit einer ganz bestimmten Wertung verbunden. Ein »Abbild« Gottes ist für ihn nur eine schlechte Kopie des Urbildes, die »Ähnlichkeit« mit Gott wird dagegen auch von Platon als höchstes Lebensziel des Men-

¹⁹ Vgl. hierzu Krochmalnik 2013, S. 31 f.

²⁰ tAwSa 8; bSan 56a-b; BerR 34,8.

²¹ Vgl. Pannenberg 1983, S. 43 ff.

schen angepriesen (*homoiosis theo kata to dynaton*).²² Die Kirchenväter haben sich die Wiederholung »Bild« (*Zelem*) und »Ähnlichkeit« (*D'mut*) im biblischen Vers so erklärt, dass der Mensch ursprünglich Gott noch nicht ganz gleich war, dass er sich vielmehr bemühen musste, ihm immer ähnlicher zu werden. Da in der Vollzugsmeldung in Gen 1,27 nur vom »Bild« und nicht mehr von der »Ähnlichkeit« die Rede ist, haben manche Theologen angenommen, dass der Mensch sich durch »Bildung« Gott noch ähnlich machen müsse. Übrigens weist hier auch die akkusativische Übersetzung *ad imaginem et similitudinem nostram* in der lateinischen Übertragung von Gen 1,26 in diese Richtung. Die hebräischen Wörter *Zelem* und *D'mut* geben diese Distinktion allerdings nicht her, ja sie legen genau den entgegengesetzten Schluss nahe. In jedem Fall will der Vers aber sagen, dass der Mensch von Anfang an perfekt war und sich nicht dauernd perfektionieren muss, dass er schon von vornherein ein ›gemachter Mann‹ war und sich nicht erst wie der *self-made man* in atemloser Selbstschöpfung produzieren muss. Der Mensch besitzt nach der Paradiesgeschichte Geburtsadel und ist mit allem Guten gesegnet; sein Frevel ist nicht von Notwendigkeit erzwungen, er findet mitten im Überfluss statt. Die Gottebenbildlichkeit ist in der Bibel jedenfalls nicht zur Verwirklichung ausgeschrieben, winkt nicht als Lohn der Tugend am Ende eines steilen Weges, sie ist von Anfang an gegeben.

Wenn der Mensch nach der biblischen Erzählung nicht perfektibel ist, so ist er doch korruptibel und kommt sehr rasch auf die schiefe Bahn. Die Gottebenbildlichkeit bleibt der Menschheit jedoch trotz allem erhalten. Zwischen dem ersten Kapitel der Genesis, wo sie zum ersten Mal erwähnt wird, und dem fünften Kapitel, wo sie zum ersten Mal wiederholt wird, liegen immerhin der ›Sündenfall‹ in Genesis 3 und der ›Urmord‹ in Genesis 4. Gewiss, die Gottebenbildlichkeit kann, wie der Talmud sagt, Schaden nehmen: »Ich habe mein Ebenbild in ihnen errichtet und wegen ihrer Sünde habe ich es umgestoßen.«²³ Und die Bibel spricht sie, wie der Midrasch bemerkt, unter den Nachkommen Adams nur Set – und nicht Kain – ausdrücklich zu,²⁴ aber dem Menschengeschlecht insgesamt geht sie nicht mehr verloren. Nachdem die Menschheit den Tiefpunkt der Flut durchschritten hat, begründet das neunte Kapitel der Genesis die Todesstrafe für einen Mörder mit folgendem Merkspruch:

²² Vgl. hier Platon in *Politeia* 613a 4-9 und *Theaitetos* 176b 1-3.

²³ bMoKa 15b.

²⁴ Vgl. PirRE 22.

Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden (*Schofech Dam HaAdam BaAdam Damo Jischafech*), denn im Ebenbilde Gottes (*BeZelem Elohim*) hat er den Menschen geschaffen.²⁵

Sprachlich muss sich die ›Gottebenbildlichkeit‹ im Nachsatz nicht auf die unantastbare Würde des Opfers beziehen, sie kann sich ebenso auf die gottgleiche Würde des Richters beziehen (diese Bedeutung hat *Elohim* z. B. in Ex 22,7). Insofern tritt mit den noachidischen Geboten tatsächlich ein Richtungswechsel der Menschheitsgeschichte ein: Menschenblut wird zwar nach wie vor vergossen, es bleibt aber nicht ungesühnt, der Mörder muss sich mit seinem Leben vor einem menschlichen Gericht verantworten. Aber nicht einmal dem verurteilten und gehenkten Mörder kommt die Gottebenbildlichkeit abhanden. Auch sein Antlitz spiegelt nach der jüdischen Tradition Gott wider und die Bibel verlangt:

[...] sein Leichnam soll nicht über Nacht am Galgen bleiben, sondern am selben Tage noch sollst du ihn begraben, denn eine Entwürdigung Gottes ist ein Gehängter (*Killelat Elohim*).²⁶

Der mittelalterliche Kommentator Raschi begründet das nach der rabbinischen Tradition damit, dass ein Gehenkter »eine Geringschätzung (*Silsul*) des Königs [sei], denn der Mensch ist in seinem Ebenbilde erschaffen«. Er illustriert dies mit folgendem Gleichnis:

Das gleicht zwei Zwillingenbrüdern, die einander ähnlich sind; der eine wird König und der andere als Räuber ergriffen und aufgehängt; wer diesen sieht, sagt, der König ist aufgehängt (darum befiehlt der König, dass man ihn herabnehme).²⁷

Ganz verwirren kann er die Gottebenbildlichkeit genauso wenig, wie er sie erwirkt hat. Der Mensch ist – frei nach Pascal – ein gestürzter König zwar, aber immer noch ein König. Die himmelhohe Majestät des Menschen schildert folgender Midrasch ganz anschaulich:

»Zur Zeit, wo der Mensch auf Reisen ist«, sagt R. Jehoschua ben Levi, »ziehen Engel vor ihm her und Herolde rufen vor ihm aus: ›Macht Platz für das Ebenbild (*ikonion*, *eikonion*) des Heiligen, gesegnet sei er.«²⁸

²⁵ Gen 9,6.

²⁶ Dtn 21,23.

²⁷ bSan 46b.

²⁸ DeutR 4,4; MidrTeh 17,7.

Die biblische Anthropologie muss das Menschenbild als Gottesbild in seinen drei Dimensionen entfalten.



Abb. 6: Theodoor Verhaegen (1700-1759): Die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies nach dem Essen der verbotenen Frucht (hier Detailansicht von Adam). Holzgeschnittene Kanzel in der Basilika »Unserer Lieben Frau von Hanswijk« in Mechelen (Belgien). © Ad Meskens/Wikimedia Commons.

Der Mensch als Gottesbild

Was bedeutet ›gottebenbildlich‹? Dieses Verhältnis zu Gott ist nach Gen 1 das erste und wichtigste Merkmal des Menschen. Die Gottebenbildlichkeit wird mit den beiden Ausdrücken »Bild« (*Zelem*) und »Ähnlichkeit« (*D'mut*) umschrieben. Warum zwei Wörter, wenn eines, »in unserem Bild« (*BeZalmenu*), gereicht hätte? Diese Frage stellt sich nicht nur den Synagogen- und den Kirchenvätern, die vom ›Null-Redundanz-Prinzip‹ der Schrift ausgehen.²⁹ Es ist auch in den Augen der modernen Bibelwissenschaft unwahrscheinlich, dass der sonst sehr sorgfältig formulierende Verfasser des Sechstageswerks ausgerechnet an dieser entscheidenden Stelle ungenau formuliert haben soll. Es ist vielmehr zu vermuten, dass er mit Absicht ungenau bleibt.

Die eine Erklärung wäre, dass erst beide Ausdrücke zusammen die Gottebenbildlichkeit ergeben, denn der Ausdruck »Bild Gottes« (*Zelem Elohim*) alleine muss ja nicht gleich Gottesbild, es könnte, wie z. B. der aramäische *Targum* und Raschi tatsächlich annehmen, ebenso gut ein göttliches Menschenbild meinen. Die Hinzufügung »in unserer Ähnlichkeit« schließt diese Möglichkeit aus und stellt klar, dass der Mensch Gott tatsächlich fast gleiche.

Die andere Erklärung ist, dass gerade umgekehrt der Ausdruck »in unserem Bild« eine allzu große Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch unterstelle und der schwächere Begriff der Ähnlichkeit den Unterschied zwischen Mensch und Gott unterstreiche. Im hebräischen Text setzt der Verfasser vor das Wort *D'mut* noch das Vergleichspartikel *Ke*, als ob er weiter einschränkend sagen wollte, dass der Mensch nur gleichsam Gott ähne. Diese Deutung wird durch eine Parallele in der Vision Ezechiels unterstützt, die dem Verfasser der Schöpfungsgeschichte bekannt gewesen sein dürfte. In einer Erscheinung des himmlischen Gotteswagens erblickt der Seher das Bild eines Throns und darauf »ein Bild« (*D'mut*), das, wie er sagt, »scheinbar so aussah wie ein Mensch (*KeMare Adam*)«³⁰. Auch sonst verschwimmen, wenn in der Bibel von der Gottgleiche des Menschen die Rede ist, die Sprachbilder. So sagt der Psalmist, der Schöpfer habe den Menschen »nur um ein wenig (*Me'at*) Gott nachstehen lassen, und

²⁹ Vgl. hierzu Krochmalnik 2013, S. 28.

³⁰ Ez 1,26; Ez 8,1 ff.

mit Ehre und Glanz gekrönt«³¹. Wie viel ist »ein wenig«? Diese Parallelen belegen, dass die Begriffe »Bild« und »Ähnlichkeit« die Aussage der ›Gottebenbildlichkeit des Menschen‹ bzw. der ›Menschenurbildlichkeit Gottes‹ relativieren und die Paradoxie der Gleichheit des Ungleichen und die Ungleichheit des Gleichen ausdrücken sollen: Gott und Mensch sind sich weder ganz gleich noch ganz ungleich, sie entsprechen sich nur insoweit, dass sie als sich entsprechende Partner ins Gespräch kommen können.

Nun wäre auch eine Eins-zu-Eins-Abbildung noch kein Übergriff in den göttlichen Bereich. Denn schließlich ist ein Bild kein Original, die gemalte Pfeife keine Pfeife. Spiegel lügen bekanntlich, sie verflachen und verfälschen das Gespiegelte. Vor allem aber wäre auch die originalgetreue Widerspiegelung Gottes nichts als dessen wesenlose Erscheinung, und ohne sein Licht würde er verschwinden wie ein Schatten (*Zel*) im Dunkeln. Eben in diesem Sinn spricht der Psalmist vom Menschen »als Schattenbild« (*BeZelem*).³² Nichtsdestotrotz musste diese Bestimmung wegen des Bildverbots eine deutliche Einschränkung erfahren. Unaufhörlich hämmern ja die Propheten ein: »Wem wollt ihr mich ähnlich (*LeMi Tedamjuni*) und gleichmachen und vergleichen, dass wir uns gleichen (*Nidmeh*)?«³³ »Wer«, so fragt auch der Psalmist, »gleicht dem Herrn (*Mi Jidmeh L'H'*)?«³⁴ Das hebräische Wort *Zelem* kann in der Bibel geradezu »Götzenbild« bedeuten. Später wurde das Kreuz Jesu so genannt, und auf Jiddisch heißt *zelmen* »zum Christentum übertreten«. Auch Synonyme wie *D'mut* (»Ähnlichkeit«)³⁵, *Semel* (»Symbol«)³⁶ und *T'muna* (»Bild«) kommen im Umkreis der Idolatrie vor. Von daher kann man fragen, wie die Schrift dazu komme, den Menschen – trotz des Bildverbots – als ein Bild Gottes anzusprechen? Die Quellenscheidung hilft hier nicht weiter, weil gerade die Priesterquelle gewöhnlich Anthropomorphismen meidet und es in jedem Fall höchst unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser des ersten Kapitels der Bibel eine so durchgehende Konstante der ganzen Bibel wie das Bildverbot ignoriert haben könnte.³⁷ Die einzige Erklärung ist, dass der Verfasser des Schöpfungsberichts

31 Ps 8,6.

32 Vgl. Ps 39,7.

33 Jes 46,5; vgl. auch Jes 40,18.25 sowie Jer 10,6.

34 Ps 89,7.

35 Vgl. Jes 40,18.

36 Vgl. Ez 8,5; 2 Chr 33,7.15.

37 Vgl. Ex 20,4.23; Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 26,1; Dtn 5,8; Dtn 27,15.

ganz bewusst den Menschen vom Bildverbot ausnehmen wollte. Gewiss, sonst gleicht nichts auf der Welt Gott – außer eben Adam! Wie aber können zwei Größen, von denen die eine nicht abgebildet werden kann und darf, in ein Abbildungsverhältnis zueinander treten? Vielleicht ist der gemeinsame Nenner justament ihre Unabbildbarkeit. Als ›Bild‹³⁸ des ›Unabbildbaren‹³⁹ ist auch der Mensch sich selbst entzogen. Die Rabbinen haben das Bildverbot jedenfalls auf den Menschen ausgedehnt, indem sie das Wort *Otti* im Vers »Ihr sollt **mich** (*Otti*) nicht abbilden« in Ex 20,23 als »mein **Zeichen** (*Otti*) sollt ihr nicht abbilden« lasen und auf den Menschen bezogen.⁴⁰ Unter dem Menschen als Gottesbild dürfen wir uns daher kein totes Standbild vorstellen, es ist vielmehr ein lebensechtes, jeden Rahmen sprengendes Ebenbild gemeint. Gerade als »lebendes und freies Spiegelbild« (*specula viva atque libera*) ist der Mensch gottgleich. Gen 1,26 ist weniger ein Anthropomorphismus als ein Theomorphismus, Gott wird in diesem Verhältnis nicht endlich, sondern der Mensch unendlich. Gott und Mensch – zwei Unendlichkeiten, die sich entsprechen: »*Abyssus abyssum invocat*«⁴¹! Im Gegensatz dazu steht das Verhältnis von Götzenbild und Götzendiener, von dem es im Psalter heißt:

Die Götzen der Völker sind Silber und Gold, Werke von Menschenhänden (*Ma'asse Jede Adam*). Einen Mund haben sie und reden nicht, Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht, auch ist kein Odem in ihrem Mund. Ihnen gleich werden ihre Verfertiger (*Jihju Kemochem Ossehem*).⁴²

Wie die Propheten, so kann auch der Psalmist nicht verstehen, wie das lebendige Gottesbild ein totes Menschenbild als Gott anhimmeln, sein ohnmächtiges Artefakt anstelle des allmächtigen Artifex setzen kann. Damit büßt der Mensch seine Gottebenbildlichkeit wirklich ein und gleicht sich seinem toten Bild an. Aus diesem spekulativen Verhältnis leitet ein rabbinischer Spruch die normative Folgerung ab: »›Götzendiener gleichen ihren Götzen‹ [Ps 115,8]; wie viel mehr müssen die Diener des Herren ihm gleichen?«⁴³ Im Abbildungsverhältnis liegt natürlich auch eine Gefahr, die die Fortsetzung der biblischen Erzählung sogleich thematisiert und die das Bildverbot bannen will: Das Bild tritt an die Stelle der Person,

³⁸ Vgl. Gen 1,26.

³⁹ Vgl. Ex 20,4.

⁴⁰ Vgl. bAwSa 43b, Sefer HaMizwot, 4. Verbot.

⁴¹ Ps 42,8.

⁴² Ps 135,15-18; vgl. auch Ps 115,4-8.

⁴³ Deut R 1,10.

die sie darstellt. Deshalb verbietet Gott die Bilder und will sich selbst zeigen.

Die Explikation des *homo-imago-Dei*-Satzes in der Bibel zeigt, dass sie sich das Abbildungsverhältnis nicht als ein rein spekulatives, sondern als ein funktionales Verhältnis denkt. Sie lautet:

[...], dass (*We*) sie [=die Menschen] herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich auf der Erde regt.⁴⁴

Demnach gleichen sich Gott und Mensch nicht hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Gestalt als vielmehr hinsichtlich ihrer Macht und ihrer Gewalt. Ebenso heißt es im oben schon erwähnten Psalm 8, Vers 6 zunächst: »Und [Du] lässt [den Menschen] um ein Geringes Gott nachstehen, und mit Ehre und Glanz krönst du ihn.« Wie zur Erklärung erscheint gleich anschließend Folgendes: »Machst ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände. Alles hast du unter seine Füße gestellt.«⁴⁵

Daraus lässt sich schließen, dass die Erhebung zur Gottebenbildlichkeit als Ermächtigung zu denken ist. Diesen Begriff der Gottebenbildlichkeit gibt es auch in der altorientalischen Umwelt der Bibel. So gelten in Ägypten und Mesopotamien die Herrscher als Ebenbilder ihrer Götter, will sagen, als ihre Repräsentanten auf Erden: *Tut-anch-amun* ist z. B. »Amuns lebendes (*anch*) Standbild (*tut*)«. In der Bibel wird dieses Ideal nur demokratisiert und die Gottesebenbildlichkeit auf alle Menschen übertragen. Die ägyptischen und mesopotamischen Herrscher ließen und lassen bis heute in ihrem Herrschaftsgebiet überall ihre Bilder aufstellen, um ihren Herrschaftsanspruch geltend zu machen.⁴⁶ Nach dieser Praxis wäre der Mensch ein Hoheitszeichen Gottes, das stellvertretend seine Weltherrschaft ausübt. Die Erschaffung und Inspiration des Menschen im zweiten Kapitel der Genesis – »Da bildete der Ewige, Gott, den Menschen aus Staub von dem Erdboden, und blies in seine Nase Hauch des Lebens«⁴⁷ – beschreibt dann womöglich ganz konkret die Zeremonie der Investitur, bei der der Herrscher seine Macht durch Kuss auf seine »Kreatur« überträgt. Diese politische Deutung der biblischen Gottebenbildlichkeit wird durch die gleich anschließende »Sündenfallgeschichte« in Gen 3 bestätigt. Die

⁴⁴ Gen 1,26.

⁴⁵ Ps 8,7; vgl. auch Sir 17,1-4.

⁴⁶ Vgl. hierzu Dan 3,1-15.

⁴⁷ Gen 2,7 (hier nach der Übersetzung von Leopold Zunz).

listige Schlange verführt die Menschen mit der Aussicht, »wie Gott (zu) werden« (*WiHjitem K'Elohim*).⁴⁸ Aber hat Gott den Menschen nicht sich gleich erschaffen? Warum sollte es also eine Sünde sein, »wie Gott (zu) werden« und somit zu werden, was er eigentlich schon ist? Worin besteht die Anmaßung? Wäre denn ein Mensch ohne Erkenntnis des Guten und Bösen ein würdiges Ebenbild Gottes? Auch wenn wir diese Texte verschiedenen Verfassern zuschreiben, so bleibt die Frage, weshalb der Herausgeber zwei so widersprechende Texte über die Bestimmung des Menschen zusammengebunden hat. Hie ermächtigt der Lehnsherr seinen Lehnsman, da wird er des Machtmissbrauchs und Treuebruchs angeklagt. Hie wird die ganze Erde (*Kol-HaArez*) seiner Herrschaft unterworfen und ausdrücklich »jeglicher Baum, an welchem Baumfrucht ist« (*Kol HaEz Ascher-Bo Peri-Ez*) zur Nahrung erlaubt, da werden ihm gerade die Bäume in der »Mitte des Gartens« verboten.⁴⁹ Außerdem ist die Geschichte vom ›Sündenfall‹ in sich selbst widersprüchlich: Wie soll der Mensch das Böse meiden, wenn er noch gar nicht erkannt hat, was das Gute und Böse ist, und es nur durch die Übertretung erfahren kann? Es liegt aber kein echter Widerspruch vor. Die Sünde ist vielmehr die genaue Kehrseite der Ebenbildlichkeit. Der Mensch ist wohl Stellvertreter Gottes auf Erden, aber gerade als solcher ist er »weisungsgebunden«. Die Formel vom Menschen als »Krone der Schöpfung«, wie sie in der Schöpfungsgeschichte angelegt und im schon mehrfach zitierten achten Psalm ausgesprochen wird, ist kein Freibrief für grenzenlose Willkür. Die Ursünde besteht eben darin, dass sich der Mensch mit dieser untergeordneten Stellung nicht zufriedengeben will. Es reicht ihm nicht, Verwalter des Hofgartens Gottes zu sein,⁵⁰ er will sein eigener Herr werden und sozusagen selber die Richtlinienkompetenz ausüben. Der Baum ist ein passendes Bild für die Versuchung, weil seine Knospen, Blüten und Früchte Wachstum, Entwicklung und Reife veranschaulichen, sein Zweigwerk stellt schematisch die Unterscheidung und Erkenntnis der Gegensätze dar (*arbor scientiae*) und das periodische Verwelken seiner Blätter symbolisiert den Wechsel von Leben, Tod und Auferstehung. Das Pflücken der Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ist ein sinniges Bild für den Griff nach der Autonomie. Der Mensch »will es wissen«, er will kosten, wie die Freiheit schmeckt und sie sich einverleiben.

48 Vgl. Gen 3,5.22.

49 Vgl. Gen 2,9.16-17.

50 Vgl. Gen 2,5.

Der Griff geschieht allerdings nicht aus Freiheitsdrang, der Mensch wird verführt. Ein Trickster – klug und dumm, gottgleich und menschenähnlich – schleicht sich im Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein und ruiniert die engelhaftige Bestimmung des Menschen. Er ist für die gegenwärtige *conditio humana*, Mangel, Arbeit, Leid, Tod, verantwortlich. Die Schlange ist das passende Tier in dieser Verführungsgeschichte. Adam hat die Tiere nach Genesis studiert.⁵¹ Die Schlange ist ihm aufgefallen: Sie überlistet ihre Beute, schnappt aus der Deckung plötzlich zu. Ihre Augen ohne Lider öffnen den naiven Menschen die Augen, die sich selbst verjüngende Schlange, die den Tod gibt und nicht empfängt, redet ihm die Todesangst aus. Am Ende ist er freilich so nackt wie sie. Dem Menschen ist eben nicht alles erlaubt. Er darf vieles, nichts steht ihm von Natur aus zu, alles ist ihm gegeben und eben einiges verboten.

Die Rabbinen betonen anstelle des Macht- und Rechtsaspektes vor allem den Pflichtaspekt der Gottebenbildlichkeit. Wie die Kirchenväter, so verstehen die Synagogenväter die Gottebenbildlichkeit als Ideal: Was in der Bibel eine Aussage über die Natur des Menschen war, wird im Talmud eine Aussage über sein Ziel. Der Mensch soll hier in Zukunft noch werden, was er dort schon war. Die Gottebenbildlichkeit ist nicht bloß eine Gabe, eine Gnade, ein Geschenk des Schöpfers, sondern auch eine Aufgabe, ein Werk, eine Leistung des Geschöpfes. Diesem Richtungswechsel entspricht eine eindeutige Fixierung des abgebildeten Gehaltes: Wenn die Bibel auch verschiedene plastische oder politische Deutungen der Ebenbildlichkeit zulässt, so legt der Talmud überwiegend eine moralische Deutung nahe. Das metaphysische Urbild ist zugleich das ethische Vorbild, und die einzige Existenzberechtigung seines Abbildes besteht darin, ihm immer ähnlicher zu werden. Ein typischer Midrasch lautet:

Der Heilige, E. s. g., der Gerechter und Aufrichtiger heißt, hat den Menschen nur deshalb in seinem Bild (*Zelem*) erschaffen, damit der Mensch gerecht und aufrichtig sei, wie er selbst.⁵²

Das *imago Dei* zeichnet sich durch eine moralische *imitatio Dei* aus, d. i. eine Nachfolge, Nachahmung und Nacheiferung Gottes, mit dem Ziel, die Ähnlichkeit (*D'mut*) immer weiter zu vergrößern (*Hidamut LaEl*). Nur, wie kann der Mensch Gott nachbilden, ohne wie im Sündenfall eine schlechte Imitation zu werden? Die Antwort der Rabbinen lautet, es

⁵¹ Vgl. Gen 2,19.

⁵² TanBer 7.

kommt darauf an, wie Gott zu handeln, nicht wie Gott sein zu wollen. Dabei sind die dreizehn göttlichen Eigenschaften der Barmherzigkeit (*Schosch Essere Middot Schel Rachamim*) maßgeblich, die die Rabbinen aus der Offenbarung der Wege Gottes am Sinai ableiteten:

Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt dem tausendsten Geschlecht, der Schuld, Freveltat und Sünde vergibt, der aber nichts ungestraft lässt [...].⁵³

Darauf gründet das Gebot der *imitatio viarium Dei*: *LaLechet UlHidamot Bedarche HaSchem*.⁵⁴ Die Rabbinen haben vor allem die vierte Eigenschaft, »barmherzig« (*Rachum*), und die fünfte, »gnädig« (*Chanun*), als nachahmenswert hervorgehoben. Ein Rabbi fragt, was es bedeuten könne, wenn Mose verlangt, »in allen Wegen Gottes zu wandeln«⁵⁵. Er verweist auf jene Stelle in der Sinai-Offenbarung, an der Gott selbst seine Wege verkündet und sich als »barmherzig und gnädig« vorstellt und folgert, dass der Mensch ihm gleiche, wenn er ebenso barmherzig und gnädig sei.⁵⁶ Gelegentlich stützen die Rabbinen die Lehre von der *imitatio Dei* auf ein sinnreiches Wortspiel im ›Meerlied‹. Er sang: »Dies ist mein Gott und ihn will ich verherrlichen (*Se Eli WeAnwehu*)«⁵⁷. Der hebräische Ausdruck *Anwehu*, »ihn will ich verherrlichen«, kann in die Wörter *Ani WeHu*, »Ich wie Er«, zerlegt werden und so einen Hinweis geben, wie der Mensch Gott verherrlichen könne. Im Talmud heißt es dazu: »Gleiche ihm (*Dome Lo*), wie er barmherzig (*Rachum*) und gnädig (*Chanun*) ist, so sei auch du gnädig und barmherzig.«⁵⁸ Was das konkret bedeutet, wird in einer Auslegung aufgezählt:

»Dem Ewigen, eurem Gott folgt« (*Acharei H. E. Telechu*): Ist es denn möglich, der Göttlichkeit zu folgen? Vielmehr [lehrt dies], dass man den Handlungen des Heiligen, gepriesen sei er, folge. Wie er den nackten Menschen kleidete [Gen 4,24], so kleide auch du die Nackten (*Malbisch Arumim*); wie er den kranken Erzvater Abraham besuchte [Gen 18,1], so besuche auch du die Kranken (*Bikkur Cholim*); wie er den um seinen Vater trauernden Isaak tröstete [Gen 25,11], so tröste auch du die Trauernden (*Nicham Awelim*); wie er selber Mose bestattete [Dtn 34,6], so begrabe auch du die Toten (*Kwurat Metim*).⁵⁹

⁵³ Ex 34,6 f.

⁵⁴ Sifri zu bSot 14a, Sefer HaMizwot, 8. Gebot; Sefer HaChinuch Nr. 611.

⁵⁵ Dtn 11,22.

⁵⁶ Vgl. SifreDeut 49.

⁵⁷ Ex 15,2.

⁵⁸ bSchab 133b.

⁵⁹ bSot 14a.

Wer sich solcher Werke befleißigt, gilt als gottgleich und wird in der rabbinischen Literatur als »Mitschöpfer« (*Schutaf LeBoro*) und »Mitarbeiter am Schöpfungswerk« (*Schutaf BeMa'asse Bereschit*) angesprochen.⁶⁰ Bei der Nachfolge Gottes geht es also nicht um Vergottung, sondern um Vermenschlichung des Menschen. 

⁶⁰ Vgl. GenR 43,9.

Literatur

- Altmann, Alexander (1945): The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends. In: The Jewish Quarterly Review 35/4. S. 371-391.
- Altmann, Alexander (1968): Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology. In: The Journal of Religions 48/1. S. 235-259.
- Barth, Karl (1970): Die kirchliche Dogmatik. 31 Bde. Zürich.
- Becker, Dieter (1986): Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. Göttingen.
- Buber, Martin (1964): Nachahmung Gottes. In: Ders.: Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel. München. S. 1053-1065.
- Camelot, Pierre Thomas (1956): La théologie de l'image de Dieu. In: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 40/3. S. 443-471.
- Dan, Joseph (1987): Imago Dei. In: Cohen, Arthur A./Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.): 20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays in Critical Concepts, Movements, and Beliefs. New York. S. 473-478.
- Dohmen, Christoph (1983): Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie. In: Biblische Notizen 22. S. 91-106.
- Dohmen, Christoph (1987): Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Dohmen, Christoph (1988): Ebenbild. In: Görg, Manfred/Lang, Bernhard (Hrsg.): Neues Bibel-Lexikon. Zürich [u. a.]. Bd. 1, S. 453-55.
- Dohmen, Christoph (1995): Vom Gottesbild zum Menschenbild. Aspekte der innerbiblischen Dynamik des Bilderverbots. In: Lebendiges Zeugnis 50/4. Paderborn. S. 245-252.
- Grözinger, Karl Erich (1986): Theosophie, Historiosophie und ›Anthroposophie‹ des Kabbalisten Azriel aus Gerona (13. Jh.). In: Frankfurter Judaistische Beiträge 14. S. 111-151.
- Grözinger, Karl Erich (1989): Der Mensch als Ebenbild Gottes – im Wandel der jüdischen Tradition. In: Nordisk Judaistik 10. S. 63-74.
- Hirsch, Samson Raphael (1862): Jüdische Welt- und Lebens-Anschauungen. In: Jeschurun 8/11. S. 523-532.

- Hirsch, Samson Raphael (¹1867/1996): Der Pentateuch. Bd. 1. 3. Aufl. Frankfurt am Main.
- Jervell, Jacob (1980): Bild Gottes I. Biblische, Frühjüdische und gnostische Auffassungen. In: Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin. Bd. 6, S. 491-498.
- Köhler, Ludwig (1969): Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26. In: Scheffczyk, Leo (Hrsg.): Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt. S. 3-9.
- Kosmala, Hans (1963): Nachfolge und Nachahmung Gottes I. In: Annual of the Swedish Theological Institute 2. Leiden. S. 65-96.
- Kosmala, Hans (1964): Nachfolge und Nachahmung Gottes II. In: Annual of the Swedish Theological Institute 3. Leiden. S. 38-85.
- Krochmalnik, Daniel (2000): Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum. In: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (NSK-AT) 33/3. Stuttgart.
- Krochmalnik, Daniel (2001): Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. In: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (NSK-AT) 33/1. Stuttgart.
- Krochmalnik, Daniel (2006): Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen. Regensburg.
- Krochmalnik, Daniel (2013): »Adam, wo bist Du?«. Hermeneutik der biblischen und jüdischen Anthropologie. In: Boehme, Katja (Hrsg.): »Wer ist der Mensch?«. Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren. Berlin. S. 17-58.
- Lossky, Vladimir (1974): In the Image and Likeness of God. New York.
- De Lubac, Cardinal Henri (2000): Le mystère du surnaturel. Paris.
- Marmorstein, Arthur (1928): Conceptions théocentriques et anthropocentriques de l'agada. In: Revue des études juives 86/171. Paris. S. 36-46.
- Marmorstein, Arthur (1950): The Imitation of God (*imitatio Dei*) in the Haggadah. In: Rabinowitz, Joseph [u. a.] (Hrsg.): Studies in Jewish Theology. London [u. a.]. S. 106-121.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München.
- Pannenberg, Wolfhart (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen.
- Paul, Jean (2000): Sämtliche Werke. Hrsg. von Norbert Miller. 10 Bde. Darmstadt.

- Platon (2005): Die Werke. Im vollständigen Text in deutscher Sprache mit beigelegten griechischen und lateinischen Textfassungen. Bearbeitet von Rudolf Haller. Online: http://www.opera-platonis.de/Platon_Werke.pdf. Zugriff: 27.04.2022.
- Roloff, Dietrich (1970): Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. Berlin.
- Rosenzweig, Franz (1928): Anthropomorphismus. In: Encyclopaedia Judaica. Bd. 2, S. 886-906.
- Schabert, Josef (1987): Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26. In: Baier, Walter [u. a.] (Hrsg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien. Bd. 1, S. 241-275.
- Scheffczyk, Leo (1969): Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung. In: Ders. (Hrsg.): Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt. S. 9-54.
- Scheler, Max (2001): Schriften zur Anthropologie. Hrsg. von Martin Arndt. Stuttgart.
- Schoeps, Hans Joachim (1950): Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi (Antrittsvorlesung in Erlangen, 1947). In: Ders.: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen. S. 286-301.
- Shapiro, David S. (1978): The Doctrine of the Image of God and *Imitatio Dei*. In: Kellner, Menachem (Hrsg.): Contemporary Jewish Ethics. New York. S. 127-151.
- Sloterdijk, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt am Main.
- Stroumsa, Gedaliahu G. (1983): Form(s) of God: Some Notes on Meṭaṭron and Christ. In: Harvard Theological Review (HTR) 76/3. S. 269-288.



Abb. 7: Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669): The Good Samaritan. Öl auf Eichenholz. 24,2 × 19,8 cm. 1630. Wallace Collection, London.

Homo ethicus

Eine theologisch-ethische Grundsatzbestimmung aus christlicher Perspektive im interreligiösen Kontext

BENEDIKT SCHMIDT

Im islamisch-christlichen Dialog spielen ethische Themen eine wichtige Rolle. Dafür lassen sich verschiedene Gründe ausmachen, von denen im Folgenden vier kurz benannt werden sollen.

Erstens können viele ethische Herausforderungen in der Gestaltung des Zusammenlebens einer religiös pluralistisch geprägten Gesellschaft nur in Kooperation bewältigt werden. Verschiedene Beispiele ließen sich unter anderem aus den Bereichen der Umweltethik und der sozialen Gerechtigkeit anführen.¹ Von gesellschaftlichen Akteuren wird dabei durchaus erwartet, dass Religionen sich konstruktiv einbringen und auch ihr Zusammenwirken wird begrüßt. Zweitens weisen die Traditionsbestände beider Religionen ein großes Potential davon auf, was sich als »ethische Ressourcen« bezeichnen lässt. Sowohl dem Selbstverständnis des Christentums als auch dem des Islams nach gehören ethische Themen mit zum Kernbestand der jeweiligen religiösen Identität. Ein interreligiöser, ethisch ausgerichteter Dialog berührt daher nicht lediglich Randthemen, sondern solche, denen in beiden Religionen eine große Bedeutung zugeschrieben wird. Drittens wird bisweilen davon ausgegangen, dass ein interreligiöser Dialog über ethische Themen vom Zugang her niederschwelliger und – was die Verständigung anbelangt – aussichtsreicher erscheint, als eine Thematisierung zentraler, voneinander differierender Glaubensinhalte in Aussicht zu stellen vermag. Dies zeigt sich beispielsweise in der Annahme, dass der geteilte Glaube an Gott als Schöpfer eine konsensfähige

¹ Vgl. Ströbele 2016; Ströbele 2018; Dziri 2021. Zu verweisen ist auch auf die thematischen Veranstaltungen des Ethiknetzwerks »Christentum und Islam«, vgl. <https://www.ethiknetzwerk-christentum-islam.de/start/>.

Positionierung im Bereich der Umweltethik ermöglicht, ohne dabei auf divergierende Punkte im Gottesbild näher eingehen zu müssen. Ähnliches ließe sich hinsichtlich der Themen »Wertschätzung des Lebens« oder »Gestaltung einer gerechten Welt« spezifizieren. Der Bereich der Ethik gilt gemeinhin als das »weniger Trennende« – ob zurecht, muss an dieser Stelle nicht entschieden werden. Viertens weist der interreligiöse Dialog, verstanden als Verstehens- und Verständigungsbemühung, bereits in der Grundhaltung der an ihm Teilnehmenden ein ethisches Moment auf, sodass in ihm als solchem schon eine gewisse Affinität zu und Sensibilität für ethische Fragestellungen angelegt ist.

Sich im christlich-islamischen Dialog ethischen Problemstellungen zuzuwenden, ist allerdings keineswegs voraussetzungslos, auch wenn die Vorannahmen meist unthematisiert bleiben. Es muss ein gewisser Grundkonsens darüber bestehen, was überhaupt unter einem *homo ethicus*² zu verstehen ist. Wird Ethik als die »methodische Reflexion der Vernunft auf das menschliche Handeln, sofern es unter der Differenz v. Gut u. Böse [...] steht«³ definiert, so ist dies zunächst von Religionen als eine allgemein-menschliche Auszeichnung unabhängig religiöser Zugehörigkeiten anzuerkennen. Dies impliziert insbesondere den Zusammenhang, wie ethische Fragestellungen aus der Perspektive der eigenen Religion eingeordnet werden und welcher Status normativen Begründungen zugeschrieben wird bzw. welche Begründungen akzeptiert werden. Dass es sich dabei keineswegs um eine triviale Fragestellung handelt, sondern vielmehr um ein grundsätzliches Problem, das die Menschheit begleitet, seitdem von den Instanzen des personal Göttlichen und des Guten gesprochen wird und diese zugleich in ein Beziehungsverhältnis gesetzt werden, kann anhand des sogenannten »Euthyphron-Dilemmas« veranschaulicht werden.⁴ Hierbei geht es, pointiert formuliert, um die Frage, ob das Gute gut ist, weil Gott es will, oder ob Gott das Gute will, weil es gut ist. Wird die erste Alternative gewählt, führt dies unweigerlich in einen theonomen Voluntarismus, der das Gute als eigenständige und für den Menschen auch ohne Gottesbezug erkennbare Entität aufhebt. Wird die zweite Alternative eingeschlagen, stellt sich zumindest für theistische Glaubenssysteme die Frage, inwiefern die Allmacht Gottes mit der ihr

2 Der Begriff *homo ethicus* ist dem Verfasser für den vorliegenden Artikel als Thema vorgegeben worden.

3 Honnefelder 2009, S. 901. Die Abkürzungen wurden aufgelöst.

4 Vgl. hierzu Platon 2013, Abs. 10d; Birnbacher 2008, S. 31-38; Ernst 2009, S. 38; Horn 2018, S. 158 f.

vorgegebenen Vorstellung vom Guten kompatibel ist und ob es eine innere Verbindung von Gottesglauben und Ethik gibt, die darüber hinaus geht, dass Gott analog einem Menschen sich mit seinem Willen an das Gute bindet. Die christliche Theologie hat sich in ihrer Geschichte immer wieder mit diesem Dilemma auseinandergesetzt. Ohne ins Detail gehen zu können, lässt sich doch so viel festhalten, dass die voluntaristische Option meist entschieden zurückgewiesen, aber auch die Alternative nicht schlichtweg bejaht wurde. Meist ist eine Vermittlung angestrebt worden, unter anderem in der Form, dass das Gute als Wesensbestimmung Gottes selbst aufgefasst wurde, sodass er genau das will, was bzw. wer er selbst ist. Ob damit eine zufriedenstellende Lösung formuliert ist, kann hier offenbleiben. Zumindest sind damit nicht, wie sich im Weiteren zeigen wird, alle Anschlussfragen beantwortet.

Für den vorliegenden Kontext entscheidend ist die Tatsache, dass mit dem »Euthyphron-Dilemma« eine transreligiöse Herausforderung benannt ist, der sich islamische und christliche Theologien gleichermaßen stellen müssen. Auch wenn dabei keine einfache Auflösung erwartet werden darf, so führt doch die Bearbeitung direkt ins Herz der Grundsatze Frage, welches Verständnis von Ethik die jeweilige Religion ausbildet und damit verknüpft, welches Verständnis vom Menschen als ethischem Wesen sie kennzeichnet. Denn das »Euthyphron-Dilemma« berührt nicht lediglich die Verhältnisbestimmung von Gottesbild und Gutem, sondern schließt darin unweigerlich den Menschen mit ein. Theologie und Anthropologie sind hier zwei wechselseitig aufeinander bezogene Perspektiven. Ethik als Frage nach dem sittlich Guten steht im religiösen Kontext immer zwischen diesen beiden Polen. Anthropologisch gewendet fragt das »Euthyphron-Dilemma« also nach dem *homo ethicus*, sofern er sich zugleich als *homo religiosus* versteht.

Im Weiteren wird in Form von vier Thesen eine Annäherung formuliert, welche Grundsatzbestimmungen aus einer christlich-ethischen Perspektive zum *homo ethicus* vorgenommen werden können. Es werden die zentralen Begriffe folgendermaßen verwendet: Mit »christlichem Ethos« werden die Wertvorstellungen, lebenspraktischen Überzeugungen und sittlichen Grundmuster bezeichnet, die für ein christliches »Vorstellungsschema«⁵ charakteristisch sind – wohl wissend, dass es sich dabei keineswegs um ein homogenes, konstantes und spannungsfreies Gefüge

5 Zum Begriff des »Vorstellungsschemas« vgl. Taylor 2012, S. 295-304.

handelt. Mit »christlicher Ethik« wird die Reflexion eben dieses Ethos von verschiedenen Akteurinnen und Akteuren bezeichnet, die sich dem christlichen Glauben zugehörig fühlen. Die Reflexionen wirken wiederum auf die Praxis zurück,⁶ sodass der daraus entstehende Zirkel Momente der Affirmation und Kritik beinhaltet und zukunftsgerichtet ist auf eine immer bessere lebenspraktische und verständige Erschließung des sittlich Guten. Mit »theologischer Ethik« wird schließlich eine akademische Selbstausslegung bezeichnet, die als Bezugspunkte unter anderem ein christliches Ethos und eine christliche Ethik hat. Alle drei Ebenen stehen in Wechselwirkung und decken sich oft in inhaltlicher Hinsicht. Dies ist allerdings nicht notwendig der Fall. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei noch einschränkend angemerkt, dass die folgenden Überlegungen vom Standpunkt eines katholisch-christlichen Ethikers formuliert werden. Allerdings werden in ihnen keine Punkte berührt, die ausschließlich für die katholische Konfession geltend gemacht werden müssten.

1. These: Es gibt keinen christlichen Glauben ohne ethischen Anspruch

Zum Kern der christlichen Botschaft gehört die Annahme, dass der Mensch in ein Beziehungsgefüge eingebettet ist, das sich ihm als Raum sittlicher Beanspruchung präsentiert. Dies betrifft den Gottes-, Selbst-, Mit- und Umweltbezug und ist folglich mehrdimensionaler, als eine häufig auftretende Verkürzung ethischer Themenstellungen auf den intersubjektiven Bereich vermuten ließe. Gleichwohl wird in einer christlichen Ethik dem Bezug zum Nächsten eine privilegierte Stellung eingeräumt. Neutestamentlich drückt sich dieser Zusammenhang prominent in der Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe aus:

Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.⁷

⁶ Vgl. Schockenhoff 2015, S. 19-21. Schockenhoffs theologisch-ethische Ausführungen orientieren sich – vermittelt über Thomas von Aquin – an den begrifflichen Fassungen von Aristoteles.

⁷ Mk 12,29-31. Die Zitate aus der Bibel entstammen hier und im Folgenden der Einheitsübersetzung.

Wenn biblische Textpassagen auch als alleinige Fundierung einer christlichen Ethik nicht hinreichend sind und die argumentative Plausibilität von Annahmen theologischer Ethik nicht einfach auf biblische Verweise gegründet werden kann,⁸ so ist doch für die inhaltliche Entwicklung des christlichen Ethos das sogenannte Doppelgebot in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen. Die dahinterstehende Grundlogik lautet, dass der von Jesus verkündete Anbruch der Gottesherrschaft, in der Gott den Menschen seine Liebe erwiesen hat, erfordert, dass die an ihn glaubenden Menschen diese Liebe nicht nur selbst annehmen, sondern sie ebenso ihrer Mit- und Umwelt weiterschicken und Verantwortung übernehmen in der Gestaltung eines gerechten Miteinanders, das es zugleich der bzw. dem Einzelnen ermöglicht, ihre bzw. seine Fähigkeiten zu entwickeln und ihre bzw. seine Lebensziele zu realisieren. In der theologischen Diktion lautet der Zusammenhang wie folgt: Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Liebe trägt in sich die Aufforderung, sich selbst existenziell von ihr ergreifen zu lassen und auf sie mit Gottes- und Nächstenliebe zu antworten.⁹ Das christliche Ethos ist daher als ein antwortendes zu bezeichnen.

Die Rede vom Doppelgebot als »Gebot« ist folglich missverständlich, da dies der irr tümlichen Vorstellung Vorschub leistet, der Mensch solle theonom fundierte ethische Anweisungen umsetzen. Vielmehr geht es um eine existenzielle Grundentscheidung,¹⁰ die aus einer aus dem Glauben ermöglichten Hoffnung heraus lebt und den Nächsten mit hineinnimmt. Das eigenverantwortliche ethische Handeln erfordert dabei ein kluges Überlegen und ein Abwägen der verschiedenen Argumente. Wie bereits in den Termen »christliche Ethik« und »theologische Ethik« deutlich wird, ersetzt Glaube nicht die Vernunftreflexion und bietet hier auch keine Abkürzungsstrategien. Dass jede und jeder als von Gott aufgerufen geglaubt wird, die Letztverantwortung für sein sittliches Urteil zu übernehmen, drückt sich in der christlichen Ethik in der Rede vom Gewissen aus.¹¹ Es ist eine unvertretbare Instanz, die zum Identitätskern jeder Person gehört und deren Urteil eine besondere Würde zukommt. Wichtig ist im Blick zu behalten, dass das Gewissen als ein allgemein-menschliches Phänomen verstanden wird und daher die Befähigung zum ethischen

⁸ Vgl. Goertz 2018.

⁹ Vgl. Pröpfer 2011, S. 1192-1201 und Schmidt 2017, S. 395.

¹⁰ Vgl. Demmer 1993, S. 71-73.

¹¹ Vgl. Maurer/Laubach 2000, S. 244-258.

Urteilen und Handeln jedem Menschen als Menschen zukommt. Dies ist der Anknüpfungspunkt, um aus christlicher Sicht überhaupt vom *homo ethicus* sprechen zu können. Wenn im Kontext des christlichen Glaubens und der Theologie ethische Fragestellungen thematisiert werden, geht es folglich – so zumindest die christliche Auffassung – um keinen exklusiv christlichen Gegenstand, sondern um Herausforderungen, vor die alle Menschen gestellt sind.

