

Dialektik der Vernunft

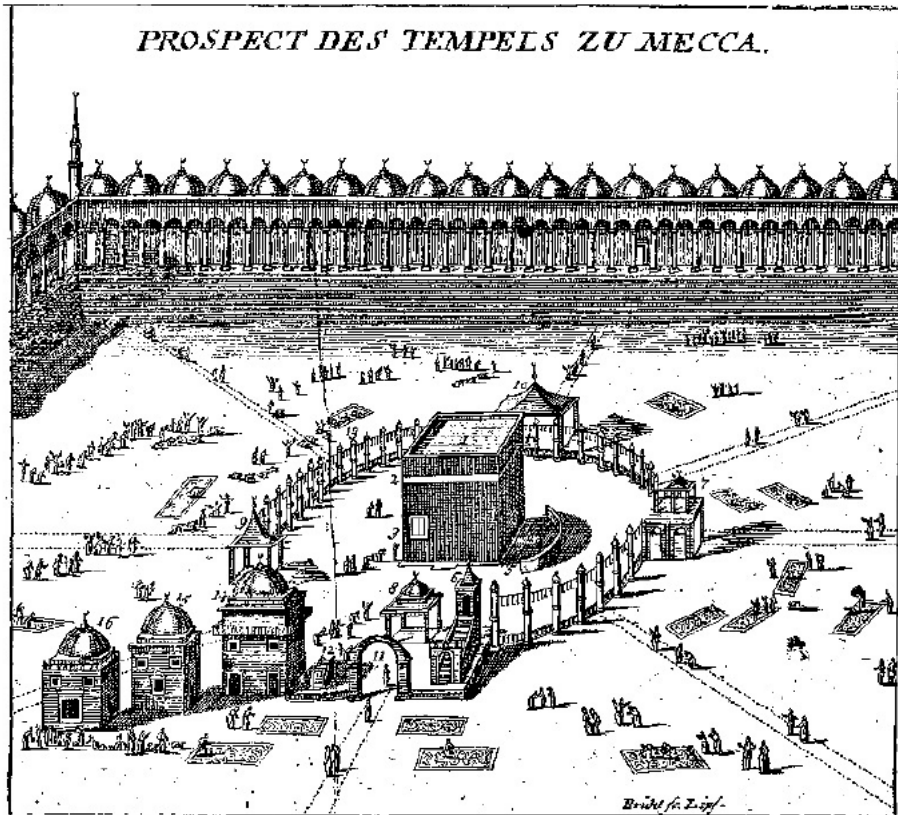


Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgesamt so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von 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 6 (Sonderausgabe):
Dialektik der Vernunft



Herausgeber:
Al-Mustafa ﷺ Institut Berlin
1 – 2023

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‹, so dass 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: 14 €

Jahrespreis mit Abonnement: 12 €

(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden.)

ISSN 2569-2054

DOI <http://dx.doi.org/10.53100/ttrnn65423697>

Geplante Ausgaben:

Nr. 7 Wille und Wissen

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 (Sonder-)Ausgabe Nr. 6 13

Zur Genese des Begriffs Dialektik

Von einer Gesprächstechnik zur dialektischen Mystik

DETLEF THIEL **21**

On prayer and dialectic in modern Jewish philosophy

RONEN PINKAS **45**

Willensfreiheit und Determinismus

Eine interdisziplinäre Betrachtung neurowissenschaftlicher und philosophischer Denkansätze

MONA JAHANGIRI **99**

‘Allāma al-Ḥillī und seine Handlungstheorie

Das Traktat *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar* und die Verbindung von Offenbarung und Verstand in der Schule von al-Ḥilla

SEDIGHEH KHANSARI MOUSAVI **135**

Intratextuelle Koranexegese

Die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* im Korankommentar von
ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī

NOUR KHALIFE **155**

Abbildungsverzeichnis 187

English abstracts 191

Autorinnen und Autoren 195

Zur (Sonder-)Ausgabe Nr. 6

Entgegen unserer ursprünglichen Planung legen wir Ihnen dieses Mal, verehrte Leserinnen und Leser, eine Sonderausgabe von *The Turn* vor. Als Thema dieser Ausgabe war zunächst »Dialektik der Vernunft« geplant. Beleuchtet werden sollte dabei insbesondere das Janusgesicht der Moderne. Der deutsche Soziologe Max Weber (gest. 1920) hatte darauf aufmerksam gemacht, dass der vermeintliche Sieg einer rationalen Weltdeutung über die religiösen Weltbilder eben nicht in das von den Aufklärern prognostizierte Reich der Vernunft münde, sondern dass ganz im Gegenteil ein Umschlag in den Irrationalismus drohe. Wie ist das zu verstehen? Der sinnhaft handelnde Mensch hat nach Weber auch ein Bedürfnis nach Sinn. Er (oder sie) kann sein (bzw. ihr) Leben so rational wie möglich gestalten, z. B. den Tag strukturieren, die Karriere planen oder versuchen, die Risiken des Lebens durch Versicherungen abzudecken. Der Mensch steht allerdings vor einem Problem, welches all sein rationales Handeln wertlos zu machen droht, nämlich die Gewissheit des Todes. Für Weber wird die Theodizeefrage, die bei ihm – im Gegensatz zur klassischen Theodizeefrage bei Leibniz – zur Sinnfrage an sich wird, die treibende Kraft des religiösen Rationalisierungsprozesses, mit dem der Mensch diese Frage zu beantworten sucht. Die rationale Wissenschaft hat sich als unfähig erwiesen, diese Welträtsel zu lösen und sie kann dem Menschen auch nicht sagen, wie er (moralisch) handeln soll. Das kann nur die Religion. Mit der Rationalisierung, Säkularisierung bzw. dem Entzauberungsprozess hat die »kulturelle Moderne« den Menschen damit konfrontiert, in einer gottlosen Zeit zu leben. Die Moderne bedeutet somit das Ende aller Sicherheit, selbst der Urteilssicherheit darüber, was gut und böse ist. Der Mensch bedarf aber eines Kompasses und Sinns, da sonst sämtliches Handeln wertlos erscheint. Weber zufolge hat sich im Abendland ein Rationalisierungsprozess vollzogen:

Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen wieder ihren Gräbern, streben nach Gewalt über

unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem Erlebnis stammt aus dieser Schwäche.¹

Weber hat hier dargestellt, unter welchen Schwierigkeiten die Menschen im Westen ihr Leben meistern müssen, auch wenn sie im Vergleich einen hohen Lebensstandard genießen, da ihnen das »geistige Brot«, das Spirituelle, fehlt. Die heute verbreitete Erlebnisorientierung wurde von Weber im vorherigen Zitat direkt angesprochen. Durch den Bedeutungsverlust der traditionellen Religionen wächst auch die Sucht nach – rationalen und irrationalen – Ersatzreligionen. Daher steht mit der Aufklärung und dem abendländischen Rationalisierungsprozess nicht unbedingt der Aufbruch ins lichte Vernunftreich bevor, sondern es droht der Umschlag in den Irrationalismus. Weber hat hier in gewisser Weise auch das Aufkommen des Nationalsozialismus, der ja alle Merkmale einer Ersatzreligion aufweist, vorhergesehen. Detlev Peukert formulierte es wie folgt: »Der Nationalsozialismus ist insofern *eine*, wohl die fatalste Entwicklungsmöglichkeit der Moderne.«²

Wie diese einleitenden Gedanken zeigen, versprochen das Thema der Janusköpfigkeit der Moderne und die dafür geplanten Beiträge eine interessante Ausgabe. Verschiedene unvorhergesehene Umstände führten allerdings dazu, dass sich die Fertigstellung mehrerer Artikel verzögerte und schwierig gestaltete. Dies führte letztlich dazu, dass die Redaktion sich dazu entschloss, statt der ursprünglich geplanten Ausgabe eine Sonderausgabe von *The Turn* herauszugeben.

Hierfür blieben daher aus der ursprünglichen Planung gewissermaßen nur zwei Beiträge übrig, von denen einer der von **Detlef Thiel** ist, mit dem Titel »Zur Genese des Begriffs Dialektik«, worin der Autor die Entstehungsgeschichte des Begriffs »Dialektik« nachzuzeichnen und zu beleuchten versucht. Darin zeigt er auf, wie die Dialektik anfangs den Dialogen Platons entsprungen ist und bei diesem antiken Philosophen lediglich als eine philosophische Gesprächstechnik fungierte, mit der man bestrebt war, zur Wahrheit zu gelangen. Die Sophisten und andere Strömungen wiederum missbrauchten diese Technik, weil es ihnen nicht mehr um die Suche nach der Wahrheit ging, sondern lediglich darum,

¹ Weber, Max (1919): *Wissenschaft als Beruf*. München/Leipzig. S. 28.

² Peukert, Detlev J. K. (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen. S. 82.

mithilfe einer Gesprächsführungstechnik Recht zu behalten. Dennoch erhob Platon nach der Darstellung des Autors die Dialektik zur Mutter aller Wissenschaften, da er darin eine Möglichkeit sah, das Ideenreich dialektisch zu durchschreiten, um letztlich zum Telos, der Idee des Guten, zu gelangen. Diese zweite »Spielart« der Dialektik mündete dann bei den Neuplatonikern Plotin und Proklos in eine henologische Reduktion, bei der mittels Dialektik letztlich alles Denken