Als Zielperspektive hat die christliche Ethik eine umfassend gelingende Beziehungswelt vor Augen. Diese lässt sich weder als Zweierbeziehung zwischen Gott und einem selbst, noch als Gruppenangelegenheit der Christinnen und Christen fassen, sondern trägt in sich ein entgrenzendes Moment, das den Kontext der jeweiligen Gemeinschaft überschreitet. Dies meint die Rede von der Nächsten- als Feindesliebe.¹² Verantwortung zu übernehmen, bedeutet also aus christlicher Perspektive, zumindest prinzipiell alle Menschen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen und Notlagen im Blick zu behalten. Eine besondere Aufmerksamkeit muss dabei, so eine Grundannahme theologischer Ethik, denen zuteilwerden, die sich selbst am wenigsten helfen können und die im gesamtgesellschaftlichen Kontext aus dem Blick geraten. Dies wird auch mit den Schlagworten »Option für die Armen« oder »Option für die Benachteiligten« erfasst.¹³

Christsein bedeutet, als *homo ethicus* in Anspruch genommen zu werden. Dies ist ein inhärentes Moment des christlichen Glaubens, ohne dass der Objektbereich oder die Gruppe der Subjekte ethischen Handelns auf die Gemeinschaft der Glaubenden verengt würde. Diesen Anspruch zurückzuweisen, käme an erster Stelle einer Selbstverfehlung gleich, die auf einem Selbstmissverständnis von Christsein beruhte. These 1 gilt völlig unabhängig davon, ob und wie das ethische Engagement im Kontext der Zivilgesellschaft und des interreligiösen Dialogs beurteilt oder honoriert wird.

2. These: Christlicher Glaube realisiert sich nicht vollständig im ethischen Anspruch

In Orientierung am neutestamentlichen Doppelgebot stand in der ersten These die Nächstenliebe im Vordergrund. Die zweite knüpft nun an die

¹² Vgl. Becker 1981, S. 7 und Hoffman 1984, S.109.

¹³ Vgl. Baumgartner 2004, S. 289-291 und Köß 2005.

Gottesliebe an. Dem Neuen Testament – und infolgedessen dem christlichen Glauben – geht es nicht an erster Stelle um ethische Forderungen.¹⁴ Das Neue Testament versteht sich nicht als ein Moralhandbuch, sondern als Heilsbotschaft vom angebrochenen Gottesreich. Die Frage nach dem richtigen Handeln steht nur an zweiter Stelle. Im Kontext der Theologie als Wissenschaft hat dies seinen Niederschlag darin gefunden, dass die theologische Ethik die eine Hälfte der systematischen Theologie neben der Dogmatik darstellt, in der es um die zentralen Glaubensinhalte, wie z. B. Fragen der Christologie, der Gotteslehre oder der nach Erlösung, geht.

Wird die Relevanz des christlichen Glaubens gesamtgesellschaftlich vornehmlich in seinem von der Nächstenliebe inspirierten Handeln, d. h. also in prosozialen Wertvorstellungen, gesehen, so deckt sich dies nicht mit der Binnenperspektive, also dem religiösen Selbstverständnis. Dies veranschaulichen Fragen wie die nach der Bedeutung der Sakramente oder nach der Ämterstruktur und Ämterzulassung in der Kirche, die jenseits des religiös-christlichen Kontextes irrelevant sind. Aus christlicher Sicht ist hingegen Menschsein nicht deckungsgleich mit der Bestimmung als *homo ethicus*. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik des Soziologen, Sozialphilosophen und engagierten Christen Hans Joas, dass Kirche keine »Moralagentur«¹⁵ sei, erwähnenswert. Er warnt vor einer Moralisierung und Politisierung der christlichen Botschaft. Das Religiöse, so Joas, sei nicht identisch mit dem Ethischen, und Hauptaufgabe von Religionsgemeinschaften sei es nicht, ein friedliches Miteinander der Menschen zu sichern. Christliche Kirchen dürften sich entsprechende gesellschaftliche Vorstellungen oder Wünsche nicht derart zu eigen machen, dass sie ihre Identität und Kernaufgabe preisgäben. Anders formuliert: Der Wert religiöser Glaubensüberzeugungen lässt sich nicht auf eine ethische oder politische Komponente reduzieren. Die Schwierigkeit liegt an dieser Stelle natürlich in unterschiedlichen Wertpriorisierungen im gesellschaftlichen, mehrheitlich säkular geprägten, und im christlich-religiösen Kontext. Während das neutestamentliche Doppelgebot ethische Vorstellungen religiös einbettet, was nicht bedeutet, dass es ethische Werte nur als religiöse erfasst, und dabei durchaus auch die Sphäre des Ethischen in ihrem Anspruch auf Sinngebung relativiert,¹⁶ existiert in einem säkularen

¹⁴ Vgl. Hahn 2002, S. 685 und Burridge 2007, S. 55.

¹⁵ Vgl. Joas 2016.

¹⁶ Vgl. Pröpper 2011, S. 745-786.

Umfeld so gut wie kein Verständnis mehr für Religiöses als eigenständigen Wert jenseits einer möglichen prosozialen Dienstfunktion.

Religionen und Theologien stehen dann vor der Herausforderung, Verständnis dafür zu wecken, dass *homo religiosus* etwas Umfassenderes bedeutet, als sich vom *homo ethicus* aus erschließen ließe. Sich dies bewusst zu machen, bedeutet zugleich eine Entlastung von überfordernden Erwartungen an das ethische Handeln. Dieser Zusammenhang kann auch mit Hilfe der Unterscheidung des protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer zwischen »Letztem« und »Vorletztem« auf den Punkt gebracht werden: Ethischer Einsatz bleibt dem Bereich des Vorletzten zugeordnet.¹⁷ Erlösung, also das vom Menschen erhoffte »Letzte«, wird als das von Gott Geschenkte geglaubt und ist kein möglicher Gegenstand dessen, was der *homo ethicus* zu leisten imstande wäre. Gleichzeitig – und daran erinnert die erste These – ist der Mensch als *homo religiosus* nicht vom *homo ethicus* dispensiert.

Die ersten beiden Thesen rekonstruierten das christliche Selbstverständnis im Hinblick auf den *homo ethicus*. Niemand wird ernsthaft behaupten, jenes hätte sich allein in einem Binnenkontext entwickelt. Vielmehr machen auch die islamisch-christlichen Austauschprozesse über die Jahrhunderte hinweg deutlich, dass religiöse Vorstellungen und Theologien sich in einer inter-theologischen Wechselwirkung formen. Auf der Ebene der theologischen Begründungen tritt der genetische Aspekt jedoch in den Hintergrund, wenn in normativer Hinsicht geklärt wird, warum Christsein den *homo ethicus* einschließt (vgl. These 1) und zugleich übersteigt (vgl. These 2). Es handelt sich folglich um eine religiöse Selbstverständigung, die auf theologische Gründe angewiesen ist, die als eigene verstanden und geltend gemacht werden können. Während die ersten beiden Thesen also auf die Binnenperspektive fokussieren, tritt in der folgenden die Außenperspektive hinzu.

3. These: Der ethische Anspruch übersteigt den Kontext des christlichen Glaubens

Laut Hans Joas ist es nicht nur ein Missverständnis des Christentums, es auf Ethik zu reduzieren, sondern zugleich liege dies nicht im Interesse plural-säkularer Gesellschaften, die ethische Probleme eigenständig und

¹⁷ Vgl. Bonhoeffer 2010, S. 140-145.

eigenverantwortlich lösen könnten.¹⁸ Anders formuliert: Für ein ethisches Handeln braucht es nicht per se Religionen. Gutes Handeln kann religiös inspiriert und begründet sein, muss es aber nicht. Dies richtet sich zugleich gegen alle Verfallstheorien, die mit einer Säkularisierung der Gesellschaft notwendig eine Degeneration im ethischen Wertebewusstsein einhergehen sehen.¹⁹ Dies entspricht der einen Seite des »Euthyphron-Dilemmas«: Das sittliche Gute ist unabhängig religiöser Bezüge gut – es handelt sich um eine autonome Sphäre, die ihren wissenschaftlichen Niederschlag in den verschiedenen Konzeptionen philosophischer Ethik findet.

Innerhalb der christlichen Ethik hat sich die Einsicht in die notwendige Anerkennung dieses Sachverhalts erst in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt.²⁰ Ohne auf die Details eingehen zu können, sei auf eine wichtige Wegmarke hingewiesen: Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) hat die Katholische Kirche in der Erklärung *Dignitatis humanae* diese philosophische, autonome – im Sinne von mit Hilfe allgemeiner und von Religion unabhängiger Vernunft – Begründung grundlegender Rechte des Menschen anerkannt. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist gerade keine Voraussetzung der Anerkennung seiner Würde. Diese begründet vielmehr einen ethischen Anspruch, der völlig unabhängig davon Achtung verlangt, ob Religionen ihn anerkennen oder nicht. Hierzu zählt ganz wesentlich auch die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Die Erklärung fasst die Begründung in Form einer zweistufigen Logik von Vernunft und Offenbarung:

Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen umso gewissenhafter beobachtet werden muss.²¹

Die Autonomie des ethischen Anspruchs wird besonders in den Fällen deutlich, in denen religiöse Praktiken, Überzeugungen oder Theorien jenem nicht genügen. Jener wird dann gegenüber der religiösen Vorstel-

¹⁸ Vgl. Joas 2016, S. 64-77.

¹⁹ Vgl. Joas 2013, S. 43-65.

²⁰ Auf die Debatten um die Anerkennung autonomer Geltungslogiken kann hier nicht näher eingegangen werden. Für die Diskussion mit weiteren Literaturangaben sei verwiesen auf Schmidt 2017, S. 101-122, 277-287 u. 339-442.

²¹ Rahner/Vorgrimler 2008, S. 668 f.

lungswelt eingefordert. So hatte die Katholische Kirche beispielsweise vor der genannten Anerkennung grundlegender Menschenrechte in den 1960er Jahren sie lange als Irrtümer der Moderne zurückgewiesen, auch wenn sie mittlerweile als genuiner Ausdruck christlicher Grundüberzeugungen gelten. Insbesondere die Beziehungsethik, um einen anderen Bereich zu nennen, ist weiterhin ein virulentes Feld, in dem religiöse Normierungen und ethische Ansprüche konfrontativ aufeinandertreffen.²²

Der *homo ethicus*, der sich nicht zugleich als *homo religiosus* versteht, bietet eine in seiner Bedeutung kaum zu überschätzende Außenperspektive, die eine kritische Funktion einnimmt, die diesen im besten Fall zu einer besseren lebenspraktischen und verständigen Erschließung des sittlich Guten stimuliert.²³ Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass die Differenzierung in Binnen- und Außenperspektive, von der bislang die Rede war, zu holzschnittartig ist und dass in die Entwicklung der christlich-ethischen Perspektiven immer schon die »Stimmen der Anderen« eingegangen sind bzw. eingehen, sodass diese jener inhärent sind. Vermeintlich rein religiös inspirierte Überzeugungen des christlichen Ethos erweisen sich als zutiefst beeinflusst von den sozio-kulturellen Zusammenhängen ihrer jeweiligen Zeit. Auf der Ebene der theologischen Ethik bedeutet dies, dass sie auf philosophische Denkformen rekurriert, ja dass es eine theologische gar nicht ohne eine philosophische Ethik gibt. Ähnliche Verweisungszusammenhänge lassen sich im Kontext des interreligiösen, ethisch ausgerichteten Dialogs rekonstruieren, wenn beispielsweise untersucht wird, inwiefern sich islamisches und christliches Ethos gegenseitig beeinflusst haben und wie auch auf der Ebene ihrer Ethiken – meist über die Brücke der Philosophie vermittelt – Begründungsfiguren rezipiert worden sind. Der *homo ethicus*, der sich zugleich als *homo religiosus* versteht, ist folglich immer eine Verbindung zum allgemein Menschlichen; oder um das Wortspiel noch ein wenig weiterzutreiben: Der *homo ethicus religiosus* ist auch *homo ethicus philosophicus*.

Die dritte These führt somit zu der Feststellung, dass es gesellschaftlich-ethisches Handeln und eine philosophische Ethik ohne christlichen Glauben geben kann, aber es gibt keine christliche und keine theologische Ethik ohne allgemein-menschliche ethische Überzeugungen, Vorstellungen

²² Vgl. Schockenhoff 2021 und Hilpert 2015.

²³ Die Begriffe »Kritik« und »Stimulation« knüpfen an die in der theologischen Ethik breit rezipierten Gedanken von Alfons Auer an, kehren die dortige Verhältnisbestimmung aber um. Vgl. hierzu Auer 1971, S. 189-197.



Abb. 8: Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610): Der ungläubige Thomas. Öl auf Leinwand. 107 × 146 cm. 1601-1602. Bildergalerie Sanssouci, Potsdam.

und Reflexionen. Es gibt keine christliche bzw. theologische Ethik, die nur darauf wartete, im kirchlich-religiösen oder gesamtgesellschaftlichen Kontext angewendet zu werden. Jede interpretierende Aneignung des christlichen Ethos in der jeweiligen Zeit – im jeweiligen immer auch gesellschaftlich situierten Kontext – bedarf der klugen Überlegung und vernünftigen Argumentation der in den entsprechenden Situationen lebenden Menschen. Versuche der »Abkürzung«, die aus Traditionsbeständen einer Religion direkt ethische Handlungsanleitungen für die Gegenwart ableiten und begründen möchten, sind unterkomplex und verkennen, dass der ethische Anspruch jeden religiösen Kontext übersteigt.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Lösungen ethischer Probleme, die sich als am tragfähigsten erwiesen haben, nie allein aus einer christlichen Vorstellungswelt heraus gewonnen wurden, sondern auf kluge, nicht ausschließlich religiöse Argumente und Überlegungen verschiedener Denkerinnen und Denker der jeweiligen Zeit zurückgegriffen haben. Das prominenteste Beispiel ist vermutlich auch hier die bereits thematisierte Idee von Menschenwürde und Menschenrechten. Dies nimmt der christ-

lichen Ethik nicht die Möglichkeit und dispensiert sie auch nicht von der mit ihrem Selbstverständnis verknüpften Aufgabe, an einer immer besseren lebenspraktischen und verständigen Erschließung des sittlich Guten mitzuwirken. Allerdings müssen sich alle von einer christlichen Ethik formulierten Überzeugungen und Vorstellungen zugleich vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen und als plausibel ausweisen lassen.

4. These: Der ethische Anspruch des christlichen Glaubens weist eine spezifische Kontur auf

Die Ausführungen der dritten These geben Anlass zu der Frage, ob es nur einen *homo ethicus* gibt – ob also derjenige der Philosophie derselbe ist wie der der Theologie und ob derjenige der islamischen dann auch derselbe ist wie der der christlichen Theologie. Aus Perspektive einer christlich-theologischen Ethik ist dazu zunächst in formaler Hinsicht festzuhalten, dass alle ethischen Geltungsansprüche sich auch einer autonomen Rechtfertigung als zugänglich erweisen können müssen. Dies ist die Implikation der Anerkennung des sittlich Guten als Guten. Dies bedeutet aber nicht, dass in inhaltlicher Hinsicht alle Ausgestaltungen per se dieselbe Form annehmen müssen. Infrage steht für die christliche Ethik, welche positive Bedeutung das in These 1 dargelegte Ethos der Nächstenliebe in einer Plausibilisierung entfalten kann, die den christlichen Horizont übersteigt. Dies ist die Frage nach dem Beitrag des *homo ethicus*, der sich zugleich als *homo christianus* versteht, zur interreligiösen und gesamtgesellschaftlichen ethischen Verständigung.

In diesem großen Fragenfeld kann im Folgenden nur ein zentraler Punkt herausgestellt werden. Zur Klärung des Zusammenhangs ist es hilfreich, auf Überlegungen des 2005 verstorbenen französischen Denkers Paul Ricœur zurückzugreifen, der in seinen Untersuchungen zum Begriff der Liebe sie von dem der Gerechtigkeit abgegrenzt und ihre unterschiedlichen Logiken analysiert hat.²⁴ Die Gerechtigkeit zeichnet sich nach Ricœur dadurch aus, dass unter sie universal gültige, allgemein einforderbare, wechselseitige Verpflichtungen fallen. Bekanntestes Beispiel ist die Menschenwürde als eine Forderung der Gerechtigkeit. Jeder hat die moralische Verpflichtung, die Würde eines jeden anderen Menschen zu achten, und kann dies von jedem anderen Menschen in gleicher Weise

24 Vgl. Ricœur 1990, S. 15-63.

für sich einfordern. Die Gerechtigkeit folgt einer Logik des Ausgleichs und der Verpflichtung. Es gibt keine akzeptablen Gründe, die von diesem Anspruch dispensieren könnten.

Anders verhält es sich mit der Nächstenliebe. Sie überbietet, so Ricoeur, die Ansprüche des anderen Menschen. Sie hat eine supramoralische Dimension. Er spricht von einer »Logik der Überfülle«. Wer aus Liebe dem anderen hilft, erhofft zwar dessen positive Reaktion, macht sie aber nicht zur Bedingung seines eigenen Handelns. Das (im christlichen Kontext) bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter kann helfen, sich dies illustrierend vor Augen zu führen:

Der Gesetzeslehrer wollte sich rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster? Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging vorüber. Ebenso kam auch ein Levit zu der Stelle; er sah ihn und ging vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam zu ihm; er sah ihn und hatte Mitleid, ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein eigenes Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Und am nächsten Tag holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Wer von diesen dreien meinst du, ist dem der Nächste geworden, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle du genauso!²⁵

In der Ethik wird auch von sogenannten »supererogatorischen Handlungen«, Handlungen der Übergebüß, gesprochen, die über das hinausgehen, wozu eine ethische Verpflichtung besteht.²⁶ In ihnen wird besonders ersichtlich, was das sittlich Gute ist. Gleichzeitig lassen sie sich nicht verallgemeinern, reglementieren oder in Normen abbilden. Sie bleiben eine Ausnahmeerscheinung. Offensichtlich ist das sittliche Leben aber so verfasst, dass gerade diese Ausnahmefiguren – und nicht allgemeine Gerechtigkeitspflichten – erschließen, was ethische »Heilige« sind.

Vieles, was früher als ein Handeln aus Nächstenliebe galt, ist mittlerweile im Kontext von Gerechtigkeitspflichten reformuliert worden, beispielsweise die lebenserhaltende Hilfe gegenüber Opfern von Gewaltverbrechen.

²⁵ Lk 10,29-37.

²⁶ Vgl. Witschen 2006.

Dies kann als ein Fortschritt in der lebenspraktischen Implementierung des Guten gedeutet werden. Gleichwohl lassen sich, so Ricœur, beide Logiken, die der Liebe und die der Gerechtigkeit, nicht restlos in die andere überführen.²⁷ Sie sind vielmehr dauernd aufeinander angewiesen. Die Liebe bedarf der Gerechtigkeit, um selbst nicht unmoralisch zu werden: So verbietet sich beispielsweise die übermäßig liebende Sorge um ein Kind, wenn dadurch die anderen vernachlässigt würden. Ein Handeln aus Liebe ist allein noch keine Garantie für das ethisch Richtige. Andererseits braucht die Gerechtigkeit die Liebe, um nicht zu einem Kalkül gegenseitigen Nutzens zu werden. Die Liebe öffnet den Blick für das Mehr als das Erforderliche und hilft ein Stück, von den eigenen Interessen abzusehen. Auf diese Weise interpretieren sich Liebe und Gerechtigkeit gegenseitig.

Verschiedene Appelle zu einem fürsorglichen und solidarischen Handeln, die auf das Ethos der Nächstenliebe rekurrieren, lassen sich oft als dieses Mehr als das Gerechte interpretieren. Es ist das, was gesellschaftlich zwar erhofft, aber nicht eingefordert werden kann. Gesellschaften sind darauf angewiesen, dass Menschen sich in ihrem Handeln auch von dieser Logik der Überfülle leiten lassen – sei sie nun religiös inspiriert oder nicht. Darin liegt die große Bedeutung, die eine christliche Ethik, die sich an der Nächstenliebe orientiert, auch jenseits der Glaubensgemeinschaft entfalten kann. Vieles, was eine christliche Ethik inhaltlich auszeichnet, gehört in diesen Kontext.

Aus der Binnenperspektive der Handelnden kann ein derartiges Engagement gleichwohl als selbstverständlich oder als persönliche Verpflichtung aufgefasst werden.²⁸ Gleiches gilt für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, das, wie in These 1 erläutert, nicht ohne ein Handeln in Nächstenliebe denkbar ist. Die dafür angeführten religiös eingebetteten Argumente sind zwar auch von Nichtchristinnen und Nichtchristen nachvollziehbar, entfalten ihre Geltungskraft aber nur im Glaubenskontext. In diesem veranschaulichen sie, was es aus christlicher Perspektive heißt, ein gutes, ein gelingendes Leben zu führen, nämlich die Verinnerlichung von Gottes- und Nächstenliebe. Gleichzeitig sind die in ihnen transportierten Vorstellungen des sittlich Guten auch jenseits des spezifisch-religiösen Kontexts plausibilisierbar, wie hier mit Hilfe der Überlegungen von Ricœur aufgezeigt worden ist.

²⁷ Vgl. Ricœur 1990, S. 59-63.

²⁸ Vgl. Witschen 2006, S. 23.

Mit der formulierten christlichen Lebensausrichtung ist aus gesellschaftlicher Perspektive nicht mehr als eine, wenn auch bedeutende Option unter vielen benannt. Auf die Frage nach dem Gelingen des Lebens vermag theologische Ethik nicht länger eine alle Menschen überzeugende Antwort zu geben. Dessen muss sie sich im Kontext eines »gesellschaftlichen Pluralismus« bewusst sein. Sollen sich christliche Glaubensgemeinschaften und Theologien nicht nur selbst genügen – und es gibt gute theologische Gründe dafür, dass dies mit dem Auftrag der christlichen Botschaft nur schwer vereinbar wäre –, dann müssen sie neben der eigenen Binnen- immer auch die Außenperspektive mit im Blick haben, um die eigene Perspektive verständlich darlegen, durch kritische Rückfragen immer besser verstehen und korrigieren zu können. Dies ist zugleich, wie oben dargelegt, einer der stärksten Gründe, um aus christlicher Sicht einen interreligiösen Dialog auch in ethischen Themen zu forcieren.

Ob eine christliche Ethik dann zu überzeugen vermag, muss sich in den konkreten Problemzusammenhängen herausstellen. Es bleibt allerdings festzuhalten, dass, selbst wenn das Ethos der Nächstenliebe als Inspiration dient, ein großer Handlungsspielraum bleibt, der verschiedene Optionen als ethisch legitim erscheinen lässt und der sich mit einer Berufung auf die Nächstenliebe alleine nicht füllen lässt. Diese verlangt vielmehr eine interpretierende Aneignung auf aktuelle Problemkontexte hin, die Klugheit und überzeugende Argumentation erfordert: Der *homo ethicus*, auch wenn er sich zugleich als *homo religiosus* versteht, geht in Letzterem nie auf.

Fazit

Die vier Thesen haben aufgezeigt, in welchen Zusammenhängen der *homo ethicus* aus einer christlich-theologischen Perspektive situiert ist. Auch wenn sich die Ausführungen im vorliegenden Kontext auf einige grundsätzliche Aspekte beschränken mussten, konnte ersichtlich werden, dass es sich beim *homo ethicus* um ein anspruchsvolles und spannungsgeladenes Projekt handelt. Mit ihm werden Kernfragen berührt, die zur Identität christlichen Glaubens und christlicher Theologie gehören und die zugleich ihre verschiedenen Verweisungszusammenhänge berühren. Aus christlicher Perspektive ist der *homo ethicus* an der Schwelle zwischen Anthropologie und Theologie angesiedelt und muss dabei – wie bereits das »Euthyphron-Dilemma« hat deutlich werden lassen – eine

nicht ganz einfache Balance wahren. Gleichzeitig ist der *homo ethicus* die Figur, die als wichtige und zugleich gut gangbare Brücke sowohl zur plural-säkularen Gesellschaft als auch zu anderen Religionen fungieren kann. Im christlich-islamischen Dialog kommt ihm eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. 

Literatur

- Auer, Alfons (1971): *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf.
- Baumgartner, Alois (2005): *Solidarität*. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Christliche Sozialethik*. Ein Lehrbuch. Regensburg. Bd. 1, S. 283-292.
- Becker, Jürgen (1981): *Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe*. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld. In: ZEE 25. S. 5-18.
- Die Bibel (2012). *Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. Freiburg [u. a.].
- Birnbacher, Dieter (2008): *Natürlichkeit und das Euthyphron-Dilemma*. In: Vieth, Andreas [u. a.] (Hrsg.): *Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt*. Eine Kontroverse um die »Konkrete Ethik« (=Studien zu Wissenschaft und Ethik 4). Berlin/New York. S. 31-38.
- Bonhoeffer, Dietrich (2010): *Ethik* (=Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6). Hrsg. von Ilse Tödt [u. a.]. Gütersloh.
- Burridge, Richard A. (2007): *Imitating Jesus. An inclusive Approach to New Testament Ethics*. Grand Rapids.
- Demmer, Klaus (1993): *Gottes Anspruch denken*. Die Gottesfrage in der Moralthologie (=SThE 50). Freiburg.
- Dziri, Amir [u. a.] (Hrsg., 2021): *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum* (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2020). Regensburg.
- Ernst, Stephan (2009): *Grundfragen theologischer Ethik*. Eine Einführung. München.
- Goertz, Stefan (2018): *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moralthologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*. In: Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan (Hrsg.): *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge*. Freiburg [u. a.]. S. 67-83.
- Hahn, Ferdinand (2002): *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2: *Die Einheit des Neuen Testaments*. Thematische Darstellung. Tübingen.
- Hilpert, Konrad (2015): *Ehe, Partnerschaft, Sexualität*. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik. Darmstadt.

- Hoffmann, Paul (1984): Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion. In: Kertelge, Karl (Hrsg.): Ethik im Neuen Testament (=QD 102). Freiburg [u. a.]. S. 50-118.
- Honnefelder, Ludger (2009): Ethik. Philosophisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg [u. a.]. Bd. 3, S. 902-908.
- Horn, Christoph (2018): Einführung in die Moralphilosophie. Freiburg/München.
- Joas, Hans (2013): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. 2. Aufl. Freiburg [u. a.].
- Joas, Hans (2016): Kirche als Moralagentur?. München.
- Katholisch-Soziales Institut (2021): Ethiknetzwerk Christentum und Islam. Online: <https://www.ethiknetzwerk-christentum-islam.de/start/>. Zugriff: 01.08.2021.
- Köb, Hartmut (2005): Globale Entwicklung und Option für die Armen. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Regensburg. Bd. 2, S. 109-136.
- Maurer, Alfons/Laubach, Thomas (2000): Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit. In: Hunold, Gerfried [u. a.] (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch (=UTB 1966). Tübingen/Basel. S. 244-263.
- Platon (2013): Euthyphron (=Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Band I 1). Hrsg. von Maximilian Forschner. Göttingen.
- Pröpper, Thomas (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bde. Freiburg [u. a.].
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (2008): Kleines Konzilskompendium. 35. Aufl. Freiburg [u. a.].
- Ricœur, Paul (1990): Liebe und Gerechtigkeit. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden. Hrsg. von Oswald Bayer. Tübingen.
- Schmidt, Benedikt (2017): Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels (=SThE 148). Freiburg/Würzburg.
- Schockenhoff, Eberhard (2015): I. Philosophische Ethik. In: Sajak, Clauß Peter (Hrsg.): Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt (=UTB 4312). Paderborn. S. 17-111.
- Schockenhoff, Eberhard (2021): Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik. Freiburg [u. a.].

Ströbele, Christian [u. a.] (Hrsg., 2016): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2015). Regensburg.

Ströbele, Christian [u. a.] (Hrsg., 2018): Migration, Flucht, Vertreibung – Orte islamischer und christlicher Theologie (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2017). Regensburg.

Taylor, Charles (2012): Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt am Main.

Witschen, Dieter (2006): Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. Freiburg/Wien.



Abb. 9: Persischer Buchmaler: The Birth of the Prophet Muhammad. Tinte, Farbpigmente und Gold auf Papier. 42 × 32 cm. Aus einem illustrierten Manuskript des Werks *Gāmi' at-tawārīḥ* (Sammlung von Chroniken) von Rašīd ad-Dīn (gest. 1318). Tabriz 1314-1315. Folio 44r (MS Arab 20). Edinburgh University Library.

Homo ethicus oder der Mensch in seiner moralischen Verantwortung

Eine islamische Perspektive

MAHDI ESFAHANI

»Daß ein einmaliges Menschenwesen erschaffen ist, bedeutet, daß es nicht zu einem bloßen Dasein, sondern zur Erfüllung einer Seinsintention ins Sein gesetzt ist, einer Seinsintention, die personal ist, aber nicht im Sinn einer freien Entfaltung unendlicher Sonderheiten, sondern einer Verwirklichung des Rechten in unendlichen Persongestalten.«¹

Wenn wir vom Menschen als einem moralischen Wesen sprechen, dann stellt sich zunächst die Frage nach der Natur des Menschen und warum manche Menschen, obwohl sie äußerlich die Gestalt eines Menschen besitzen, ethisch gesehen scheinbar unmenschlich handeln, so dass man ihnen sogar jegliche Menschlichkeit abzusprechen vermag. Die Gründe hierfür können vielfältig sein und sind spätestens seit Aristoteles, der die Ethik als Teildisziplin der Philosophie betrachtete, Gegenstand zahlreicher moralphilosophischer Diskussionen, die sich immer wieder neu darum bemühen, Kriterien zu entwickeln, aus denen sich entsprechende Handlungsmaximen für ein menschliches Verhalten ableiten lassen. Doch allein die Tatsache, dass der Mensch zu moralischen Entscheidungen fähig ist und solche auch willentlich übergehen bzw. ignorieren kann, bleibt ein Phänomen, das uns gerade in Abgrenzung zum Tier eigentlich in Erstaunen versetzen muss, weil das Vorhandensein einer solchen Fähigkeit entgegen unserer vielleicht gewohnheitsbedingten Wahrnehmung eben nicht selbstverständlich ist, genauso wenig wie jeder Einzelne von uns.

¹ Buber 2003, S. 74.

Und genau an diesem Punkt knüpft nun der vorliegende Artikel an, der versucht, das Thema ›Homo ethicus‹ aus Sicht des Korans und anhand islamischer Überlieferungen zu beleuchten, indem er zunächst die darin zum Ausdruck gebrachte existenzielle Grundstruktur des Menschen in seiner Beziehung zu Gott umreißt, um im Anschluss auf dieser Basis einige praktische Kriterien zu entwickeln, die den Menschen dazu befähigen, moralische Entscheidungen zu treffen und unter Bezugnahme auf Gott ethisch zu handeln.²

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch

Nach allgemeiner islamtheologischer Vorstellung beginnt alles mit und bei Gott, dem allein das Attribut der Unbegrenztheit zukommt, während alles andere außer Gott begrenzt erscheint und ihm daher untergeordnet ist. So heißt es in einer bekannten Überlieferung: »Gott war und nichts war außer ihm (*kāna llāhu wa-lā šaiʿa ġairuhū*), [...]«. ³ Diese Aussage bezieht sich zunächst scheinbar auf einen Zustand in der Vergangenheit, als die Schöpfung noch nicht existierte und Gott allein mit sich selbst war. Doch betrachtet man die Aussage näher und berücksichtigt dabei vor allem die Funktion des Wortes *kāna*, das im Arabischen nicht nur die Vergangenheit, sondern jede Zeitstufe auszudrücken vermag,⁴ dann ist hier gerade in Bezug auf Gott nicht von einem zeitlichen Verhältnis die Rede, sondern vielmehr von einem zeitlosen und unveränderlichen Zustand, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließt und somit ewig Geltung hat. Insofern ist Gott in seiner Unbegrenztheit allein, so wie er in dieser Hinsicht immer schon allein war, und nichts ist mit bzw. neben ihm und kann diese seine umfassende Rangstufe einnehmen. Wenn dem so ist, dann muss alles, was nicht Gott ist, aber durch ihn existiert, als etwas in Erscheinung treten, das zum einen begrenzt ist und

² Grundlage des Artikels sind die zwischen 2016 und 2019 am Al-Mustafa Institut Berlin abgehaltenen Vorlesungen des Autors zur ›Praktischen Ethik‹, deren Inhalte hier nun erstmalig in einem Überblick zusammengefasst und vorgestellt werden. Die schriftliche Ausarbeitung der Vorlesungen zu diesem Artikel erfolgte durch Michael Nestler.

³ Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 261.

⁴ Diese Funktion von *kāna* zeigt sich vor allem auch in koranischen Aussagen wie *kāna llāhu ʿalīman ḥakīman* (vgl. hier z. B. Q 4:17), wo Gott als »wissend« und »weise« beschrieben wird, also mit Attributen, die in Bezug auf Gott von immerwährender und unveränderlicher Gültigkeit sind, so dass sie sich nicht allein auf einen Zeitraum in der Vergangenheit beschränken lassen. Daher werden Sätze mit ähnlicher Struktur wie oben, in denen göttliche Eigenschaften in Verbindung mit *kāna* erwähnt werden, in vielen deutschen Koranübersetzungen präsentisch wiedergegeben, wie unter anderem die Übersetzung von Bobzin zu Q 4:17 zeigt, wo es heißt: »Gott ist wissend, weise«, statt »Gott war wissend, weise« (vgl. Bobzin 2010, S. 72).

zum anderen in wesentlicher existenzieller Abhängigkeit zu Gott steht. Das betrifft den Menschen wie die gesamte Schöpfung und so heißt es in Q 35:15, wo spezifisch die Bedürftigkeit des Menschen angesprochen wird: »O ihr, die Menschen, ihr seid die Bedürftigen hin zu Gott, und Gott, er ist der an sich Reiche, der zu Lobende (*yā-ayyuhā n-nāsu antumu l-fuqarā'u ilā llāhi wa-llāhu huwa l-ḡanīyu l-ḥamīd*).«⁵ Die Menschen werden in diesem Vers als *fuqarā'* bezeichnet, was im Arabischen auf das Wort *faqr* zurückgeht, in der Bedeutung von »Armut« und »Bedürftigkeit«. Gleichzeitig wird Gott als »der an sich Reiche« (*al-ḡanī*) erwähnt, so dass hier klar das existenzielle Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott beschrieben wird, bei dem Gott aus sich selbst heraus alles besitzt, während der Mensch als vollkommen arm erscheint und seine Bedürftigkeit sich zu Gott hin ausrichtet, wie durch die Aussage *antumu l-fuqarā'u ilā llāh* deutlich wird. Demnach ist alles, was der Mensch ist und von sich zeigt, ein Hinweis auf das Eigentümersein Gottes, der in sich reich und unabhängig ist.

Hier kommt hinzu, dass alles, was in Erscheinung tritt und existiert, zwei Aspekte aufweist, einmal den Aspekt des Wahrnehmens und einmal den Aspekt des Wahrgenommenwerdens. Alles Seiende, jede Manifestation, jeder Name und jede Eigenschaft besitzen diese beiden Aspekte, die letztlich durch Gottes Eigenschaften und Namen bekundet und offenbar werden. So wird Gott im Koran zum Beispiel als »Licht« (*nūr*) beschrieben,⁶ das heißt, dass er derjenige ist, der sich selbst Licht nennt und der mit seinem Licht die Dinge – und schließlich sich selbst – wahrnehmbar macht. Ähnlich verhält es sich mit den Namen »der Hörende« (*as-samī'*), »der Sehende« (*al-baṣīr*) und »der Wissende« (*al-ʿalīm*),⁷ denn jeder, der hört, sieht bzw. weiß, hat diese Eigenschaften, weil ihm Gott dies nicht nur ermöglicht, sondern weil Gott selbst diese Eigenschaften besitzt und diese sich in seinen Geschöpfen manifestieren. *Wahrnehmen* und *Wahrgenommenwerden* finden daher ihre Vollkommenheit in Gott, dessen Eigenschaften in allem Seienden – je nach Disposition – in Erscheinung treten.⁸ Wer wahrnimmt, tut dies aufgrund göttlicher Eigenschaften wie

⁵ Übersetzung des Autors. Soweit nichts anderes angegeben ist, stammen auch die folgenden Übersetzungen arabischer Zitate vom Autor ab.

⁶ Vgl. hierzu z. B. den berühmten »Lichtvers« in Q 24:35.

⁷ Vgl. zu den Namen u. a. Q 2:137 u. Q 17:1.

⁸ Ähnlich formuliert es George Berkeley (gest. 1753) in seiner *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* mit seiner Maxime: *Esse est percipi et percipere* – »Sein ist Wahrgenommenwerden und Wahrnehmen«.

as-samī und *al-baṣīr*, und all das, was wahrgenommen werden kann, ist ein Spiegel – wenn auch ein begrenzter – für die Schönheit, Macht und Fähigkeiten Gottes. Kurzum, ein Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden kann nur stattfinden, da die Eigenschaften Gottes in allem tätig sind.

Sicherlich ist es jetzt aber so, dass sich die göttlichen Eigenschaften in ganz unterschiedlicher Form manifestieren, bedingt durch die jeweilige Disposition des Manifestationsortes, in dem eine oder mehrere Eigenschaften in Erscheinung treten. Hieraus ergibt sich eine gewisse graduelle Abstufung alles Seienden, eine Art Rangordnung, die im Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden verschiedene Stufen der Vollkommenheit bzw. Umfassendheit zulässt. In seiner höchsten Form muss das etwas sein, das Gott zum einen schöner, präziser und umfassender in Erscheinung bringt, als die anderen Manifestationen tun, während es gleichzeitig immer mehr vom göttlichen Sein wahrnimmt, bis sich in ihm der höchste Name Gottes (*al-ism al-a‘zam*) manifestiert, der alle anderen Namen umfasst, sozusagen der höchstmögliche Vertreter Gottes innerhalb seiner Schöpfung, dessen Wesen so umfassend ist, dass es in sich alle Namen vereint und das größte erkennbare Zeichen Gottes darstellt. Im Arabischen nennt man diesen höchstmöglichen Stellvertreter bzw. Nachfolger Gottes *ḥalīfat Allāh al-a‘zam*, und es ist, wie noch zu sehen sein wird, schließlich der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*), der diese höchste Stufe einnimmt und sich dafür qualifiziert. In ihm manifestiert sich Gott in umfassender Weise, und zwar fortschreitend und dynamisch, so dass der einzige Unterschied zwischen ihm und Gott darin besteht, dass die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht aufgehoben wird. Manche Mystiker wie Ibn ‘Arabī (gest. 1240) verwenden in diesem Zusammenhang auch das Bild vom reinen Spiegel, der erschaffen worden ist, damit sich darin die Namen und Eigenschaften Gottes vollkommen widerspiegeln und sichtbar werden können, sodass der Mensch von seinem Wesen her ein *imago dei* ist und ihm in seiner höchsten Ausprägung die Ebenbildlichkeit Gottes zukommt, die innerhalb der göttlichen Schöpfungsordnung sogar die Stufe der Engel überschreitet.⁹

⁹ Vgl. hierzu das Kapitel »Die Idee des ›vollkommenen Menschen‹ bei Ibn ‘Arabī« in Rahmatī 2007, S. 82-106. William Chittick, ein ausgesprochener Kenner von Ibn ‘Arabī’s Werken, fasst die grundsätzliche Kapazität des menschlichen Wesens in Bezug auf die Manifestation des insbesondere größten Namens Gottes wie folgt zusammen: »Der Mensch alleine hat das Potenzial, Gott in einer umfassenden, zusammenfügenden Art zu erkennen, weil er nicht in der Form von einem oder mehreren besonderen Namen geschaffen wurde, sondern in der Form des allumfassenden Namens, der Gott als solchen bezeichnet, in seiner Absolutheit wie in seiner Unendlichkeit, seiner Essenz und seinen Eigenschaften, in seiner Unvergleichbarkeit und seiner

Wirft man einen Blick in den Koran, dann bestätigt dieser eine solche Annahme, insbesondere wenn man die Einführung des Begriffs *ḥalīfa* in Q 2:30-34 berücksichtigt. Denn dort wird Adam den Engeln von Gott als sein Stellvertreter bzw. Nachfolger vorgestellt, vor dem sich die Engel aufgrund seines umfassenden Wissens um die Namen Gottes niederwerfen sollen:

Und als sagte dein Herr zu den Engeln: Wahrlich, ich bin einsetzend auf der Erde einen Nachfolger (*ḥalīfa*), sagten sie: Setzt du auf ihr ein, wer Verderben stiftet auf ihr und vergießt das Blut, während wir dich hochpreisen durch dein Lob und dich heiligen? Er sagte: Wahrlich, ich weiß, was ihr nicht wisst. (30) Und er lehrte Adam die Namen alleamt (*wa-ʿallama ādama l-asmāʿa kullahā*), dann breitete er sie aus über die Engel und sagte: Verkündet mir die Namen dieser, wenn ihr wäret Wahrhaftige. (31) Sie sagten: Hochgepriesen bist du. Kein Wissen haben wir, außer was du uns lehrtest, wahrlich du, du bist der Wissende, der Weise. (32) Er sagte: O Adam, verkünde ihnen ihre Namen! Und als er dann verkündete ihnen ihre Namen, sagte er: Habe ich euch nicht gesagt: Fürwahr, ich weiß um das Verborgene der Himmel und der Erde und ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr stets verschwiegt. (33) Und als wir sagten zu den Engeln: Werft euch nieder vor Adam! Da warfen sie sich nieder, außer Iblis, er weigerte sich und erhob sich selbst, und er war von den Leugnenden. (34)

Hier wird deutlich, dass das Stellvertretersein des Menschen, an dieser Stelle verkörpert durch Adam, eine höhere Seinsstufe einnimmt als die der Engel, weil Gott seinen Stellvertreter mit einem besonderen und umfassenden Wissen ausstattet, das die Engel zunächst nicht besitzen und erst durch den Stellvertreter entsprechend ihrem Wesen in begrenzter Form vermittelt bekommen. Die Niederwerfung vor Adam, die Gott von den Engeln verlangt, ist ein Zeichen der besonderen Nähe Adams zu Gott, die sich aus der unmittelbaren Kenntnis aller Namen ergibt, und gleichzeitig ist sie Symbol einer Unterordnung und Demuthaltung, die die Engel bisher nur Gott selbst gegenüber eingenommen haben, die jetzt aber auch dem Stellvertreter gegenüber gebührt, weil er mit seinem Wissen das Wesen aller Namen umfasst. Und es ist unter anderem dieses Wissen, das Adam zum Stellvertreter Gottes macht und ihm eine besondere Machtstellung zukommen lässt. Denn über etwas Bescheid zu wissen, bedeutet, eine Art innere Macht darüber zu haben. Stellvertreter Gottes kann also nur derjenige sein, dessen Wissen um die Namen Gottes,

Ähnlichkeit, in seiner Transzendenz und seiner Immanenz. Nur die menschliche Form kennzeichnet die Bedeutung von Gottes allumfassender Wirklichkeit. Mensch ist tatsächlich Gottes größter Name.« (Chittick 2012, S. 84 f.).

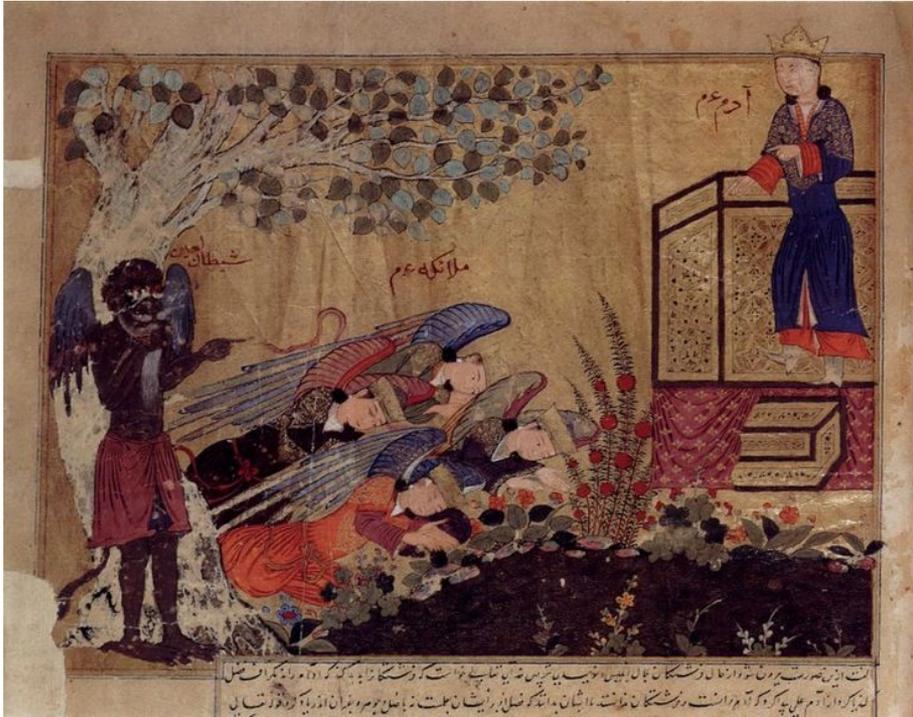


Abb. 10: Persischer Buchmaler: Adam and the Angels watched by Iblis. Illustration aus einem Herat-Manuskript der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs »Weltchronik« (Muḥtaṣar tā'rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā') von Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (gest. 992-997). 19,5 (max. 20,4) × 27,2 cm. Zwischen 1413 und 1416. Folio 16r (B. 282). Topkapı Palace Museum, Istanbul.

die sich in allem manifestieren, vollkommen ist, was der Koran in dem obigen Zitat mit der Aussage *wa-‘allama ādama l-asmā’a kullahā*, »und er lehrte Adam die Namen allesamt«, unterstreicht.

Jenes Wissen, das Adam als Mensch gelehrt wurde und das damit potenziell in jedem Menschen angelegt ist, offenbart in vollkommener Weise, wie alles Seiende als Zeichen Gottes (*āyat Allāh*) verstanden werden kann. Derjenige, der das Wissen um alle Namen hat, kennt nicht nur im Einzelnen alles Seiende, er weiß auch, in welchem Zustand und welcher Relation sich alles miteinander befindet und insbesondere wie es sich zu Gott verhält. Ja mehr noch, er kennt das Verhältnis und die Wirkung einer jeden Sache zum und auf den Menschen und wie sie sich mit Gott verbinden lässt, so dass alles zu einem Hinweis auf ihn wird, weil man die Wirksamkeit aller Namen umfasst. Dies ist der höchste Zustand, den ein Mensch erreichen kann, genauso wie er die niedersten

Seinsstufen einzunehmen vermag, wenn er eines solchen Wissens entbehrt. Und so heißt es in Q 95:4-5 in Bezug auf die Schöpfung des Menschen: »Gewiss doch erschufen wir den Menschen in schönstem Zustand (*la-qad ḥalaqnā l-īnsāna fī aḥsani taqwīmīn*). (4) Darauf brachten wir ihn zurück zum Niedersten der Niedergehenden (*tumma radadnāhū asfala sāfilīm*), (5) [...]«. Damit ist die ganze Bandbreite menschlicher Existenz zum Ausdruck gebracht, von der nächsten Nähe zu Gott aufgrund des hohen Wissens um die Namen und ihre Manifestationen, bis hin zu den tiefsten Tiefen, die der Mensch schließlich durch seine Ignoranz und durch sein darin gründendes Fernsein von Gott selbst manifestiert. So vereint der Mensch in sich all jene existenziellen Möglichkeiten in den verschiedensten Abstufungen und es bleibt eine Frage der von Gott gegebenen menschlichen Willens- und Entscheidungsfreiheit sowie des Strebens nach Wissen, welche Stufen er entsprechend seiner geistig-seelischen Kapazitäten imstande ist zu erklimmen und welche nicht. Hierin liegt die Verantwortung des Menschen, die auch sein moralisches Verhalten betrifft, vor allem wenn der Prophet Muḥammad, wie es in einer viel zitierten Überlieferung heißt, sagt: »Wahrlich, ich wurde entsandt, damit ich vollende die edlen Charaktereigenschaften (*innamā bu'ittu li-utammima makārima l-aḥlāq*).«¹⁰ Die Überlieferung formuliert als Hauptziel der prophetischen Entsendung das ethische Bewusstsein und ein entsprechend moralisches Handeln, das – einhergehend mit dem Wissen – in der Verkörperung des *ḥalīfa* zur Vollkommenheit gelangt. Damit stellt der *ḥalīfa* einen wesentlichen Bezugs- und Erkenntnispunkt für die Menschen dar, ebenso wie für die Engel, denn durch seine Manifestation können sie nicht nur Gott erkennen, sie erfahren gleichzeitig, was es heißt, in seinem Handeln ein vollkommener Diener Gottes zu sein. In ihm kulminieren Wissen und moralisches Handeln derart, dass er in jedem Moment den Willen Gottes vertritt und ihn erkennbar macht. Und die Frage ist nun, was das praktisch für das ethische Handeln des Menschen bedeuten kann und welche Kriterien hierbei eine Rolle spielen, um eine ethische Entscheidungsfindung unter Bezugnahme auf Gott zu ermöglichen.

10 Aṭ-Ṭabarsī 1991, S. 8.

Der Mensch in seiner moralischen Verantwortung und ihre Reichweite

Die koranische Lehre vom Stellvertreter Gottes, wie sie oben kurz angerissen wurde, bietet zahlreiche Ansatzpunkte für ein allgemein islamisches Modell zur ethischen Entscheidungsfindung. Zunächst ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass der Stellvertreter Gottes, auch wenn er mit einem umfassenden Wissen von Gott ausgestattet ist und innerhalb seines Menschseins Vollkommenheit erreicht hat, weiterhin ein Mensch bleibt. Das heißt, dass er isst, schläft, einkaufen geht, sich um Familienangelegenheiten kümmert, seinen Lebensunterhalt verdient usw., kurzum, er hat einen Alltag zu bewältigen wie jeder andere Mensch auch. Und so fordert Gott im Koran den Propheten Muḥammad, dem die Stellvertreterschaft Gottes ebenso zukommt wie allen anderen Propheten vor ihm bis hin zu Adam,¹¹ dazu auf, dass er seinen Mitmenschen sagen soll: »Wahrlich, ich bin ein Menschenwesen wie ihr, es wird offenbart mir, dass euer Gott ein Gott, ein einziger, ist. [...]«. ¹² Dieser Vers betont das Menschsein des Propheten, jedoch mit dem Unterschied zu anderen Menschen, dass Gott sich ihm mitteilt und ihm dadurch besonderes Wissen, nämlich, wie wir bei Adam gesehen haben, das Wissen um die Namen Gottes, zuteilwerden lässt und dem gemäß Manifestationswege eröffnet. Dieses Wissen gibt ihm die Möglichkeit, in jedem Moment und bei allen Entscheidungsfragen so zu handeln, wie es der Verantwortung eines Stellvertreters Gottes entspricht. Von außen betrachtet ist der *ḥalīfa* also mit denselben Angelegenheiten und Alltagsherausforderungen konfrontiert wie seine Mitmenschen, im Inneren verfügt er aber aufgrund seines Wissens über einen Kompass, der nach Gott hin ausgerichtet ist, so dass er in allen Entscheidungsfragen und angesichts vieler Handlungsmöglichkeiten das Gottgefällige von dem zu scheiden vermag, was seiner unwürdig erscheint, so als ob Gott selbst sich für eine dieser Handlungsmöglichkeiten entschieden hätte und damit zufrieden wäre. Hiernach trifft der vollkommene Mensch seine Entscheidung, die im Sinne Gottes immer die schönste ist und schließlich eine Manifestation seiner darstellt. Dass Menschen allgemein von ihrem Wesen her einen solchen Zustand oder eine derartige Rangstufe erreichen können, so dass sie zur Manifestation Gottes

¹¹ Vgl. hierzu z. B. Q 38:26, wo der Prophet David als Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnet wird.

¹² Q 18:110.

auf Erden werden, schildert der Koran, wenn er in Q 21:26 von den sogenannten *‘ibād mukramūn*, den »geehrten Dienern«, spricht, die im Folgevers so beschrieben werden: »Nicht eilen sie ihm [Gott] in der Rede voraus und sie handeln gemäß seiner Auferlegung.«¹³ Das heißt, dass diese Gruppe von Menschen in einer Art und Weise handelt, wie Gott gehandelt hätte, wenn er an ihrer Stelle gewesen wäre. Ähnlich bringt es eine imamitische Überlieferung zum Ausdruck, die auf ‘Alī al-Hādī an-Naqī (gest. 868) zurückgeht, der nach zwölfschiitischer Lehre der 10. Imam in der rechtmäßigen Nachfolge des Propheten Muḥammad (*ḥalīfat rasūl Allāh*) ist und dort ebenso eine Verkörperung des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) darstellt:

Wahrlich, Gott machte die Herzen der Imame (*al-a‘imma*)¹⁴ zu einem Erscheinungsort für seinen Willen, so dass, wenn Gott etwas will, sie es wollen, und das entspricht seiner Aussage [in Q 81:29]: »Und nicht wollt ihr, außer dass Gott will, der Herr der Welten.«¹⁵

Im Vergleich zu Q 21:27 und den darin beschriebenen »geehrten Dienern«, die nach der Auferlegung Gottes handeln, machen die Überlieferung und Q 81:29 sogar auf eine noch höhere Stufe aufmerksam, nämlich auf die des Willens, so dass die hier als Imame betitelten Personen in ihrem Tun nicht nur der göttlichen Auferlegung folgen, vielmehr wollen sie in sich nichts anderes als den Willen Gottes, mit dem allein sie zufrieden sind. Diese Menschen haben die Rangstufe des vollkommenen Menschen erreicht, da sie ganz nach dem Willen Gottes agieren, nichts anderes als diesen wollen, so dass ihr menschlicher Eigenwille vollkommen im Willen Gottes aufgeht und entwirft.

13 Q 21:27.

14 Mit den ›Imamen‹ (*al-a‘imma*) sind hier, wie im Text bereits angedeutet, die zwölf Imame gemeint, denen nach imamitischer Auffassung beginnend mit ‘Alī ibn Abī Tālib, dem Cousin und Schwiegersonn des Propheten, allein die legitime Nachfolge des Propheten Muḥammad und Bewahrung seiner Botschaft bis zum Tag der Auferstehung zukommen und deren letzter, genannt Imam Mahdī, sich am Ende der Zeiten aus seiner Verborgenheit erhebt, um als erwarteter Erlöser die Erde von Ungerechtigkeit und Tyrannei zu befreien. Die Rechtmäßigkeit der Nachfolge, so die grundlegende imamitische Überzeugung, ist eng verbunden mit der Erkenntnis, dass die Imame die Verkörperung des vollkommenen Menschen darstellen und ihnen als Träger des vollkommenen Wissens um die Namen Gottes und Manifestationen seines Willens daher allein die Stellvertreterschaft Gottes auf Erden nach dem Propheten gebührt.

15 Al-Qummī 1984, Bd. 2, S. 409. Vergleichbar und ebenfalls bezugnehmend auf Q 81:29 formuliert es eine andere Überlieferung aus dem Munde von al-Ḥasan ibn ‘Alī al-‘Askarī (gest. 874), dem 11. schiitischen Imam: »Vielmehr sind unsere Herzen Gefäße für den Willen Gottes. Wenn Gott, erhaben ist er, will, dann wollen auch wir. Er sagt [in Q 81:29]: ›Und nicht wollt ihr, außer dass Gott will, der Herr der Welten.‹ [...]« (Al-Irbiḥī 1961, Bd. 2, S. 499).

Das betrifft auch das Verständnis von Gerechtigkeit, die im Arabischen durch das Wort *ʿadl* ausgedrückt wird, das gleichzeitig in der bestimmten Form *al-ʿadl* einer der Namen Gottes ist, in der Bedeutung von »der absolut Gerechte«. Nach einer Definition von Mūsā ibn Ḡaʿfar al-Kāzīm (gest. 799), dem 7. Imam der Zwölferschiiten und Nachfahren des Propheten, ist man dann im Sinne Gottes gerecht, wenn man das Recht eines jeden Rechtsinhabers wahrnimmt und dieses ihm zukommen lässt.¹⁶ Spezifisch im Fall des Stellvertreters Gottes bzw. des vollkommenen Menschen bedeutet daher Gerechtsein, wenn er allen Namen Gottes gerecht wird und diese durch seine Entscheidung manifestiert. Das heißt, dass in seinem Handeln alle göttlichen Namen und Eigenschaften umfassend Berücksichtigung finden, ohne dass dabei zum Beispiel die Barmherzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit oder seinem Zorn entgegensteht und das eine durch das andere ausgeschlossen wird. Der vollkommene Mensch ist jenes umfassende Wesen, das in sich alle Namen vereint und diese verhältnismäßig durch sein Menschsein in Erscheinung bringt, und zwar nicht zuletzt aufgrund der Willensfreiheit, die Gott jedem Menschen gewährt, wie die folgende geschichtliche Überlieferung über das Verhalten von ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 661), dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten, zeigt. In dieser wird eine Kampfsituation zwischen ʿAlī und einem der legendärsten und gefürchtetsten Kämpfer seiner Zeit mit Namen ʿAmr ibn ʿAbd al-Wadd (auch: ʿAmr ibn ʿAbd al-Wudd) bei der sogenannten »Grabenschlacht« geschildert, die im Jahr 627 n. Chr. zur Verteidigung der noch jungen muslimischen Gemeinde in Medina gegen eine Allianz der Quraisch und einiger anderer arabischer Stämme stattgefunden hat. ʿAmr ibn ʿAbd al-Wadd forderte dabei die Muslime zum Einzelkampf heraus, dem sich der damals noch junge ʿAlī stellte. Der Kampf verlief gemäß der Überlieferung äußerst heftig und endete mit einer bedeutungsvollen Szene. Als ʿAlī bereits die Oberhand über seinen Gegner gewonnen hatte und kurz davor war, ihn zu töten, spuckte ihn dieser mitten ins Gesicht und beleidigte seine Mutter, woraufhin ʿAlī plötzlich von ihm abließ, aufstand und sich einige Schritte vom Kampfgeschehen entfernte. Nach kurzer Zeit kehrte er aber wieder zurück, hob zum finalen Schlag an und streckte ʿAmr ibn ʿAbd al-Wadd endgültig nieder. Dieses merkwürdige Verhalten verwunderte natürlich alle Anwesenden und sie fragten ʿAlī, warum er denn den Mann nicht gleich getötet hatte, obwohl er dazu in der Lage gewesen wäre. Dieser

¹⁶ Vgl. Al-Kulainī 2008, Bd. 2, S. 722.

erläuterte, dass er sich, nachdem seine Mutter beleidigt und er angespuckt wurde, nicht von persönlichem Zorn und Rache hatte leiten lassen wollen. Vielmehr wollte er die Tat mit einer reinen Absicht ausführen, die nicht auf seinen menschlichen Empfindungen und verletzten Gefühlen gründete, sondern allein als Manifestation Gottes, des Besitzers aller Namen.¹⁷

Wie die Überlieferung zeigt, können die Motive für das menschliche Handeln ganz unterschiedlicher Art sein, je nach Bewusstseinsgrad. ‘Alī hätte seinen Gegner aus rein persönlichen Motiven töten können oder aber, und das scheint die Überlieferung nahezu legen, um die Namen Gottes in seinem Handeln zu manifestieren, so dass der Tötungsakt mehr ein Akt göttlicher Gerechtigkeit war als ein In-Erscheinung-Treten seines menschlichen Zorns. Das Handeln ‘Alīs war bestimmt durch seinen freien menschlichen Willen, der ihm die Möglichkeit gab, verschiedene Handlungsweisen gegeneinander abzuwägen und sich dann für eine zu entscheiden. Insofern kann jedes menschliche Leben als eine Abfolge von Entscheidungssituationen betrachtet werden, deren Voraussetzung das Vorhandensein der menschlichen Willensfreiheit ist, die uns gewissermaßen dazu zwingt, darüber nachzudenken, welche Handlungsentscheidung ethisch gut begründbar ist und welche nicht. Und da jede Entscheidung eine Wirkung hinterlässt, mit der der Mensch sich äußerlich wie innerlich selbst gestaltet und neu definiert, ist es umso wichtiger, nach den Kriterien für eine Entscheidung zu fragen und nach welchem Ziel hin man sich selbst Gestalt geben möchte, insbesondere als *homo religiosus* oder genauer gesagt als *homo islamicus*, der davon ausgeht, dass er auch nach seinem Tod Rechenschaft für seine Taten ablegen muss und mit jeder diesseitigen Handlung die Art seines Fortlebens im Jenseits bestimmt und formt, wie folgende Überlieferung des Propheten zu erkennen gibt:

Wahrlich, das Jenseits ist schon nähergekommen und das Diesseits hat bereits seinen Rücken gekehrt, und ein jeder von ihnen beiden hat Kinder. So seid von den Kindern des Jenseits und seid nicht von den Kindern des Diesseits! Denn wahrlich, jedes Kind wird am Tag der Auferstehung mit seiner Mutter vereinigt werden. Und fürwahr, heute gilt noch das Handeln ohne Abrechnung, aber morgen gilt die Abrechnung ohne ein weiteres Handeln.¹⁸

Mit anderen Worten heißt das, dass man die Möglichkeit hat, nach dem freien Willen zu handeln, solange man sich noch in dieser Welt befindet.

¹⁷ Vgl. Ibn Šahr Āšūb 1959, Bd. 2, S. 115.

¹⁸ Ad-Dailamī 1991, Bd. 1, S. 191.

Doch in dem Moment, in dem man stirbt und die Kraft des Körpers dahinschwindet, wird einem jegliche Handlungsmöglichkeit und Willensfreiheit genommen, so dass man keine Macht mehr über sich hat. An jenem Tag, so der Koran, »findet jede Seele vergegenwärtigt, was sie tat an Gutem, und was sie tat an Schlimmem, sie wünscht, dass zwischen ihr und zwischen ihm eine weite Entfernung wäre.[...].«¹⁹ Hiernach begegnet die Seele im Tod jener inneren Gestalt, die sie durch ihr Tun und Lassen im vorangegangenen Leben selbst geschaffen hat, und sie erkennt das wahre Ausmaß aller von ihr getroffenen Entscheidungen, und zwar im Angesicht Gottes oder wie es in Q 82:19 heißt: »[...] und die Angelegenheit an jenem Tag gehört Gott (*wa-l-amru yauma'idin li-llāh*).« Somit ist der menschliche Eigenwille einer der größten Schleier, die das Diesseits vom Jenseits trennen, denn solange der Mensch einen Eigenwillen besitzt, bleibt er Teil dieser Welt mit all ihren Möglichkeiten, willentlich zu handeln, doch das entfällt mit Eintritt des Todes, durch den klar wird, wie Q 82:19 zeigt, dass jede Angelegenheit und Befehlsgewalt allein bei Gott liegen, auch wenn manche hierüber im Voraus eine andere Vorstellung besaßen und eine solche Begegnung mit Gott leugneten. Über jene sagt der Koran: »Es verloren schon diejenigen, die der Lüge ziehen die Begegnung mit Gott (*liqā' Allāh*), bis, wenn kam zu ihnen die Stunde plötzlich, sie sagten: O Jammer über uns wegen dessen, was wir vernachlässigten darin. [...].«²⁰ Diejenigen, die sich im Diesseits Macht zugesprochen haben und glaubten, dass sie Befehlsgewalt besaßen, während sie gleichzeitig der Begegnung mit Gott keine Aufmerksamkeit schenkten, werden im Tod, wenn alles von ihnen genommen wird, nicht nur mit dem Gegenteil konfrontiert, nämlich dass alle Macht und jeder Befehl allein Gott gehört, sie erleiden sogar einen großen Verlust, weil ihr Handeln nicht so ausgerichtet war, dass es ihnen bei dieser Begegnung von Nutzen wäre. Jene Begegnung mit Gott ist nach einem tieferen Verständnis des Korans die Begegnung des Menschen mit dem alleinigen Eigentümer von allem, und zwar nicht nur dem Eigentümer dessen, was die Menschen glaubten, selbst in Besitz zu haben, sondern vielmehr ihrer gesamten Existenz, bis hin zu jedem kleinsten Teilchen in ihrem Körper. Somit muss es rational gesehen im Augenblick der Begegnung von entscheidender Bedeutung sein, ob das, was der Mensch gemäß seinem freien Willen getan hat, Erscheinungen sind, die im Einklang mit dem Willen

¹⁹ Q 3:30.

²⁰ Q 6:31.

des absoluten Eigentümers standen oder nicht, so dass sie im Angesicht Gottes weiterhin Bestand haben oder eben der Vernichtung anheimfallen. In diesem Kontext sagt der Koran: »Das Eigentümersein (*al-mulk*) an jenem Tag, das wahre, gehört dem Allerbarmer (*ar-rahmān*), [...] am Tag, da der Unrechttuende in seine beiden Hände beißt und sagt: O hätte ich doch genommen mit dem Gesandten einen Weg.«²¹ Der Gesandte als Stellvertreter Gottes manifestiert den Willen des Eigentümers und stimmt mit diesem überein, im Gegensatz zu dem, der gegen den Willen des Eigentümers handelt und damit Unrecht tut. So gesehen bringt der Tag der Auferstehung (*yaum al-qiyaāma*) die tiefsten Schichten der Wahrheit in Erscheinung, und zwar vor allem die des wahren Eigentümerseins Gottes, gegen dessen Willen letztlich niemand etwas auszurichten vermag. Die tiefere Bedeutung der Welt und ihre Geheimnisse offenbaren sich damit erst im Jenseits, und der Koran warnt davor, dass man diesem Umstand keine Beachtung schenkt:

Und wer sich abkehrte vom Gedenken an mich, so ist wahrlich für ihn eine Lebenshaltung, eine Beengte, und wir scharen ihn zusammen am Tag der Auferstehung blind. Er sagte: »Mein Herr, warum schartest du zusammen mich blind, und ich war doch sehend?« Er sagte: »Gleich jenem kamen zu dir unsere Zeichen, dann ließest du sie beiseite, und gleich jenem wirst du heute beiseitegelassen.«²²

Demnach ist das Wissen um die Begegnung mit Gott hier ein entscheidendes Moment für ein selbstbestimmtes und ethisches Handeln, denn die Frage, ob eine Handlungsweise in der Begegnung mit Gott dessen Zufriedenheit – und somit auch die eigene – in Erscheinung bringt oder nicht, ist theologisch betrachtet dann nicht nur der Ursprung von Paradies und Hölle, sondern kann in diesem Sinn auch ganz konkret bei der Moralfindung helfen. Jedoch braucht man ein Instrument, um herauszufinden, wie man sich selbst so gestaltet und vorbereitet, dass am Ende eine schöne Begegnung mit Gott zu erwarten ist und man schließlich auch dem im Wesen des Menschen grundsätzlich verankerten Stellvertretersein Gottes zumindest annähernd mehr Geltung verschafft. Die islamischen Quellen, allen voran der Koran, nennen hier in erster Linie den Intellekt (*‘aql*) als Maßstab zur Unterscheidung zwischen ›gut‹ und ›böse‹. In Q 6:151, wo *‘aql* am Ende des Verses in verbalisierter Form vorkommt, ist beispielsweise zu lesen:

²¹ Q 25:26-27.

²² Q 20:124-126.

Sag: Kommt herbei, ich verlese, was verbot euch euer Herr: Nicht gesellt ihm etwas bei, und mit den Eltern gilt ein schönes Umgehen, und tötet nicht eure Kinder aus Armut – wir versorgen euch und sie –, und nähert euch nicht den Abscheulichkeiten, was offenkundig davon war und was verborgen. Und tötet nicht die Seele, die Gott verbot, außer gemäß dem Recht. Jenes ist es, womit er euch beauftragte, damit ihr euren Intellekt gebraucht (*la'allakum ta'qilūn*).

‘*Aql* wird hier deutlich in einem ethischen Kontext und als Maßstab zur Unterscheidung zwischen einem guten und schlechten Handeln verwendet. Noch detaillierter ist die Rolle des Intellekts in einer weiteren imami-tischen Überlieferung beschrieben, die sich auf Ğa‘far aš-Šādiq (gest. 765), den sechsten schiitischen Imam, bezieht und die dem Intellekt die Ignoranz (*ǧahl*) gegenüberstellt. Der Überlieferer mit Namen Samā‘a ibn Mihrān (gest. ca. 665) berichtet:

Ich war bei Abū ‘Abd Allāh [Beiname v. Ğa‘far aš-Šādiq], der Friede sei auf ihm, und bei ihm war eine Gruppe seiner Anhänger, als der Intellekt (‘*aql*) und die Ignoranz (*ǧahl*) Erwähnung fanden. Da sagte Abū ‘Abd Allāh, der Friede sei auf ihm: »Erkennt den Intellekt und sein Heer sowie die Ignoranz und ihr Heer, damit ihr rechtgeleitet seid.« [...] Da sagte ich: »Möge ich dir geopfert werden, nichts erkennen wir, außer was du uns zu erkennen gabst.« Darauf sagte Abū ‘Abd Allāh, der Friede sei auf ihm: »Wahrlich, Gott, mächtig und erhaben ist er, erschuf den Intellekt, und dieser ist das erste Geschöpf von den geistigen Wesen von der rechten Seite des Throns von seinem Licht. Da sagte Gott zu ihm [dem Intellekt]: ›Wende dich ab!‹, woraufhin er sich abwandte. Dann sagte er zu ihm: ›Komm näher!‹, und er näherte sich wieder. Da sagte Gott, gesegnet und hochehoben ist er: ›Ich erschuf dich als ein majestätisches Geschöpf und habe dich über meine gesamte Schöpfung zum Edelsten erhoben.‹ [...] Hierauf erschuf er die Ignoranz aus dem bitter-salzigen Meer voller Finsternisse und sagte zu ihr: ›Wende dich ab!‹, woraufhin sie sich abwandte. Dann sagte er zu ihr: ›Komm näher!‹, aber sie kam nicht näher. Da sagte Gott zu ihr: ›Du hast dich selbst erhoben‹, und stieß sie aus seiner Barmherzigkeit aus. Daraufhin machte er dem Intellekt 75 Heere. Als dann aber die Ignoranz sah, womit Gott den Intellekt für edel erklärte und was er ihm gab, hegte sie Feindschaft gegen ihn. Da sagte die Ignoranz: ›O Herr, diese Schöpfung ist gleich mir. Du erschufst sie und erhobst sie zum Edelsten und gabst ihr Stärke, ich aber bin das Gegenteil davon und habe darin keine Stärke. So gib mir von den Heeren gleich, was du ihm gabst.‹ Da sagte er [Gott]: ›Jawohl, aber wenn du hiernach keine Folge leistest, bringe ich dich und deine Heere aus meinem Erbarmen heraus.‹ Sie sagte: ›Damit bin ich zufrieden.‹ Da gab er ihr 75 Heere. Und es war unter dem, was er dem Intellekt an 75 Heeren gab, das Gute und es ist der Minister des Intellekts, und er machte zu seinem Gegenteil das Böse und es ist der Minister der Ignoranz, und das sich Bekennen und zu seinem Gegenteil das Leugnen, und das Bewahrheiten und zu seinem Gegenteil die Ablehnung, und die

Hoffnung und zu ihrem Gegenteil die Verzweiflung, und die Gerechtigkeit und zu ihrem Gegenteil die Tyrannei, und die Zufriedenheit und zu ihrem Gegenteil die Unzufriedenheit, und die Dankbarkeit und zu ihrem Gegenteil die Undankbarkeit, [...], und die Milde und zu ihrem Gegenteil die Härte, und das Erbarmen und zu seinem Gegenteil den Zorn, und das Wissen und zu seinem Gegenteil das Ignorieren, und das Verstehen und zu seinem Gegenteil die Torheit, und die Scham und zu ihrem Gegenteil die Schamlosigkeit, [...]

Die Überlieferung zählt an dieser Stelle die 75 Gegensatzpaare bzw. die Heere des Intellekts und der Ignoranz auf und ihr ethischer Charakter ist bereits zu Anfang unverkennbar. Nach der Erwähnung des letzten Gegensatzpaares, das dem Intellekt die Freigebigkeit und der Ignoranz den Geiz zuordnet, endet die Überlieferung dann wie folgt:

[...] Und nicht kommen all diese Eigenschaften von den Heeren des Intellekts zusammen außer in einem Propheten oder einem Beauftragten eines Propheten oder in einem sich zu Gott Bekennenden, dessen Herz Gott um des Bekennens willen geprüft hat. Was aber den Rest von unseren Anhängern betrifft, so ist fürwahr einer von ihnen solange nicht frei davon, dass sich in ihm einige von diesen Heeren befinden, bis er sich vervollkommnet und sich reinigt von den Heeren der Ignoranz, so dass er dann auf der höchsten Rangstufe ist zusammen mit den Propheten und den Beauftragten. Und wahrlich, jenes wird nur erreicht durch die Erkenntnis des Intellekts und seiner Heere sowie durch das Meiden der Ignoranz und ihrer Heere. Und möge Gott uns und euch Erfolg verleihen zur Erlangung des Gehorsams ihm gegenüber und seiner Zufriedenheit.²³

Wie man der Überlieferung auf den ersten Blick entnehmen kann,²⁴ ist der Intellekt das Geschöpf, das in jeglicher Hinsicht dem Willen Gottes folgt, das Gute vertritt und dieses erkennbar macht, während die Ignoranz als Gegenspieler des Intellekts alles Schlechte manifestiert. Bereits die Erschaffung beider Geschöpfe gibt ihr Wesen preis, das sich dann auch in den jeweiligen Heerscharen zeigt. Der Intellekt, geschaffen aus dem Licht von der rechten Seite des Throns, und die Ignoranz, hervorgehend aus einem bitteren und salzigen Meer voller Finsternisse. Beide Wesen führen mit ihren Heerscharen einen ständigen Kampf gegeneinander, dessen Schauplatz schließlich das Innere des Menschen ist, wo dieser seine moralischen Entscheidungen trifft. Da der Intellekt, wie die Überlieferung

²³ Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 43.

²⁴ Eine detaillierte Besprechung bzw. Analyse dieser vielschichtigen Überlieferung kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden und muss an dieser Stelle weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, die bisher noch ausschließlich Gegenstand der Vorlesungen zur islamischen ›Theologie und Glaubenslehre‹ (*kalām wa-‘aqā‘id*) und ›Praktischen Ethik‹ am Al-Mustafa Institut Berlin sind, aber in Kürze veröffentlicht werden sollen.

veranschaulicht, Gott gegenüber vollkommen ergeben ist, kommt ihm die Rolle des vollkommenen Dieners zu, der unter allen Umständen den Anweisungen Gottes folgt. Seine Hingabe bzw. Ergebenheit (arab. *islām*) machen ihn innerhalb der göttlichen Hierarchie zum edelsten Geschöpf, dessen Verkörperung der Stellvertreter Gottes respektive der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*) ist. Mit dem Intellekt besitzt der Mensch ein inneres Kriterium, das ihn nicht nur das Gute erkennen und danach handeln lässt, sondern das gleichzeitig in Verbindung mit Gott steht, so dass der Mensch zu wissen vermag, was jener von ihm verlangt. Richtet man sich also bei seiner Entscheidungsfindung nach den Urteilen des Intellekts, dann befolgt man etwas, das Gott gegenüber ergeben ist, oder anders ausgedrückt, schenkt man den Urteilen des Intellekts Achtsamkeit, dann ist man Gott gegenüber achtsam und bezeugt auf diese Weise seine Ergebenheit, wie in einer weiteren Überlieferung über die Schöpfung und Funktion des Intellekts von Muḥammad al-Bāqir (gest. um 732), dem fünften schiitischen Imam, zu lesen ist:

Als Gott den Intellekt erschuf, stellte er ihn auf die Probe, indem er zu ihm sagte: »Komm zu mir!«, woraufhin der Intellekt kam. Dann sagte er ihm: »Wende dich ab!«, woraufhin der Intellekt sich abwandte. Da sagte Gott: »Bei meiner Allmacht und Erhabenheit, ich erschuf kein Geschöpf, das mir lieber wäre als du; und nicht ließ ich dich zur Vollendung gelangen, außer in dem, den ich liebe. Wahrlich, dir allein gebiete ich und dir allein verwehre ich, durch dich allein bestrafe ich und durch dich allein belohne ich.«²⁵

Hieraus lässt sich nun ein praktisches und rational begründbares Ethikmodell entwickeln, das drei Argumentationsstufen aufweist und bei einer Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten Entscheidungshilfe geben kann. Grundlage einer solchen Ethik ist die Anwesenheit Gottes, seine Erkenntnis und das Wissen um die Begegnung mit ihm, so dass man sich ihm gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet sieht. Ein erster Anhaltspunkt dabei ist, wie wir gesehen haben, die Frage nach der Zufriedenheit Gottes, das heißt, eine Entscheidung so zu treffen, dass der Intellekt die angestrebte Handlung im Einklang mit der Zufriedenheit Gottes sehen kann. Doch es gibt noch weitere Argumentationsstufen, anhand derer eine rationale Entscheidungsfindung möglich ist und die darüber hinaus nach innen und außen vertretbare Kontrollmomente bieten, so dass man hier von einer auf dem Intellekt beruhenden islamischen Ethiktheorie sprechen

²⁵ Al-Kulainī 2008, Bd. 1, S. 23.

kann, die den Menschen als ein moralisches Wesen nicht unabhängig von Gott betrachtet, wie das andere Ethiktheorien tun, vielmehr steht jegliche Handlungsmaxime in Verbindung mit Gott.²⁶

Bei den genannten Argumentationsstufen handelt es sich um drei Begrifflichkeiten, die in der islamischen Tradition durch den Koran fest verankert sind und dort drei aufeinander aufbauende, in ihrer Erkenntnisform aber jeweils unterschiedliche Glaubensgrade auf dem Weg zur Vervollkommnung wiedergeben, nämlich *islām*, *īmān* und *taqwā*.²⁷ Der erste Begriff *islām*, der hier nicht die gesamte historisch gewachsene Religion des Islams meint, sondern zunächst seine ursprüngliche und wörtliche Bedeutung, bezeichnet die »Hingabe« bzw. »Ergebenheit« an Gott und bringt damit eine innere Haltung des Menschen zum Ausdruck, die eine erste Stufe in der Erkenntnis Gottes darstellt. In diesem Sinn ist ein *muslīm* ein sich »Hingebender« oder »Ergebender«, der nach der Anerkennung der Existenz Gottes in seiner Hingabe dessen Willen und Zufriedenheit sucht und damit auch seinen eigenen Frieden, wenn man die Bedeutungsebenen der gemeinsamen Wurzel *s-l-m* und ihre weiteren

26 Immanuel Kant leitete in seinem 1785 erstmalig erschienenen Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Prinzipien der Moral aus der menschlichen Vernunft ab, jedoch mit dem Unterschied, dass er den Intellekt nicht in Verbindung mit Gott betrachtete, sondern allein als ein Erkenntnisorgan des Menschen. Sein darin formulierter kategorischer Imperativ »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant 2004, S. 36) weist demnach auf eine Ethik hin, in der sich das moralische Handeln und Urteilen auf eine rein persönliche Initiative des Menschen beruft und sich hieraus ableitet, ohne dass dabei unbedingt eine außerhalb des Menschen existierende Quelle wie Gott, Gesellschaft, Religion usw. berücksichtigt werden muss. Dennoch sieht auch Kant am Ende Gott zumindest als eine moralisch notwendige Annahme, wenn er in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) sagt: »Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, so weit als das letztere notwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott«, wobei er hierzu gleichzeitig anmerkt: »Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse* [...]« (Kant 2016, S. 278).

27 Die Begriffe *islām* (Hingabe/Ergebung), *īmān* (Bekennen) und *taqwā* (Gottesachtsamkeit) kommen im Koran an vielen Stellen in verschiedenen Ableitungen der jeweiligen Wortwurzeln vor und werden dort auch graduell voneinander abgegrenzt. Hier sei nur kurz auf drei Koranverse verwiesen, anhand derer das deutlich wird. In Q 49:14 zeigt sich, dass *īmān* als eine höhere Glaubensstufe als *islām* verstanden wird, wenn es dort heißt: »Die arabischen Beduinen sagten: Wir bekannten uns (*āmannā*). Sag: Nicht habt ihr euch bekannt, sagt vielmehr: Wir ergaben uns (*aslamnā*), und gewiss ist noch nicht eingegangen das Bekennen (*īmān*) in eure Herzen. [...]« Ein gradueller Unterschied zwischen *īmān* und *taqwā* mit letzterem als einer höheren und umfassenderen Stufe kann aus Q 39:10 herausgelesen werden: »Sag: O meine Diener, die sich bekannten (*āmanū*), handelt achtsam (*ittaquū*) gegenüber eurem Herrn. [...]« Dass *taqwā* im Verhältnis den höchsten Glaubensgrad einnimmt und widerspiegelt, wird unter anderem dann auch in Q 49:13 ersichtlich: »[...] Wahrlich, der Edelste von euch bei Gott ist der Gottesachtsamste von euch (*atqākum*). [...]«

Ableitungen wie *salām* oder *silm* (wörtl. »Frieden«) mitberücksichtigen will. Somit kann auf der ersten Argumentationsstufe entsprechend dem Wortlaut des kategorischen Imperativs von Kant folgende Handlungsmaxime formuliert werden:²⁸ Handle in einer Art und Weise, durch die rational argumentiert werden kann, dass dein Tun die Hingabe an Gott widerspiegelt und als solche verstanden werden kann. Das maßgebende Kriterium dabei bleibt der Intellekt, der darüber entscheidet, ob eine Handlung als Hingabe an Gott bezeichnet werden kann oder nicht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *īmān* auf der zweiten Argumentationsstufe. Das Wort *īmān*, das im Allgemeinen mit »Glaube an etwas« übertragen wird,²⁹ betrifft ebenso wie der Begriff *islām* den Bereich der praktischen Ethik, was sich allein schon anhand der in der Wurzel vorhandenen Grundbedeutungen demonstrieren lässt.³⁰ Die entsprechende Wurzel ²-*m-n* vermittelt ein »Sichersein«, ein »sich sicher Fühlen«, das die Grundlage bildet für ein tiefes Vertrauen.³¹ Insofern ist eine Übertragung des Wortes *īmān* mit »Glaube« problematisch, da dieser Begriff die zugrundeliegende Sicherheit im Deutschen nicht wiedergibt und sogar oftmals einen Zweifel zulässt.³² Vielmehr bezeichnet *īmān* den Zustand eines Menschen, der nach dem Erlangen von Erkenntnis innere Ruhe erhält, so dass jede Furcht und jedes Unsicherheitsgefühl aus seinem Herzen weicht und diese Haltung in Taten und Worte übergeht.³³ Grundlage für diesen Zustand ist also eine sichere Erkenntnis, die wiederum zu einem »Bekennen« führt, was wohl der Bedeutung von *īmān* im Deutschen am nächsten kommt. Wesentlich für *īmān* ist das darin angelegte Sicherheitsgefühl, das nicht nur zu einem umfassenderen Bekenntnis führt, sondern vor allem auch zu einem tieferen Vertrauen und einem in Gott wurzelnden Handeln sowie innerer Ruhe.³⁴ Daher kann auch hier die Maxime angesetzt werden: Handle so, dass der Intellekt zu

²⁸ Vgl. hierzu die Anmerkung in Fn. 26.

²⁹ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 45.

³⁰ Vgl. hierzu die näheren Ausführungen zur Bedeutung des Begriffs *īmān* in Esfahani/Nestler 2020, S. 51 f.

³¹ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 43-44.

³² Im *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (1964-1977)* heißt es z. B. unter dem Stichwort »Glaube«: »das auf einer inneren Überzeugung beruhende Fürwahrhalten von Dingen, Erscheinungen, die objektiv nicht bewiesen sind [...]«. (Online: <https://www.dwds.de/wb/wdg/Glaube>). Bei einer solchen Definition von »Glaube« fehlt natürlich das Moment der Sicherheit und einer sicheren Erkenntnis, so dass man hier etwas für wahr hält, das durchaus auch in Zweifel gezogen werden kann.

³³ Vgl. ar-Rāǧib 1991, S. 90.

³⁴ Vgl. hierzu Q 13:28, wo es heißt: »Diejenigen, die sich bekennen (*āmanū*), und Ruhe finden deren Herzen im Gedenken Gottes. Finden nicht im Gedenken Gottes Ruhe die Herzen?«

bezeugen vermag, dass die Grundlage deiner Entscheidung ›ein sich zu Gott Bekennen‹ (*īmān*) ist.

Die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis in der Argumentation betrifft das Wort *taqwā*, das gemeinhin als »Gottesfurcht«, manchmal auch mit »Frömmigkeit« übersetzt wird,³⁵ was aber nur unzureichend die vielschichtigen Bedeutungsinhalte des Wortes abdeckt. Die Wurzel des Wortes *taqwā* ist *w-q-y* und wird mit »behüten, in Acht nehmen, bewahren, beschirmen, schützen, vorbeugen usw.«³⁶ übertragen. Eine weitere Ableitung aus der Wurzel ist das Wort *wiqāya* in der Bedeutung von »Schutz, Verhütung, Vorkehrung, Abwehr, Prophylaxe usw.«³⁷, es wird aber auch für Schutzschild und Helm eines Kämpfers verwendet sowie für die Bremse eines Autos.³⁸ *Taqwā* bedeutet daher, sich selbst oder jemand anderen vor etwas zu schützen und entsprechend achtsam zu sein, was den Sinngehalt von *taqwā* als einem Bewusstseinsakt am besten wiedergibt. In Bezug auf Gott und ein ethisches Handeln, das die Anwesenheit Gottes berücksichtigt, kann *taqwā* also zwei Aspekte aufweisen: einmal, dass man Gott gegenüber achtsam ist und so handelt, dass man sich vor möglichen Gefahren vorbeugend schützt, aber auch in einem tieferen Sinn, nämlich dass man durch sein achtsames Handeln die Schönheit Gottes vor der eigenen Schlechtigkeit zu bewahren und schützen versucht, oder anders gesagt, dass man die göttliche Schönheit mit dem eigenen unachtsamen Verhalten nicht beschmutzt. Im Zustand der »Gottesachtsamkeit« bewahrt der Mensch in und durch seine Taten das Hoheitsgebiet Gottes und gestaltet sein Handeln im Bewusstsein der göttlichen Gegenwart,³⁹ oder wie es Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq in einer Überlieferung ausdrückt: »*Taqwā* bedeutet, dass Gott dich nicht an einem Ort sieht, den er dir verboten hat, sondern nur an Plätzen, die er dir erlaubt hat.«⁴⁰ Wie zu sehen ist, impliziert der Begriff *taqwā* – ähnlich wie *islām* und *īmān* – einen ethischen Maßstab, der auf Gotteserkenntnis und Intellekt als Kriterien für eine moralische Entscheidungsfindung beruht und somit eine Grundlage bietet für eine wie oben artikulierte Handlungsmaxime.

35 Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1431.

36 Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1431.

37 Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1431.

38 Vgl. Esfahani/Nestler 2020, S. 53.

39 Vgl. hierzu auch die Erläuterung zum Begriff *muttaqin* in Asad 2009, S. 28, Fn. 2.

40 Ibn Fahd al-Ḥillī 1987, S. 303.

Anhand der vorgestellten koranischen Schlüsselbegriffe ist es nun möglich, einen rational nachvollziehbaren Prozess zu beschreiben, der von der Erkenntnis Gottes ausgeht und über die benannten Stufen im Ergebnis zu einer ethischen Handlungsweise führen kann. Dieser stufenweise Prozess betrifft natürlich in erster Linie als eine Art innerer Dialog die Kommunikation des Individuums mit sich selbst, das aufgrund seines Wissens in der Lage sein muss, für sich rational zu begründen, dass eine bestimmte Handlung als Ausdrucks- oder Erscheinungsform von *islām*, *īmān* und *taqwā* verstanden werden kann. Allerdings unterliegt der Entscheidungsprozess auf dieser individuellen Ebene recht subjektiven und unter Umständen mangelhaften Bedingungen, die vor allem etwas mit den intellektuellen Voraussetzungen und dem persönlichen Wissensstand zu tun haben, so dass es hier durchaus zu Fehleinschätzungen kommen kann und man trotz des Intellekts als eines scharfen Instrumentariums nur ein Mindestmaß an Kontrollmoment zuhanden hat. Daher ist es erforderlich, diesen *individuellen* Argumentationskreis zu erweitern, und zwar auf eine Gemeinschaft der Gleichgesinnten, das heißt auf eine Gruppe von Menschen, die sozusagen nach den gleichen ›Spielregeln‹ leben und deren Lebensform von einem gemeinsamen Denkhorizont sowie Sprachgebrauch geprägt ist, um in der Beurteilung einer moralischen Situation mehr Sicherheit und Objektivität zu erlangen sowie ein mögliches Fehltriteil durch eine umfassendere Betrachtung des Sachverhalts vermehrt ausschließen zu können. Dieser zweite, *gemeinschaftliche* Argumentationskreis betrifft daher besonders im Fall des *homo islamicus* die Kommunikation mit Menschen, die ihr Denken und Handeln auf Gotteserkenntnis, Hingabe an Gott und Achtsamkeit gegenüber Gott gründen, so dass man innerhalb einer solchen Gemeinschaft, die weiter gedacht auch andere Glaubensgemeinschaften mit ähnlichen weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen mit einschließt, imstande ist zu argumentieren, dass ein bestimmtes Verhalten ethisch gesehen und gemäß dem Intellekt die genannten Argumentationsstufen manifestiert. Das Fundament, auf dem der Austausch von Argumenten auf der *gemeinschaftlichen* wie *individuellen* Ebene geführt wird, bildet vorwiegend – neben Aussagen von Propheten, Imamen und religiösen Lehrmeistern – sogenannte heilige Texte, die für die jeweiligen Glaubensgemeinschaften durch ihren Wahrheitsanspruch normativ sind und über die eigentlichen Glaubensgrundlagen hinaus vor allem auch Fragen zum ethischen Handeln und zur religiösen Praxis beinhalten.

Der dritte und letzte Argumentationskreis, der als *gesamtgesellschaftlich* bezeichnet werden kann, geht nun noch einen Schritt weiter und sucht in der Argumentation für ein moralisches Urteil den gedanklichen Austausch beziehungsweise Dialog mit Menschen, bei denen nicht unbedingt ein gemeinsames Bekenntnis oder eine übereinstimmende Weltanschauung vorliegen müssen, die aber zumindest, was manche Urteile der Vernunft betrifft, einen annähernd ähnlichen Denkhorizont aufweisen, um anhand eines solchen Personenkreises die bisher ausschließlich religiös erfolgte Argumentation nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich einer rein rationalen Überprüfung zu unterziehen. Ziel ist hier durch das Einnehmen einer nichtreligiösen Außenperspektive, in der moralischen Beurteilung wiederum für mehr Objektivität zu sorgen und das ethische Verhalten so zu kommunizieren, dass die entsprechende Argumentation auch in einer pluralistischen und säkular geprägten Gesellschaft rational nachvollzogen werden kann, auch wenn der Grundstock weiterhin religiöser Natur ist und von einem Vernunftbegriff ausgeht, der die Anwesenheit Gottes einbezieht. Hierzu bedarf es sicherlich eines eigenen Sprachgebrauchs, der sich nicht abgrenzt, sondern sich vielmehr an den gesamtgesellschaftlich ausgehandelten Denk- und Sprachprägungen orientiert, so dass religiöse Argumente und entsprechende Begrifflichkeiten rational umgewandelt werden müssen, um von ihrem Sinn her allgemein verständlich zu sein und auf Akzeptanz zu treffen. Zusammengefasst bezieht sich der *gesamtgesellschaftliche* Argumentationskreis auf gesellschaftliche Akteure, die nicht der eigenen Community oder Bezugsgruppe angehören und daher notwendigerweise einen religiösen Hintergrund aufweisen müssen, jedoch braucht es in der Kommunikation als Voraussetzung zumindest teilweise analoge Moralüberzeugungen, die von miteinander übereinstimmenden Urteilen der Vernunft herrühren, damit eine gegenseitige Verständigung möglich ist und darüber hinaus erfolgreich sein kann. Somit wäre als gemeinsame Argumentationsbasis weder die religiöse Überzeugung ausschlaggebend noch ein identischer Vernunftbegriff, sondern allein ähnliche und vergleichbare rationale Urteile, die ethisch gesehen zum Beispiel zu dem Ergebnis kommen, dass Lügen, Ehebruch, Diebstahl usw. falsch und unmoralisch sind. Sie können sich aber auch auf eine bestimmte Weltsicht beziehen, dass die Welt beispielsweise vergänglich ist oder der Mensch über seinen Körper hinaus einen Geist besitzt, der in irgendeiner Form nach dem Tod weiterexistiert, so dass sich solche Erkenntnishorizonte auch auf die Lebensgestaltung auswirken,

unabhängig davon, ob man sich einer bestimmten religiösen Strömung oder philosophischen Denkrichtung zuordnet beziehungsweise verpflichtet sieht. Dieser dritte Argumentationskreis betrifft also besonders religiöse Menschen jeglicher Couleur und ihre Kommunikation innerhalb einer (post-)modernen und pluralistischen Gesellschaft, die geprägt ist von unterschiedlichen Interessenlagen, Meinungen und Wertvorstellungen, da sie gerade in einer solchen Gesellschaft ihr Bewusstsein über die eigenen moralischen Grundsätze dahingehend erweitern müssen, dass sie ihr Tun und Handeln auch anders als nur religiös begründen können.⁴¹

Fazit

Das hier vorgestellte Ethikmodell mit seinen drei Argumentationsstufen und -kreisen geht von der islamischen Vorstellung aus, dass der Mensch in seiner höchsten Manifestation der Stellvertreterschaft Gottes würdig ist und sich hieraus ein entsprechendes Verhalten in seiner persönlichen wie gesellschaftlichen Lebensgestaltung ableitet. Fundament dieses Modells ist demnach die Erkenntnis von der Anwesenheit Gottes, die durch den Intellekt bestätigt wird, der wiederum als Kriterium dient, um das ethische Handeln so zu vervollkommen, dass es jener höchsten Manifestation nahekommt. Hilfreich hierbei sind die drei Argumentationsstufen *islām*, *īmān* und *taqwā*, die ein Kontrollmoment und einen Maßstab zur Bewertung ethischen Handelns bieten, bei dem Rationalität eine grundsätzliche Bedingung darstellt. Um eine Tat tatsächlich als moralisch und allgemeingültig einordnen zu können, wird der Argumentationskreis über eine bloße subjektive Betrachtungsweise so weit vergrößert, dass eine Begründung gedanklich nicht nur durch eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten abgesichert und objektiviert wird, sondern auch durch gesellschaftliche Personenkreise, die eine solche Entscheidung aufgrund heterogener Weltanschauungen ausschließlich rational beurteilen können. Damit bietet das Modell zumindest annähernd die Möglichkeit zu einer vollkommenen Überprüfung moralischen Handelns und versteht sich als eine besondere Form der autonomen Ethik, die die erhobenen Kriterien als dem Intellekt zur Verfügung stehend betrachtet und dabei von einem

41 Vgl. hierzu auch Habermas 1995, der mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* innerhalb einer modernen Gesellschaft, die als ein soziales System verschiedene Lebenswelten und Handlungsmodelle umschließt, ein notwendiges Bewusstsein über die Rahmenbedingungen für einen vernünftig stattfindenden gesellschaftlichen Diskurs zwischen den einzelnen Akteuren und Interessenvertretern schafft.

Vernunftbegriff ausgeht, der, wie die Ausführungen gezeigt haben, mit der islamischen Auffassung von Gott, Mensch und Welt korrespondiert und den *homo ethicus* mit dem *homo islamicus* gleichsetzt. ◈

Literatur

- Asad, Muhammad (2009): Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar. Düsseldorf. [Engl. Originalausg. 1980].
- Berkeley, George (2005): Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart.
- Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München.
- Buber, Martin (2003): Bilder von Gut und Böse. Gütersloh.
- Chittick, William C. (2012): Ibn ‘Arabi. Erbe der Propheten. Herrliberg. [Engl. Originalausg. 2005].
- Ad-Dailamī, Ḥasan ibn Muḥammad (1991): Iršād al-qulūb ilā ṣ-ṣawāb. 2 Bde. Qum.
- Esfahani, Mahdi/Nestler, Michael (2020): Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache – Teil I. In: Spektrum Iran 3/4. S. 39-57.
- Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt am Main.
- Ibn Fahd al-Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad (1987): ‘Uddat ad-dā‘ī wa-naḡāḡ as-sā‘ī. Teheran.
- Ibn Šahr Aššūb, Muḥammad ibn ‘Alī (1959): Manāqib Āl Abī Ṭālib alaihim s-salām. 4 Bde. Qum.
- Al-Irbiṭī, ‘Alī ibn ‘Īsā (1961): Kašf al-ḡumma fī ma‘rifat al-a‘imma. 2 Bde. Tabriz.
- Kant, Immanuel (2004): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Jens Timmermann. Göttingen.
- Kant, Immanuel (2016): Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Karl-Maria Guth. Berlin.
- Al-Kulainī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (2008): Kitāb al-Kāfī. 15 Bde. Qum.
- Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm (1984): Tafsīr al-Qummī. 2 Bde. Qum.
- Ar-Rāḡib, Ḥusain (1991): Mufradāt alfāz al-Qur’ān. Beirut.
- Aṭ-Ṭabarsī, Ḥasan ibn Faḍl (1991): Makārim al-aḡlāq. 4. Aufl. Qum.
- Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (1964-1977). Kuratiert und bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. Online: <https://www.dwds.de/d/wb-wdg>. Zugriff: 20.02.2022.

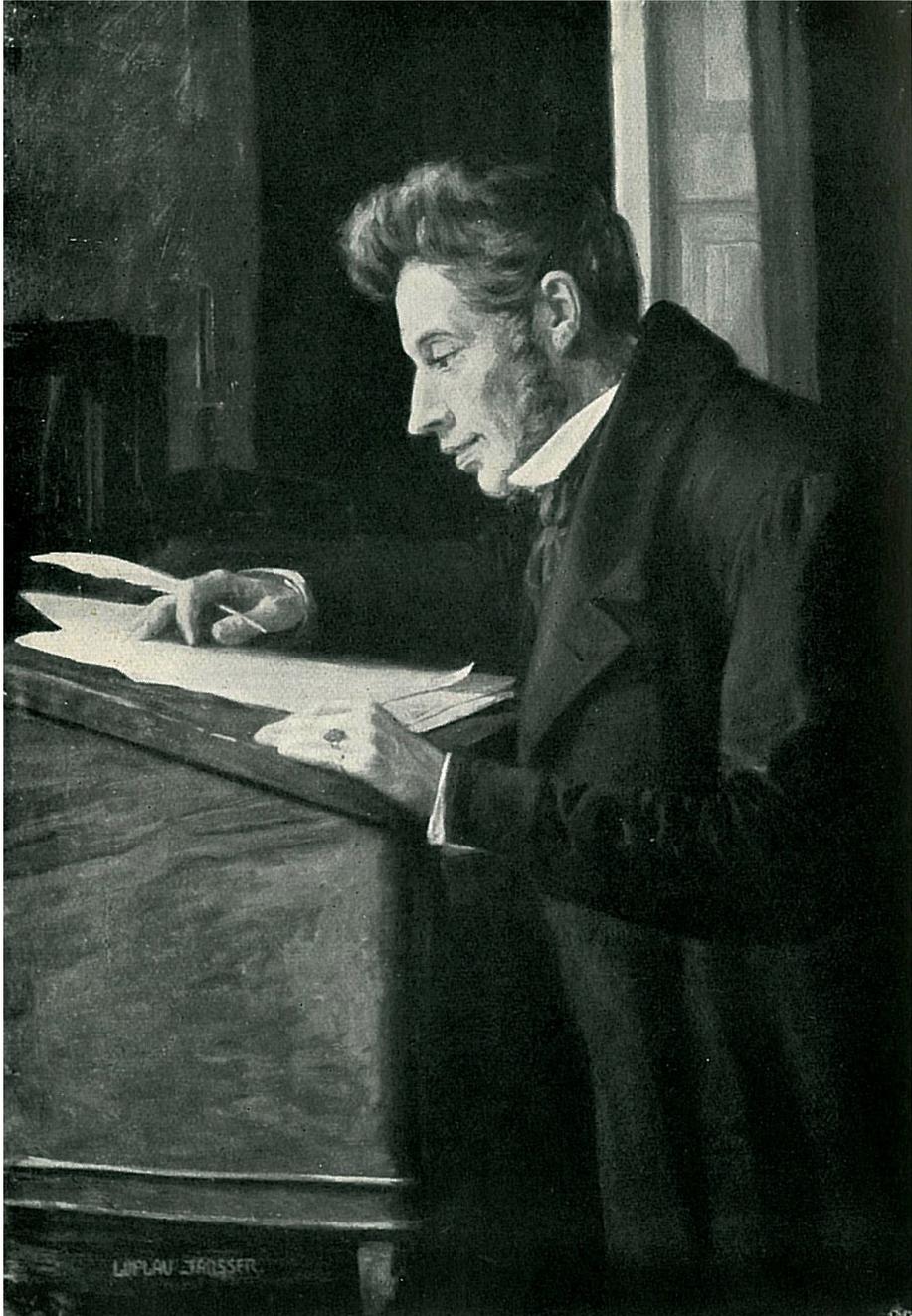


Abb. 11: Luplau Janssen (1869-1927): Søren Kierkegaard at his High Desk. Öl auf Leinwand. 1902. Museum of National History, Fredriksborg Castle, Hillerød.

Der Homo religiosus als Homo ethicus

Überlegungen zu Kierkegaard

CHRISTOPH SEIBERT

Ich habe meinen Beitrag mit dem Titel »Der Homo religiosus als Homo ethicus« überschrieben.¹ In ihm deutet sich also eine besondere Verhältnisbestimmung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen an. Diese sei einleitend in die These gefasst, dass Menschen, die sich religiös verstehen, sich zugleich auch als ethische Subjekte verstehen; zu ihrem religiösen Selbstverständnis gehört also auch ein ethisches Selbstverständnis mit hinzu. Man könnte diesen Zusammenhang vielleicht auch in einem stärkeren Sinn auffassen und sagen, dass die Vollzugsform von Religion *notwendig* eine ethische ist. Dabei ist mir bewusst, dass diese These sehr voraussetzungsreich ist, beispielsweise ist sie in der hier präsentierten Form an bestimmte Diskurse innerhalb der westlichen Moderne geknüpft. Sie zu universalisieren, dürfte daher wenig erfolgreich sein, dass sie aber in der europäischen Kultur eine gewisse Plausibilität erlangt hat, ist nicht von der Hand zu weisen. Der Radius meiner Überlegungen ist somit kontextuell klar begrenzt, Fragen nach ihrer geltungstheoretischen Ausweitung klammere ich aus. Zu Beginn möchte ich drei Vorannahmen kenntlich machen, die für das Folgende wichtig sind:

Erstens bedenke ich das Verhältnis zwischen Religiösem und Ethischem hier in einer auf das Individuum ausgerichteten Perspektive. Damit sage ich nicht, dass Religion im Kern ein rein individuelles Phänomen sei. Denn wie etwa Émile Durkheim mit seiner Betonung des sozialen Rituals als Ursprung von Religion gezeigt hat, ist das ganz klar zu kurz gegriffen. Ich leugne also nicht die soziale Realität der verschiedenen Vollzugsfor-

¹ Der Vortragsstil ist in der Textfassung überwiegend beibehalten worden.

men von Religion, sondern ich wähle eine methodische Perspektive, die das Ethische und Religiöse mit Blick auf das Individuum analysiert. Es handelt sich somit um eine methodische Grundentscheidung der Religionsbetrachtung und nicht um eine ontologische Entscheidung mit Blick auf den Religionsbegriff. Um die These zu plausibilisieren, dass unter individualethischen Gesichtspunkten der *homo religiosus* als *homo ethicus* existiert, gehe ich zweitens von einem sehr elementaren Verständnis des Ethischen aus, das sich von dem gewöhnlichen Verständnis abhebt, demzufolge es sich beim Ethischen um ein Phänomen handle, in dessen Zentrum starke normative Unterscheidungen stünden. Dementsprechend könnte man nur dann vom Ethischen sprechen, wenn zwischen gut/böse, gerecht/ungerecht oder zwischen Tugend/Laster unterschieden werde. Ich stelle dieses Verständnis keineswegs infrage, es geht mir aber darum, den Begriff so weit zu fassen, dass es möglich wird, die Voraussetzung dafür in den Blick zu nehmen, dass jene normativen Unterscheidungen überhaupt verantwortlich getroffen werden können. Um ein solches elementares Verständnis des Ethischen zu entfalten, ist es drittens erforderlich, das Individuum, das hier im Zentrum stehen soll, seinerseits als eine fundamentale ethische Kategorie zu verstehen. Dazu bietet es sich an, einen Begriff des Selbst einzuführen, der es erlaubt, Selbstwerdung und -bildung als ethische Aufgabe zu konzipieren. Soviel sei zu den drei Vorannahmen gesagt, die man jede für sich natürlich breit diskutieren und sicherlich auch problematisieren kann. Dies will ich hier allerdings nicht tun, muss es aber auch nicht, da meine Ausführungen auch ohne eine Zustimmung zu allen drei Punkten verstehbar sein sollten. Ich gehe im Folgenden so vor, dass ich in einem ersten Schritt einen Begriff des Selbst zu gewinnen suche, der es ermöglicht, das Selbst als eine prinzipiell ethische Aufgabe zu verstehen. Um das zu tun, rekurriere ich auf einen Denker, der sich wie vielleicht kein anderer vor ihm mit dieser Thematik beschäftigt hat, nämlich Søren Kierkegaard. In einem zweiten Schritt möchte ich dann eine Stelle nennen, an welcher der Religionsbezug greifen könnte. Auch hier werde ich einen Gedanken Kierkegaards aufnehmen. Die Entfaltung des Titels »Der Homo religiosus als Homo ethicus« wird somit primär in Form einer bestimmten Lesart Kierkegaards erfolgen.

1. Das Selbst als Aufgabe

Manche von Ihnen werden von diesem dänischen Denker schon gehört haben. Dann werden Sie vermutlich wissen, dass er gerne als Prototyp für das genommen wird, was man später »Existenzphilosophie« oder »Existentialismus« nennt. Ich kann hier nicht auf die Hintergründe dieser prominenten Denkströmungen eingehen, sondern möchte nur daran erinnern, dass beide eine bestimmte philosophische Erfahrung zur Voraussetzung haben, – eine Erfahrung, die für die Signaturen der Moderne überhaupt konstitutiv ist. Sie gründen im Zerbrechen der in Form des Wissens repräsentierten Einheit von *essentia* und *existentia*,² mit der Konsequenz, dass der Mensch in einem gewissen Sinn metaphysisch heimatlos wird. Seine Stellung im Kosmos wird prekär, da er sein Sosein nicht mehr geradewegs im Rekurs auf ein fraglos gegebenes Verhältnis zum Ganzen des Seins absichern kann. Das ist deshalb nicht möglich, weil die Sinnhaftigkeit jenes Verhältnisses selbst problematisch geworden ist, mithin der Sinn des Zusammenhangs von Selbst und Welt erst zu entdecken und zu entwickeln ist, um Welt für sich überhaupt als Heimat erfahren zu können.³ Diese nur sehr skizzenhaft angedeutete Problemstellung wird u. a. in den verschiedenen existenz-philosophischen Ansätzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Perspektiven bearbeitet, und es liegt auf der Hand, dass trotz aller Differenzen, die zwischen Kierkegaard und späteren Denker*innen bestehen, er Autoren wie Karl Jaspers, Martin Heidegger oder Jean-Paul Sartre nachhaltig geprägt hat. Ungeachtet dessen wäre es aber zu viel behauptet, würde man ihn selbst als einen »Existentialisten« bezeichnen. Diese Etikettierung ist historisch später und transportiert darüber hinaus inhaltliche Markierungen, die man bei Kierkegaard noch nicht findet.

Wie auch immer man an dieser Stelle optieren mag, offensichtlich ist jedenfalls, dass sich die Auseinandersetzung mit der Thematik des Selbst und der Selbstwerdung wie ein roter Faden durch Kierkegaards Denken zieht,⁴ – eine Akzentsetzung, die gewiss nur angesichts der tiefgreifenden Problematisierung moderner Selbst- und Weltbeziehungen

² Zu einigen Hintergründen vgl. die immer noch lesenswerten Ausführungen von Arendt 1990, S. 12-21.

³ Vgl. dazu auch Marquard 2013, S. 23-97.

⁴ Wichtige Schriften im vorliegenden Zusammenhang sind u. a. *Entweder/Oder* (1843), *Der Begriff Angst* (1844), die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846) oder *Die Krankheit zum Tode* (1849).

verständlich ist. Ich gehe im Folgenden weder auf biographische noch werkgeschichtliche Fragen ein, sondern komme gleich zur Sache.⁵ Diese besteht für Kierkegaard darin, dass er die ethische Grundaufgabe, die jedem Menschen gestellt ist, prägnant wie folgt bestimmt: »Die Ethik richtet sich auf das Individuum, und ethisch verstanden ist es die Aufgabe jedes Individuums, ein ganzer Mensch zu werden.«⁶ Zwei Aspekte möchte ich an diesem Zitat hervorheben: Zum einen ist die Formulierung ein »ganzer Mensch zu werden« eine andere Formulierung für das, was es heißt, ein Selbst zu werden. Und dazu gehört es, die vielen Aspekte dessen, was uns als Menschen ausmacht, in einem geordneten Zusammenhang zu realisieren, mithin Denken, Wollen und Fühlen in ihren Wechselwirkungen zu verstehen und nicht das eine auf Kosten des anderen in den Vordergrund zu stellen. Es kommt auf ihre Vermittlung im Prozess des Existierens an, also darauf, »die Momente des Lebens in der Gleichzeitigkeit zu vereinen«⁷. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück. Zum anderen wird in jener Formulierung der Blick auf den Prozesscharakter des menschlichen Lebens gelenkt, das fortwährend »im Werden«⁸ ist, das also »Bewegung«⁹ ist. Dabei wird »Werden« als Existenzbegriff profiliert, näher verstanden als Übergang von Möglichem in Wirkliches,¹⁰ wobei dieser Übergang entscheidend dadurch qualifiziert ist, dass er durch Freiheit geschieht: »Alles Werden geschieht durch Freiheit«¹¹; »Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit durch die Freiheit«¹². Kierkegaard schärft hier also den Blick dafür, dass menschliches Leben nicht nur im Rahmen der Geschichte verläuft, sondern seinerseits ein wesentlich geschichtliches Phänomen ist, wobei es ihm primär auf den zweiten Gesichtspunkt ankommt. Denn im Unterschied zur Geschichte ist das Geschichtliche nicht etwas, das man verobjektivieren und in einer Perspektive dritter Person erforschen kann. Es ist vielmehr die im Freiheitsvollzug stets neu angeeignete Form des eigenen Existierens, die sich jedem Versuch, sie zu einem Gegenstand zu machen, prinzipiell widersetzt. So gesehen ist das Geschichtliche gleichbedeutend mit dem Ethischen. Beide Aspekte zusammengenommen lassen bereits erkennen,

5 In diesem Teil übernehme ich einzelne Passagen aus Seibert 2021, S. 49-70.

6 Kierkegaard 1994, S. 50.

7 Kierkegaard 1994, S. 52.

8 Kierkegaard 1994, S. 8.

9 Kierkegaard 1994, S. 13.

10 Vgl. Kierkegaard 1991, S. 70.

11 Kierkegaard 1991, S. 71.

12 Kierkegaard 1991, S. 74.

dass der Mensch sich als eine Aufgabe erfährt, die zumindest teilweise im Zuge des Gebrauchs der eigenen Freiheit zu bearbeiten ist, als Aufgabe der eigenen Selbstwerdung. Es gilt daher näher herauszufinden, wie die Struktur dieser Aufgabe bestimmt ist, eines Werdens, dem der Mensch nicht nur ausgesetzt ist, sondern welches er selbst kreativ mitbestimmt.

(A) Um das zu tun, gehe ich zunächst auf eine These ein, die in *Entweder/Oder II/2* entwickelt wird, und zwar in der Form eines fiktiven Briefwechsels zwischen zwei Personen, die beide eine bestimmte Lebensanschauung verkörpern. Es ist zum einen der Gerichtsrat Wilhelm, Vertreter einer ethischen Lebensanschauung; es ist zum anderen sein Freund, dessen Name nicht genannt wird, der aber Vertreter einer ästhetischen Lebensanschauung ist. In diesem fiktiven Briefwechsel will Wilhelm seinen Freund dafür gewinnen, den ästhetischen Standpunkt zu verlassen, um ein konkretes, ethisch qualifiziertes Selbst zu werden. So viel sei in aller Kürze zur Rahmenhandlung gesagt. Wir müssen jetzt zweierlei klären. Was ist mit dem Begriff »Lebensanschauung« gemeint? Worin unterscheiden sich beide Lebensanschauungen?

Unter einer Lebensanschauung wird der imaginierte Bezug eines Menschen auf das verstanden, was seinem Leben als Ganzem Sinn verleiht, d. i. eine »Vorstellung von des Lebens Bedeutung und Ziel«¹³. Offenbar wird hier davon ausgegangen, dass wir uns nicht nur mit einzelnen Gegenständen beschäftigen, die wir riechen, hören, schmecken oder fühlen und die wir besitzen, veräußern oder in unterschiedlichen Weisen konsumieren können. Wir verhalten uns nicht nur zu einzelnen Objekten unserer empirischen Umwelt, vielmehr sind wir auch imstande, uns auf das zu beziehen, was hier als »des Lebens Bedeutung und Ziel« bezeichnet wird, mithin auf eine ideale Vorstellung vom Lebensganzen. Dabei sollte deutlich sein, dass diese Vorstellung von anderer Art ist als die Auffassungen der verschiedenen Objekte unseres strategischen oder konsumierenden Verhaltens. Das hat vor allem zwei Gründe: Zum einen lässt sich das, was als »des Lebens Bedeutung und Ziel« angesehen wird, nicht empirisch vereinnahmen und kann deshalb auch nicht in dem restlos zum Ausdruck gebracht werden, was in den vielfältigen Umweltbeziehungen des Lebens jeweils bezweckt wird. Denn es verhält sich zu ihnen so, wie sich das Ganze zu seinen Teilen verhält. Zum anderen ergibt sich daraus, dass einzelne Handlungen ihre Stimmigkeit im Verhältnis zu anderen

13 Kierkegaard 1987, S. 191.

Handlungen in letzter Betrachtung allein dann gewinnen können, wenn sie im Lichte übergreifender Gesichtspunkte von »Bedeutung und Ziel« einander zugeordnet werden. Mit dem Begriff der Lebensanschauung sind folglich übergreifende Ordnungsgesichtspunkte gemeint, vermöge derer wir der Disparatheit unseres Tuns und Erleidens nicht nur bloß ausgesetzt sind, sondern in die Lage versetzt werden, Dinge in einem über das rein Physische hinausreichenden, bedeutungsvollen Zusammenhang zu sehen. Nur unter dieser Voraussetzung ist es jedenfalls möglich, von einem Lebenssinn, oder schwächer: einem »meaning in life«,¹⁴ zu reden.

Was die Differenz solcher Lebensanschauungen betrifft, profiliert in *Entweder/Oder* der Ethiker Wilhelm seine ethische Lebensanschauung gegenüber dem, was er einen sinnlich-ästhetischen Weltbezug nennt. Letzterer findet sein Organisationszentrum in der Maxime »[M]an soll das Leben genießen«¹⁵. Diese Maxime sollte allerdings nicht vulgärhedonistisch verstanden werden, als ob es dabei bloß um maximale Bedürfnisbefriedigung ginge. Ihre eigentliche Auszeichnung besteht darin, dass die sogenannten Ästhetiker*innen in einem Zustand der bloßen Unmittelbarkeit verharren wollen.¹⁶ Es geht um das Verharren im Moment, um die Hingabe an das ständig wechselnde aktuell Attraktive, worunter freilich auch vermeintlich intellektuelle Sachverhalte fallen können. Es gibt also durchaus so etwas wie einen intellektualistischen Ästhetizismus. In allen diesen Zuständen, so Wilhelm, entgeht dem Menschen allerdings der Sinn für den Ernst der Aufgabe, ein Selbst zu werden, und zwar systematisch. In einer späteren, religiös-christlich qualifizierten Formulierung kann Kierkegaard zuspitzend dann auch davon reden, dass der ästhetische Weltbezug die bloße Möglichkeit der konkreten Wirklichkeit der Existenz vorzieht, also an einem systematischen Wirklichkeitsdefizit leidet, da er sich vornehmlich im Reich der Phantasie und Dichtung bewegt. Und in diesem Reich kann mit wechselnden Figuren und Rollen ganz unverbindlich gespielt werden kann, ohne für die realen Konsequenzen des Handelns Verantwortung übernehmen zu müssen. In dieser Perspektive erscheint das Ästhetische als kollektive Kultur der Unverbindlichkeit. Die Grundsignatur dieser Art, mit den Dingen, anderen Menschen und sich selbst umzugehen, besteht schließlich darin, »zu dichten anstatt zu sein, zu dem Guten und Wahren durch die Phantasie sich zu verhalten,

¹⁴ Im Anschluss an Wolf 2010.

¹⁵ Kierkegaard 1987, S. 191.

¹⁶ Vgl. Kierkegaard 1987, S. 190 u. S. 192.

anstatt es zu sein«¹⁷. So gesehen wird das Ästhetische im Kern als eine bewusste Vermeidungstaktik gegenüber einem selbstbestimmten Leben und seinen sozialen Verbindlichkeiten ausgewiesen. Es ist ein Verharren im Unmittelbaren, das jeglichen Versuch zu vermeiden trachtet, sich reflexiv auf sich zu beziehen, eine verständige Einstellung gegenüber dem zu entwickeln, was man tut. Allerdings kann der Gerichtsrat Wilhelm nur deshalb davon ausgehen, dass seine ethisch qualifizierte Position der ästhetischen überlegen ist, weil er die menschliche Entwicklung bereits normativ im Lichte der Aufgabe begreift, ein konkretes Selbst zu werden. Und darum geht es in der ethischen Lebensanschauung, die um den Begriff der »absoluten Selbstwahl« kreist. Dieser Begriff ist so zu verstehen, dass in der »Wahl« sich ein Mensch dazu entscheidet, nicht mehr einfach nur dahinzuleben, die Dinge des Lebens nicht mehr einfach nur so zu nehmen, wie sie auf ihn zukommen und sich ihm darbieten. Es geht vielmehr darum, dass der Zustand der Unmittelbarkeit aufgebrochen wird, eine gewisse Distanzierungsbewegung und Reflexion eintritt, die es möglich macht, dass ein Mensch sich seiner Lebensgeschichte als einer unverwechselbar eigenen inne wird und Verantwortung für sie übernimmt. Als »absolut« wird die Wahl verstanden, weil sie von keinen ihr äußerlichen Bedingungen abhängt, sondern lediglich im Selbstverhältnis ihren Ort hat. Die Sinnlichkeitsbezüge des Ästhetischen sollen dabei zwar nicht verloren gehen – das ist anthropologisch gar nicht möglich –, können aber auch nicht direkt als solche integriert werden, sondern nur dann, wenn sie sich in das Medium jener Wahl übersetzen lassen, also als Auszeichnungen des eigenen Selbst willentlich, d. h. selbstbewusst, angeeignet werden.

Damit haben wir bereits eine erste wichtige Pointe dessen gewonnen, um was es Kierkegaard geht, wenn er über unsere Selbstwerdung als ethische Aufgabe nachdenkt: Das Selbst ist kein naturwüchsiges, unmittelbar gegebenes Faktum, es liegt nicht bereits als fertig geschnürtes Paket in der Wiege unseres Lebens, nein, es wird vielmehr als Anspruch einer Aneignungsaufgabe konzipiert. Ethisch betrachtet verdankt sich das, was wir in concreto sind, zumindest teilweise einem aktiven Prozess, der auch fehlgehen kann. Wir können nämlich an der ethischen Aufgabe scheitern, und – so Kierkegaard – tun es zumeist auch. Um zu klären, warum das so ist, müssen wir die Struktur jener Aneignungsaufgabe noch etwas näher bestimmen.

17 Kierkegaard 1992, S. 75.

(B) Die ethische Aufgabe der Selbstwerdung wird mit einer Arbeitsanleitung versehen: »Wer ethisch lebt, hat also sich selbst als seine Aufgabe [...], und die Aufgabe ist, das Zufällige und das Allgemeine ineinander zu arbeiten.«¹⁸ Zunächst: Das »Zufällige« und das »Allgemeine« sind Oppositionsbegriffe; sodann: Die geäußerte Idee impliziert, dass wir nicht aus einem Guss geschnitzt sind, sondern aus unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Elementen bestehen. Das ist eine alte anthropologische Einsicht, die man bei Platon ebenso findet wie bei Paulus. Ich verstehe die Begriffe wie folgt, andere Deutungen sind natürlich möglich: Das, was historisch bedingt ist, was kontextabhängig ist, was so sein, aber auch anders sein kann, dürfte als ein Aspekt dessen gelten, was mit dem »Zufällige[n]« gemeint ist; hingegen könnte man das, was auch kontextübergreifend gilt, und was im ständigen Wandel der Verhältnisse verlässlich bleibt, als ein Moment des »Allgemeine[n]« bezeichnen. Jedenfalls besteht die Aufgabe der Selbstwerdung näher besehen darin, diese zwei ungleichartigen Momente des menschlichen Selbst- und Weltbezugs miteinander zu vermitteln. Das heißt aber auch, dass ihre Integration bleibend riskant ist, sie kann gelingen, aber auch scheitern. An diesem Arbeitsauftrag hält Kierkegaard auch in späteren Schriften fest, er ordnet ihn sogar in ein Strukturmodell des Selbst ein. Dieses tritt in *Entweder/Oder* noch nicht explizit hervor, wird aber in *Der Begriff Angst* und vor allem in *Die Krankheit zum Tode* systematisch entwickelt.¹⁹ Ein kurzer Blick auf dieses Modell ist daher hilfreich.

In ihm aufgenommen ist die Grundidee von der Verfassung des Menschen aus zwei ungleichartigen Elementen, die miteinander im Medium eines dritten vermittelt und auf diesem Weg angeeignet werden sollen. Das besagte Modell ist also grundlegend vollzugsrelational und differenzorientiert gehalten. In *Der Begriff Angst* lautet die dafür vorgesehene Programmformel: »Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist.«²⁰ Zwei Punkte möchte ich hier hervorheben: Zum einen impliziert die traditionelle Vorstellung, den Menschen als ein aus ungleichartigen Komponenten zusammengesetztes Wesen zu denken, die Einsicht, dass es sich bei der zu leistenden Verbindung zwischen ihnen um eine unsichere, prekäre

¹⁸ Kierkegaard 1987, S. 273.

¹⁹ Vgl. Theunissen 1979, S. 496-510.

²⁰ Kierkegaard 1995, S. 41.

und zerbrechliche Angelegenheit handelt. Sie kann ganz verschieden ausfallen, gelingen oder misslingen.²¹ Dies kann sie aber nur, weil die elementare Struktur der Aufgabe bereits vorgegeben ist, von ihr kann es nach Kierkegaard keinen Dispens geben. Sie gilt als der »Ewigkeit Forderung auf [dem Menschen]«²². Um diese Pointe zu explizieren, ist es zum anderen aber nicht damit getan, den Menschen nur als bloßes Verhältnis zwischen verschiedenen Elementen zu begreifen. Denn ein solches Verfahren könnte man auch auf andere Lebensformen übertragen, die bekanntermaßen allesamt sehr komplex organisiert sind. Kierkegaard muss vielmehr sehr genau nach der *Art* der Beziehung fragen, durch welche das Ungleichartige miteinander verbunden werden soll. Ob nun an dieser Stelle der Begriff der Wahl, des Geistes oder des Selbst eingetragen wird, macht substantiell keinen großen Unterschied, alle Formulierungen bringen nämlich gleichermaßen zum Ausdruck, dass die gesuchte Art der Beziehung als Selbstverhältnis zu begreifen ist. Es geht folglich um ein bewusstes Verhalten zur vorgegebenen Verhältnisstruktur der Synthesis. Das bedeutet: Indem ein Mensch sich zu sich selbst verhält, bezieht er sich Kierkegaard zufolge auf die seinen Weltbezug auszeichnenden Strukturmerkmale von Seele/Leib, Möglichkeit/Notwendigkeit, Ewigkeit/Zeitlichkeit usw. und stellt zwischen ihnen denjenigen spezifischen Zusammenhang her, in welchem er sich als ein konkretes Selbst ganz unverwechselbar versteht.²³ Damit haben wir eine zweite wichtige Pointe gewonnen. Es handelt sich beim Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern der Synthesis nämlich nicht um eine vorab feststehende metaphysische Größe, sondern um eine fortwährend zu leistende, durchweg prekäre und instabile Beziehungseinheit. Zwar ist die Struktur der Synthesis vorgegeben, das wissen wir aber nicht a priori, es ist uns nur im Rahmen von gelingenden und scheiternden Vollzügen der Selbstwerdung zugänglich, d. h. im Lichte faktisch gewählter Lebensweisen.

Fazit: Kierkegaard hat uns eine theoretische Möglichkeit für ein Konzept des Selbst vor Augen geführt, in dem dieses ganz prinzipiell als eine Aufgabe verstanden wird, die es zwar in unterschiedlichen Hinsichten, aber gleichwohl permanent zu bearbeiten gilt. Von ihr kann man jedenfalls nicht zeitlich entbunden werden. Sie besteht näher besehen darin, ein konkretes Selbst zu werden, was nur gelingen kann, wenn die Polaritäten im

21 Vgl. Grøn 1990, S. 20.

22 Kierkegaard 1992, S. 17.

23 Vgl. Kierkegaard 1992, S. 8-10.

Weltbezug übernommen und in eine selbstreflexive Verbindung gebracht werden. Was ein Selbst ist, ist deshalb nicht durch die vorgegebene relationale Struktur des Menschen bereits festgelegt, es muss sich in aktiven, stets riskanten Aneignungs- und Vermittlungsbeziehungen fortwährend herausbilden. Damit liefert Kierkegaard, das hat jüngst wieder Habermas betont, ein Instrumentarium, wie »ethische Fragen des nichtverfehlten Lebens im Lichte einer performativ vorgenommenen rationalen Rekonstruktion des Vollzugs humaner Lebensweisen einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden können.«²⁴ Damit ist der Boden bereitet, um die Religionsthematik in den bisherigen Gedankengang einzuzeichnen.

2. Selbstwerdung und Religion

Meine zu Beginn erwähnte Ausgangsthese ist, dass dem *homo religiosus* zugleich auch eine ethische Existenzform zukommt. Die Dinge so anzuordnen, bedeutet, dass die skizzierten Problematiken der Selbstwerdung nichts sind, was der Religion bloß äußerlich anhaftet, vielmehr stellt sich die ethische Aufgabe, »ein ganzer Mensch zu werden«, auch im Kontext religiöser Selbst- und Weltzugänge als eine Aufgabe, von der es keinen Dispens geben kann. Kann diese These mit Blick auf Überlegungen Kierkegaards bewährt werden? Auf diese Frage lässt sich ganz allgemein und ohne Umschweife antworten, dass er spätestens nach *Entweder/Oder* den Akzent verstärkt darauf legt, das rein ethisch verstandene Projekt der Selbstwerdung an seine strukturellen Grenzen zu führen. Die religiöse Beziehung muss folglich hinzutreten, da das Ethische erst in ihrem Licht sich selbst transparent werden, mithin erst im Kontext des Religiösen zur Erfüllung kommen kann. Diese Antwort ist jedoch noch zu schematisch gehalten und muss ihre Konkretion erst noch mit Blick auf einen exemplarischen Textbestand erhalten. Für mich interessant sind in diesem Zusammenhang vor allem Argumente, die Kierkegaard seinem Pseudonym Johannes Climacus in den Mund legt. Dabei kennen diejenigen, welche mit der Materie etwas vertraut sind, sicherlich die Systematisierung der verschiedenen Existenzauffassungen, die dieser im zweiten Teil der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* entfaltet. Sie schließt an die bereits erwähnte Einteilung der Lebensanschauungen von *Entweder/Oder* an, erweitert aber die dort im Zentrum stehende Differenz zwischen einer ästhetischen und einer ethischen um zwei religiöse

24 Habermas 2019, S. 673.

Lebensanschauungen bzw. Existenzauffassungen, nämlich um eine allgemein ethisch-religiöse, die Climacus als »Religiosität A« bezeichnet, und eine spezifisch christliche, die er als »Religiosität B« oder »paradoxe Religiosität« ausweist.²⁵ Es ist hier nicht der Ort, um eine Detailanalyse der komplexen dialektischen Beziehungen zu liefern, die er zwischen diesen verschiedenen Weisen, sich selbst und die Welt zu verstehen, annimmt. Ich belasse es deshalb bei einigen Hinweisen, die sich im Kern darauf konzentrieren, meine Ausgangsthese in einer bestimmten Hinsicht etwas näher zu plausibilisieren. Dabei steht die sogenannte »Religiosität A« im Fokus.

Mein Vorhaben sieht sich allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass Climacus prima vista darauf Wert zu legen scheint, die verschiedenen Existenzverständnisse nicht miteinander zu vermischen, sondern zumindest in einer analytischen Perspektive möglichst klar voneinander abzugrenzen. Ihm zufolge bauen sie in einem gewissen Sinn sogar aufeinander auf, was sich so lesen lässt, dass im Verlauf der individuellen Bildungsgeschichte ein bestimmtes Verständnis des eigenen Daseins von einem anderen abgelöst wird, welches dann an dessen Stelle tritt. Dieser Punkt scheint weiterhin dadurch unterstützt zu werden, dass das Ethische in manchen Voten bloß als eine Art Durchgangsphase erscheint: »Nimmt man das Religiöse, so gilt, dass dies das Ethische durchlaufen hat.«²⁶ Diese Metaphorik könnte nun suggerieren, dass man der ethischen Perspektive im Religiösen ein für alle Mal entsagen könne, wobei damit jedoch einer Lesart Vorschub geleistet wird, die Religiosität strikt von der Aufgabe, ein Selbst zu werden, trennt. Dies halte ich schon deshalb für keinen gangbaren Weg, weil dadurch der besagte rote Faden in Kierkegaards Werk an einer bestimmten Stelle zerschnitten wird, und zwar um den Preis, dass über den Gegenstandsbezug religiöser Rede nur noch abstrakt – unter Absehung vom eigenen Selbst – gehandelt werden kann. Das ist kaum plausibel zu machen. So gesehen sollte jene Durchgangsmetaphorik daher nicht als Vorgang der Ablösung, sondern eher im Sinne einer qualitativen Transformation verstanden werden, die sich ihrer Ausgangsbedingungen keineswegs entledigt und daher Kontinuitätsmomente mit vorausgegangenen Zuständen notwendigerweise in sich aufnimmt, sie allerdings in einer neuen Weise qualifiziert und

²⁵ Vgl. Kierkegaard 1994, S. 267.

²⁶ Kierkegaard 1994, S. 93.

dadurch als etwas Neues präsentiert.²⁷ Denn auch das religiöse Subjekt begreift sich ja noch unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit, der bekanntlich im Zentrum des Ethischen steht. Folgt man dieser Spur, wird die ethische Existenzform in der Religion nicht verlassen, wohl aber zu einer neuen Klarheit über sich selbst gebracht. Die Transformation betrifft nicht die Form, der gemäß sich das eigene Leben als »Werden« vollzieht, sie betrifft die Inhalte, die dabei jeweils gesetzt werden.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es ein, wenn der dänische Denker das, was er als allgemein menschliche Religiosität bestimmt, auf den ersten Blick ganz ähnlich aufzufassen scheint, wie schon das Ethische im Verhältnis zum Ästhetischen aufgefasst wurde. Es geht darum, der Unmittelbarkeit abzusterben: »Die Bedeutung des religiösen Lebens ist das der Unmittelbarkeit Absterben.«²⁸ Wie bereits erwähnt, ist damit eine Veränderung der Existenz im Blick, die sich einerseits zwar in der Vollzugsform des Ethischen realisiert, andererseits aber über das hinausreicht, was das Ethische inhaltlich auszeichnet. Worin besteht sie? Sie zeigt sich als »Umbildung, durch die der Existierende im Existieren alles in seiner Existenz in Bezug auf jenes Höchste Gut [verstehe: die ewige Seligkeit, C. S.] verändert«²⁹. Indem hier als Referenzpunkt der existentiellen Transformation nicht endliche Güter fungieren, sondern die »ewige Seligkeit« angegeben wird – abgesehen vom intendierten Transzendenzbezug lasse ich offen, was mit diesem Begriff näher gemeint ist –, weist das Ethische in der Religion inhaltlich über sich hinaus, ohne sich dabei komplett zu negieren. Wichtig ist hier der Gedanke, dass sich jene »Umbildung« primär im Medium des »Pathetischen«, des Leidenschaftlichen, realisiert.³⁰

Mit der Rede vom Pathetischen wird festgehalten, dass sich der *homo religiosus* weder im Denkvollzug noch im bloßen Gefühl oder Willensakt konstituiert. Denn während das Denken notwendig abstrakt bleibt und deshalb den Anforderungen der Existenz nicht wirklich begegnen kann, bleibt das Gefühl in der Unmittelbarkeit eingeschlossen, kann also keine transformative Kraft entfalten; und rein für sich selbst genommen scheint der Wille seinerseits einen verlässlichen Orientierungssinn zu entbehren. Das Leidenschaftliche kann hingegen an allen diesen Funktionen Anteil

²⁷ Um Kontinuität und Veränderung als Momente ein und desselben Prozesses zu denken, ist das Konzept der »kritischen Schwelle« (*critical threshold*) sehr hilfreich. Für nähere Auskunft verweise ich auf die schöne Studie von Ferreira 1998, insbesondere S. 216-228.

²⁸ Vgl. Kierkegaard 1994, S. 208 u. S. 169.

²⁹ Kierkegaard 1994, S. 94 f.

³⁰ Vgl. Kierkegaard 1994, S. 92.

haben, da es die »ganze Existenz«³¹ betrifft und als Modalität des Existierens Denken, Fühlen und Wollen in sich begreift. Wie auch immer man diese Beziehungen im Einzelnen verstehen mag, Climacus kommt es jedenfalls darauf an, dass das religiöse Selbst, das in der Form des Ethischen als Vollzugseinheit gegeben ist, seinerseits unter dem Gesichtspunkt der Aneignung in den Blick gerät. Ebenso wenig wie der *homo ethicus* von Natur aus gegeben ist, ist es auch der *homo religiosus*, was bedeutet, dass sich die religiöse Existenz im Zuge einer auf eine Vorstellung der Transzendenz bezogene Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses erst noch gewinnen muss, und zwar nicht ein für alle Mal, sondern immer wieder neu. Das hat eine wichtige Konsequenz: Wenn man die Dinge nämlich so sieht, wird auch die religiöse Existenzweise zu einer tendenziell prekären, ambivalenten und täuschungsanfälligen Angelegenheit, die sich über ihren eigenen Status niemals vollkommen sicher sein kann.³² Wie die Selbstwertung im Allgemeinen, bleibt auch sie ein permanentes »Wagnis«.³³ Die im transformativen Prozess eingegangene Arbeit am Selbst besteht dann u. a. darin, den Kategorien von Erfolg/Scheitern, Glück/Unglück, Gewinn/Verlust, die wir in unseren Akten der Selbst- und Fremdbewertung stets anwenden, ihre vermeintliche Absolutheit zu nehmen. Zwar verlieren sie nicht ihre sozialen Anwendungs- und Funktionszusammenhänge, sie werden aber mit Blick daraufhin relativiert, was jenseits des mit ihnen jeweils Gemeinten steht. Die endlichen Güter und die damit verbundenen sozialen Zuschreibungsmuster verlieren also die letztgültige Definitionsmacht über das, was das Selbst ausmacht. Mit anderen Worten: »Der Mensch lebt in der Endlichkeit, aber er hat nicht sein Leben in ihr.«³⁴

So gesehen lässt sich die ethische Aufgabe der religiösen Existenz schließlich als Arbeit an der Paradoxie eines unter menschlichen Aneignungsgesichtspunkten vorgestellten Transzendenten bezeichnen. An dieser Arbeit muss sie notwendig immer wieder scheitern, – ein Befund, der schließlich in Form des Übergangs zur »Religiosität B« auf die Spitze getrieben wird. Denn dort kommt es letztlich darauf an, den Gewinn des Selbst als einer »neue[n] Kreatur«³⁵ geradewegs durch einen Verlust des

31 Kierkegaard 1994, S. 92.

32 Das zeigen die die *Nachschrift* durchziehenden christentumskritischen Notizen in bisweilen polemischer Deutlichkeit.

33 Vgl. Kierkegaard 1994, S. 130.

34 Kierkegaard 1994, S. 116.

35 Kierkegaard 1994, S. 288.

Selbst zu realisieren. Doch um diese letzte Steigerung der Paradoxie geht es hier nicht.

Fazit: An dem Umstand, dass der *homo religiosus* als *homo ethicus* existiert, habe ich hervorgehoben, dass auch die religiöse Beziehung prinzipiell unter Aneignungsgesichtspunkten zu verstehen ist. Auch sie steht nicht außerhalb des geschichtlichen Werdens, sondern hat Teil an ihm und seinen multiplen Bestimmtheiten. Das heißt aber auch, dass die Mehrdeutigkeiten und Ambivalenzen menschlicher Selbstwerdung in der Religiosität nicht einfach ein für alle Mal aufgelöst werden, sie können in ihr durchaus hervortreten, und sie tun es zumeist, wenn auch unter einem neuen Vorzeichen: Einerseits läuft die im Ethischen zum Ausdruck gebrachte Verheißung eines gelingenden Selbstseins in der religiösen Perspektive nicht ins Leere, sondern trifft auf positive Resonanz. Andererseits scheint aber auch die religiöse Beziehung von einer praktischen Dialektik durchzogen zu werden, die das, was eigentlich zum Heil dienen sollte, verfremden, fehldeuten und korrumpieren und das Verfremdete, Fehlgedeutete und Korrumpierte wiederum als Heil ausgeben kann.◊

Literatur

- Arendt, Hannah (1990): Was ist Existenzphilosophie?. Frankfurt am Main.
- Ferreira, Jamie M. (1998): Faith and the Kierkegaardian leap. In: Hannay, Alastair/Marino, Gordon D. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge. S. 207-234.
- Grøn, Arne (1999): Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. 2. Aufl. Berlin.
- Kierkegaard, Søren (1987): Entweder/Oder. Zweiter Teil. Bd. 2. 2. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1991): Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. 3. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1992): Die Krankheit zum Tode. 4. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1994): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 3. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1995): Der Begriff Angst. 4. Aufl. Gütersloh.
- Marquard, Odo (2013): Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Stuttgart.
- Seibert, Christoph (2021): Arbeit am Überzeugungssystem. Vorüberlegungen zu einer Ethik des Glaubens. In: Müller, Barbara/Seibert, Christoph/Vornfeld, Oliver (Hrsg.): Arbeit am Selbst. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig. S. 49-70.
- Theunissen, Michael (1979): Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«. In: Theunissen, Michael/Wilfried, Greve (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Frankfurt am Main. S. 496-510.
- Wolf, Susan (2010): Meaning in Life and Why It Matters. Princeton.



Abb. 12: Cornelis Saftleven (1607-1681): Hiob, von bösen Geistern geplagt. Öl auf Eichenholz. 57,5 × 79,8 cm. 1631. Staatliche Kunsthalle Karlsruhe.

Corona als Herausforderung für den Menschen

Bewältigungsstrategien des ›Homo ethicus‹

HERBERT STETTBERGER

Infolge der seit 2019 grassierenden Corona-Pandemie hat sich das (Zusammen-)Leben von Menschen auf der ganzen Welt grundlegend verändert. Im Fokus stehen seither Strategien, welche die Übertragung der hoch ansteckenden Infektionskrankheit Covid-19 unterbinden sollen. Diesbezüglich herrscht weitgehender Konsens: Die Pandemie soll eingedämmt und möglichst schnell beendet werden.¹ Doch welche Mittel dabei zum Einsatz kommen sollen, darüber gibt es recht unterschiedliche Auffassungen. Vor allem bei favorisierten Maßnahmen, die in erster Linie physische Distanz und Immunabwehr als probate Mittel gegen die Weiterverbreitung von SARS-CoV-2 beinhalten, besteht ein z. T. erheblicher Dissens. In diesem Zusammenhang steht besonders die Frage im Raum, wer bzw. was wem wie helfen kann – eine Frage, die den *homo ethicus* herausfordert.

1. Zur Schöpfung des Menschen als *homo ethicus*

Als Geschöpf Gottes ist der Mensch zur Verantwortung aufgerufen. Ihm hat Gott seine Schöpfung anvertraut. – Diese Glaubensüberzeugung bildet bei den abrahamitischen Religionen eine solide Begründung für sämtliche Handlungen des Menschen.² Als »Abbild« (hebr. *säläm*/auch: *Zelem*)

¹ Freilich gibt es u. a. Gruppen in der Gesellschaft, die z. B. davon ausgehen, dass Covid-19 eine bloße »Erfindung« sei oder die aus anderen Gründen eine Bekämpfung der Krankheit strikt ablehnen bzw. die Pandemie sogar als eine Art von natürlicher Selektion deuten.

² Vgl. in der Tora Gen 1,26-28 und im Koran Q 10:14.

Gottes³ kommt ihm der biblischen Überlieferung nach die Aufgabe zu, über die ihm anvertrauten Geschöpfe Gottes zu »walten«⁴ – so wird das hebräische Verb *radah* zumindest in der aktuellen Einheitsübersetzung von 2016 wiedergegeben.⁵ Noch nachdrücklicher erfolgt in Gen 1,28 die Aufforderung, sich der Erde zu bemächtigen (hebr. *kabasch*) und über die Tiere zu herrschen (hebr. *radah*). Der Mensch wird ermächtigt, gleichsam stellvertretend für Gott die Schöpfung weiter zu gestalten und sie mit ihren Geschöpfen zu bewahren.⁶ Im Koran gilt der Mensch entsprechend als *Nachfolger* Gottes.⁷ Sowohl in der biblischen als auch in der koranischen Überlieferung erscheint der Mensch als von Gott beauftragter Entscheidungsträger⁸, der von seinem Schöpfer zur Rechenschaft gezogen werden kann. Dies wird in der Erzählung vom Sündenfall entfaltet: Indem Gott gebietet, nicht vom ›Baum der Erkenntnis‹⁹ bzw. von einem nicht näher bezeichneten Baum¹⁰ zu essen, wird bereits vorausgesetzt, dass sich der Mensch frei entscheiden kann; er hat die Möglichkeit, entweder Gottes Gebot zu halten oder es zu brechen. Im Grunde basieren alle Gebote, Mahnworte und erbaulichen Texte sowie die Gerichtsworte der Heiligen Schriften auf der von Gott im Menschen angelegten Entscheidungskompetenz und dem freien Willen des Menschen. Ob der Mensch jeweils die Folgen seiner Entscheidungen und die daraus resultierenden Handlungen überschauen kann, lässt sich aus biblischen und koranischen Kontexten nicht unbedingt eindeutig herauslesen.¹¹ Von zentraler Bedeu-

3 Vgl. Gen 1,26 f.

4 Gen 1,26.

5 Mit dieser dezenten Übersetzungsversion findet freilich eine Entradikalisierung der ursprünglichen hebräischen Wortsemantik statt, auf die in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden kann. In der Einheitsübersetzung von 1980 wird übrigens statt »walten« das Wort »herrschen« verwendet. Sowohl in Gen 1,26 als auch in Gen 1,28 taucht der hebräische Terminus *radah* auf. »Prima facie wird der Mensch befähigt, seiner in V. 26 formulierten Funktionsbestimmung nachzukommen und die Erde zu durchschreiten, die Tiere niederzutreten, mithin sie zu beherrschen« (Gertz 2021, S. 69; vgl. auch Gertz 2021, S. 64-68; Fischer 2018, S. 152-155; Ruppert 1992, S. 82-94; Seebass 2009, Bd. 1, S. 81 f.).

6 »Herrschen« schließt ein Bewahren des Beherrschten ein (vgl. Gertz 2021, S. 69-72; Fischer 2018, S. 150-153; Ruppert 1992, S. 86 f.; Seebass 2009, Bd. 1, S. 81 f.).

7 Vgl. Q 10:14.

8 Die in diesem Beitrag gewählte männliche Form schließt stets zugleich die weibliche und diverse Referenz ein. Im Sinne der Gleichbehandlung sollen grundsätzlich alle Geschlechter inkludiert sein.

9 Vgl. Gen 1,17.

10 Vgl. Q 2:35 u. Q 7:19.

11 Die in biblischen Texten wiederholt geschilderte Reue und Buße von Menschen (vgl. 1 Kön 21,17 f.; Jer 31,19; Lk 15,17-20) könnte als Indiz dafür betrachtet werden, dass Menschen die Folgen ihrer Entscheidungen offenbar vorab nicht immer richtig einschätzen konnten. Inwiefern etwa auch Menschen mit einer Behinderung (z. B. Demenz) für ihr Handeln zur Verantwortung zu ziehen sind, dafür finden sich in den Heiligen Schriften keine eindeutigen Hinweise.

tung ist jedoch die von Gott eröffnete Chance zur Umkehr; darin besteht Konsens in den abrahamitischen Religionen.¹²

2. Corona als Prüfung Gottes?

2.1. Ein erster Antwortversuch mit Blick auf das Buch Ijob

Gerne wird das Buch Ijob als plastisches Beispiel für die Prüfung eines Menschen angesichts des ihm widerfahrenden Leids herangezogen. Nachdem Gott zulässt, dass der Satan den untadeligen und rechtschaffenen Ijob »mit böartigem Geschwür«¹³ schlägt, nimmt dieser »das Böse« zunächst bereitwillig an.¹⁴ Damit wird aus der weisheitlich gestalteten Rahmenerzählung deutlich: Gott lässt im Falle Ijobs eine Krankheit als Möglichkeit der Bewährung gelten. Nachdem Ijob zwar im weiteren Verlauf der dialogisch konzipierten Erzählung mit seinem Schicksal hadert und mit Gott buchstäblich hart ins Gericht geht,¹⁵ besteht er letztlich dennoch die Prüfung, weil er an der Existenz Gottes und an seiner Barmherzigkeit keinen Augenblick gezweifelt hat. Eigentlich leidet Ijob weniger an seiner Krankheit oder daran, dass seine Freunde ihn nicht verstehen wollen, sondern vielmehr an der lange unerfüllten Sehnsucht nach Gottes spürbarer Nähe. Die beiden Gottesreden am Ende des Dialogteils vermitteln dem Leser den Eindruck, dass Gottes Wege unergründlich, stets aber auf das Wohl seiner Schöpfung ausgerichtet sind. Der von Ijobs Freunden wiederholt ins Spiel gebrachte »Tun-Ergehen-Zusammenhang« wird innerhalb dieser erzählerischen Auseinandersetzung mit der Theodizee-Problematik in Abrede gestellt.

2.2. Begründungsvielfalt für Krankheit und Leid in der Bibel

Anders sieht es dagegen in alttestamentlichen Texten wie Dtn 28,15-61 oder 2 Sam 12,1-16 aus, wo Krankheit und Tod als Strafen Gottes für vorausgegangenes sündhaftes Verhalten gedeutet werden. Daneben finden sich Bibeltex-te, die Krankheit gerade nicht als Prüfung oder Strafe Gottes, sondern als Gnade bzw. Gabe Gottes thematisieren: Paulus versteht seinen »Stachel im Fleisch« als eine Art von Unterstützung, nicht

¹² Vgl. z. B. Jona 3,4-10, Lk 15,17-24 und Q 3:135 f.

¹³ Ijob 2,7.

¹⁴ Vgl. Ijob 2,10.

¹⁵ Vgl. u. a. Ijob 10; 19; 27.

überheblich zu werden;¹⁶ Behinderung wird auch als Voraussetzung für das Offenbarwerden des Wirkens Gottes beschrieben.¹⁷ Im Johannes-evangelium wird als Begründung von Krankheit auch die Verherrlichung Gottes erwähnt.¹⁸ Krankheit lässt sich zudem »als pädagogisches Mittel Gottes«¹⁹ verstehen.²⁰ Häufig werden dämonische Mächte als Ursache von Krankheiten genannt;²¹ wieder andere Texte gehen nicht explizit auf mögliche Ursachen von Krankheiten ein.²² Besonders im Rahmen neutestamentlicher Wundergeschichten steht die Heilung und nicht die Spekulation hinsichtlich möglicher Ursachen von Krankheiten im Vordergrund.

2.3. Allmächtiger Gott über Gesundheit und Krankheit

Aus alledem scheint deutlich zu werden, dass die Frage, ob bzw. inwiefern Krankheit als Prüfung Gottes aufgefasst werden kann, auf Basis biblischer Zeugnisse – und darauf wollen wir uns beschränken – nicht generalisierend zu beantworten ist. Jedenfalls verfügt der allmächtige Gott über Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit. Dabei lässt sich vor allem mit Blick auf das Neue Testament die Tendenz ablesen, Krankheit primär als Übel zu betrachten, das es im Sinne der Heilsgeschichte zu überwinden gilt. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament tritt Gott als Heilsbringer in Erscheinung, der Menschen von Krankheiten befreit.²³ Gott ist insofern

Urheber der Krankheit und zugleich der Retter aus der Existenz am Rande des Todes. Gerade diese scheinbare Ambivalenz ist ein unverkennbarer Ausdruck der Allgewalt des Schöpfergottes und zugleich der Geschöpflichkeit des Menschen.²⁴

Letztlich heilt Gott allein, nicht der Mensch. Alle biblisch beschriebenen Wundertaten gehen stets auf Gott als eigentlichen Urheber zurück. Allerdings fungieren biblische Wundertäter – ebenso wie Ärzte und Therapeuten – gewissermaßen als erschaffene Werkzeuge Gottes.²⁵

16 Vgl. 2 Kor 12,7.

17 Vgl. Joh 9,1-10.

18 Vgl. Joh 11,4.40.

19 Berlejung 2010, S. 203.

20 Vgl. Ps 32,10.

21 Vgl. Num 5,21 f. u. Mk 5,1-20.

22 Vgl. Mk 7,31-37.

23 Vgl. z. B. Ex 15,26 u. Mk 6,53-56.

24 Kostka 2006, S. 55 f.

25 Kostka verweist in diesem Zusammenhang auf Sir 38,1-2a: Dort werde der »Arzt als erschaffenes Werkzeug Gottes« betrachtet (vgl. Kostka 2006, S. 57).

2.4. Ganzheitliche Betrachtung von Krankheit in biblischen Texten

Im Neuen Testament lässt sich Heilung als »Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft«²⁶ beschreiben. Dabei spielt der Glaube des geheilten Menschen eine entscheidende Rolle: Wiederholt verweisen Jesu Worte »Dein Glaube hat dich gerettet [i. S. v. geheilt]«²⁷ auf die Wirksamkeit des Glaubens im Anschluss an den geschilderten Heilerfolg hin. Krankheit kann – religiös-ganzheitlich betrachtet – als Ausdruck einer gestörten Beziehung zu Gott begriffen werden.

Das konkrete Leiden an einer Krankheit ließe sich insofern als physische und psychische Manifestation einer (selbst verschuldeten) Distanz zu Gott skizzieren.²⁸ Dieser Deutungsansatz findet sich auch in der islamischen Tradition.²⁹ Darüber hinaus tangieren Krankheit und Leid den sozialen Kontext des Betroffenen. »Aussätzige« Menschen wurden von



Abb. 13: Eustache Le Sueur (1616-1655): Jesus heilt den blinden Mann. Öl auf Holz. 49 × 65 cm. Ca. 1645. Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, Potsdam.

²⁶ Kostka 2006, S. 61.

²⁷ U. a. Mt 9,2; Mk 5,34; Lk 18,42.

²⁸ Vgl. Ps 41; 88.

²⁹ Vgl. Antes 1998, S. 258-260.

der Gemeinschaft ausgeschlossen.³⁰ Neutestamentliche Heilungserzählungen beschreiben deshalb auch die (Re-)Integration des Geheilten.³¹ Die vorher Ausgeschlossenen werden durch das Heilswirken Jesu wieder eingeschlossen.

3. Corona und aktuelle Perspektiven ethischen Handelns

Die Heilkunst hat – sowohl im Judentum als auch im Islam und Christentum – eine lange Tradition. Basilius von Cäsarea gründete 368 das erste christliche Hospital. Lange Zeit prägten Hospitalorden wie die Antoniter oder Johanniter die Krankenfürsorge und -pflege. Das Zweite Vatikanische Konzil würdigt den Einsatz für Kranke³² und den Dienst in Krankenhäusern³³. In der Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) lobt der Papst ausdrücklich Ärzte und Krankenschwestern.³⁴

3.1. Konsens hinsichtlich der Einstufung von Covid-19 als zu bekämpfendes Übel

Aktuell scheint es weltweit einen weitgehenden religions- und kulturübergreifenden Konsens darin zu geben, dass die Krankheit Covid-19 ein Übel darstellt, das es zu überwinden gilt. Die überwiegende Mehrzahl der Länder und Staaten auf der Welt hat dem SARS-CoV-2-Virus den Kampf angesagt. Dahinter steht die tragende gemeinsame Überzeugung, wonach Gesundheit und Leben des Menschen besonders schützenswerte Güter darstellen. Übereinkunft herrscht auch hinsichtlich der wissenschaftlich belegten Auffassung, dass die Weiterverbreitung von Covid-19 durch eine Unterbrechung des erforschten hauptsächlichlichen Übertragungsweges von SARS-CoV-2, der sog. Tröpfcheninfektion,³⁵ minimiert bzw. sogar gänzlich unterbunden werden kann. Infolgedessen werden virologisch

³⁰ Vgl. u. a. Lev 13.

³¹ An dieser Stelle soll nicht übergangen werden, dass inklusionsexegetische Interpretationsansätze ebendieses Verständnis kritisch betrachten und eine Lesart »von unten« bevorzugen, der zufolge Heilungserzählungen als Normalisierungsgeschichte kritisch zu hinterfragen sind (vgl. Wilhelm 1998, S. 10-12; Wilhelm 2006, S. 104).

³² Vgl. z. B. GS 88.

³³ Vgl. LG 6.

³⁴ Vgl. FT 54.

³⁵ Vgl. hierzu u. a. den Steckbrief des Robert-Koch-Instituts (Stand: 14.07.2021) auf der Informationswebseite des RKI: »Hauptübertragungsweg für SARS-CoV-2 ist die respiratorische Aufnahme virushaltiger Partikel, die beim Atmen, Husten, Sprechen, Singen und Niesen entstehen« (https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Steckbrief.html. Zugriff: 18.10.2021).

und epidemiologisch als wirksam eingestufte Maßnahmen akzeptiert und grundsätzlich umgesetzt. Dazu gehört bekanntermaßen, einen Mindestabstand zu anderen Personen einzuhalten, verstärkt auf Hygiene zu achten, einen Mund-Nasen-Schutz im Alltag zu tragen und in Innenräumen für einen regelmäßigen Luftaustausch zu sorgen.³⁶

3.2. Social Distancing als interkulturelle und religionsverbindende Chance

Physische und damit zugleich soziale Distanz gilt gemeinhin als wenig erstrebenswert. Menschliche Nähe, die unmittelbare physische Wahrnehmung des anderen, trägt entscheidend zum Wohlbefinden des Einzelnen und zu einer gelingenden Gemeinschaft bei. Allerdings birgt physische Distanz zwischen Menschen auch große kultur- und religionsverbindende Chancen in sich: Abstand zum Mitmenschen zu halten und Masken zu tragen, ist angesichts der Corona-Pandemie nicht nur aus infektiologischer Sicht angezeigt, sondern auch von interkultureller und interreligiöser Relevanz. Denn mit dem Einhalten eines Abstands kommt auch eine besondere Form der Wertschätzung gegenüber dem anderen zum Ausdruck. Selbst wenn das Distanzbedürfnis von Individuum zu Individuum und von Kultur zu Kultur unterschiedlich ausgeprägt sein mag, so hat die Netiquette³⁷, vor allem fremden Personen durch physische Distanz Respekt zu zollen und damit deren Freiraum und Würde anzuerkennen, u. a. aus interreligiöser Perspektive ihre Berechtigung. Denn interreligiöse Konvivenz³⁸ schließt ja gerade die Anerkennung des anderen und damit auch die wertschätzende Distanz zum anderen sowie eine distanzierte, nicht vereinnahmende Wahrnehmung von Menschen, die einer anderen Religion angehören, ein. Hinzu kommt, dass die physische Distanz durch virtuelle Nähe zumindest ein Stück weit kompensiert werden kann. Im Zuge der mit der Corona-Pandemie weiterentwickelten Digitalisierung beschreiten immer mehr Menschen alternative Kommunikationswege über das Internet. Webmeetings bzw. Videokonferenzen ermöglichen einen synchronen verbalen Austausch, der visuell multimedial unterstützt wird.

³⁶ Als weitere Maßnahme im Rahmen der sog. AHA+L-Regel ließe sich u. a. noch die Nutzung der sog. Corona-Warn-App (in Deutschland) anführen (vgl. dazu auch entsprechende Hinweise im Internet, z. B.: <https://www.infektionsschutz.de/coronavirus/alltag-in-zeiten-von-corona/>. Zugriff: 20.10.2021).

³⁷ Birkenbihl zufolge fußt die Anwendung von Abstandszonen auf »ungeschriebene[n] Gesetze[n]« (vgl. Birkenbihl 1999, S. 139).

³⁸ Vgl. Sundermeier 1995, S. 43-75.

Insoweit die Kommunikation vom öffentlichen Raum auch nach Hause verlegt werden kann, trägt dies möglicherweise sogar zu einer intimeren Gesprächssituation bei, die gleichzeitig religiös-kulturell als problematisch eingestufte Kommunikationssituationen zu entschärfen hilft. Dies trifft etwa auf eine aus religiösen Gründen favorisierte Geschlechtersegregation zu,³⁹ wenn sich z. B. ein Arbeitskollege mit einer anderen Arbeitskollegin in einem virtuellen Raum besprechen kann, wird das u. U. als weniger brüskierend empfunden, als wenn das Treffen vor Ort stattfände. Ähnlich verhält es sich etwa mit Dating Apps oder virtuellen Pilgerfahrten.

Das gemeinsame Tragen von Masken im Alltag kann implizit interreligiöses Verständnis fördern und einen Beitrag zur Integration leisten. Denn Masken vereinheitlichen das Erscheinungsbild von Menschen. Mund, Nase und weite Teile der Gesichtsmimik werden durch Masken verdeckt. Sie gehören inzwischen gleichsam zu den gemeinsamen kultur- und religionsübergreifenden markanten Gesichtsmarkmalen von Personen im öffentlichen Bereich. Gleichzeitig stellt das Tragen von Masken eine Art von Verschleierung dar, in der manche möglicherweise sogar eine gewisse Analogie etwa zum Niqab erkennen mögen. Grundsätzlich kommt der Wahrnehmung eines gemeinsamen äußeren Merkmals, nämlich der Bedeckung von Mund und Nase, trotz aller Unterschiede hinsichtlich ihrer Funktion und tieferen Bedeutung, womöglich eine anthropologisch-identitätsstiftende, ja symbolische Relevanz zu. Der Mund-Nasen-Schutz verringert nicht nur die für alle Menschen grundsätzlich bestehende Gefahr einer Infektion, sondern erinnert an die Fragilität und Endlichkeit des Lebens. Insofern können Menschen in der Maske auch einen Verweis auf die Transzendenz entdecken. Bei der Begegnung mit Masken tragenden Menschen kann sich jeder als Teil einer Schicksalsgemeinschaft erkennen. Wird die Maske als Symbol für Endlichkeit und Transzendenz verstanden, lassen sich so gemeinsame anthropologische Dimensionen erschließen. Zugleich steht die Maske auch für Selbst- und Fremdschutz. Sie fungiert als Mittel zur Realisierung prosozialer Handlungen. Je nach Provenienz können Menschen u. a. Aspekte aus der Perspektive des *homo religiosus*, *medicus*, *soziologicus* und *ethicus* wahrnehmen.

39 Vgl. Nöckel 1999, S. 141.

4. Bewältigungsstrategien aus ethischer Perspektive

4.1. Exklusion und Segregation statt Inklusion

Bei der Bekämpfung von Covid-19 wurde und wird der am 15. Juni 2011 von der Bundesregierung beschlossene nationale Aktionsplan – nach der am 24.02.2009 erfolgten Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention – u. a. aus medizinischen Gründen im Grunde konterkariert. Das grundsätzliche Inklusionskonzept, wonach für alle Menschen eine gleichberechtigte Teilhabe an gesellschaftlichen Angeboten und Prozessen, im Bildungsbereich wie in der Arbeitswelt, im Bereich des Wohnens wie in der Freizeit ermöglicht werden soll, konnte bzw. kann z. B. wegen beschlossener Lockdowns, aufgrund von Quarantänemaßnahmen sowie infolge der sog. »2-/3-G-Regel« (Teilhabe nur für Geimpfte und Genesene bzw. auch für Getestete) nicht in der angedachten Weise realisiert werden. Mit Blick auf den Bildungssektor – vor allem die Schulen – bedeutet das, dass erkrankte Schüler segregiert bzw. zeitweise aus der Schulgemeinschaft exkludiert werden mussten und z. T. weiterhin müssen. Hier findet gewissermaßen eine Aufwertung von Distanz und eine Abwertung von Nähe statt.⁴⁰ Der Wert der Gesundheit und körperlichen Unversehrtheit wird über das Recht auf Teilhabe und Gemeinschaft gesetzt. Demzufolge stellt die physische Gesundheit des Einzelnen und der Gesellschaft also ein höheres Gut als z. B. die Freiheit oder das psychische Wohlbefinden dar. Als verantwortungsbewusst und prosozial gilt, wer Kontakte in Präsenz und vor allem direkte Berührungen (z. B. Händeschütteln oder Umarmungen) nach Möglichkeit reduziert oder vermeidet. Häufig verbreitete Slogans wie »Mit Abstand am besten«⁴¹ und geradezu omnipräsente Verweise auf die sog. AHA-L-Regeln in der Öffentlichkeit tragen sicherlich zu einer weiteren Internalisierung von Social Distancing bei. Langfristig wird dadurch möglicherweise unbewusst und implizit das Inklusionsprinzip hinterfragt oder gar in Frage gestellt. Dies könnte in der Folge zu einer Neubewertung von Inklusion und Exklusion führen.

4.2. Nächstenliebe als Leitprinzip

Bei der Abwehr des Corona-Virus korrespondieren Selbst- und Fremdschutz miteinander. Wer sich selbst durch Einhaltung der AHA-L-Regeln

⁴⁰ Vgl. dazu die Ausführungen unter Punkt 3.2.

⁴¹ Vgl. die gleichnamige Website: <https://mit-abstand-am-besten.de/> (Zugriff: 25.10.2021).

schützt, sorgt damit auch für den Schutz anderer. Inwieweit dies in gleichem Maße auch für die Immunisierung durch eine Impfung gegen Covid-19 gilt, dazu gibt es unterschiedliche Expertisen. So belegen Studien, dass die Viruslast bei Geimpften wie bei Ungeimpften vergleichbar hoch sein kann, wenn auch die Verweildauer des Corona-Virus in den Schleimhäuten etwas geringer sein mag.⁴² Entsprechend hoch kann auch das Ansteckungspotential selbst unter vollständig geimpften Personen sein.⁴³ Hinzu kommt, dass die Wahrscheinlichkeit von Impfdurchbrüchen gerade bei vulnerablen Gruppen, die einem erhöhten Infektionsrisiko ausgesetzt sind und deshalb einer verstärkten Immunabwehr bedürfen, relativ hoch ist.⁴⁴ In der Politik, der medialen Darstellung und öffentlichen Wahrnehmung wird freilich in Analogie zu den o. g. AHA-L-Regeln ein mit der Impfung einhergehender Selbst- und Fremdschutz veranschlagt.⁴⁵

Beide Ansätze, die Einhaltung von Verhaltensregeln wie die Immunisierung durch ein Vakzin, werden hinsichtlich ihrer Wirksamkeit also sowohl in Bezug auf das einzelne Individuum als auch mit Blick auf sein Umfeld betrachtet. Gleiches trifft im Grunde auch auf therapeutische Maßnahmen zu. Denn auch hier geht mit der Genesung des Einzelnen ein Gewinn für andere bzw. letztlich für die Gesellschaft einher.⁴⁶ Wer nach einer Corona-Erkrankung vollständig genesen ist, weist gegenüber vollständig Geimpften sogar eine 6-fach höhere Immunität auf.⁴⁷ All diese Vorgehensweisen korrespondieren argumentativ mit dem Prinzip der Nächstenliebe. Am 18. August 2021 rief Papst Franziskus im Namen der Nächstenliebe wiederholt zum Impfen auf: Sich impfen zu lassen, sei »ein Akt der Liebe«, nämlich »Liebe zu sich selbst, Liebe zu unseren Familien und Freunden und Liebe zu allen Völkern«⁴⁸. Auch wenn Papst

42 Vgl. Brown 2021; Li 2021; Riemersma 2021.

43 Vgl. Berichte über den verhältnismäßig hohen Ansteckungsgrad unter Teilnehmern nach einer sog. 2-G-Party in Münster: z. B. Dolle 2021. Die irische Stadt Waterford weist mit 99,7 Prozent die höchste Impfquote, aber auch die höchste Inzidenz im landesweiten Vergleich auf (vgl. McGreevy 2021).

44 Vgl. Pouwels 2021; Sanderson 2021.

45 Vgl. u. a. den Impfaufruf von Bundeskanzlerin Merkel: <https://www.cdu.de/artikel/angela-merkel-bitte-lassen-sie-sich-impfen> (Zugriff: 26.10.2021).

46 Vielfache Aspekte – wie die zügige Entlastung des Gesundheitssystems durch eine schnelle Heilung oder die Einsatzfähigkeit am Arbeitsplatz, das Engagement in der Familie etc. – spielen hier eine Rolle.

47 Vgl. Gazit 2021.

48 Eigene Übersetzung aus dem englischen Untertitel zur Videobotschaft von Papst Franziskus bei VaticanNews: Papst Franziskus ruft per Video zum Impfen auf: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2021-08/papst-franziskus-kampagne-impfen-video-corona-pandemie-amerika.html> (Zugriff: 28.10.2021).

Franziskus offenbar die sehr wohl bestehende Gefahr der Ansteckung durch Geimpfte in seinem Impf-Appell außer Acht lässt, so ist seine Argumentation, nach dem Prinzip der Nächstenliebe zu handeln, konsequent. Die von Jesus geforderte Liebe zum Nächsten ist verknüpft mit der Liebe zu sich selbst: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«⁴⁹. Die Praktikabilität des Gebots setzt zum einen voraus, dass sich die Angesprochenen selbst lieben, wertschätzen und ihre wahren Bedürfnisse richtig einschätzen können. Zum anderen sind Formen der Selbstliebe nicht ohne Weiteres auf die Liebe zum Nächsten übertragbar. Recht eindrücklich schildert Jesus in der Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter,⁵⁰ wie sich Nächstenliebe realisieren kann. Wesentliche Voraussetzung für die erfolgreiche Umsetzung des Gebots der Nächstenliebe ist die Fähigkeit zum mehrfachen Perspektivenwechsel. Denn nicht allein der Blick auf den Nächsten genügt,⁵¹ sondern entscheidend ist, wer selbst für andere zum Nächsten wird⁵² und wer aus der Perspektive des anderen wahrzunehmen vermag, welche Hilfe dieser benötigt.⁵³

5. Zur Verstehensstrategie einer Empathieethik

Die Corona-Pandemie stellt weltweit eine äußerst vielschichtige Herausforderung dar. Denn nicht nur der medizinische Sektor wird tangiert. Im Grunde sind alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens von Menschen betroffen. Die Pandemie hat weitreichende rechtliche, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Auswirkungen, um nur einige wenige Bereiche zu nennen. Besonders »systemrelevante« Berufsgruppen stehen in der Verantwortung. Doch darüber hinaus sind im Grunde alle beruflichen und privaten Aktivitäten von Menschen mehr oder weniger davon berührt.

5.1. Diversität im Umgang mit Corona

Seit 2020 haben öffentlich kommunizierte und medial übermittelte spezifische Bewältigungsstrategien bzw. diesbezügliche Statements zum Umgang mit Covid-19 die Perspektivenvielfalt unter Menschen vor Augen geführt.

⁴⁹ Mk 12,31; vgl. auch Lev 19,18.

⁵⁰ Vgl. Lk 10,25-37.

⁵¹ Vgl. Lk 10,29.

⁵² Vgl. Lk 10,36.

⁵³ Vgl. Lk 10,33.

Pauschalisierende Schlagworte wie »Coronalobby«, »Coronaleugner«, »Impfbefürworter«, »Impfskeptiker«, »Impfgegner« usw. füllen Schlagzeilen. Häufig bleibt dabei unbenannt, aus welchen Gründen und Motiven heraus diese oder jene Strategie favorisiert wird. Einseitige Kategorisierungen von Menschen oder Menschengruppen und verallgemeinernde Erklärungsmodelle für bestimmte Einstellungen und Haltungen leisten einem mangelnden Verständnis füreinander Vorschub. In der Folge kommt es wiederholt zu einer Verwerfung von Andersdenkenden und Fronten verhärten sich: Geimpfte (sowie Genesene) hier und Ungeimpfte dort.

Die Favorisierung exklusivistischer Strategien bei der Bewältigung der Corona-Krise kann zu einer Diskriminierung und Ausgrenzung von Menschen in der Gesellschaft führen. Für die an sich von allen befürwortete Bekämpfung der Seuche wirkt sich dies möglicherweise kontraproduktiv aus. So mag das exklusive Präferieren der Impfung als Mittel der Wahl zur Eindämmung der Pandemie medizinisch weitgehend begründet sein.⁵⁴ Geimpfte Menschen jedoch von einer Testung auf Covid-19 völlig zu befreien, ist wissenschaftlich nicht zweifelsfrei indiziert. Zudem fehlen wissenschaftliche Vergleichsstudien, inwieweit die Impfung allein oder die bloße Einhaltung der AHA-L-Regel in Verbindung mit einem Test zu einem höchstmöglichen Infektionsschutz beitragen kann. Jedenfalls verleitet die gleichzeitige Einführung kostenpflichtiger Testungen womöglich dazu, diese zu umgehen oder auf die Teilnahme an gesellschaftlichen Angeboten zu verzichten.⁵⁵ Damit steigt die Gefahr eines schleichenden Infektionsgeschehens weiter an. Anstatt der im Zuge des Inklusionsprinzips proklamierten Diversität herrscht anstelle einer vom konstruktiven Diskurs geprägten und auf Teilhabe für alle ausgerichteten Gesellschaft in großen Teilen eine zum Konformismus drängende Exklusiv-Union vor.

5.2. Perspektivenvielfalt

Um annähernd einschätzen zu können, weshalb Menschen diese oder jene Haltung beziehen, die eine oder andere Bewältigungsstrategie im Umgang mit Corona anwenden, bedarf es einer möglichst differenzierten Fremd- und Selbstwahrnehmung. Ausschlaggebend ist eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit für unterschiedliche Positionen im Diskurs.

54 Der Autor dieses Beitrags ist übrigens vollständig geimpft und kein »Impfgegner«, auch wenn manche kritischen Anmerkungen im Text den Anschein erwecken mögen.

55 Es gibt Stimmen in der Politik, die deshalb eine Wiedereinführung kostenloser Coronatests fordern: Vgl. dpa/Die Zeit 2021.

Da jeder Mensch nach Art. 2 Abs. 2 (GG) das Recht auf körperliche Unversehrtheit hat, kann er grundsätzlich darüber bestimmen, ob er den Eingriff – die Impfung – vornehmen lassen möchte oder nicht, soweit dies nicht den Bestimmungen des Infektionsschutzgesetzes widerspricht. Eine Rechtfertigung für die eine oder andere Option ist nicht notwendig. Mit der Entscheidung für oder gegen die Impfung positioniert sich eine Person oder eine Gruppe freilich bereits im öffentlichen und privaten Diskurs. Wird Corona etwa aus religiösen Perspektiven z. B. als Strafe, Prüfung oder gar »pädagogisches Mittel« Gottes gedeutet, kann die Impfung gleichsam als aktives und wegen der Gentechnik widernatürliches Aufbegehren gegen Gottes Vorsehung interpretiert werden. Auch anderweitige Einwände gegen die Impfung können nicht einfach in Abrede gestellt werden. Wer den unter Zeitdruck produzierten und im beschleunigten Verfahren zugelassenen Vakzinen, für die im Falle von Impfschäden spezielle Haftungsregeln gelten, skeptisch gegenübersteht und möglicherweise u. a. fehlende Langzeitstudien für seine abwartende Position ins Feld führt,⁵⁶ dessen Begründung ist – empathisch betrachtet – zu respektieren.

Ebenso sind Plädoyers für die Impfung zu würdigen. Zahlreiche Untersuchungen belegen die Wirksamkeit und damit den Nutzen der Impfung. Ob nun konkret die Angst vor Ansteckung mit dem Corona-Virus, die durch den Impfnachweis ermöglichte Teilhabe an unterschiedlichen Angeboten in der Gesellschaft, auf dem Arbeitsmarkt oder in der Freizeit etwa, oder der Gedanke an den gesamtgesellschaftlichen Nutzen im Vordergrund stehen, ist dabei von sekundärer Bedeutung. Höchst problematisch erscheint dagegen die Argumentation, wonach der Nutzen für das Individuum sowie für das Gemeinwohl stets überwiege und sog. »Kollateralschäden«, die im Einzelfall schwere Impfschäden und sogar auch den Tod von Menschen bedeuten können, in Kauf zu nehmen seien.

5.3. Multi-Perspektiven-Approximation und empathische Vernetzung

Ein möglicher Weg aus dem Dilemma, dass Menschen bevorzugt oder ausschließlich die eigene Perspektive als angemessen, schlüssig und für alle relevant erachten, andere Positionen dagegen ablehnen, kann in einer Multi-Perspektiven-Annäherung bestehen.

⁵⁶ Jüngst hat sich der Fußball-Nationalspieler Joshua Kimmich dazu geäußert, wofür er öffentlich gescholten wurde (vgl. u. a. Lopez 2021, S. 21).

Empathie – im weiteren Sinne verstanden – umfasst die Fähigkeit, sich annäherungsweise in die Situation, in das Fühlen, Spüren und Denken einer anderen Person, Figur oder eines Lebewesens hineinversetzen zu können.⁵⁷ A fortiori kommen auch Perspektiven der Heiligen Schriften in Betracht.⁵⁸ Empathische Kompetenz bedeutet dabei zugleich, sich stets der eigenen Unzulänglichkeit bewusst zu sein: Die anderen Personen zugeschriebenen Empfindungen, Gefühle und Gedanken bleiben subjektiv und bedürfen der fortwährenden Überprüfung z. B. durch Feedbacks und durch Kommunikation mit Dritten. Eine große Rolle spielt der Zeitfaktor; denn für eine möglichst umfangreiche Wahrnehmung ist die Investition von Zeit unabdingbar. Dabei können unterschiedliche Ebenen empathischer Wahrnehmung zur Anwendung kommen:⁵⁹ Neben der bereits skizzierten »Alter-Empathie«, dem Versuch, eine andere Person möglichst umfassend wahrzunehmen, lassen sich noch die Auto-, Allo-, Auto-Allo- sowie die Ego-Empathie unterscheiden. »Auto-Empathie« meint das Bemühen, sich selbst aus der Perspektive einer anderen Person wahrzunehmen. Im Rahmen der »Allo-Empathie« geht es um die Einschätzung einer Person durch Dritte: Eine Person A konzentriert sich auf eine Person B, wie diese eine Person C wahrnimmt. Eine noch komplexere Betrachtungsweise findet bei der »Auto-Allo-Empathie« statt: Hier versucht eine Person A zu erkunden, was eine Person C über eine Person B hinsichtlich ihrer Einschätzung gegenüber Person A denkt, fühlt, empfindet. Damit wird eine zweifach erweiterte Selbstwahrnehmung angestrebt. Weitere Ebenen und Kombinationen sind darüber hinaus möglich. Wesentlich ist dabei stets die Fähigkeit zur Selbstempathie bzw. Ego-Empathie, was im Grunde mit einer kritischen Selbstwahrnehmung gleichzusetzen ist. Inwieweit die genannten Empathie-Ebenen stärker gefühlsbetont oder mehr kognitiv orientiert sind, hängt von der spezifischen Befindlichkeit und Konstitution des jeweils Wahrnehmenden ab. In der Summe tragen alle Empathie-Ebenen dazu bei, sich selbst und andere Personen besser verstehen zu lernen. In Bezug auf die Bewältigung der Corona-Pandemie birgt eine multiperspektivisch ausgerichtete empathische Kompetenz die

57 Vgl. u. a. Stettberger 2013, S. 127; Stettberger 2012, S. 140-153. Die in diesem Beitrag vorgestellte Definition von Empathie ist im Unterschied zu den genannten Quellen noch weiter gefasst, insofern explizit von einer Empathie gegenüber Figuren (z. B. Erzählfiguren in literarischen Werken) sowie Lebewesen im Allgemeinen, d. h. auch Tieren, ausgegangen wird. Denn in der Empathie-Forschung wird z. T. auch eine empathische Wahrnehmung gegenüber Tieren veranschlagt (vgl. auch Poresky/Hendrix 1990, S. 51-54 und Olbrich 2003, S. 87); vgl. zu empathischen Lernprozessen gegenüber biblischen Figuren Stettberger 2012, S. 269-569.

58 Vgl. Stettberger 2012, S. 369-569.

59 Vgl. zum Folgenden u. a. Stettberger 2018, S. 476-482 u. Stettberger 2012, 144-146.

Chance in sich, für andere Menschen, ihre Haltungen, Einstellungen und Entscheidungen, vermehrt Verständnis zu entwickeln. Von Bedeutung ist etwa die differenzierte Kenntnisnahme der medialen Darstellung und direkten Kommunikation von artikulierten Meinungen über Positionen von Personen oder Personengruppen zu bestimmten Entscheidungen, z. B. pro oder contra »2-G-« oder »3-G-Regel« bzw. pro oder contra Impfung (Allo-Empathie-Ebene).

Mit anderen Worten: Wie denken Teile der Bevölkerung oder der Nachbar von nebenan über Menschen, die eine Impfung befürworten oder die Impfung ablehnen? Wer hat sich in der unmittelbaren Lebenswelt für oder gegen eine Impfung entschieden, weil Freunde oder Bekannte – vielleicht aufgrund persönlicher Erfahrungen oder einschlägiger Kenntnisse – zu einer Impfung geraten oder eben abgeraten haben? Wie reagieren Mitschüler, Arbeitskollegen, Vertreter von Institutionen, Freunde, Verwandte, Bekannte auf Impfbefürworter oder Impfgegner? Welche Gründe sind nachvollziehbar und welche weniger oder gar nicht? Kann die eine oder andere Positionierung auch Züge von Mobbing annehmen? Kurzum: Was denken andere darüber? Wie nehmen andere die Vorstellungen und Sorgen ihrer Mitmenschen wahr? Sind diese aus ihren Augen begründet oder unbegründet? Für die persönliche Entscheidungsfindung und für das soziale Miteinander sind derartige Perspektiven-Synopsen sehr hilfreich. Diese Formen der empathischen Vernetzung stellen zugleich eine Perspektiven-Erweiterung und -vertiefung dar. Damit ist jedoch nicht die Aufgabe der eigenen Haltung und Überzeugung verbunden. Im Gegenteil: Durch die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven ergeben sich Anknüpfungspunkte, andere Menschen von eigenen Positionen besser überzeugen – nicht überreden – zu können, weil vorab eine Auseinandersetzung mit deren Argumentationslinien, Gefühlslagen und Empfindungen stattgefunden hat. Im Grunde geht es auch darum, andere Menschen bzw. ihre Anschauungen und Wertvorstellungen nachzuvollziehen, d. h., sie letztlich zu *imitieren*, um aus der jeweils fremden Perspektive heraus ins Gespräch zu kommen. Der Apostel Paulus hat seine empathisch orientierte Missionsstrategie in 1 Kor 9,19-22 folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

Obwohl ich also von niemandem abhängig bin, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter

dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen bin ich sozusagen ein Gesetzloser geworden – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. ✧

Literatur

- Antes, Peter (1998): Medizin im Islam – aktuelle ethische Probleme. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 42. S. 258-265.
- Berlejung, Angelika (2010): Auf den Leib geschrieben. Körper und Krankheit in der physiognomischen Tradition des Alten Orients und des Alten Testaments. In: Etzelmüller, Georg/Weissenrieder, Annette (Hrsg.): Religion und Krankheit. Darmstadt.
- Birkenbihl, Vera F. (1999): Signale des Körpers: Körpersprache verstehen. 14. Aufl. Landsberg.
- Brown, Catherine M. [u. a.] (2021): Outbreak of SARS-CoV-2 Infections, Including COVID-19 Vaccine Breakthrough Infections, Associated with Large Public Gatherings – Barnstable County, Massachusetts. CDC. 30.07.2021. Online: <https://www.cdc.gov/mmwr/volumes/70/wr/mm7031e2.htm>. Zugriff: 21.09.2021.
- Dolle, Florian (2021): Münster: Inzwischen 85 Infizierte nach 2G-Party im Club. Online: <https://www1.wdr.de/nachrichten/westfalen-lippe/corona-infektionen-clubbesuch-muenster-100.html>. Zugriff: 24.09.2021.
- dpa/Die Zeit (2021): Landtag: FDP, AfD und Grüne scheitern: Anträge für Gratis-Coronatest. Online: <https://www.zeit.de/news/2021-10/27/fdp-afd-und-gruene-scheitern-antraegen-fuer-gratis-coronatest>. Zugriff: 23.09.2021.
- Fischer, Georg (2018): Genesis 1-11. In: HThKAT. Freiburg im Breisgau.
- Gaus, Detlef/Uhle, Reinhard (2009): ›Liebe‹ oder ›Nähe‹ als Erziehungsmittel. Mehr als ein semantisches Problem!. In: Meyer, Christine/Tetzer, Michael [u. a.] (Hrsg.): Liebe und Freundschaft in der Sozialpädagogik. Personale Dimension professionellen Handelns. Wiesbaden. S. 23-43.
- Gazit, Sivan [u. a.] (2021): Comparing SARS-CoV-2 natural immunity to vaccine-induced immunity: reinfections versus breakthrough infections. Online: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.08.24.21262415v1>. Zugriff: 20.09.2021.
- Gertz, Jan Christian (2021): Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11. Göttingen.
- Kostka, Ulrike (2006): Krankheit und Heilung. Zum theologischen Verständnis von Gesundheit und Krankheit und zur therapeutischen Kompetenz der Theologie. In: Gesundheit – Ethik – Politik. Sozialethik der Gesundheitsversorgung. Bd. 47. S. 51-76.

- Li, Baisheng (2021): Viral infection and transmission in a large well-traced outbreak caused by the Delta SARS-CoV-2 variant. MedRxiv. 23.07.2021. Preprint. Online: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.07.07.21260122v2.full>. Zugriff: 21.09.2021.
- Lopez, José C. (2021): Wirbel um den Impf-Zögerer. In: Münchner Merkur vom 25.10.2021.
- McGreevy, Ronan (2021): Waterford city district has State's highest rate of Covid-19 infections. County also has highest rate of vaccination take-up in the Republic. The Irish Times. Online: <https://www.irishtimes.com/news/health/waterford-city-district-has-state-s-highest-rate-of-covid-19-infections-1.4707344>. Zugriff: 05.11.2021.
- Nöckel, Sigrid (1999): Islam und Selbstbehauptung in Deutschland. In: Klein-Hessling, Ruth [u. a.] (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld. S. 124-146.
- Olbrich, Erhard (2003): Kommunikation zwischen Mensch und Tier. In: Olbrich, Erhard/Otterstedt, Carola (Hrsg.): Menschen brauchen Tiere. Grundlagen und Praxis der tiergestützten Pädagogik und Therapie. Stuttgart. S. 84-89.
- Poresky, Robert H./Hendrix, Charles (1990): Differential Effects of Pet Presence and Pet-Bonding on Young Children. In: Psychological Reports 67/1. S. 51-54.
- Pouwels, Koen B. [u. a.] (2021): Impact of Delta on viral burden and vaccine effectiveness against new SARS-CoV-2 infections in the UK. Online: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.08.18.21262237v1>. Zugriff: 24.09.2021.
- Riemersma, Kasen K. [u. a.] (2021): Shedding of Infectious SARS-CoV-2 Despite Vaccination when the Delta Variant is Prevalent – Wisconsin. July 2021. Online: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.07.31.21261387v3>. Zugriff: 20.09.2021.
- Ruppert, Lothar (1992): Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (FzB 70). Würzburg.
- Sanderson, Katharine (2021): COVID vaccines protect against Delta, but their effectiveness wanes. 19. August 2021. Online: <https://www.nature.com/articles/d41586-021-02261-8>. Zugriff: 24.09.2021.
- Seebass, Horst (2009): Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26). Bd. 1. 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn.

- Seifert, Anja/Sujbert, Monika (2013): Phänomene der pädagogischen Entgrenzung: Konstruktionen des Phänomens Nähe und Distanz im institutionellen Alltag. In: Strobel-Eisele, Gabriele/Roth, Gabriele (Hrsg.): Grenzen beim Erziehen. Nähe und Distanz in pädagogischen Beziehungen. S. 166-181.
- Stettberger, Herbert (2013): Interreligiöse Empathie – miteinander voneinander lernen. In: Stettberger, Herbert/Bernlochner, Max (Hrsg.): Interreligiöse Empathie lernen. Impulse für den dialogisch orientierten Religionsunterricht. Münster [u. a.]. S. 127-154.
- Stettberger, Herbert (2018): Empathische Bibeldidaktik. In: Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hrsg.): Handbuch Bibeldidaktik. 2. Aufl. Tübingen. S. 476-482.
- Stettberger, Herbert (2021): Empathische Bibeldidaktik. Eine interdisziplinäre Studie zum perspektiveninduzierten Lernen mit und von der Bibel. Münster [u. a.].
- Sundermeier, Theo (1995): Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In: Küster, Volker (Hrsg.): Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. Erlangen. S. 43-75.
- Weiß, Helmut [u. a.] (Hrsg., 2005): Ethik und Praxis des Helfens. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung. Neukirchen-Vluyn.
- Wilhelm, Dorothee (1998): Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse. In: Schlangenbrut 62. S. 10-12.
- Wilhelm, Dorothee (2006): »Normal werden« – war's das? Kritik biblischer Heilungsgeschichten. In: BiKi 61. S. 103-105.
- Wimmer, Stefan J./Leimgruber, Stephan (2005): Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich. Stuttgart.
- Zhuravlova, Larysa/Chebykin, Oleksiy (2021): The Development of Empathy. Phenomenology, Structure and Human Nature. London.



Abb. 14: Nicolas Guibal (1725-1784): Sokrates lehrt Perikles. Öl auf Leinwand. 1780. Landesmuseum Württemberg, Stuttgart.

Fortschritt in der Sackgasse?

Von negativer Individualfreiheit zu funktionaler Fremdbestimmung

DANIEL HILDEBRAND

Die im Titel formulierte Hypothese, die den folgenden Überlegungen zugrunde liegt, geht davon aus, dass das den »Atlantischen Revolutionen« entstammende Freiheitskonzept negativer Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat mittlerweile Formen positiver Freiheit, etwas zu tun und nicht nur zu lassen, insbesondere im privaten und familiären Bereich derart verändert habe, dass solche Freiheit weithin gar nicht mehr praktikabel sei.¹ Zumindest aber gehe sie für den Einzelnen mit einer Vielzahl von direkt und indirekt mit der Wahrnehmung positiver Freiheit verknüpften Zwängen einher, was den Einzelnen darüber sozial und psychisch, kulturell und vor allem ökonomisch funktionalisierte. Zugespielt ließe sich also vermuten, dass tatsächlich ausgeübte Freiheit schleichend in Fremdbestimmung mündet. Aus den ursprünglichen Begrenzungen einer Selbstverantwortung sei eine bei weitem nicht ausschließlich ökonomische Konditionierung und Tarifierung, eine nicht allein, aber vielfach auch wörtlich zu begreifende Besteuerung und Verzollung von Freiheit durch deren Garanten geworden. Grund hierfür sei die Metamorphose einer fiktiv immer noch vorfindlichen und naturgegebenen zu einer tatsächlich aber längst zugeteilten und abgeleiteten Freiheit. Diese Entwicklung wiederum gründe nicht im Erfolg einer bestimmten der heute anzutreffenden politischen Lehren oder Anschauungen, sondern vielmehr in der Aufgabe traditioneller Lebensverhältnisse. Daher würden vielfach Alternativen in der öffentlichen Meinung ventiliert, die real gar nicht bestünden. Was diese Untersuchung nicht zu leisten, wozu sie jedoch anzuregen vermag, ist ein in beide Richtungen kritischer Vergleich mit der traditionellen

¹ Der Terminus »Atlantische Revolutionen« folgt der maßgebenden Konzeptualisierung durch Pocock 1975, die auf S. 85 als eine »sociology of liberty« bezeichnet und aus der Ideengeschichte der italienischen Renaissance hergeleitet wird.

islamischen Welt. Ein solcher Vergleich vermöchte ebenso wie die Rezeption der westlichen Fortschrittsidee durch islamisches politisches Denken der Gegenwart ein heuristisches Mittel sein, beide Kulturen besser zu verstehen und zu begreifen.

1.

Die »Atlantischen Revolutionen« brachten in ihren Verfassungsdokumenten Freiheit in einer Form hervor, die dieses abstrakte Gut – als negatives Abwehrrecht des Einzelnen gegen die Obrigkeit gerichtet – konkretisierte und modifizierte.² Hatte dieser Prozess bereits in vormodernen und ständischen Dokumenten wie der *Magna Carta Libertatum* von 1215 und der *Bill of Rights* von 1689 ebenso seinen Ausgang genommen wie in den zahlreichen mittelalterlichen Privilegien, so forderte nun das namentlich in der Französischen Revolution favorisierte Gebot der Gleichheit, diese spezifische Art der Freiheit als allgemeines gleiches und unteilbares Gut oder gar als Menschenrecht zu gewähren. Es ist indes bemerkenswert, dass die Aufklärung seit ihren Anfängen ein Problem damit ungelöst lässt: Freiheit wird – ähnlich der vormodernen Exemption – im Status negativus gedacht, nur dass dieser Status negativus eben allgemein gewährt wird. Dies ist eine Vorstellung, die sich im westlichen Kulturkreis bis auf den römischen *libertas*-Begriff zurückführen lässt.³

Dass indes bereits die Antike auch andere Konzepte von Freiheit hervorbrachte, zeigt demgegenüber das athenische *eleutheria*-Konzept: Freiheit in der athenischen Demokratie war zum einen positiv als gestalterische Freiheit zu politischem Handeln gedacht. Zum anderen stellte sie kein Individualrecht dar.⁴ Vielmehr war der *demos* im Ganzen ein kollektiver Träger dieser Art von Freiheit.

Opinio communis oder eben auch nur *fable convenue* westlicher, insbesondere deutscher Verfassungsgeschichte ist die Vorstellung, dass sodann

2 Beispiele bei Oestreich 1978, S. 99; Kukk 2000, S. 100; Stourzh 1989, S. XI; Hildebrand 2012, S. 98 f.

3 Wirszubski 2007, S. 30 ff. und insbesondere S. 34 sieht dieses negative Abwehrrecht gleich den neuzeitlichen Vorstellungen als ein Individualrecht an. Dem hat überzeugend Bleicken 1972, S. 31 widersprochen. Unstreitig ist, dass bereits der römische *libertas*-Begriff von negativer, namentlich gegenüber magistratischer Willkür abwehrender Art war.

4 Jacob Burckhardt hat daher in seiner berühmten Kritik der athenischen Demokratie dieselbe verdächtigt, eine ochlokratische Terrorherrschaft zu sein (vgl. Burckhardt 1959, S. 77 und *passim* sowie Raaflaub 1985, S. 333 und Hildebrand 2012, S. 78).

der ursprünglich negative Freiheitsbegriff des liberalen Rechtsstaats allmählich durch positive, insbesondere partizipative Konzepte von Freiheit ergänzt und in die Rechts- und Verfassungsordnung integriert, ja implementiert worden sei. Die beiden bekanntesten Orte dieser Entwicklung sind die Entstehung des Sozialstaats, der zunächst als positive Freiheit auf die blanke Subsistenzsicherung beschränkt, zu seinen Hochzeiten als ein allgemeines Recht auf eine wie auch immer zu definierende soziale und kulturelle Partizipation neu interpretiert wurde. Erfahren derart weitreichende sozialstaatliche Konzepte in letzter Zeit durch die jüngsten Reformen in der westlichen Welt wieder eine gewisse Dämpfung und Dämmung, so ist dennoch die allgemeine Vorstellung eines fürsorglichen Staates, der teils individualisiert den Bedürftigen zuteilt, teils aber auch abstrakt einer Bevölkerung im Ganzen Wohltaten gegebenenfalls gegen deren Willen aufdrängt, ein zumindest in Kontinentaleuropa gängiges Ideal. Der Sozialstaat ist zu einem Staatsprinzip geworden, das das gesamte Staatshandeln durchzieht. Nicht auf Deutschland beschränkt sind aktuelle Diskussionen namentlich über kulturelle Infrastruktur, wie sie z. B. der öffentlich-rechtliche Rundfunk verkörpert. Sie veranschaulichen diese Kontroverse momentan auf das Deutlichste. Als weiteres Freiheitsmomentum wird sodann die Demokratisierung, zunächst des Staates, spätestens ab den 1970er Jahren auch der gesamten Gesellschaft angesehen.⁵ Abzusehen ist an dieser Stelle von den beinahe parallel damit schon wieder einsetzenden Entmachtungsvorgängen bereits erfolgreich demokratisierter Herrschaftsinstitutionen und -abläufe und der mit fortschreitender Demokratisierung nicht unbedingt notwendig kausal verbundenen, gleichwohl aber nicht eben selten konkomitanten Verlagerung des Politischen in Bereiche, die oftmals eben gerade nicht demokratisch legitimiert sind oder gar außerhalb der staatlichen Sphäre liegen: Um die Jahrtausendwende arrivierte der Begriff der *post-democracy* in der wissenschaftlichen Debatte.⁶

Wie polyphon der Chor derjenigen ist, die den Abgesang auf die klassische westliche Demokratie intonieren, verdeutlicht ebenso folgende Ahnung des konservativen Lordrichters Jonathan Sumption:

⁵ Vgl. Hildebrand 2011, S. 475 ff.; Schelsky 1973, S. 52; von Krockow 1976, S. 432-483, insbesondere S. 462; Habermas 1973, S. 9-60, insbesondere S. 11: Dort findet sich auch ein erschöpfender Überblick über die vor allem in den 1970er Jahren geführte Debatte um »gesamtgesellschaftliche Demokratisierung«.

⁶ Vgl. Crouch 2004; Crouch 2021; Jörke 2005.

Fortgeschrittene Demokratien werden nicht gestürzt, es gibt keine Panzer auf der Straße, keine ungestümen Diktaturen oder brüllende Mengen. Vielmehr werden ihre Institutionen unmerklich all dessen beraubt, was sie einst als demokratisch kennzeichnete. Die Etiketten werden noch da sein, aber sie werden den Inhalt nicht mehr beschreiben; die Rhetorik der Demokratie wird unverändert bleiben, der Inhalt jedoch bedeutungslos sein.⁷

Freiheit als politische Partizipation bleibt indes ein insofern unproblematisches Ideal, als dieses bis heute dem Prinzip nach zumindest in der westlichen Welt nicht bestritten wird, sondern weltweit vielmehr noch immer auf einer *via triumphalis* voranschreitet.

Gegenstand der hiesigen Überlegungen soll indes ein Zustand sein, der sich aus der Verknüpfung und Schaltung, der Überlagerung und Mischung besagter ursprünglichen Freiheit des Status negativus einerseits mit der ebenfalls bereits seit der Aufklärung angelegten, aber erst in den beiden Jahrhunderten danach schrittweise realisierten positiven partizipativen Freiheit andererseits ergibt. Indes hat diese Entwicklung die Ausgangslage für den Einzelnen zunehmend derart konstituiert, dass er sich beinahe nur noch einer Freiheit zu negativer Enthaltung ausgesetzt sieht. Verweigerung oder zumindest Entziehen und Ausweichen scheinen zunehmend postmoderne *condition humaine* oder wenigstens *condition civile* zu werden. Positives Handeln mutet hingegen gerade durch die umfassenden staatlichen Interventionen weniger denn je möglich an, jedenfalls nicht pragmatisch. Sieht der klassisch liberale Standpunkt die freiheitsbeschränkende Wirkung staatlicher Intervention grundsätzlich durchaus zutreffend im enormen Aufwand begründet, dem der Staat durch die Gewährung partizipativer Freiheit ausgesetzt ist, so wird von dieser Seite allzu häufig übersehen, was neben einigen traditionellen Kräften beinahe nur aus Kreisen innerstaatlicher Spezialisten, also Politikern, Amts- und Funktionsträgern, seit Jahrzehnten artikuliert wird: nämlich der originäre Verlust einer Handlungsfreiheit des Staates selbst durch Gewährung negativer Abwehrrechte, was sich in der Folge aber zu Lasten einer Gesellschaft auswirkt, die sich staatlich verfasst und organisiert. Dies mag in den gegenwärtigen Zeiten allseits erhitzt diskutierter Grundrechtseinschränkungen als unzeitgemäße Betrachtung anmuten. Es ließe sich jedoch sogar die Theorie vertreten, dass die spezifische, heute gewohnheitsmäßig als Rechtsdiskussion geführte Kontroverse so weit vorangeschritten ist, dass sich gerade in dieser ihrer Eigenart diese

⁷ Zit. nach Thomas 2019, S. 9.

Schwierigkeit realisiere: Probleme werden als reine Rechtsprobleme in einem technischen Sinne begriffen, sofern sie nicht sogleich auf das Ökonomische reduziert werden. Dass Recht notwendig immer ein historisch gewachsenes Kulturgut ist, das nicht in isolierter Technizität verstanden werden kann, ist im Bewusstsein der Akteure entgegen allfälligen Beteuerungen weitgehend verschwunden. Auch Politik ist somit vermeintlich in Verwaltung und Haushaltung, in Wissenschaft und Rechenhaftigkeit aufgegangen. Tatsächlich hingegen lässt sich das Politische ebenso wie das Ideelle gar nicht auflösen: Es bricht sich andernorts Bahn.

Tendenziell alles öffentlich werden zu lassen und die gesamte Umwelt seines eigenen Systems zu durchdringen, ist bereits dem Genom des frühmodernen Staates eingeschrieben: »Sozial blieben die Monarchien noch völlig ungebunden [...], politisch aber suchten die Monarchien alle eigenständigen Institutionen auszuschalten oder zu neutralisieren.«⁸ Wird der Staat also zum Fortschrittskatalysator und -garanten,⁹ so wird mithin nicht nur aufgrund der Idee des Fortschrittes, sondern bereits der eigenen Art von Staatlichkeit eine immer weitere Ausschaltung anderer überkommener Wirkgrößen von Zusammensein und kollektiver Lebensbewältigung hervorgerufen.

Freiheit hat sich längst von einem gleichsam urwüchsigen Naturzustand, den ein zwar hart agierender, aber nur äußerst rudimentär wirkender »Hausstaat« vormoderner Obrigkeit einschränkte,¹⁰ zu einer staatlich bewirtschafteten Gewährleistungskultur gewandelt. Somit ist in der westlichen Welt just der Freiheitsbegriff wohl zu einem der umstrittensten Worte geworden. Freiheit bedeutet heute Freiheit selbst definieren zu können. Das, was als Freiheit im ursprünglichen Sinne wahrgenommen wird, nämlich privates Handeln in größtmöglicher Selbstverantwortung, ist für die ganz überwiegende Mehrheit der Bevölkerung nicht nur aus ökonomischen Gründen längst zu einem Feld größter Unfreiheit und selbstlimitierender Zwänge geworden. Vielmehr beschreibt eine solche Freiheit in Reinform für die Mehrheit eine Unmöglichkeit. Der klassische Liberalismus bildet heute somit eine der am stärksten ideologisierten Weltanschauungen. Umgekehrt entwickelt sich für immer mehr Menschen ein immer größerer Bereich staatlich gehegter und gewährleisteter Mög-

⁸ Koselleck 1973, S. 12.

⁹ Vgl. Hildebrand 2011, S. 103 ff.

¹⁰ Der solcherart verstandene Begriff des »Hausstaates« wird bei Demel 1993 konkretisiert. Vgl. zum »Hausstaat« auch Schieder 1952, S. 173.

lichkeitsräume zur einzig wirklich erlebten und realistisch erlebbaren Freiheit. Wenn auch umstritten bleibt, inwieweit solche abgeleiteten, nicht eben selten dysfunktionalen und dystopischen Vakua wirkliche Freiheit bilden, so wird indes immer deutlicher, dass sich das klassische liberale Paradigma in sein pathologisches Gegenteil verkehrt hat. Mithin ist aber auch ein konservativer, also ein organischer Freiheitsbegriff weiterhin aufgelöst oder steht zumindest in Auflösung.

2.

Wie sehr sich Fortschrittsbewegungen in das Gegenteil des ursprünglich Intendierten umkehren, wird besonders deutlich an heutzutage nahezu absolut unumstrittenen Reformen, wie etwa der Einführung des Frauenwahlrechts, die in Deutschland wie auch in England nach dem Ersten Weltkrieg erfolgte. Scheint es dem heutigen Betrachter völlig selbstläufig und beinahe natürlich, dass damit seinerzeit auch ein Entwicklungspfad eingeschlagen wurde, der zu weiteren Rechten bis hin zum Prinzip der Gleichstellung in den darauffolgenden 100 Jahren geführt hat, so erschien vielen Zeitgenossen darin ein Endpunkt im Bereich der Geschlechterverhältnisse erlangt zu sein.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass sich der Fortschritt des 21. Jahrhunderts nicht ohne weiteres auf die Werte, Ideale und Programme früherer Jahrhunderte beziehen kann. Fraglich bleibt, ob jene Fortschrittspfade, die durch Reformen in früheren Jahrhunderten eingeschlagen worden sind, nicht eine zwangsläufige Entwicklung auslösten, die zu den späteren Ergebnissen führen musste – zumindest jenseits eines schwer zu eruierbaren, obwohl auch historisch einmaligen Tipping-Point.¹¹ In der Institutionenökonomik als historisch ausgerichteter Schule der Wirtschaftswissenschaften wurde hierfür auch ein Begriff geprägt, den methodensensible und innovative Historiker wiederum ebenso wie Sozialwissenschaftler übernommen haben: Pfadabhängigkeit.¹²

Den Akteuren einer Gegenwart dürfte jedoch in den seltensten Fällen klar sein, welche Pfade sie eröffnen und inwieweit und ab welchem Punkt sie die weitere Entwicklung pfadabhängig werden lassen. Dieses stellt allerdings nicht nur die Protagonisten späterer Fortschrittsentwicklungen in ein legitimatorisches Defizit, wenn sie sich auf entsprechende frühere

¹¹ Vgl. Gladwell 2000.

¹² Vgl. North 1990.

Reformen berufen und eine selbsttätige, gar organische Entwicklung evozieren und an eine solche nicht eben selten appellieren. Vielmehr bringt es umgekehrt auch den (gemäßigten) Konservatismus in eine Kalamität: Was in der eigenen Gegenwart gemeinhin als eine zwangsläufige und notwendige, letztlich zu konzederende Entwicklung der von Konservativen einst kritisierten Fortschrittsentwicklungen regelmäßig angesehen und gerechtfertigt wird, kann aber sodann nicht mehr als ein gleichsam isoliertes wie legitimes Maß an Fortschritt erachtet werden, so sich die Konservativen diese Legitimationsargumentation der Gegenseite zu eigen machen. Die Auflösung dieser Paradoxie liegt darin, dass dem konservativen Denken tendenziell die planbare Logik eines berechenbaren Ablaufs fremd ist. Als Glaubwürdigkeitsproblem virulent wird diese Paradoxie indes durch jene zunehmende Beschleunigung, die Moderne wie Postmoderne kennzeichnet. Auf die Denkvoraussetzung, eine von Progressisten angenommene Zwangsläufigkeit einer Entwicklung zu leugnen, wird noch einzugehen sein, ist das hervorstechendste Merkmal des Konservatismus gerade besagtes organisches Weltbild. Der Konservative wird tendenziell Pfadabhängigkeiten, gar historische Teleologie und zwangsläufig Planbarkeit leugnen. Er wird die Welt eher im Sinne einer klassischen Historie denn einer heutigen Soziologie begreifen. Fraglich bleibt, ob die progressistische Legitimitätsgewinnung, die einen zwangsläufigen oder doch zumindest naheliegenden Zusammenhang einzelner Neuerungen eben als Fortschritt sieht, tatsächlich die Entwicklung a posteriori nicht zutreffender deutet. Damit freilich entzöge sie – wengleich wider Willen – dem Konservatismus die Legitimität für eine selektive Befürwortung früheren Fortschritts zu Lasten späteren Fortschritts.

Während nichtprogressistische Anschauungen also Fortschritt jeweils als historisch kontingent und politisch disponibel erachten, besteht die »Problematik der modernen Aufklärung und der aus ihr folgenden Emanzipation [...] darin, an eine Grenze zu kommen, die als politische Grenze erkannt sein will, wenn sie sinnvoll überschritten werden soll.«¹³ Damit beschreibt bereits anhand des Bauplans der Moderne Koselleck die Gefährdung des Fortschritts und seiner Protagonisten, ins Absurde zu gleiten: Was heute als zwingend, sachlich geboten ja als Natur- und Menschenrecht allzu häufig und allzu schnell postuliert wird, ist tatsächlich politisch. Folglich muss es in einer Demokratie diskutabel sein und darf nicht als elementar dogmatisiert werden.

13 Koselleck 1973, S. X.

Was soeben am Beispiel des Frauenwahlrechts verdeutlicht wurde, ließe sich ebenso mit der in Deutschland 1919 gleichzeitig erfolgten Einführung des Wahlrechts für Empfänger staatlicher Leistungen durchspielen. Dies geschieht nicht um einem libertären Dogma zu entsprechen, sondern um vielmehr diese emanzipatorische Partizipationsausdehnung als einen möglicherweise noch weitaus eindrucksvolleren Gradmesser für staatliche Durchdringung des Volkes zu veranschaulichen. Auf den Liberalismus wird noch an vermeintlich unerwarteter Stelle eingegangen werden. An der Ausdehnung emanzipatorischer Rechte, namentlich des Wahlrechts, fällt zweierlei auf: Bereits erwähnt wurde zum einen der zwar nicht kausal nachgewiesene und wohl auch nicht nachweisbare Zusammenhang, wohl aber der zu beobachtende zeitliche Zusammenfall von der Ausdehnung des Wahlrechts mit dem relativen Wirkungsverlust von Wahlen als solchen. Zum anderen fallen dessen frühzeitige indirekte Prophezeiungen und Vorahnungen auf, für die nur zwei beliebige Beispiele als *Aperçu* angeführt seien: Es war mit dem Marquis de Condorcet eben jener Entdecker des gleichnamigen Paradoxons, der sich als einer der wenigen Gemäßigten bereits während der Französischen Revolution für das Frauenwahlrecht stark machte.¹⁴ Jenes Condorcet-Paradoxon besagt aber, dass sich Mehrheiten zyklisch blockieren können, relativiert mithin den Mehrheitsbegriff und letztlich die Bedeutung von Demokratie.¹⁵ Der früheste und prominenteste Verfechter des Frauenwahlrechts ist also ein Denker, der ausgerechnet als Relativierer des Mehrheitsprinzips in die Geschichte eingegangen ist, zudem ein Hochadeliger, der Demokratie als eine aufgeklärte Lizenz aus dem schier unvorstellbaren Souveränitätsgefühl eines Jahrhunderte alten Adelsgeschlechts heraus postulierte. In der Schweiz fanden insgesamt drei Referenden zur Einführung des Frauenwahlrechts statt. Zunächst blieben als Abstimmungsgegenstand Wahlrecht und Wehrpflicht einander junktimiert. Erst das dritte Referendum des Jahres 1971 trennte beide Institute: Abstimmungsgegenstand war nun die allein für Frauen bedingungslose Einführung des Wahlrechts. Die Mehrheit der ausschließlich wahlberechtigten Männer stimmte dem zu. Höchst erhellend ist jedoch, was in der Eidgenossenschaft als einer der ältesten Demokratien der Welt zu beobachten war: Frauen zeigten sich demoskopisch – wie in der öffentlichen Meinung – durchgängig an der Einführung des Frauenwahlrechts desinteressiert. Diese mehrheitlich

¹⁴ Vgl. Condorcet 1790.

¹⁵ Vgl. Condorcet 1785.

ablehnende Haltung erhielt sich sogar dann, als eigens für Frauen die Junktimierung mit der Wehrpflicht aufgegeben wurde!¹⁶

Es mutet beinahe wie eine unbewusste kollektive Hellsicht an, zumal Frauen seinerzeit in der Schweiz einen der weltweit höchsten Bildungsstandards genossen: Steht dahinter eine überlegene, einstmals weibliche Einsicht darin, welch vergleichsweise beliebige und ungefähre Größe Demokratie im Besonderen und vielleicht sogar jegliche politisch formierte Macht im Allgemeinen ist? Übrigens ließe sich auch zu diesem Punkt analog ergänzen, dass traditionell – und noch bis in die Gegenwart hinein – bei Bedürftigen eine weitaus geringere Wahlbeteiligung festzustellen ist als bei Zahlern direkter Steuern. Freilich schränkt sich dieser Konnex insofern zunehmend ein, als der staatliche Durchgriff mittlerweile derart tief ist, dass es kaum noch Wählergruppen gibt, die nicht in irgendeiner Form zumindest mittelbar subventioniert werden.

Auch das Wahlverhalten neu hinzutretender Wählergruppen läuft regelmäßig ihrem vermeintlich zu erwartenden Interesse entgegen: Über Generationen hinweg wählten Frauen überwiegend bürgerlich oder konservativ, ähnlich wie Empfänger öffentlicher Leistungen oder Ausländer, wo diese zu Wahlen zugelassen wurden.¹⁷ Erst in jüngster Zeit ist bei Frauen ein überdurchschnittlicher Anteil an Stimmen für progressistische, namentlich linke Parteien zu beobachten. Hierin liegt ein weiteres Fortschrittsparadoxon begründet, das namentlich progressistische Politik die Widersprüchlichkeit und Vorhersagbarkeit von Wirklichkeit als Ursache von deren mangelnder Planbarkeit immer wieder eindrucksvoll vor Augen führt. Somit sind die Vertreter des Fortschritts genötigt, immer weiter immer neue Dogmen aufzustellen. Auch dies widerlegt indes nicht die Vermutung, dass die Ausweitung des Wahlrechts nicht nur zu dessen unvermeidlicher quantitativer Schwächung für den Einzelnen, sondern eben auch einer grundsätzlichen Schwächung der Steuerungswirkung von Wahlen als solchen führt.

Für andere Rechte, seien sie Freiheitsrechte, seien sie Teilhaberechte, lassen sich ähnliche Verfallsmuster beobachten. Darin entfaltet sich der innere Widerspruch von Gleichheit und Freiheit. Das Friedrich von Schiller zugerechnete Diktum, dass Freiheit nicht gegeben, sondern nur

¹⁶ Vgl. Vilar 1971, S. 8. Sie behauptet an besagter Stelle gar, dass in einem Kanton, in dem versuchsweise Frauen mitwählen durften, sich diese mehrheitlich gegen ein Frauenwahlrecht ausgesprochen hätten.

¹⁷ Vgl. Hildebrand 2004, S. 242 ff.

genommen werden könne, zeigt diesen beinahe elitären Charakter von Freiheit ausgerechnet im Spiegel der Aufklärung selbst.

3.

Eben jenes der Aufklärung entstammende Fortschrittsprogramm einer immer weiteren Ausdehnung von Rechten führt also in der spezifischen Form staatlich verfasster Gesellschaften zu einer immer weiter voranschreitenden Durchdringung der Gesellschaft durch den Staat.¹⁸ Somit vermittelt jedoch genau diese Ausdehnung von Freiheit in Gestalt von Rechten zugleich deren Schrumpfung: Auch wenn die Kausalität dieser Konkomitanz im Einzelfall nicht immer nachweisbar oder zumindest uneindeutig ist, so wird bisweilen die Qualität neu geschaffener oder immer weiter ausgedehnter Freiheitsgüter in Gestalt von Rechten gemindert.¹⁹ Gewiss ist dieser Gedanke zu zähmen: Eine proportionale Verschiebung vermag er keinesfalls zu behaupten. Vielmehr ist die Moderne trotz all dieser Einschränkungen auch das, als was sie sich ihrem Selbstverständnis nach präsentiert: eine Ausdehnung und Demokratisierung von Rechten und letztlich von Macht. Dies wiederum korreliert mit und radiziert nicht nur im Gleichheits-, sondern auch im Wettbewerbsideal der Moderne.

Auch wenn nicht klar ist, ob und inwieweit die mit der immer weiteren Ausdehnung des Wahlrechts konkomitante Krise der Demokratie tatsächlich kausal ist, so ist eine immanente Paradoxie und finale Absurdität jener Form von Fortschritt offensichtlich, die sich als immer weitere Ausdeh-

¹⁸ Vgl. Demel 1993.

¹⁹ Der Begriff der ›Konkomitanz‹ folgt einem der Väter der Soziologie, Emile Durkheim, und seinem Werk *Die Regeln der soziologischen Methode* (1999). Auch bei den hier erörterten Zusammenhängen kann weder eine Kausalität noch eine Wechselwirkung nachgewiesen werden. Dennoch schließen das weltweite Auftreten und die Regelmäßigkeit des beobachteten Zusammenhangs von Wahlrechtsausdehnung und Machtverlust einerseits und demokratisch legitimer Herrschaft andererseits, ebenso wie der allgemeinere Zusammenhang eines Verfalls von Freiheitsrechten mit deren Ausdehnung reinen Zufall, Kontingenz, aus: Die von Durkheim als »Parallelismus« definierte Konkomitanz »muss nämlich nicht immer daraus entstehen, dass das eine der Phänomene die Ursache des anderen ist, sondern auch daraus, dass sie beide Wirkungen einer und derselben Ursache sind, oder noch daraus, dass zwischen ihnen ein drittes Phänomen unbemerkt eingeschaltet ist, das die Wirkung des ersten und die Ursache des zweiten ist« (Durkheim 1999, S. 210). Zwar ist es ein Gebot methodischer Redlichkeit herauszustellen, dass sich im hier erörterten Zusammenhang wie in so vielen historischen und soziologischen Kontexten eine eindeutige Kausalität nicht nachweisen lässt. Wie grundsätzlich problematisch indes das Beharren auf einer logisch nachvollziehbaren und beweisbaren Kausalität außerhalb naturwissenschaftlich-technischer Sachverhalte ist, verdeutlicht Durkheim im Folgenden: »Aber gibt es denn eine experimentelle Methode, die es ermöglichte, mechanisch eine Kausalitätsbeziehung zu erhalten, ohne dass die festgestellten Tatsachen erst durch den Verstand verarbeitet werden müssten?« (Durkheim 1999, S. 210).

nung von Rechten auf immer weitere Gruppen und deren Emanzipation definiert. Bisweilen entwertet jedoch die Entkoppelung bestimmter Rechte von bestimmten Eigenschaften oder Pflichten bestimmte Verhaltensweisen oder einstmals allgemein erstrebenswerte Zustände. Bei theoretisch fortbestehender Handlungsfreiheit erfolgt somit ein pragmatischer Druck, nach diesen Zielen nicht mehr zu streben. Ein solches Schwinden von Lebensanschauungen und biographischen Idealen beschreibt einen zwar schleichenden, aber deswegen nicht minder dramatischen Freiheitsverlust.

Die namentlich mit dem Wahlrecht einhergehenden Pflichten, bestimmte Leistungen zu erbringen, sind wiederum vom Staat über einen langen Prozess ihrem ursprünglichen Sinn völlig zweckentfremdet, wenn nicht seiner beraubt und bisweilen gänzlich abgeschafft worden: Diente beispielsweise die Wehrpflicht ursprünglich ausschließlich der Landesverteidigung im Gedanken der *lever en masse*, so wurden im Verlaufe des späteren 20. Jahrhunderts in der westlichen Welt Wehrpflichtige für beliebige Auslandseinsätze und weltpolitische Polizeiaktionen verwandt.²⁰ Als es am Ende nur noch darum ging, Arbeitskraft für nicht marktgängige Bereiche abzuschöpfen, war es in den meisten westlichen Ländern auch um die Wehrpflicht geschehen. Noch eklatanter verhält es sich mit der Steuerpflicht: Ermöglichten Steuern ursprünglich, den Staatsapparat aufrechtzuerhalten, so werden sie heute für alle möglichen Ziele und Zwecke verwendet, so dass Gefolgsleute wirklich jeder politischen Gesinnung über ein Ausarten und eine Zweckentfremdung der Steuerpflicht Klage führen. Allein diese Zweckentfremdung von Leistungen, zu denen der Wahlbürger ursprünglich im Gedanken der Atlantischen Revolutionen und des bürgerlichen Rechtsstaats des 19. Jahrhunderts verpflichtet war, hat diesen Konnex bereits erheblich delegitimiert.

»Die widersprüchliche Offenheit der Aufklärung ist diejenige der Moderne«, so resümierte der Historiker Horst Möller sein Werk über die Aufklärung.²¹ Um wie viel mehr jedoch gilt jene schwebende Paradoxie unter den Bedingungen einer postmodernen, postindustriellen und ver-

²⁰ Derartige Entwicklungen sind historisch keinesfalls kontingent, sondern symptomatisch, wenn sich Bürgergemeinschaften zu imperialer Herrschaft entwickeln, wie die römische *res publica* zeigt. Auch wenn die Marianischen Heeresreformen als *locus classicus* einer solchen Verformung durch die neuere althistorische Forschung stark relativiert sein mögen, so ist die Veränderung des sozioökonomischen Substrats der römischen Legionen, wie sie sich über die Jahrhunderte immer weiter ausdehnender imperialer Herrschaft vollzogen hat, als solche unumstritten (vgl. Brunt 1988).

²¹ Vgl. Möller 1986, S. 307.

mutlich auch postdemokratischen Gesellschaft? Um wie viel mehr gilt dasjenige, was ein Erstarken des Bürgertums im späten 18. Jahrhundert hervorbrachte, nunmehr in einer nachbürgerlichen Gesellschaft, die einerseits jegliche Stratifizierung zugunsten einer völligen Mobilität und weitgehenden Prekarität aufgegeben hat,²² andererseits in ihrer Vermögensverteilung so polar ist wie nie zuvor in der Geschichte?²³

Der Konnex zwischen Rechten und Pflichten hat sich weitgehend aufgehoben, nicht zuletzt, indem nicht eben wenige Pflichten in der überkommenen Form absurd oder gar obsolet geworden sind. Nicht unbedingt kausal, wohl aber konkomitant ist dazu möglicherweise die bereits erörterte zunehmende Irrelevanz, vielleicht sogar Obsoleszenz gewisser Rechte, vor allem des allgemeinen Wahlrechts. Unklar ist, was für eine Form, vor allem aber was für ein Ausmaß von Herrschaft der Bürger durch seine Stimme noch ausübt.

4.

An dieser Stelle gelangt die Betrachtung erneut zu einer Rezeption, die der vermeintliche Verfall westlicher Demokratie durch das islamische, insbesondere iranische politische Denken erfahren hat. Verblüffend ist die Übereinstimmung mit libertären und der sogenannten »Österreichischen Schule« entlehnten zeitgenössischen westlichen Demokratiekritiken, wenn Ayatollah Khomeini Demokratie in einem deftigen Bild in die Nähe von Prostitution rückte. Zwar mag die Deckung mit einer derart fremden Quelle der Demokratiekritik wie dem Libertarismus solches vermeintlich bestätigen, aber solche Kritik bezieht sich, sofern sie überhaupt trifft, auf eine entartete Form von Demokratie. Findet sie in der Hegung des Parlamentarismus verstanden nicht potentiell ein Funktionsäquivalent sogar im Koran in Gestalt der *Schura*?²⁴ Hier sei von der Frage abgesehen,

²² Vgl. Hildebrand 2011, S. 356 ff; Siedler/Fest 2005. Auch wer an der marxistischen Theorie des Klassenstaates festhält, kann Klasse nur noch als eine personell beliebig austauschbare Funktionsstelle im Zusammenhang kapitalistischer Akkumulation begreifen: Nachgerade hell-sichtig hat dies bereits Offe 1972, S. 19 analysiert. Ebenso hat überkommene gesellschaftliche Stratifizierung, sei sie als Klassenstaat kritisiert oder als bürgerliche Gesellschaft identifiziert, schwieriger zu ortende Tendenzen wie den Thatcherismus überwunden (vgl. Geppert 2003, S. 82).

²³ Als neuere umfassende Untersuchung aus der unüberschaubaren *l'embarras de richesse* von Literatur, die der gleichermaßen vielgestaltigen wie verzweigten Daseinsform der Prekarisierung nicht nur von Arbeits-, sondern von Lebensverhältnissen schlechthin gewidmet ist, sei allein angeführt: Marchart 2013.

²⁴ Diese im islamischen Recht tradierte Möglichkeit eines beratenden Herrschaftsmodus leitet sich vornehmlich aus Q 3:159 und Q 42:38 ab.

welcher Verformungsprozess Voraussetzung für eine derartige negative Sicht von Demokratie sei. Kritisierte Khomeini tatsächlich nicht eine Staatsform, die nach der Aristotelischen Staatsformenlehre als Ochlokratie zu bezeichnen wäre? Wurde möglicherweise ein Bild von der westlichen Gesellschaft auf deren politische Ordnung projiziert? Über diese Frage hieß es, in den viel beschworenen und im heiklen Einzelfall von beiden Seiten gemiedenen interkulturellen Dialog zu kommen, schließlich sprach sich Khomeini weder grundsätzlich noch durchgängig gegen Demokratie aus. Es zeigt sich einmal mehr jene unbeschreibliche Schwierigkeit, sogar gleichzeitig vorzufindende, aber völlig unterschiedliche politische Kulturkreise zu vergleichen: Was diese Untersuchung keinesfalls zu bieten, aber wozu sie durch einen notgedrungen oberflächlichen Ausblick vermittelt möglicherweise anzuregen vermag, ist, diese Schwierigkeit als Herausforderung interdisziplinärer Forschung anzunehmen.

Wird die Annahme, Politik müsse sich immer weiter prostituieren, je weiter der Kreis der Wahlberechtigten ausgedehnt wird, weiterverfolgt, fällt unweigerlich ein Widerspruch auf: Derart linear – wie behauptet – spiegelt diese These die westlichen Verhältnisse langfristig nicht wider. Wie ist dies zu erklären? Vielmehr scheint der Ausdehnung von Wahlrecht wie von emanzipatorischen Rechten ganz allgemein eine immanente Selbsthemmung eingeschrieben zu sein. Um eine solche Selbstbremsung von Fortschrittsmotorik zu begreifen, bietet sich der Vergleich mit der Ausdehnung der Geldmenge an. Auch diese ist zwar bis zu einem gewissen, heute schwierig zu ermittelnden Grad werterhaltend gedeckt, jenseits dieser Grenze greift aber naturgesetzlich die Inflation. Träfe der demokratiekritische Vorwurf der Prostitution zu, so oft er auch berechtigt sein mag, hätten die westlichen Demokratien, ja die gesamte Kultur längst zusammenbrechen müssen. Die damit angedeutete Krisis scheint sich vielmehr fortschrittsimmanent aufzulösen, indem sich der Fortschritt ad absurdum führt. Deutlicher formuliert: Demokratie führt immer wieder ihre eigene Aussetzung herbei.

5.

Erweist sich Demokratie damit als Vogel Phönix aus der Asche, reflektiert sie lediglich als institutionelles Phänomen einer Staatsform sowohl die Invertierung und Pervertierung des Fortschrittsgedankens der Aufklärung als auch der negativen Individualfreiheit zu funktionaler Fremdbestim-

mung. Wie weit ist dies gleichsam ein Korrelat der kollektiven Ebene zum beschriebenen individuellen Dilemma? Eine Antwort mag darin liegen, dass eine zum Elektoralismus verjüngte Demokratie Interessen, die keinesfalls der Mehrheit entsprechen, mithilfe der demokratischen Legitimation eine viel wirksamere Machtressource eröffnet als jede andere Herrschaftslegitimation.²⁵ In dieser Weise verhält es sich mit dem aufklärerischen Gedanken der Freiheit ganz allgemein: Ein Verhalten, das als individuelles Freiheitsrecht in Gestalt einer persönlichen Wahlentscheidung investiert und formiert wird, bietet ein maximales Legitimationspotential für die mit eben diesem Verhalten konditionierten Zwänge: Sie bleiben relative Zwänge, solange dem Einzelnen die Möglichkeit der Negation bleibt. Das Moment des Zwangs vermittelt sich über die Leere und Isolation einer positiv vielfach kaum noch zu definierenden Alternative reiner Negation. Bald wirkt die Fremdbestimmung aber auch über die Mittel von Verführung und Verstrickung. Dies gilt nicht zuletzt für die Vielzahl der eher partizipatorisch angelegten Rechte.

Gewisse historische Stadien, von denen ein liberal-konservatives Restbürgertum als Normalität träumt, sind nicht wiederholbar und gemäß der Eigendynamik von Fortschrittsprozessen auch nicht auf Dauer zu stellen. Betrachtet sei exemplarisch ein weiteres Feld, auf dem sich Emanzipation als Verstaatlichung des Privaten entpuppt: Einerseits hat der aufgeklärte Fortschritt des Westens die Gewalt aus dem privaten, insbesondere dem familialen und häuslichen Bereich verabschiedet. Mehr noch: Sogar ein Institut wie dasjenige des Familienoberhauptes gehört schon lange der Vergangenheit an.²⁶

Andererseits mündet jener Modernisierungsprozess in jüngerer Zeit in den anderen Pol: Es ist beispielsweise heute zumeist hinreichend, wenn eine Frau im westlichen Kulturkreis die Polizei ruft und Gewalt behauptet, um den Mann jederzeit und sofort aus seiner eigenen Wohnung

²⁵ Vgl. Hildebrand 2020, S. 482.

²⁶ Vgl. Schachtschneider 2009, S. 171. Dort findet sich auch ein gelehrter Exkurs über die Geschichte des Institutes des Familienoberhauptes seit der Antike, der auch auf historische Fachliteratur zurückgreift. Die Abschaffung des Institutes des Familienoberhauptes kann in ihrer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung kaum überschätzt werden: Die Entsetzung des biologischen Archetypus jeder menschlichen Vereinigung, der Familie, vom Prinzip einer kompetenziell klaren Alleinverantwortlichkeit ist zum Paradigma sämtlicher sozialer Zusammenhänge geworden. Wenn überhaupt, dann fällt fortan jede Verantwortung und mithin auch Herrschaft dem Staat zu – und entfällt damit völlig. Immer häufiger sind im westlichen Kulturkreis Lebensverhältnisse jedoch von bisweilen organisierter, bisweilen anarchoider Verantwortungslosigkeit geprägt. Dies schlägt sich vor allem in der fehlenden Adressierbarkeit von Begehren beherrschter oder eben doch nicht wirklich unabhängiger Personen nieder.

durch den Staat unverzüglich räumen zu lassen.²⁷ Es ist nicht Aufgabe wissenschaftlicher Analyse, das eine oder das andere Gesellschaftsmodell zu bewerten, noch ist dies für den hiesigen Zusammenhang erheblich. Es fällt vielmehr auf, dass die Menschheit in der Gegenwart – von wenigen Ausnahmeregionen abgesehen – nur noch folgende Alternativen kennt: zum einen eine Welt, die vornehmlich in der südlichen, vor allem in der islamischen Hemisphäre an der Möglichkeit privater Gewalt auch als staatlich sanktionierter Ordnung zumindest grundsätzlich festhält, zum anderen ein Westen, in dem der Staat als gleichermaßen anonymer wie ignoranter Dritter Willkür und Zufall einen neuen Raum eröffnet hat. Auf der einen Seite steht mit der islamischen Welt und dem Koran eine auch die öffentliche Ordnung konstituierende Offenbarung, die dem Mann ganz offen Gewalt zubilligt, zugleich aber Frauenrechte normiert und gegen den Mann scharf sanktioniert.²⁸

Auf der anderen Seite steht ein vormals christlicher westlicher Kulturkreis, dessen Bibel keine Frauenrechte kennt. Diese Rechtlosigkeit setzt sich auf erstaunliche Weise im säkularen Gewand fort. An die Stelle der vormaligen männlichen ehelichen Rechte ist ja nicht ein Gewaltrecht der Frau getreten. Vielmehr ist ein vorstaatliches Residuum eines tolerierten rechtsfreien Raumes abgelöst worden von der Rechtlosigkeit einer durch staatliche Gewalt sanktionierten Begünstigung. Folglich stellt sich die Situation doppelbödig dar: Auf der normativen Ebene ist das aufklärerische Programm der Trias der Französischen Revolution realisiert: Freiheit als Gleichheit.

27 In Deutschland ist dieses Prozedere in Paragraph 29 des seinerzeit so benannten »Gewaltschutzgesetzes« gesetzlich normiert. De jure bedarf es zwar innerhalb einer exakt definierten Frist eines nachfolgenden richterlichen Räumungstitels. De facto ist der Ablauf jedoch derart mechanisiert und routiniert, solchermaßen selbsttätig und verzahnt, dass die Polizeibehörde auf Geheiß der Frau eine Räumung ohne Rückkehr vornimmt. Sowohl aufgrund der offensichtlichen Gefährdung und teilweisen Aussetzung mehrerer Rechtsstaats- und Verfassungsprinzipien als auch einer verzerrt zugrunde gelegten Empirie wurde das »Gewaltschutzgesetz« bereits im Rahmen des Gesetzgebungsprozesses durch ein offiziell vom Deutschen Bundestag in Auftrag gegebenes Rechtsgutachten abgelehnt (vgl. Bock 2001). Eine Bundestagsdrucksachennummer wurde nicht vergeben, elektronische Mitteilung durch OAR Schlüter, Deutscher Bundestag vom 30. November 2021. Gleichwohl sind der hier beschriebenen Entwicklung westlicher Fortschrittsprozesse folgend in den meisten Staaten des okzidentalen Kulturkreises inzwischen vergleichbare Rechts-, vor allem aber Sachlagen anzutreffen. Stilbildend war der US-amerikanische »violence against women act«, der bereits auf das Jahr 1994 datiert.

28 Das Züchtigungsrecht wird traditionell aus Q 4:34 abgeleitet. Frauenrechte, wie sie dem konventionellen westlichen Sinne zumindest nahekommen, lassen sich aus Q 4:3 herauslesen. Dass sich darum, wie diese Suren auszulegen seien, insbesondere seit Islam und westliche Moderne miteinander konfrontiert sind, ein schier unlösbarer Streit entwickelt hat, ist beinahe evident. Das »Neue Testament« ist demgegenüber in beide Richtungen zurückhaltender.

Auf der tatsächlichen Ebene ist der Frau, auch wenn dies lediglich eine verschwindende Minderheit nutzen mag, eine faktisch unkontrollierte Gewalt, nicht jedoch ein Recht zugefallen; das hindert das Gleichheitspostulat. Damit wiederum wird eine Chance auf Ordnung vergeben: Denn auch ein Matriarchat stellte ja zumindest denkbar eine berechenbare, planbare und kalkulierbare Ordnung dar.²⁹ Dies offenbart ein Dilemma der Emanzipation als eines Freiheitsprogramms, das sich realisieren soll, indem Gleichheit hergestellt wird. Gleichheit ist jedoch ebenso prekär wie unnatürlich. Zwar ist Gleichgewicht einerseits Ziel jeden natürlichen Vorgangs. Andererseits widerspricht es jeder Dynamik. Dauerhaft sind eben nur Fließgleichgewichte.³⁰ Gleichheit oder gar Gleichstellung ruft tatsächlich, wie es Niklas Luhmann in seinem Werk *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* bereits 1981 luzide dargelegt hat, einen ins Unendliche gehenden Prozess permanenter Kompensation hervor.³¹ Garant dieser Kompensation kann heute jedoch nur der Staat als Überbau eines ar-



Abb. 15: Jean Duplessis-Bertaux (1747-1820): Der Tuileriensturm am 10. August 1792 während der Französischen Revolution. Öl auf Leinwand. 124 × 192 cm. 1793. Schloss Versailles.

²⁹ Vgl. Schachtschneider 2009, S. 171 ff.

³⁰ Vgl. von Bertalanffy 1977.

³¹ Vgl. Luhmann 1981.

biträren Dritten sein.³² Wie die Konstante häuslicher Gewalt dereinst durch Ehemänner gegenüber Frauen, heute durch Polizei gegen Männer beispielhaft zeigt, ist faktisch der vermeintliche Fortschritt individueller Freiheit im Endeffekt weithin ein Fortschritt in der Durchstaatlichung und Verstaatlichung der Gesellschaft, vor allem des Privaten und der Familie.³³ Tatsächlich mündet Emanzipation in einen immer weiteren Machtzuwachs des Staates. Auch diese Entwicklung ist nicht neu, sondern wurzelt bereits im Ausgang der Moderne, nämlich in der Aufklärung: Bereits den Aufklärern war das Paradoxon klar, dass es naturrechtliche Freiheit ohne Staat nicht geben könne.³⁴

Das an diesem Beispiel sogar räumlich greifbare Schwinden des Privaten und die Veröffentlichung von Gesellschaft im wortwörtlichen Sinne sind ureigenes Merkmal bereits der Aufklärung: »Der Privatraum weitet sich eigenmächtig zur Öffentlichkeit aus«³⁵, was Koselleck bereits für die Vorgänge des 18. Jahrhunderts veranschaulicht, beschreibt ein bis heute gültiges Fortschrittmuster.

Da der Staat jedoch ein anonymer Großverband ist, der in den seltensten Fällen mit familialen oder lokalen, jedenfalls überschaubaren Verhältnissen vertraut sein kann, ist die westliche Kultur heute weit über das Verhältnis der Geschlechter hinaus geprägt von einander widerstrebenden Gruppen, die den Staat für sich zu instrumentalisieren suchen. Die *Hobbesian fear* des *bellum omnium contra omnes* ist gleichsam in staatlicher Arena wieder aufgetreten. Die gegenwärtige Spaltung der Menschheit in eine traditionelle, ja nach westlichen Maßstäben geradezu reaktionär lebende Mehrheit der Menschheit und eine westliche Minderheit, in der die Fortschrittsideen der Atlantischen Revolutionen gleichsam ihre eigenen Kinder gefressen und tatsächlich von einer Allkompetenz zu einer Allmacht des Staates geführt haben, werfen eine Frage auf: Ist das liberal-konservative Ideal eines ohnehin schwindenden Restbürgertums überhaupt auf Dauer zu stellen? Korreliert das Schwinden dieses soziologischen Substrats mit der Prekarität seiner Werte und Ideale? Ist eine in tatsächlicher Gleichheit und individueller Freiheit konservierte Gesellschaft möglich? Der gegenwärtige weltweite Zustand mahnt zur Skepsis. Gewiss gibt es etwas, was sich mit den Begriffen von

³² Vgl. Luhmann 1981; Schachtschneider 2009, S. 171 ff.

³³ Vgl. Hildebrand 2011, S. 157, 159 f. und passim.

³⁴ Vgl. Oestreich 1978, S. 59.

³⁵ Koselleck 1973, S. 44.

Normalität und Alltag erfassen lässt. Um noch einmal das gleichermaßen drastische wie anschauliche Beispiel innerfamiliärer und privater Gewalt aufzugreifen: Selbstverständlich beschreiben die hier entwickelten Szenarien nicht den Alltag der Mehrheit der Menschen. Allein, dies verhält sich symmetrisch und gilt für alle Kulturkreise gleichermaßen; es dürfte zudem zeitenthoben sein. Insofern verfehlt das bald beschwichtigende, bald widerlegend gedachte Paroli, es handle sich angeblich um isolierte Einzelfälle, gegen solch emanzipations- und fortschrittskritischen Einwände vorzutragen, das Proprium des Problems: Normalität und Alltag sind eben das, was sich als Common Sense oder auch nur als anthropologische Konstante irgendwie immer einstellt. Vor allem unterschätzen derartige Beschwichtigung und Verharmlosung schleichende geistige Verschiebungen. Beispielsweise bedeutet dies im Falle der neuen häuslichen Gewalt oder auch der Krise der Familie allgemein, dass – ob genutzt oder ungenutzt – die Möglichkeit der Frau, eine solche Begünstigung durch den Staat beanspruchen zu können, allfällig im Raum steht: Das verändert Atmosphäre und Bewusstsein – vor allem unbewusst. Mehr noch: Es verändert die Ausgangsbedingungen einer unüberschaubaren Zahl persönlicher Entscheidungen und konditioniert eben Wahlfreiheit.

Heutiges konservatives und bürgerliches Beharren auf Normalität ist verdächtig: Die Sehnsucht nach einer wie auch immer zu beschreibenden und nicht selten konservativ idealisierten Normalität übersieht nämlich, dass dahinter ein in der gedachten Form real sowohl räumlich wie zeitlich jemals nur sehr begrenzt existierendes Konzept des Zusammenlebens stand. Dies gründet in der zumindest soziologisch unumstrittenen Einsicht, dass sich Modernisierungsprozesse nicht aufhalten, zumindest nicht umkehren lassen. Vielmehr entwickeln sie eine Teleologie eigener Art. Westlicher bürgerlicher Liberalkonservatismus wie sogar weithin traditioneller Wertkonservatismus träumen von Zuständen, die ihrer Eigenart nach nur immer eine Übergangsphase im Rahmen derartiger Modernisierungsprozesse beschreiben können. Robuster sind die vermeintlich extremen Positionen eines immer weiter voranschreitenden Fortschritts einerseits und einer mehr oder weniger reaktionären Beharrung andererseits.

6.

Hier stößt diese Untersuchung an einen weiteren Bezugspunkt zum iranischen Paradigma: Prätentios wäre es, an dieser Stelle einen Vergleich

mit dem Iran zu unternehmen. Dies kann nicht geboten werden. Auffallend ist jedoch, dass es nicht zuletzt Ayatollah Khomeini war, der über Analyse und Kritik westlicher Fortschrittsprozesse hinaus erkannt zu haben scheint, in welchem Maße die Entwicklungsalternative der gegenwärtigen Menschheit auf jene Polarität zwischen einer letztlich ins Absurde laufenden fortwährenden Modernisierung und einer umgekehrt jegliche Fortentwicklung negierenden reaktionären Beharrung hinausläuft. Es wäre gleichermaßen aufschlussreich wie weiterführend, sich darüber auszutauschen, wie es um Diskussion und Rezeption dieser Einsicht Khomeinis im heutigen Iran steht. Eine kontrastive Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes beider Kulturen könnte womöglich erhellend sein.

Dabei wäre auch naheliegend zu fragen, ob sich eine technisch, naturwissenschaftlich und vor allem ökonomisch geprägte Menschheit überhaupt Residuen solch ihrerseits oftmals idealisierter Traditionalismen und einer nicht eben selten romantisierten Reaktion real erhalten kann. Äußerte sich eben solche Skepsis in jenem Unbehagen, mit dem Khomeini zugleich fast trotzig und hellsehtig anmutend den eigenen Standpunkt gelegentlich als reaktionär einräumte? Beschleunigen solche *au fond* reaktionären Weltanschauungen gar, sind sie erst einmal staatlich sanktioniert und initiiert, schleichende Säkularisierungsprozesse innerhalb der Gesellschaft selbst? Lässt sich das Überkommene als Zukunft überhaupt staatlich verordnen?

Eine erste Antwort auf diese Fragen mag ausgerechnet die Einsicht darin bescheren, wie das Gegenteil, eben der Fortschritt selbst wirkt: Die Schwierigkeit, die Wirkungsweise von Fortschritts- als Modernisierungsprozessen aufzudecken, zu verstehen und zu begreifen, gründet in ihrem diskreten Ablauf: »Verdeckung und Verschärfung sind ein und derselbe Vorgang«³⁶, fand bereits Koselleck heraus, was ihn Fortschritt als Phänomen der Moderne folgendermaßen definieren ließ: »Die stets und ständig sich überholenden Richtsprüche sind die Gesetzlichkeit des Fortschritts. [...] Die Mobilität der moralischen Richter ist der Fortschritt selbst.«³⁷ Zweifelsohne ist darin aber eine zutiefst unheimliche Unsicherheit aufgehoben: Denn »die Beweglichkeit ihrer privaten Urteilsfindung verleiht den Bürgern die Gewissheit des Rechthabens und eine unsicht-

³⁶ Koselleck 1973, S. 105.

³⁷ Koselleck 1973, S. 48.

bare Sicherheit auf Erfolg.«³⁸ Das sind auch heute die tatsächlichen Mechanismen, die soziale und geistige Entwicklungen gesetzgeberischen Mitteln und weithin auch politischer bzw. staatlicher Gestaltung und Intervention entziehen. Der westliche Fortschritt vollzieht sich in einer unentwickelbaren Dialektik von Staat und öffentlicher Meinung, von entprivatisierten Bürgern und entstaatlichten Politikern.

7.

Abschließend sei folgende These formuliert: Die Macht des Fortschritts liegt seit der Aufklärung in der Macht der Prognose. Zwar mag die von Progressisten angenommene Geschichtsteleologie tatsächlich gar nicht bestehen. Das Geheimnis der Wirksamkeit der Prognose liegt vielmehr in der Macht des Gesetzes der Selbsterfüllung. Genau daraus wiederum nimmt der konservative Irrtum seinen Ausgang: Aus der Gewissheit einer Offenheit der Geschichte werden Teleologiebehauptungen von Konservativen belächelt und damit die Eigenmacht der Prognose als Idee verkannt. Folglich neigen bürgerlich-konservative Kräfte aus einer überschätzten Eigensouveränität zu großzügigen Zugeständnissen und Kompromissen, deren Tragweite bürgerliche Kräfte ebenso unterschätzen wie seinerzeit die Monarchen des Absolutismus gegenüber dem Bürgertum: Ist aber eine harmlos anmutende Idee mit solch prognostischem Potential wie z. B. das Frauenwahlrecht oder der moderne Sozialstaat erst einmal realisiert und etabliert, ist es nur eine Frage der Zeit, nicht mehr aber der grundsätzlichen Möglichkeit, dass weitere Stufen des Fortschritts als Aktualisierung dem bereits realisierten und arrivierten Ideen innewohnenden Prognosepotential folgen.³⁹ Diese in der westlichen Geschichtstheorie weithin anerkannte und etwa von Kosellek beschriebene Wirkungsweise scheint auch einem dem westlichen Kulturkreis so vermeintlich fernen und fremden Denker wie Khomeini aufgefallen und vielfach für seine eigenen Ideen leitend gewesen zu sein. Dies zu prüfen obläge weiterer Untersuchung und Diskussion.

Die aus derartigen Fortschrittsprozessen wiederum resultierende oberflächliche Ausweitung individueller Freiheit zumal, wenngleich nicht ausschließlich negativ abwehrender Art verursacht zugleich eine doppelte Einschränkung der positiven Freiheit des Einzelnen: Zum einen führt die

³⁸ Koselleck 1973, S. 48.

³⁹ Vgl. Koselleck 1973, S. 168.

notwendige Garantenfunktion des Staates zu dessen fortschreitender Wucherung in das Private hinein. Die Gesellschaft totalisiert sich, um nicht zu sagen: Sie droht beständig, totalitär zu werden. Zum anderen wird somit nicht nur durch dieses unmittelbare Einwirken des Staats auf den Einzelnen, sondern überdies mittelbar durch dessen folglich dramatisch gesteigerten Ressourcenbedarf letztlich durch Umlage die Freiheit des Einzelnen zusätzlich beschränkt. Endlich vollzieht sich das Paradoxon einer einvernehmlichen Fremdbestimmung: Das emanzipierte Subjekt ist funktionalisiert. 

Literatur

- Von Bertalanffy, Ludwig (1977): Biophysik des Fließgleichgewichts. 2. überarbeitete Aufl. Hrsg. von W. Beier und R. Laue. Ost-Berlin.
- Bleicken, Jochen (1972): Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik (=Frankfurter althistorische Studien 6). Kallmünz.
- Bock, Michael (2001): Gutachten zum Entwurf eines Gesetzes zur Verbesserung des zivilgerichtlichen Schutzes bei Gewalttaten und Nachstellungen sowie zur Erleichterung der Überlastung der Ehwohnung bei Trennung, angefertigt anlässlich der öffentlichen Anhörung im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestags. BT-Drucksachen-Nr. nicht vergeben.
- Brunt, Peter A. (1988): The Fall of the Roman Republic and Related Essays. Oxford.
- Burckhardt, Jacob (1959): Kulturgeschichtliche Vorträge. Hrsg. von Rudolf Marx. Stuttgart.
- Condorcet, Marie Jean Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de (1785): Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Paris.
- Condorcet, Marie Jean Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de (1790): Sur l'admission des femmes au droit de cité. Paris.
- Crouch, Colin (2004): Post-Democracy. Oxford.
- Crouch, Colin (2021): Postdemokratie revisited. Frankfurt am Main.
- Demel, Walter (1993): Vom aufgeklärten Reformstaat zum bürokratischen Staatsabsolutismus. München/Wien.
- Durkheim, Emile (1999): Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt am Main.
- Fest, Joachim/Siedler, Wolf Jobst (2005): Der lange Abschied vom Bürgertum. Ein Gespräch mit Frank A. Meyer. Berlin.
- Geppert, Dominik (2003): Maggie Thatchers Rosskur – ein Rezept für Deutschland?. Berlin.
- Gladwell, Malcolm (2000): The Tipping Point. How Little Things Can Make a Big Difference. New York.
- Habermas, Jürgen (1973): Zum Begriff der politischen Beteiligung. In: Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt am Main. S. 9-60.

- Hildebrand, Daniel (2004): Landbevölkerung und Wahlverhalten. Die DNVP im ländlichen Raum Pommerns und Ostpreußens 1918-1924. Hamburg.
- Hildebrand, Daniel (2011): Rationalisierung durch Kollektivierung. Die Überwindung des Gefangenendilemmas als Code moderner Staatlichkeit. Berlin.
- Hildebrand, Daniel (2012): Vom kollektiven Brauch zum individuellen Recht. Der Freiheitsbegriff von Antike und Atlantischen Revolutionen im Vergleich. In: Voigt, Rüdiger (Hrsg.): Freiheit versus Sicherheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?. Heidelberg, S. 77-100.
- Hildebrand, Daniel (2020): Aushöhlung des Parlamentarismus durch die Corona-Pandemie? Ein Zwischenruf zur Lage in Deutschland und Großbritannien. In: ZParl (Zeitschrift für Parlamentsfragen) 51/2. S. 474-482.
- Jörke, Dirk (2005): Auf dem Weg in die Postdemokratie. In: Leviathan 33/4. S. 482-491.
- Von Krockow, Christian Graf (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheitswahrung. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): Staat und Gesellschaft. Darmstadt. S. 432-483.
- Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main.
- Kukk, Alexander (2000): Verfassungsgeschichtliche Aspekte zum Grundrecht der allgemeinen Handlungsfreiheit (Art. 2 Abs. 1 GG). Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1981): Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München.
- Marchart, Oliver (2013): Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung. Bielefeld.
- Möller, Horst (1986): Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main.
- North, Douglass C. (1990): Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge [u. a.] 1990 (ins Deutsche übersetzt von Monika Streissler als: Institutionen, Institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung [=Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Bd. 76]. Tübingen 1992).
- Oestreich, Gerhard (1978): Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss. 2. Aufl. Berlin.

- Offe, Claus (1972): Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur Politischen Soziologie. Frankfurt am Main.
- Pocock, John Greville Agard (1975): The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton.
- Raaflaub, Kurt (1985): Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen. München.
- Schachtschneider, Karl Albrecht (2009): Rechtsproblem Familie. In: Lachmann, Werner [u. a.] (Hrsg.): Familienpolitik. Biblisch-christliches Familienbild und kulturelle Globalisierung. Münster (Westf.). S. 143-187.
- Schelsky, Helmut (1973): Systemüberwindung. Demokratisierung. Gewaltenteilung. Grundsatzkonflikte der Bundesrepublik. München.
- Schieder, Theodor (1952): Nationalstaat und Nationalitätenproblem. In: Zeitschrift für Ostforschung 1. S. 161-181.
- Stourzh, Gerald (1989): Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates. Köln.
- Thomas, Gina (2019): Demokratie stirbt an Verrechtlichung. Brexit als Symptom: Der britische Richter Jonathan Sumption erklärt, warum politischer Ausgleich aus der Mode kommt. In: FAZ vom 12. August 2019. S. 9.
- Vilar, Esther (1971): Der dressierte Mann. München.
- Wirszubski, Chaim (2007): Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge.



Abb. 16: Ferrer Bassa (ca. 1285-1348): Eine Seite aus dem Manuskript »Führer der Unschlüssigen« (Dalālat al-hā'irīn) von Maimonides, illustriert von Ferrer Bassa im Jahr 1348 in Barcelona. Von der auf dem Stuhl mit Davidsternen sitzenden Figur wird angenommen, dass sie Aristoteles darstellt. In: Eban, Abba (1984): Heritage: Civilisation and the Jews. New York. S. 149 (Credit: The Royal Library, Copenhagen).

Maimonides' Erben

Der jüdische Sufismus und die philosophisch-mystischen Denkräume des Islam

DIRK HARTWIG

Die Gesamtdarstellungen der islamischen und jüdischen Erfahrungswelt – Glaube, Ritus, Gesetz und Spiritualität – tendieren dazu, Überschneidungspunkte mit der jeweils anderen Religionstradition weitgehend auszublenzen. Das lässt sich in dieser Zuspitzung insbesondere in Bezug auf die mystischen Erfahrungswelten der jüdischen und islamischen esoterisch-mystischen Strömungen behaupten.¹ Narrative Welten, rituelle Praktiken und Rechtstraditionen sind hingegen bereits in ihren vielseitigen Wechselwirkungen in den Blick genommen. Dieser Negativbefund in Bezug auf die innere religiöse Erfahrungswelt ist umso überraschender, da es gerade die mystischen Erfahrungen der verschiedenen Religionstraditionen sind, die aufgrund ihrer »universalistischen« Grundausrichtungen zu religionsphänomenologischen Vergleichen einladen.² Wenn überhaupt, werden Entwicklungen, wenn sie über die jeweilige Kultur hinausragen, nur als »oberflächliche« Zugabe zur Darstellung der eigenen Erfahrungswelt erfasst. Phänomenologische Ähnlichkeiten zwischen islamischer und jüdischer Mystik und Vorstellungswelt, deren Überschneidungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sind bisher nur durch verstreute Einzeluntersuchungen erschlossen worden,³ die mehr an allgemeinen Konzepten orientiert sind als an der Erfahrung eines »absolut Seienden«, des »Urgrunds der

1 Vgl. zur islamischen Mystik z. B. Schimmel 1985; Knysh 2000. Zur jüdischen Mystik vgl. Scholem 1957; Scholem 1962.

2 Vgl. Schimmel 1996. Gegen dieses Modell gibt es zurecht erheblichen Widerstand, da doch immer jede Form der Mystik an ihren jeweiligen religiösen Kontext gebunden eigentlich nur in ihm möglich ist. Zwar mag die Erfahrung vergleichbar sein, so sind aber die mystologischen Texte weitgehend gefärbt durch die traditionellen Bilder des jeweiligen Religionssystems. Vgl. Haas 2004; vgl. ebenfalls Wolfson 2002, S. 103-156.

3 Vgl. etwa Michael McGaha 1997, S. 20-57; Hames 2006, S. 153-172.

Existenz« an sich. Diese mystologischen Texte, die aus der Erfahrung und Erkenntnis des Numinosen kommen, laden ein zu einer Betrachtung von mystisch orientierten Texten – behutsame, aus dem Schweigen kommende Zeugnisse spiritueller Erfahrung, oszillierend zwischen *tremendum* und *fascinosum* – in ihren größeren kulturellen Kontexten. Über reine phänomenologische Ähnlichkeiten hinausgehend,⁴ wenngleich bedeutsam im Rahmen der vergleichenden Religionswissenschaft, lassen sich nämlich zu bestimmten Zeiten auch grenzüberschreitende Synergien verzeichnen, die in der bisherigen Forschung nur unzureichend wahrgenommen worden sind. Einzeluntersuchungen zu transkulturellen oder religiösen Phänomenen, soweit sie überhaupt existieren, sind im Hinblick auf eine umfangreiche Erfassung eben jener Synergien nur ein erster Schritt,⁵ die weitreichende hermeneutische Verflechtung der Traditionen bleibt in ihrer Signifikanz weitgehend unerkannt.

Im Folgenden soll einer geistesgeschichtlich relevanten Strömung nachgegangen werden, die Judentum und Islam auf das Engste verbindet. Sie lässt sich zeitlich in der neoklassischen Epoche der jüdisch-arabischen Literaturgeschichte lokalisieren und stellt neben der späteren *Dönme*-Bewegung,⁶ die sich aus der messianischen Bewegung des »falschen Messias« Shabbetai Ševi (gest. 1676) gebildet hat,⁷ wohl die weitreichendste Fusion jüdischer und islamischer Glaubenslehren dar. Diese Form der jüdischen Erfahrungswelt ist von einigen Forschern als »jüdischer Sufismus« bezeichnet worden.⁸ So problematisch diese Zuweisung auf den ersten Blick erscheinen mag, sie ergibt sich zwangsläufig aus einer philologischen Auseinandersetzung, welche die überlieferten Texte der jüdischen Tradition in den Blick nimmt und in das Relief philosophisch-mystischer Auseinandersetzungen zu ihrer Zeit einfügt. Herausgebildet hat sich der »jüdische Sufismus« im 13. Jahrhundert in Kairo, strahlte aber bald weit über seine lokale Verankerung hinaus aus und erreichte auch Südfrankreich und die levantinische Küste, ohne jedoch dort größeren Einfluss auszuüben.⁹

4 Vgl. z. B. Schimmel 1994, S. 90-111.

5 Vgl. Russ-Fishbane 2009; Labaton 2012.

6 Vgl. Baer 2010.

7 Vgl. Scholem 1992.

8 Vgl. Fenton 2003, S. 129-142.

9 Auch wenn die Bewegung des jüdischen Sufismus nur kurzlebig war, so hat sich eine mystische Lektüre des Maimonides – insbesondere im Jemen – erhalten. In welchem Maße sich hier evtl. Teile der Gedankenwelt der sufisch-orientierten Pietisten finden, wird sich erst in der Zukunft erweisen. Vgl. etwa Langermann 2009, S. 155-176.

Diese Form rational orientierter asketischer Spiritualität entsteht quasi organisch aus dem religionsphilosophischen »Rationalismus« des Moses Maimonides (gest. 1204),¹⁰ der von der jüdischen Tradition als größter Denker der klassischen Zeit jüdischer Gelehrsamkeit bezeichnet wird.¹¹ Neben Persönlichkeiten wie Sa‘adyah ibn Yūsuf al-Fayyūmī (gest. 942),¹² Baḥyā ibn Paqūda (gest. ca. 1070)¹³ und Abū l-Ḥassan Yehūdāh ha-Levī (gest. ca. 1140)¹⁴ gehört Maimonides zu den bedeutendsten Vertretern der vielfach gefeierten jüdisch-arabischen Kultur.



Abb. 17: Brenda Putnam (1890-1975): Maimonides. Basrelief aus Marmor. Durchmesser 72,12 cm. 1950. Eines von 23 Reliefs großer historischer und gesetzgebender Persönlichkeiten in der Kammer des US-Repräsentantenhauses im Kapitol der Vereinigten Staaten, Washington, D. C. (Foto: Architekt des Kapitols).

¹⁰ Vgl. Steinschneider 1902, S. 199-221; vgl. auch die einfühlsame Darstellung von Heschel 1991.

¹¹ Zu Maimonides vgl. Davidson 2005; Kraemer 2008; Stroumsa 2009; Halbertal 2014.

¹² Vgl. Steinschneider 1902, S. 46-69.

¹³ Vgl. Steinschneider 1902, S. 132-135.

¹⁴ Vgl. Steinschneider 1902, S. 152-154.

In seinem philosophischen Opus magnum, dem »Führer der Unschlüssigen« (arab. *Dalālat al-ḥāʾirīn*; hebr. *Moreh Nevokhim*), das sich der Sprache der arabisch-islamischen Philosophie bedient (und in der es sich auch explizit und selbstbewusst positioniert),¹⁵ findet sich auf den letzten Seiten ein Kapitel (*Dalālat al-ḥāʾirīn*, III:51) über die »Perfektion des menschlichen Wesens«.¹⁶ Für Maimonides existieren vier abgestufte Grade von Perfektion – eine Typologie, die sich aus der philosophischen Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Denken des Ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, gest. 1138) ergab –,¹⁷ die in Übereinstimmung mit dem intellektuellen Potential des Individuums korrespondieren.¹⁸ Die »wahre« Perfektion, die vierte in der Vorstellung von Maimonides, wird erst erreicht, wenn Gesetz (arab. *aš-šarīʿa*) und das Verständnis (arab. *al-ʿaql*) darüber in Einklang sind.¹⁹ Beide Aspekte des Lebens hängen für Maimonides auf das Engste zusammen, wobei der Aspekt des »wahren« Verstehens nur einigen Auserwählten, die für abstraktes rationales Wissen prädestiniert sind, zugestanden wird.²⁰ Exemplarisch wird diese Perfektion in der biblischen Gestalt des Moses vorgefunden,²¹ der, obgleich Gesetzgeber (oder gerade deshalb), als perfekter Mensch gilt.²² Das wahrhaft göttliche Gesetz (arab. *aš-šarīʿa al-ḥāqqā*) wird gerade daher im Denken von Maimonides also keineswegs obsolet – Maimonides versteht sich sogar als »Mose redivivus«, als Erretter seines Volkes –,²³ sondern bildet die Grundvoraussetzung für die zu erreichende (und angestrebte) Vollkommenheit der Gabe des Menschseins selbst.²⁴

Das erklärt auch die doppelte literarische Produktivität von Maimonides, der unter anderem mit dem *Kitāb as-Sirāḡ* (hebr. *Sefer ha-Maʿor*, dt. »Buch des Lichtes«) einen Kommentar zur Mischna und den umfangreichen Gesetzeskodex *Mishneh Torah* (dt. »Wiederholung der Torah«)

¹⁵ Vgl. Ivry 2016.

¹⁶ Vgl. Maimonides 1931, S. 454–463 in der von S. Munk und I. Joel herausgegebenen Textedition sowie Maimonides 1963, Bd. 2, S. 618–628 in der englischen Übersetzung von Shlomo Pines. Vgl. auch Goodman 2005, S. 123–135.

¹⁷ Vgl. Blaustein 1986, S. 202–212.

¹⁸ Vgl. Altmann 1972, S. 15–24; Rawidowicz 1974, S. 282–298; Leaman 1997, S. 110–114.

¹⁹ In dieser Hinsicht gleicht Maimonides seinem islamischen Zeitgenossen Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 1198). Vgl. Ibn Rušd 2010.

²⁰ Vgl. Seeskin 2000; vgl. auch Hartmann 2009.

²¹ Vgl. z. B. Kap. I:54 in Maimonides 1963, Bd. 1, S. 123–128 und Kap. II:45 in Maimonides 1963, Bd. 2, S. 395–403.

²² Vgl. Rudavsky 2010, S. 122–123. Zur Bedeutung des Propheten Mose in der Vorstellung von Maimonides vgl. Niewöhner 2005, S. 307–321.

²³ Vgl. hierzu Kraemer 2008, S. 237.

²⁴ Vgl. Galston 1978, S. 27–51; vgl. auch Leaman 1997, S. 129–161.

hinterlassen hat, der wiederum den Talmud (gemeint ist der babylonische Talmud), der als Grundtext des rabbinischen Judentums gelten kann, abzulösen sucht. Die *Mishneh Torah* zielte insbesondere auf seine wenig gebildeten Zeitgenossen ab, die der talmudischen Diskussion und der darin enthaltenden Polyphonie und Verhandlung von Meinungsverschiedenheiten nicht folgen konnten.²⁵ Die Beschäftigung mit dem jüdischen Gesetz (hebr. *halakhah*) und das Nachsinnen über den rationalen Wert des Gesetzes und damit der Gebote (hebr. *mišwot*) wird ergänzt durch die philosophischen Werke von Maimonides, die dem Gesetz erst Leben einhauchen und jeden Anthropomorphismus,²⁶ der der rationalen aristotelischen Philosophie widerspricht, auszumerzen suchen. Für Maimonides war Gesetz und philosophische Erkenntnis eine Einheit;²⁷ man kann sogar mit Y. Tzvi Langermann von »nondenominational philosophical spirituality« sprechen.²⁸ Doch ist gerade dieses hier gespiegelte hermeneutische Verständnis ein wichtiger Schlüssel, der erkennen lässt, was die Nachfahren des Maimonides, vornehmlich seine Söhne und Enkel, überhaupt bei ihrer literarischen Produktion antrieb: Der erstrebte mystische Weg war für sie die einzig gangbare Fortsetzung des Erbes ihres illustren Vorfahren. Sie nahmen die Doppelbödigkeit der halakhischen und philosophischen Schriften des Maimonides ernst und entwickelten seine Lehren in vielerlei Hinsicht weiter und ergänzten sie um eine spirituall-mystische Dimension, die einen Weg zum eigentlichen Sein eröffnen will.²⁹ Man kann hier (in Anlehnung an M. Kellner) von »protokabbalistischer Mystik« sprechen,³⁰ die also nichts mit der ab dem 12. und 13. Jahrhundert entstehenden Kabbala gemein hat, die – in Form einer Wiederbelebung mythischer Vorstellungskraft, die die Reformbestrebungen von Maimonides teilweise zurücknimmt,³¹ – allgemein als die mystische Dimension des Judentums verstanden wird.

Besonders bemerkenswert – und vielleicht besonders herausfordernd – ist daher die intime Verbindung zum Sufismus, wie man sie bei Abraham Maimonides (gest. 1237)³² – Sohn von Moses Maimonides – vorfindet,

25 Vgl. Stroumsa 2009, S. 62 f.

26 Vgl. Stroumsa 2009, S. 239 ff.

27 Vgl. Blumenthal 2009, S. V-XXV; vgl. auch Tamer 2005b, S. 237-255.

28 Vgl. Langermann 1997, S. 495-522. Ähnliche Aussagen findet man auch bei Green 2010.

29 Vgl. Halbertal 2014, S. 279 ff. Vgl. auch Fenton 2012, S. 190-223.

30 Vgl. Kellner 2006, S. 18-30.

31 Vgl. Kellner 2006, S. 286 ff.

32 Vgl. Steinschneider 1902, S. 221-224; vgl. auch Eppenstein 1914.

der daher als Gründungsfigur der jüdisch-pietistischen Bewegung nach dem Vorbild der Sufis gelten kann. In seinem mystischen Werk *Kitāb kifāyat al-‘ābidīn*, »Das Buch von dem, was den Gläubigen genügt«, beschreibt er im Detail, wie der Suchende den »Weg zur Erkenntnis« (arab. *ṭarīqa*) beschreiten kann: Es beschreibt die verschiedenen Stationen (*maqāmāt*) und Seinszustände (*aḥwāl*) auf dem Weg zur Vervollkommnung der menschlichen Seele, die in der Vereinigung mit Gott liegt, die als »das Ziel« (*al-wuṣla*) gilt. Damit beschritt Abraham Maimonides eindeutig den Weg des Sufismus,³³ insbesondere in der Tradition von Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996), wie er sie in seinem Werk *Qūt al-qulūb*, »Die Nahrung der Herzen«, beschrieben hat. Er war bestrebt, eine für jüdische Bedürfnisse ausgerichtete »Schule« (*ṭarīqa*), eine Gemeinschaft von Novizen zu gründen, denen die Suche nach Vollkommenheit und (Er-)Kenntnis des »Absoluten« gemeinsam war. War diese Vereinigung mit Gott für Moses Maimonides nur durch den Tod erreichbar, da für ihn Materie – als quasi biologische Barriere – das ultimative Hindernis im Prozess der wahren Erkenntnis darstellte,³⁴ glaubte Abraham Maimonides, dass das völlige Versenken in den Urgrund des Seins, die *unio mystica*³⁵, schon zu Lebzeiten möglich sei, wenn man nur den richtigen Weg beschreite, der natürlich für ihn – im Gegensatz zu den islamischen Mystikern – nur durch die wahre jüdische Lehre (arab. *aš-šarī‘a al-ḥāqqa*) und vielleicht durch ihn als »Meister« (*šaiḥ*), d. h. als Meisterinterpret dieser Lehre, erreicht werden könne. Auch stellte der Sufi-Weg für ihn keinen äußeren Einfluss der islamischen Lehre dar, sah er in ihm doch die wahre Lehre der jüdischen Propheten und Priester (ähnlich bei dem islamischen Denker Abū Ḥāmid al-Ġazzālī, gest. 1111)³⁶, die sich die Muslime ehemals angeeignet hatten. Die jüdischen Pietisten nahmen also Teil an den theologischen Debatten ihrer Zeit und integrierten den sufischen Lebensweg in ihre alltägliche Glaubenspraxis, ohne aber ihre jüdische Identität aufzugeben. Es ist besonders faszinierend zu beobachten, dass sich die Mystik wieder einmal universeller zeigt als ihr auf das Religionsgesetz ausgerichteter Gegenpart, die Theologie (arab. *kalām*)³⁷ und Gesetzesgelehrsamkeit (arab. *fiqh*).³⁸

³³ Vgl. Chittick 2000, S. 23.

³⁴ Vgl. Freudenthal 2005, S. 137-149.

³⁵ Zur Ideengeschichte der *unio mystica* vgl. Haas 2014, S. 718-739.

³⁶ Vgl. dazu Griffel 2010, S. 114.

³⁷ Zum Themenkomplex *kalām* vgl. Wolfson 1979.

³⁸ Vgl. Kraemer 1996, S. 225-244; Libson 1990, S. 209-248.

Auf Abraham Maimonides, der bereits kurz nach dem Tode seines Vaters zum Oberhaupt der Juden (arab. *raʿīs al-yahūd*) ernannt wurde, folgten ganze Generationen jüdischer Sufis nach, die uns umfangreiche mystische Werke hinterlassen haben. Diese sind neben dem schon erwähnten *Kitāb kifāyat al-ʿābidīn* vor allem *al-Maqāla al-ḥaḍīya*, »Die Beckenepistel«, von ʿObadyah Maimonides (gest. 1265)³⁹ und *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfīd ilā at-taḡarrud*, »Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«, von David ben Joshua Maimonides (gest. um 1415)⁴⁰ – soweit die bekannten Werke aus der maimonidischen Familientradition.⁴¹ Allein die Titel der Werke, ihre semantische Aufgeladenheit, verraten bereits ihre Positionierung in den Denkräumen der islamischen Mystik.⁴²

Bereits das Werk *Dalālat al-ḥāʾirīn* (»Führer der Unschlüssigen«) von Maimonides verweist im Titel auf den oben erwähnten islamischen Denker Abū Ḥāmid al-Ġazzālī. So hat Avner Giladi überzeugend gezeigt, dass al-Ġazzālī in seinem mystischen Werk *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, »Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften«, von Gott etwa als einem »Führer der Unschlüssigen«, einem *dalīl al-mutaḥayyirīn*, gesprochen hat.⁴³ Dies erklärt vielleicht auch, warum die engsten Nachfahren von Maimonides solch eine intime Verbindung mit dem Sufismus suchten, den sie zunächst aus den Quellen al-Ġazzālīs und seines spirituellen Vorbilds Abū Ṭālib al-Makkī⁴⁴ kannten. Den mystischen Weg (arab. *ṭarīqa, safar, sulūk, sabīl*; hebr. *maslol ha-Shem, derekh ha-melekh*) beschreitend, durchlebt der Gläubige die verschiedenen Stationen (arab. *maqāmāt*) und gipfelt letztlich in der asketisch-meditativen Disziplin der Abgeschiedenheit (arab. *ḥalwa*). Gleich den islamischen Mystikern suchten die jüdischen Sufis die Ablösung von weltlichen Einflüssen, wie es kürzlich E. Russ-Fishbane dargestellt hat: »The goal of *khalwah* was to deaden the body to all worldly stimuli and thereby refine the soul's natural inclination to its divine origin.«⁴⁵ Damit schloss Abraham Maimonides direkt an seinen Vater an, der eine »intellektuelle Gottesverehrung« (arab. *al-ʿibāda al-*

39 Vgl. Steinschneider 1902, S. 225.

40 Vgl. Steinschneider 1902, S. 225.

41 Zu weiteren Texten aus der Umgebung des jüdischen Sufismus vgl. Loubet 2006, S. 137-149.

42 Zu mystischen Denkräumen und -bildern im vornehmlich christlichen Kontext vgl. insbesondere Haas 1996; Haas 2004; Haas 2014.

43 Vgl. Giladi 1984, S. 159-161.

44 Vgl. Knysh 2000, S. 148 f.

45 Russ-Fishbane 2015, S. 120.

‘*aqlīya*; hebr. *ha-‘avodah ha-sikhlit*) postulierte, einen Zustand, »in dem kein Gedanke bleibt, der nicht auf den Geliebten ausgerichtet ist« (arab. *lā yabqī fikrun fī šai’in ġairu dālīka l-maḥbūbi*; hebr. ‘*ad she-lo yisha’er maḥshavah be-davar ela ha-ahuv ha-hu*)⁴⁶. Noch offensichtlicher ist die Verbindung zu al-Ġazzālī bei ‘Obadyah Maimonides. Seine »Beckenepistel« (*al-Maqāla al-ḥauḍīya*) verweist auf das Leben in Abgeschiedenheit, so wie es al-Ġazzālī in seinem Verständnis von Sure 73 (*al-Muzzammil*) und Sure 74 (*al-Muddattir*) ausgeführt hat. Gegen den Verstand (arab. ‘*aql*) als Quelle des Wissens setzt al-Ġazzālī das Herz (arab. *qalb*) als Quelle des Glaubens und gleichzeitig als Substrat der Gotterkenntnis. So beschreibt al-Ġazzālī in seinem Opus magnum die Domestizierung der menschlichen Seele, in der ein Wasserbecken (arab. *ḥauḍ*) keine unbedeutende Rolle spielt. Er führt dies wie folgt aus:

Und das Herz (*qalb*) gleicht einem Wasserbecken (*ḥauḍ*), in welches widerwertiges, übelriechendes und dreckiges Wasser aus den Flüssen der (fünf) Sinne (*anhār al-ḥawās*) einströmt. Das Objekt der (spirituellen) Ertüchtigung (*riyāda*) ist es, das Wasserbecken von diesem Wasser zu reinigen und von dem Matsch, den es bereithält, so dass der Quell des Beckens hervorbrechen werde und so sauberes, reines Wasser fließen kann.⁴⁷

Und auch das letzte Werk des jüdischen Sufismus, *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfīd ilā at-taġarrud* (»Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«), verweist auf einen eindeutig islamisch-sufisch belegten Denkraum: »Innere Abgeschiedenheit« (*tafarrud/tafīrīd*) und »äußerliche Losgelöstheit der Seele« (*taġarrud/taġrīd*) sind ebenfalls Disziplinen der Seelenertüchtigung, wie sie seit jeher im Sufismus essentiell waren. Das ultimative Ziel der spirituellen Ertüchtigung (*riyāda*) lag seit ehedem in der Zweitlosigkeit/Loslösung der Seele (*taġarrud*) von aller Gebundenheit und Abhängigkeit von jeglicher Form und Materie.⁴⁸ So lesen wir etwa in dem populären Handbuch

46 Vgl. Maimonides 1931, S. 462, ebenso Maimonides 1963, Bd. 2, S. 627. Das hier auch an sufisches Gedankengut gedacht werden kann, ist offensichtlich; vgl. ‘Alam ad-Dīn 1999, S. 11.

47 Al-Ġazzālī 1957, Bd. 3, S. 77 (eigene Übersetzung).

48 Zur Bedeutung der Begriffe *taġarrud/taġrīd* und *tafarrud/tafīrīd* vgl. die Erläuterungen von al-Kalābādī (gest. um 995) in Arberry 1935, S. 104 f.: »The meaning of detachment [*taġarrud/taġrīd*] is, that one should be detached outwardly from accidents, and inwardly from compensation: that is, that one should not take anything of the accidents of this world, not seek any compensation for what one has thus forsworn, whether it be of temporal or eternal; but rather, that one should do this because it is a duty to God, and not for any other reason or motive. Further, it means that one’s conscience should be detached from the consideration of the various stations and states in which one lodges from time to time, in the

des Sufismus *‘Awārif al-ma‘ārif* (»Die Gaben der Erkenntnisse«) von ‘Umar as-Suhrawardī (gest. 1234), der den Höhe- und Wendepunkt der islamischen Mystik markiert:⁴⁹

Dazu [zu den Stationen] gehören die Isolierung (*tağrīd*) und die Zweitlossetzung (*tafrīd*), wobei sie in der Isolierung und der Zweitlossetzung darauf hinweisen, dass sich der Mensch in dem, was er tut, von den unwesentlichen Dingen löst, indem er, was er vollbringt, nicht im Hinblick auf die Gegenleistungen im Diesseits und Jenseits vollbringt. Vielmehr bringt ihm der ihm enthüllte Anspruch der Majestät im Maß seines Einsatzes Dienstbereitschaft und Gefügigkeit. Die Zweitlossetzung besteht darin, dass er in dem, was er vollbringt, nicht sich selber sieht, sondern Gottes Wohltat an ihm sieht. Die Isolierung geschieht dadurch, dass er die anderen leugnet, die Zweitlossetzung dadurch, dass er sich selber leugnet, in der Schau der ihm von Gott verliehenen Gnadengabe untergeht und von seiner Aneignung abwesend ist.⁵⁰

Natürlich hat sich gerade die Terminologie, die die Sufis verwenden, schon seit längerem herausgebildet;⁵¹ so findet man etwa zu Isolierung (*tağrīd*) und die Zweitlosigkeit (*tafrīd*) frühe Belege in den klassischen Sufi-Manualen, etwa dem *Kitāb al-luma‘ fī t-taṣawwuf*, dem »Buch der Lichtstrahlen«, von Abū Naṣr as-Sarrāğ at-Ṭūsī (gest. 988) oder auch in dem späteren »Sendschreiben über das Sufitum« (*ar-Risāla*) von al-Quṣairī (gest. 1073).⁵² Im Dreiklang tauchen die Begriffe ›Isolierung‹ (*tağrīd*), die ›Zweitlosigkeit‹ (*tafrīd*) und der ›Glaube an den einen Gott‹ (*tauḥīd*) regelmäßig auf. Die Frage, was den Eingottglauben letztlich ausmacht, beantwortete der frühe Mystiker Ruwaim ibn Aḥmad (gest. 915)⁵³ folgendermaßen: »Die Tilgung der Menschlichkeit und die Freilegung (*tağarrud*) der Göttlichkeit (*ulūhīya*).«⁵⁴ Die vielfältigen Quellen, denen David ben Joshua, der noch im 15. und 16. Jahrhundert große

sense that one feels no satisfaction or attachment to them. The meaning of separation [*tafarud/tafrīd*] is, that one should separate oneself from all forms, and be separated in the states and one in the acts: that is, that one's actions should be wholly unto God, and that there should be in them no thought of self, no respect of persons, and no regard for compensation. Moreover, one should be separated in the states from those very states, and so not realize any state at all, being entirely absorbed therefrom in the vision of Him Who appoints the states: and in being separated from all forms, one should neither associate with them, nor seek to be estranged from them.«

49 Zur Bedeutung von as-Suhrawardī vgl. Ohlander 2008.

50 As-Suhrawardī 1978, S. 451. Die gleiche Paarung der Wörter findet sich aber auch schon in früheren sufischen Schriften, z. B. in denen von Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī und ‘Abdallāh ibn Muḥammad al-Anṣārī (gest. 1089).

51 Vgl. Ernst 1992, S. 181-201.

52 Zu den Sufi-Manualen vgl. Karamustafa 2007, S. 83-113.

53 Zu Ruwaim ibn Aḥmad vgl. Gramlich 1995, S. 447-475.

54 Gramlich 1998, S. 16.

Popularität genossen haben soll, seine literarische Produktivität schuldet, sind bereits von P. B. Fenton überzeugend dargestellt worden. Dabei nimmt der gerade erwähnte ‘Umar as-Suhrawardī eine wichtige Stellung ein, insbesondere sein Werk *Kalimat at-taṣawwuf* (»Maxime des Sufismus«), aber auch al-Quṣairī, al-Ġazzālī etc.⁵⁵

Es wird letztlich ganz deutlich, dass nicht nur Moses Maimonides als Philosoph in einer durch die arabisch-islamische Philosophie geprägten Umwelt agierte, sondern dass auch seine Nachfahren in einem Denkraum lebten, der neben der philosophischen Tradition auch stark durch mystische Gedanken geprägt war. Mit seinem Werk *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfiḍ ilā at-taḡarrud* (»Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«) hat also David ben Joshua entlang der gesetzten Markierungen seines Vorfahrens Moses Maimonides das Konzept des Eingottglaubens erfolgreich in sufischer Tradition fortgeführt, der seinen Gott einst in der Auseinandersetzung mit der Lehre der Hebräischen Bibel und den Lehren des Aristoteles zu verorten suchte.⁵⁶

Die Spur des jüdischen Sufismus verliert sich erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts mit dem letzten namentlich bekannten Nachfahren von Maimonides, David ben Joshua, der Kairo verließ und sich in Damaskus einem islamischen Sufi-Orden angeschlossen haben soll.⁵⁷ Eine größere Studie zu den vielfältigen Bedingungen, die diese Auflösung begünstigten bzw. heraufbeschworen haben, fehlt bisher völlig. Aber es kann vermutet werden, dass die Erfolgsgeschichte der Kabbala, die sich im Gegensatz zum jüdischen Sufismus zumeist mit christlichen Traditionen auseinandersetzte,⁵⁸ hier einen wichtigen Faktor darstellt als eine nicht zu unterschätzende weltgeschichtliche Orbitverschiebung. Dies geht sozusagen einher mit der größeren kulturgeschichtlichen Umwälzung, die Europa auf die Bühne der Geschichte erhebt und zugleich die Kultur des unteren mediterranen Raums an den Rand der anerkannten Zivilisation rückt. Wurden die Werke von Maimonides auch in Europa weiterhin geschätzt, diskutiert und weiterentwickelt – man denke etwa an den mystisch-motivierten Josef Karo (gest. 1575)⁵⁹ und sein Werk »Zwei-

⁵⁵ Vgl. Fenton 1984, insbesondere S. 30-38.

⁵⁶ Vgl. Harvey 2013, S. 56-67.

⁵⁷ Vgl. auch Kraemer 1992, S. 309-322.

⁵⁸ Vgl. exemplarisch Sagerman 2011; vgl. Wolfson 2012, S. 189-226.

⁵⁹ Vgl. Altshuler 2009, S. 191-210.

tes Silber« (hebr. *Kesef Mishneh*), ein umfangreicher Kommentar zum Gesetzeswerk von Maimonides, und letztlich sein bis heute weitgehend verbindlicher »Gedeckter Tisch« (hebr. *Shulhan 'Arukh*) –, gerieten die sufistisch orientierten Werke der maimonidischen Familiengeschichte in Vergessenheit. Erst im 20. Jahrhundert wurden sie im Rahmen der Erforschung der jüdischen Literatur in den Wissenschaftsinstitutionen der »Wissenschaft des Judentums« wiederentdeckt, auch wenn sie bisher nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die ihnen in den Kontexten der Erforschung der jüdischen Religionsgeschichte zukommen.⁶⁰

Obleich die drei größeren Werke des jüdischen Sufismus schon längst in Editionen und Übersetzungen (Englisch, Französisch, Hebräisch) – besorgt von Samuel Rosenblatt (gest. 1983) und Paul B. Fenton – vorliegen, so ist die spirituelle Erfahrungswelt, die sich in ihnen ausweist, fast überhaupt nicht untersucht und mit ihrer Umgebungskultur, die sich teilweise aus sufistischen Lehren (des Islam) speist, kontextualisiert.⁶¹ Dies ist nicht ausschließlich der überaus schwierigen Forschungslage im Hinblick auf die Geschichte des Sufismus in Andalusien und Nordafrika geschuldet,⁶² sondern auch und vor allem ideologischen Prämissen, die durch die Einschätzung einer mutmaßlichen jüdisch-islamischen Symbiose in der weiteren islamischen Welt, die sogenannte *covivencia*, bestimmt wird.⁶³

Die europäische Sufi-Forschung nimmt kaum Kenntnis von den jüdischen Sufis,⁶⁴ glaubt man doch im Sufismus ausschließlich die »mystische Dimension des Islams« zu erkennen, die keine vitale Verbindung zum Judentum (und Christentum) zulässt. Es ist daher weiterhin ein wichtiges Desiderat der Forschung, die Geschichte des jüdischen Sufismus und der damit verbundenen Erfahrungswelt zu schreiben und die Bezugspunkte und Grenzgänge zwischen klassisch-arabischer Aristotelik und mystischer Erfahrung islamischer Prägung sichtbar zu machen, in welchem der jüdische Geist

über die nationalen Schranken hinaus zu den höchsten Lebensfragen sich erheben durfte und in der »Vereinigung« [...] mit dem »activen Intellect«

⁶⁰ Vgl. neuerdings Kiener 2011, S. 147-167.

⁶¹ Zu ersten Ansätzen vgl. Goitein 2005; vgl. auch Fenton 2003, S. 129-142.

⁶² Zu den Problemen vgl. Fierro 1992, S. 236-249; vgl. auch Stroumsa 2006, S. 97-112.

⁶³ Die unterschiedlichen Positionen lassen sich an einem Schlagabtausch zwischen Mark R. Cohen und Normann A. Stillman ablesen, die in eine öffentliche Debatte eintraten. Vgl. Cohen 1991, S. 55-60 und Stillman 1991, S. 60-64. Vgl. auch Cohen 1994, S. 3-16.

⁶⁴ Vgl. 'Alam ad-Dīn 1999.

schon auf Erden das Problem und Ideal des menschlichen Denkens erfasst zu haben glaubte.⁶⁵

Es geht regelrecht darum, den Bericht einer Reise zu schreiben, die im 9. Jahrhundert in Bagdad beginnt und über Andalusien in das Damaskus des frühen 15. Jahrhunderts führt. Es geht hier um die Beschreibung von signifikanten Synergien, die sich zu einer gewissen Zeit und in einem einzigartigen Denkraum entwickelten, da gesellschaftliche Bedingungen einen Grenzgang über alle sozialen und religiösen Limitierungen hinweg erlaubten. Erst kürzlich hat S. Stroumsa diese Synergien und Effekte mit einem Strudel verglichen, »wo eine Idee, sobald sie einmal in die Turbulenzen gerät, wie ein Tropfen farbiger Flüssigkeit am Ende das ganze Wasser färbt«⁶⁶.

In Bezug auf die judäo-arabische Philosophie ist eine Kontextualisierung mit der nicht-jüdischen Umgebungskultur seit ehedem gängige akademische Praxis,⁶⁷ und es bleibt zu hoffen, dass sich das auch noch für die religiöse Erfahrungswelt aufzeigen lässt. Andererseits muss sich aber auch unser Bewusstsein über das, was der Sufismus ist, grundlegend ändern. Um nun den jüdischen Sufismus ins Relief mediterraner Spiritualität zu setzen, muss zunächst eine systematische Lektüre der Werke durchgeführt werden. D. Lobel hat kürzlich überzeugend aufgezeigt, wie produktiv eine semantische Feldanalyse von Schlüsselbegriffen (hier: *tauhīd*/Einheit, *itibār*/Kontemplation der Schöpfung, *ihlās*/Reinigung und *murāqaba*/Bewusstwerden Gottes) sein kann⁶⁸ – ein methodischer Zugang jenseits ideologisch bedingter Tabus, der sich in Bezug auf den jüdischen Sufismus noch durchsetzen muss.

Erst wenn die historischen Grundlagen aufgezeigt, mögliche Schnittstellen offengelegt, Grenzgänge nachgezeichnet und die semantischen Felder in ihrem jeweiligen philosophischen und mystischen Bezug hinreichend untersucht und in ihrem kulturübergreifenden Kontext hinreichend beleuchtet worden sind,⁶⁹ können auch tragfähige Aussagen über den jüdischen Sufismus und seine mystische Hermeneutik getroffen werden. Erst dann wird letztlich klar werden, welche sufischen Traditionen während seiner Herausbildung Pate standen, die diese weitreichende Fusion

⁶⁵ Steinschneider 1902, S. VIII.

⁶⁶ Stroumsa (unveröffentlichtes Manuskript).

⁶⁷ Vgl. exemplarisch die einleitenden Studien von Kraemer 2003 und Stroumsa 2009, S. 39-59.

⁶⁸ Vgl. Lobel 2007.

⁶⁹ Exemplarisch vgl. etwa Husain/Fleming 2007 und Freidenreich/Goldstein 2012.

von jüdischen und islamischen Glaubensinhalten möglich gemacht hat. Es gilt also, eine etwas andere Geschichte des Sufismus zu schreiben, die den Blick öffnet, den Sufismus als das zu erkennen, was er in Wahrheit war, nämlich eine religionsübergreifende Bewegung, die sich auch auf das traditionsbewusste Judentum in Form von Fort- und Umschreibung in vitaler Weise übertrug. 

Literatur

- ‘Alam ad-Dīn, Sulaimān S. (1999): *at-Taṣawwuf al-islāmī. Tārīḥ – ‘aḳā’id – ṭuruq – a’lām*. Beirut.
- Alexander, Phillip S. (2002): *Mysticism*. In: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford. S. 705-732.
- Altmann, Alexander (1972): *Maimonides' Four Perfections*. In: *Israel Oriental Studies* 2. S. 15-24.
- Altshuler, Mor (2009): *Rabbi Joseph Karo and Sixteenth-Century Messianic Maimonideanism*. In: Robinson James T. (Hrsg.): *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden/Boston. S. 191-210.
- Arberry, Arthur J. (Übers., 1935): *The Doctrine of the Ṣūfīs (Kitāb al-Ta‘arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf)*. Cambridge.
- Baer, Marc D. (2010): *The Dönme: Religious Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford.
- Barnard, William/Kripal Jeffrey J. (Hrsg., 2002): *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*. New York.
- Benson, Ariel (1974): *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. New York.
- Biale, David (Hrsg., 2002): *Cultures of the Jews*. New York.
- Blau, Joshua (1991): *At Our Place in al-Andalus, At Our Place in the Maghreb*. In: Kraemer, Joel L. (Hrsg.): *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*. Oxford. S. 293-294.
- Blaustein, Michael (1986): *Aspects of Ibn Bajja's Theory of Apprehension*. In: Pines, Shlomo/Yovel, Yirmiyahu (Hrsg., 1985): *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht. S. 202-212.
- Blumenthal, David Reuben (2009): *Maimonides' Philosophic Mysticism*. In: Elqayam, Avraham/Schwartz, Dov (Hrsg.): *Maimonides and Mysticism. Presented to Moshe Hallamish on the Occasion of His Retirement – Daat* 64-66. S. V-XXV.
- Chittick, William C. (2000): *Sufism. A Short Introduction*. Oxford.
- Cohen, Mark R. (1991): *The Neo-Lachrymose Conception of Jewish Arab History*. In: *Tikkun* 6. S. 55-60.
- Cohen, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton.

- Davidson, Herbert (2005): Moses Maimonides. The Man and His Works. Oxford/New York.
- Engel, David/Schiffman, Lawrence H./Wolfson, Elliot R. (Hrsg. 2012): Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan. Leiden/Boston.
- Eppenstein, Simon (1914): Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften. Nebst Proben aus seinem Pentateuchcommentar. Berlin.
- Ernst, Carl W. (1992): Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicons. In: Katz, Steven T. (Hrsg.): *Mysticism and Language*. Oxford. S. 181-201.
- Fenton, Paul B. (1984): The Literary Legacy of David ben Joshua, Last of the Maimonidean Nagidim. In: *The Jewish Quarterly Review* 75/1. S. 1-56.
- Fenton, Paul B. (2003): Judaism and Sufism. In: Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge. S. 129-142.
- Fenton, Paul B. (2009): Maimonides – Father and Son: Continuity and Change. In: Fraenkel, Carlos (Hrsg.): *Traditions of Maimonideanism*. Leiden. S. 103-137.
- Fierro, Maribel (1992): The Polemic about the *karāmāt al-awliyāʾ* and the Development of Šūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries). In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/2. S. 236-249.
- Fraenkel, Carlos (Hrsg., 2009): *Traditions of Maimonideanism*. Leiden.
- Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg., 2003): *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge.
- Freidenreich, David/Goldstein, Miriam (Hrsg., 2012): *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. Philadelphia.
- Freudenthal, Gad (2005): The Biological Limitations of Man's Intellectual Perfection According to Maimonides. In: Tamer, Georges (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]*. Berlin/New York.
- Galston, Miriam (1978): The Purpose of the Law According to Maimonides. In: *The Jewish Quarterly Review* 69/1. S. 27-51.
- Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid (1957): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Hrsg. von Badawī Aḥmad Ṭabāna. 4 Bde. Kairo.

- Giladi, Avner (1984): A Short Note on the Possible Origin of the Title Moreh haNevukhim. In: *Le Muséon* 97. S. 159-161 [ursprünglich in Hebräisch in *Tarbiz* 48 (1979), S. 346 ff.].
- Goitein, Shlomo D. (1967): *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 6 Bde. Berkeley.
- Goitein, Shlomo D. (2005): *Jews and Arabs. A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Introduction to the Dover Edition by Mark R. Cohen. Mineola/New York.
- Goodman, Lenn E. (2005): God and the Good Life: Maimonides' Virtue Ethics and the Idea of Perfection. In: Tamer, Georges (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]*. Berlin/New York. S. 123-135.
- Goodman, Martin (Hrsg., 2002): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford.
- Gramlich, Richard (1995): *Alte Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens*. Wiesbaden.
- Gramlich, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission (VOK) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Hrsg. von Walter W. Müller. Wiesbaden.
- Green, Arthur (2010): *Radical Judaism. Rethinking God & Tradition*. New Haven/London.
- Griffel, Frank (2010): *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford/New York.
- Haas, Alois M. (1996): *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main.
- Haas, Alois M. (2004): *Mystik im Kontext*. München.
- Haas, Alois M. (2014): *Mystische Denkbilder*. Einsiedeln.
- Halbertal, Moshe (2014): *Maimonides: Life and Thought*. Princeton.
- Hames, Harvey J. (2006): A Seal Within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings. In: *Medieval Encounters* 12. S. 153-172.
- Hartmann, David (2009): *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Philadelphia.

- Harvey, Warren Z. (2013): Maimonides' Monotheism: Between the Bible and Aristotle. In: CISMOR: Annual Conference on Jewish Studies 7. S. 56-67.
- Heschel, Abraham J. (1991): Maimonides: A Biography. Translated by Joachim Neugroschel. New York [dt. Originalausg. 1936].
- Husain, Adnan A./Fleming, Katherine E. (Hrsg., 2007): A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean 1200-1700. Oxford.
- Huss, Boaz (2005): Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism. In: Modern Judaism 25. S. 141-158.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad (2010): Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Frank Griffel. Berlin.
- Ivry, Alfred L. (2016): Maimonides' Guide of the Perplexed. A Philosophical Guide. Chicago.
- Karamustafa, Ahmet T. (2007): Sufism. The Formative Period. Edinburgh.
- Katz, Steven T. (Hrsg., 1992): Mysticism and Language. Oxford.
- Kellner, Menachem M. (2006): Maimonides' Confrontation with Mysticism. Oxford/Portland.
- Kiener, Ronald C. (2011): Jewish Mysticism in the Lands of the Ishmaelites. A Re-Orienting. In: Laskier, Michael M./Lev, Yaacov (Hrsg.): The Convergence of Judaism and Islam. Religious, Scientific, and Cultural Dimensions. Gainesville. S. 147-167.
- Knysh, Alexander (2000): Islamic Mysticism. A Short History. Leiden [u. a.].
- Kraemer, Joel L. (Hrsg., 1991): Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies. Oxford.
- Kraemer, Joel L. (1992): The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews. In: Kraemer, Joel L. (Hrsg.): Israel Oriental Studies 12. Leiden. S. 59-74.
- Kraemer, Joel L. (1996): The Influence of Islamic Law on Maimonides: The Case of the Five Qualifications. In: Te'udah 10. S. 225-244 [Hebr.].
- Kraemer, Joel L. (2003): The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy. In: Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg.): The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge. S. 38-68.

- Kraemer, Joel L. (2008): Maimonides. The Life and World of One of Civilizations Greatest Mind. New York [u. a.].
- Labaton, Ezra R. (2012): A Comprehensive Analysis of Rabenu Abraham Maimuni's Biblical Commentary. PhD Dissertation. Brandeis University. Waltham.
- Langermann, Y. Tzvi (1997): Science and the *Kuzari*. In: Science in Context 10. S. 495-522.
- Langermann, Y. Tzvi (2009): Sharḥ al-Dalāla: A Commentary to Maimonides' *Guide* from the Fourteenth-Century Yemen. In: Fraenkel, Carlos (Hrsg.): Traditions of Maimonideanism. Leiden. S. 155-176.
- Laskier, Michael M./Lev, Yaacov (Hrsg., 2011): The Convergence of Judaism and Islam. Religious, Scientific, and Cultural Dimensions. Gainesville.
- Leaman, Oliver (1997): Moses Maimonides. Richmond.
- Libson, Gideon (1990): Parallels between Maimonides and Islamic Law. In: Robinson, Ira [u. a] (Hrsg.): The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies. Lewiston. S. 209-248.
- Lobel, Diana (2007): A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda's *Duties of the Heart*. Philadelphia.
- Loubet, Mireille (2006): Le courant mystique juif soufi à la lumière de la production littéraire: la voie piétiste dans les *Futūḥāt al-zamān*. In: McGregor, Richard/Sabra, Adam (Hrsg.): Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. Kairo. S. 137-149.
- Maimonides, Moses (1931): *Dalālat al-ḥā'irīn*. Hrsg. von Salomon Munk und Issachar Joel. Jerusalem.
- Maimonides, Moses (1963): *The Guide of the Perplexed*. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. 2 Bde. Chicago.
- McGaha, Michael (1997): The *Sefer ha-Bahir* and Andalusian Sufism. In: *Medieval Encounters* 3/1. S. 20-57.
- McGregor, Richard/Sabra, Adam (Hrsg., 2006): Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. Kairo.
- Menocal, Maria R. (2002): *The Ornament of the World: How Muslims, Christians, and Jews Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston.

- Nadler, Steven/Rudavsky, Tamar M. (Hrsg., 2009): *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century*. Cambridge.
- Niewöhner, Friedrich (2005): *Kulturtransfer: Die Sendung des Propheten und die Antwort des Rabbi*. In: Tamer, Georges (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]*. Berlin/New York. S. 307-321.
- Ohlander, Erik S. (2008): *Sufism in an Age of Transition. 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden.
- Otto, Rudolf (2014): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München.
- Rawidowicz, Simon (1974): *Studies in Jewish Thought*. Hrsg. von Nahum N. Glatzer. Philadelphia.
- Robinson, Ira [u. a.] (Hrsg., 1990): *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston.
- Robinson, James T. (Hrsg., 2009): *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden/Boston.
- Rudavsky, Tamar M. (2010): *Maimonides*. Malden.
- Russ-Fishbane, Elisha (2009): *Between Politics and Piety: Abraham Maimonides and His Times*. PhD Dissertation. Harvard University. Cambridge.
- Russ-Fishbane, Elisha (2012): *The Maimonidean Legacy in the East: A Study of Father and Son*. In: *Jewish Quarterly Review* 102/2. S. 190-223.
- Russ-Fishbane, Elisha (2015): *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt. A Study of Abraham Maimonides and His Times*. Oxford/New York.
- Sagerman, Robert J. (2011): *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life. The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden/Boston.
- Schäfer, Peter (Hrsg., 2006): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam. Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam*. München.
- Scheindlin, Raymond P. (2002): *Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets: Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam*. In: Biale, David (Hrsg.): *Cultures of the Jews. A New History*. New York. S. 313-386.

- Schimmel, Annemarie (1985): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.* Köln [engl. Originalausg. 1975].
- Schimmel, Annemarie (1994): *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam.* Albany.
- Schimmel, Annemarie (1996): *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt.* Freiburg.
- Scholem, Gershom G. (1957): *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen.* Frankfurt am Main.
- Scholem, Gershom G. (1992): *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias.* Frankfurt am Main.
- Scholem, Gershom G. (2001): *Ursprung und Anfänge der Kabbala.* 2. Aufl. Berlin.
- Seeskin, Kenneth (2000): *Searching for a Distant God. The Legacy of Maimonides.* New York/Oxford.
- Steinschneider, Moritz (1902): *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen.* Frankfurt am Main.
- Stillman, Norman A. (1991): *Myth, Counter-Myth, and Distortion (A Response to Mark R. Cohen):* In: *Tikkun* 6. S. 60-64.
- Stroumsa, Sarah (unveröffentlichtes Manuskript): *Al-Andalus und Sefarad. Von Bibliotheken und Gelehrten im muslimischen Spanien.*
- Stroumsa, Sarah (2006): *Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus.* In: Schäfer, Peter (Hrsg.): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christen und Islam. Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam.* München. S. 97-112.
- Stroumsa, Sarah (2009a): *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker.* Princeton.
- Stroumsa, Sarah (2009b): *The Muslim Context.* In: Nadler, Steven/Rudavsky, Tamar M. (Hrsg.): *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century.* Cambridge. S. 39-59.
- As-Suhrawardī, ‘Umar (1978): *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī (‘Awārif al-ma‘ārif).* Übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich. Wiesbaden.

- Tamer, Georges (Hrsg., 2005a): Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]. Berlin/New York.
- Tamer, Georges (2005b): Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Maimonides. In: Tamer, Georges (Hrsg.): Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]. Berlin/New York. S. 237-255.
- Wolfson, Elliot R. (2002): Beyond Good and Evil: Hypernomianism, Transmorality, and Kabbalistic Ethics. In: Barnard, William/Kripal, Jeffrey J. (Hrsg.): Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism. New York. S. 103-156.
- Wolfson, Elliot R. (2012): Textual Flesh, Incarnation, and the Imaginal Body: Abraham Abulafia's Polemic with Christianity. In: Engel, David/Schiffman, Lawrence H./Wolfson, Elliot R. (Hrsg.): Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan. Leiden/Boston. S. 189-226.
- Wolfson, Harry A. (1979): Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy. Cambridge.

Abbildungsverzeichnis

Alle Abbildungen wurden über Wikimedia Commons heruntergeladen und unterliegen der *Gemeinfreiheit*.

- Abb. 1 Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Theodor Arnold. Lemgo 1746. S. 145.
- Abb. 2 Hubert van Ravesteyn (1638-1683/1691): Peasant and Fold in Cattle Shed (Scheuneninterieur mit Schafen, Hunden, Federvieh, Ziege und einem Bauern). Öl auf Holz. 36,5 × 46,5 cm. 17. Jahrhundert. Staatliches Museum für Bildende Künste A. S. Puschkin, Moskau.
- Abb. 3 Bettencourt Dairies 4. Ein mit versteckter Kamera von einem verdeckten Ermittler bei einem Burger King-Käselieferanten (Bettencourt Dairies) heimlich aufgenommenes Video über die Behandlung der Tiere führte zur Verhaftung eines Managers und zweier weiterer Arbeiter bei einem der größten Milchviehbetriebe der USA. 2012. Mercy For Animals, Los Angeles.
- Abb. 4 Jan Brueghel d. J. (1601-1678): Paradise with the Fall of Man. Öl auf Kupfer. 12,7 × 19,6 cm. 1630. Sammlung Mauritshuis. Prince William V Gallery, Den Haag.
- Abb. 5 Der Mensch als Variable im dreidimensionalen Koordinatensystem seiner biologischen, sozialen und spirituellen Beschaffenheit.
- Abb. 6 Theodoor Verhaegen (1700-1759): Die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies nach dem Essen der verbotenen Frucht (hier Detailansicht von Adam). Holzgeschnitzte Kanzel in der Basilika »Unserer Lieben Frau von Hanswijk« in Mechelen (Belgien). © Ad Meskens/Wikimedia Commons.

- Abb. 7 Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669): The Good Samaritan. Öl auf Eichenholz. 24,2 × 19,8 cm. 1630. Wallace Collection, London.
- Abb. 8 Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610): Der ungläubige Thomas. Öl auf Leinwand. 107 × 146 cm. 1601-1602. Bildergalerie Sanssouci, Potsdam.
- Abb. 9 Persischer Buchmaler: The Birth of the Prophet Muhammad. Tinte, Farbpigmente und Gold auf Papier. 42 × 32 cm. Aus einem illustrierten Manuskript des Werks *Ġāmi‘ at-tawārīḥ* (Sammlung von Chroniken) von Rašīd ad-Dīn (gest. 1318). Tabriz 1314-1315. Folio 44r (MS Arab 20). Edinburgh University Library.
- Abb. 10 Persischer Buchmaler: Adam and the Angels watched by Iblis. Illustration aus einem Herat-Manuskript der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs »Weltchronik« (*Muḥtaṣar tā’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā’*) von Abū ‘Alī Muḥammad Bal‘amī (gest. 992-997). 19,5 (max. 20,4) × 27,2 cm. Zwischen 1413 und 1416. Folio 16r (B. 282). Topkapı Palace Museum, Istanbul.
- Abb. 11 Luplau Janssen (1869-1927): Søren Kierkegaard at his High Desk. Öl auf Leinwand. 1902. Museum of National History, Fredriksborg Castle, Hillerød.
- Abb. 12 Cornelis Saftleven (1607-1681): Hiob, von bösen Geistern geplagt. Öl auf Eichenholz. 57,5 × 79,8 cm. 1631. Staatliche Kunsthalle Karlsruhe.
- Abb. 13 Eustache Le Sueur (1616-1655): Jesus heilt den blinden Mann. Öl auf Holz. 49 × 65 cm. Ca. 1645. Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, Potsdam.
- Abb. 14 Nicolas Guibal (1725-1784): Sokrates lehrt Perikles. Öl auf Leinwand. 1780. Landesmuseum Württemberg, Stuttgart.
- Abb. 15 Jean Duplessis-Bertaux (1747-1820): Der Tuileriensturm am 10. August 1792 während der Französischen Revolution. Öl auf Leinwand. 124 × 192 cm. 1793. Schloss Versailles.

- Abb. 16 Ferrer Bassa (ca. 1285-1348): Eine Seite aus dem Manuskript »Führer der Unschlüssigen« (Dalālat al-ḥā'irīn) von Maimonides, illustriert von Ferrer Bassa im Jahr 1348 in Barcelona. Von der auf dem Stuhl mit Davidsternen sitzenden Figur wird angenommen, dass sie Aristoteles darstellt. In: Eban, Abba (1984): *Heritage: Civilisation and the Jews*. New York. S. 149 (Credit: The Royal Library, Copenhagen).
- Abb. 17 Brenda Putnam (1890-1975): Maimonides. Basrelief aus Marmor. Durchmesser 72,12 cm. 1950. Eines von 23 Reliefs großer historischer und gesetzgebender Persönlichkeiten in der Kammer des US-Repräsentantenhauses im Kapitol der Vereinigten Staaten, Washington, D. C. (Foto: Architekt des Kapitols).

Abstracts

Simone Horstmann: Homo ethicus, Animal morale – Moral philosophy and theological ethics in the light of the animal turn

In the light of the *animal turn*, Simone Horstmann asks to what extent the ideal image of a *homo ethicus* has often provided a surreptitious reason to exclude animals from the sphere of morally considerable beings. It is not unproblematic for them when theology regards ethical or moral behavior as a unique and exclusive feature of human beings; and when this does occur, then theology must explain in the same breath how it wants to shape its relationship to other living beings. It is common practice for humans to justify the exploitation and torment of other living beings with their claim to superiority and to cause immeasurable suffering to these creatures. By behaving in this way, people have to face the question of whether they have actually already forfeited any claim to be acting ethically. In her contribution, the author investigates the tension between *homo ethicus* and the idea of *animal morale* derived from it, by asking how exactly (theological-)ethical reflection can work in view of the imbalance she has identified. For this purpose, the moral-philosophical considerations of the American philosopher Cora Diamond, which are relatively rarely received in German-speaking countries, are presented and contextualized. The author discovers astonishing references to core assumptions of theological-ethical theory formation which, in her opinion, are therefore suitable for productively challenging theological reflection, because Diamond's moral philosophy represents an important revision of the classic animal welfare and animal rights approaches. While these approaches always refer to a criterion – usually characteristics, abilities or interests – and proceed from this to establish a ›moral status‹, Diamond counters this approach with the criticism that ethics that works in this way undermine our actual understanding of morality and almost its entire pragmatics as a whole and cannot do these phenomena justice.

Daniel Krochmalnik: You be a Mensch

In his contribution, Krochmalnik describes the understanding of *homo ethicus* from the perspective of the Jewish religion. He emphasizes the importance of man being made in the image of God in Jewish theology and tradition. As a creature of God, man is clearly subordinate to God, but as his image he is in a certain way equal to the Creator. Ultimately, according to this understanding, man is neither completely equal nor completely different from God. Rather,

as a reflection of God, man is a shadow, which without the light of God is an insubstantial image. The author makes it clear that according to the Jewish religion, Adam, the first man, was created perfectly from the moment of his creation and therefore does not need to be perfected. However, people are considered »corruptible«, i. e. they very quickly deviate from the right path; but even if he falls deeply, his likeness to God will remain. According to this belief, even a criminal or murderer does not lose human dignity. According to the author, human beings move in a three-dimensional coordinate system consisting of their biological, social and spiritual characteristics. *Homo ethicus* is understood as a consequence of being made in the image of God, because a person without knowledge of good and evil would not be a worthy image of God. Therefore man should act as God would act, without wanting to be like God. If man is merciful and gracious, then he is like God. According to this understanding, sin is the exact opposite of being made in the image of God. Furthermore, man is regarded as God's representative on earth, but as such he is »bound by instructions«. Man's original sin is that he is not satisfied with this position. Man is a symbol of God's sovereignty, which exercises his world rulership on his behalf. This mandate to rule must lead to a humanization of the earth, because ultimately man is responsible to God.

Benedikt Schmidt: Homo ethicus

Benedikt Schmidt examines the notion of *homo ethicus* from a Christian theological perspective. If one starts from the definition of ethics as a methodical reflection of reason on human action, then insofar as this is affected by the distinction between good and evil, it should be regarded as a general human phenomenon – independent of religion. Accordingly, theology sees itself faced with the task of dealing with ethical questions from the perspective of its own religion. Using the »Euthyphron dilemma« the author argues that this is a fundamental challenge for both Christian and Islamic theologians, because the answer to this fundamental question depends on which conception of ethics a religion has developed and what understanding of humans as ethical beings informs this. Based on four theses, the author tries to clarify *homo ethicus* from a Christian-ethical point of view. The »Christian ethos« is thereby to be understood as referring to the values, convictions and basic moral patterns that characterize Christian teachings, and for him Christian ethics is the reflection of this ethos by various actors who feel themselves to be Christians. Because the reflections have an effect on practice, there is a kind of interaction here. According to Schmidt, from a Christian point of view *homo ethicus* is to be located on the border between anthropology and theology. As the »Euthyphron dilemma« has already shown, he must maintain a difficult balance here. At the same time, for the author, *homo ethicus* is the figure that can function as an important and easily accessible bridge both to the secular pluralistic society and to other religions. Accordingly, it can also play an important role in the

Christian-Islamic dialogue. However, there must be a certain basic consensus as to what is to be understood under *homo ethicus*.

Mahdi Esfahani: Homo ethicus or man in his moral responsibility

In his contribution, Esfahani sheds light on *homo ethicus* and his moral responsibility from the perspective of the Koran and Islamic tradition. He considers it necessary to first present the existential situation of man's relationship with God, and then he develops some criteria that enable man to make moral decisions and act ethically in faith in God. According to Islamic belief, man is the highest possible representative of God in creation. Esfahani refers to Islamic mystics who described the perfect human being as a pure mirror in which the attributes and names of God should be reflected. When man reaches this stage, he has reached a height where even the angels bow before him. At the highest level, man approaches being made in the image of God, even if the boundary between creator and created remains clear. The author turns to the Koran, where God introduces Adam to the angels as his representative or successor and the angels are asked to prostrate themselves before him. It becomes clear that God has endowed his representative with a knowledge that the angels do not possess, and this knowledge is the knowledge of the names of God, which brings enormous consequences – it is a knowledge that enables man to act in all matters in accordance with the responsibility of a representative of God. As a result, people have an inner compass that enables them to follow God's will and act ethically when making a decision. Depending on the level of consciousness achieved, the motives for human action can be varied. All names were united in the perfect human being and these would also be brought into appearance through his humanity. Man has free will, which he is not allowed to oppose to the will of the Creator. A decisive impetus for ethical action is the knowledge that in the afterlife people have to be accountable for their actions. Reason is given to man, which enables him to make the right distinction. On this basis, a rationally justified three-stage ethical model is developed. At the highest level, »mindfulness of God«, man shapes his actions in the awareness of God's presence.

Christoph Seibert: Homo religiosus as Homo ethicus

In his contribution, Christoph Seibert deals with the question of whether *homo religiosus* exists as *homo ethicus* under aspects of individual ethics. Ultimately, he is concerned with determining the relationship between the religious and the ethical. He begins with the thesis that believing or religious people also have an ethical self-understanding, i. e. they see themselves as ethical subjects. He raises the question of whether ethical action is not ultimately the result of trying to live a religious life or seriously implementing religion in everyday life. While the coherence of this thesis with regard to European development cannot be denied in his opinion, he considers the question of a possible generalization or universalization to be worth investigating. The

author chooses a methodological perspective that analyzes the religious and the ethical with regard to the individual. He defines the ethical as a phenomenon mainly characterized by strong normative distinctions (good/evil, just/unjust). The author considers it necessary to take the individual at the center as a fundamental ethical category in itself in order to develop an elementary understanding of the ethical. To make this possible, Seibert seeks to produce a concept of the self that allows us to understand the self as a fundamentally ethical task, and for this purpose considers it plausible to tie his considerations in this regard to the thoughts of the Danish philosopher Søren Kierkegaard (1813-1855), as the theme of the self and self-realization runs through the entire work of this thinker. In his article, Seibert seeks to answer the question of whether *homo religiosus* lives as *homo ethicus* using a specific interpretation of Kierkegaard, whereby he establishes the link to religion in Kierkegaard's work.

Herbert Stettberger: Corona as a challenge for people

In his contribution, Stettberger discusses the coping strategies of *homo ethicus* in the Covid-19 pandemic, which has largely dominated people's lives since 2019. He focuses on people's ethical behavior in this pandemic and raises the question of what effects the measures taken during this time (such as keeping distance, contact restrictions, wearing masks, etc.) have on the coexistence of people and their ethical actions. In his article, the author also makes it clear that the basis for all human action – and thus also for ethical action – in the Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam) is their view that God entrusts creation to man, who then acts de facto as God's representative on earth. According to the biblical understanding, man is an »image of God« responsible for ruling over creation. As such a God-appointed decision-maker, however, he is also responsible and accountable to his Creator. The author goes on to explore the cause and meaning of affliction, sickness, and suffering in the Bible. He pays special attention to the book of Job, where visitations are understood as a test. In other passages of the Bible, illness is interpreted quite variously – as a test, as a pedagogical means of punishment, but also as God's grace; evil powers are named as the cause or understood as a pedagogical means. Ultimately, however, the almighty God who is also the healer who can heal people of all evil. When looking at the biblical passages holistically, one can come to the conclusion that illness is a physical and psychological expression of a self-inflicted distance between man and God, which also corresponds to an interpretation in Islamic tradition.

Daniel Hildebrand: Progress in a dead end?

In his contribution, Hildebrand seeks to encourage a critical comparison with the traditional Islamic culture. At the beginning he describes the development and understanding of the prevailing concept of freedom in the West. In contrast to ancient ideas, freedom in modern Europe and North America was initially

understood as a negative individual right of defense against the authorities. The French Revolution of 1789 resulted in the propagation of an ideal of equality, among other things, which ultimately led to the development of the ideal of the welfare state in Europe in an increasingly pronounced form. While it was initially about fighting social misery, over time this developed into an individual right to care and increasingly complex forms of participation emerged. According to the author, the welfare state became a state principle that governs all state activities. After the 1968 revolution, and at the latest since the 1970s, the concept of freedom has been given an additional important component through the idea of ever-advancing emancipation, a never-ending fight against all forms of discrimination, and the propagation of minority rights. The initially dominant understanding of freedom as a negative right to defend oneself became a positive, participatory understanding. The democracies of modern times do not run the risk of being overthrown by revolutions, but there is a risk of a creeping erosion of the institutions from which the democratic spirit threatens to dissipate. In his article, Daniel Hildebrand makes it clear how the ideas of progress, freedom and equality that emerged from the Enlightenment are ultimately reversed, in that the role of the state is constantly being strengthened and society is being permeated internally by the state. This results, among other things, from the fact that there is an inner contradiction between freedom and equality. The idea of a linear progression or an ever-advancing emancipation threatens to lead to a reversal into the absurd.

Dirk Hartwig: Maimonides' heirs

In this article, Dirk Hartwig deals with an intellectual-historical trend that the historical study of Sufism has so far hardly taken notice of, namely »Jewish Sufism«, as it has been called by some researchers. Hartwig locates the genesis of this spiritual trend in Egypt in the 13th century and states that it disappeared at the beginning of the 15th century. Accordingly, »Jewish Sufism« emerged from the work of Moses Maimonides, who lived in the 12th century. In his primary work, Maimonides dealt, among other things, with the perfection of the human being, elaborating stages of perfection of the human intellectual potential. According to Maimonides, perfection is only achieved when the law and the understanding of that law agree. This correct understanding, however, is granted only to a part of the elect. The teachings of Maimonides were further developed and expanded to include a spiritual and mystical dimension. This is »proto-Kabbalistic mysticism«, which however has no relation to the Kabbalah, which is what usually comes to mind concerning Jewish mysticism. Rather, a form of a rationally oriented ascetic spirituality emerged from Maimonides' religio-philosophical rationalism. A particularly close connection to Sufism can be found in Abraham Maimonides (1186-1237), who, according to Hartwig, clearly followed the Sufi path in the tradition of Abū Ṭalīb al-Makkī. Abraham Maimonides is also to be regarded as the founder of a school of thought that

integrated Jewish ideas and strove for perfection. According to Hartwig, many similarities between Judaism and Islam can be discovered within »Jewish Sufism«. In his article, he makes it clear that this trend probably presented the most far-reaching merging of Jewish and Islamic beliefs.

Autorinnen und Autoren

Mahdi Esfahani studierte von 1992 bis 2001 Islamische Philosophie am Djelveh-Noor-Institut in Teheran. Von 2001 bis 2004 war er Master-Student im Fach Westliche Philosophie am Institute of Humanities and Culture Studies Teheran. Seine Dissertation mit dem Titel *How we understand the names of God, a comparative study between Pseudo Dionysius Areopagita and Ibn al-ʿArabī* reichte er 2009 am Iranian Institute of Philosophy ein. Im Anschluss erhielt er 2010 das Elsa-Neumann-Stipendium an der Freien Universität Berlin, wo er 2014 unter dem Titel *Meaningfully Speaking of the Unlimitedness* eine Zweitdissertation vorlegte. Von 2014 bis 2016 war er am Institut für Vergleichende Ethik der Freien Universität Berlin Postdoktorand und begleitete das Forschungsprojekt »Mystische und philosophische Grundlagen der islamischen Ethik im Koran«. 2016 erhielt er eine Assistenzprofessur für Philosophie an der Al-Mustafa International University Qom und übernahm 2017 die Geschäftsführung des Al-Mustafa Instituts in Berlin, das er bis heute leitet.

Dirk Hartwig studierte Judaistik, Arabistik und Iranistik in Berlin, Jerusalem, Kairo und New York. Seit dem Wintersemester 2016/17 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Projekt »Corpus Coranicum« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und gleichzeitig Wissenschaftlicher Mitarbeiter am »Zentrum für Islamische Theologie« der WWU Münster. Weiterhin unterrichtet er regelmäßig Bachelor- und Masterstudenten am Al-Maktoum College of Higher Education in Dundee (Schottland) und an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Daniel Hildebrand studierte Geschichte, Latein, Politik- und Rechtswissenschaft. Sein Staatsexamen machte er 1999 in Geschichte und Latein (Köln), im Jahr 2003 folgte die Promotion (Stuttgart). Während des Studiums und der Promotion war er Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes. 1996-1998 war er Studentische Hilfskraft, 1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Frankfurt am Main. Von 2003 bis 2005 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter einer Stiftung, danach freier Autor und Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten (u. a. am Institut für Soziologie und Politische Wissenschaft der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn). Seit Juli 2009 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Geschichte im Projekt »Übersetzungsleistungen von Diplomatie und Medien. Europa 1450-1789«. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Theorie und

Ideengeschichte, Staatstheorie, Verfassungsgeschichte, systematische und abstraktionsorientierte politische Geschichte, Epochen vergleichende politische Geschichte und Begriffsgeschichte.

Simone Horstmann studierte von 2004 bis 2010 Katholische Theologie, Germanistik, Philosophie und Pädagogik in Bochum und Hagen. Von 2010 bis 2013 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Moralthologie der Ruhr-Universität Bochum. Im April 2014 promovierte sie zum Dr. phil. an der TU Dortmund (Titel der Arbeit: *Ethik der Normalität. Zur Evolution moralischer Semantik in der Moderne*, ausgezeichnet mit dem Dissertationspreis der TU Dortmund). Seit November 2014 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Prof. Thomas Ruster) an der TU Dortmund. Von Dezember 2018 bis April 2020 war sie zweite Vorsitzende des Instituts für Theologische Zoologie in Münster. Von November 2019 bis Oktober 2020 Arbeit am Forschungsprojekt »Konturen einer Animalogie. Erkundigungen über die Diskursfähigkeit der Theologie im Angesicht der Tiere« (Volkswagen-Stiftung). Im März 2021 war sie Gründungsmitglied des European Research Networks »Transcending Species – Transforming Religion«. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Tierethik, Tiertheologie, postanthropozentrische und ökologische Theologien.

Daniel Krochmalnik studierte von 1976 bis 1981 Mathematik und Jüdischkeit an der Ludwig-Maximilian-Universität München sowie Philosophie an der Hochschule für Philosophie SJ. Von 1982 bis 1988 war er Dozent der Jüdischen Erwachsenenbildung an der Jüdischen und Allgemeinen Volkshochschule in München. Seine Promotion legte er 1988 mit der Dissertation *Praktische Philosophie als Religionsersatz: Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum* ab. Von 1990 bis 1999 war er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg tätig, wo er 1999 nach seiner Habilitation zum Thema *Sokratisches Judentum: Die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns im Zeitalter der Aufklärung* die Professur für Moderne Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für Jüdische Religionspädagogik antrat. 2003 übernahm er den Lehrstuhl für Jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und begleitete dieses Amt bis zum Jahr 2018. Hier folgte er dem Ruf auf die Professur für Jüdische Religion und Philosophie an der Universität Potsdam, wo er seither Geschäftsführender Direktor der *School of Jewish Theology* ist. Neben seiner zusätzlichen Tätigkeit als Beirat und hochrangiges Mitglied in verschiedenen wissenschaftlichen Gremien und Organisationen ist Daniel Krochmalnik vor allem Autor und Herausgeber zahlreicher Schriftreihen und Publikationen zum Thema Jüdisches Denken, Jüdische Schriftauslegung und Jüdische Religionspädagogik.

Benedikt Schmidt studierte von 2007 bis 2012 Katholische Theologie in Münster, Rom und Straßburg und promovierte 2016 zum Dr. theol. an der Universität

Freiburg. Die Promotion wurde mit dem Bischof-Hemmerle-Wissenschaftspreis ausgezeichnet. Von 2015 bis 2020 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moralthologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Von 2019 bis 2020 war er Gastprofessor am Zentralinstitut für katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin für theologische Ethik. Seit 2020 ist er Juniorprofessor für theologische Ethik am IKT der Humboldt-Universität zu Berlin. Er ist u. a. Mitglied in der »Internationalen Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik« und im »Ethik-Netzwerk Christentum und Islam«.

Christian Seibert studierte Evangelische Theologie in Heidelberg und Tübingen. Von 2002 bis 2009 war er wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethik der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, wo er ab 2006 als stellvertretender Institutsleiter fungierte. Im Jahr 2003 promovierte er und wurde ein Jahr später mit dem Dr. Leopold-Lucas Nachwuchswissenschaftlerpreis ausgezeichnet. Im Jahr 2009 erfolgte seine Habilitation. Von 2010 bis 2012 war er Vikar der Pfälzischen Landeskirche. Seit April 2012 ist er Professor an der Universität Hamburg und seit Februar 2014 stellvertretendes Mitglied der Ethikkommission für PID Nord. Die Schwerpunkte seiner Forschungsarbeit sind Grundlagenfragen der Individual- und Sozialethik, Forschungen zur politischen Ethik sowie zur Philosophie und Religionstheorie des Pragmatismus, Studien zur Anthropologie sowie zur Theologie und Philosophie der Neuzeit.

Herbert Stettberger studierte von 1985 bis 1990 Katholische Theologie, Germanistik und Philosophie für das Lehramt an Gymnasien an der LMU München. 1990 folgte das 1. Staatsexamen in Katholischer Theologie und Germanistik. 1993 promovierte er zum Dr. phil. im Fach Germanistische Linguistik. 1996 machte er das 2. Staatsexamen in Katholischer Theologie und Germanistik. Von 1996 bis 1998 war er Lehramtsassessor an der FOS Weilheim und am Ohm-Gymnasium in Erlangen, von 1999 bis 2006 Studienrat am Staatlichen Gymnasium Grafing. 2004 promovierte er zum Dr. theol. im Fach Katholische Theologie (Biblische Exegese des Neuen Testaments). Von 2006 bis 2008 war er Akademischer Rat bzw. Oberrat am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der LMU München. Seit 2009 ist er Professor (W3) für Katholische Theologie/Religionspädagogik am Institut für Philosophie und Theologie der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. 2012 habilitierte er und erhielt die Lehrerlaubnis für das Fachgebiet Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts. Von 2012 bis 2014 und von 2016 bis 2018 war er Direktor des Instituts für Philosophie und Theologie.

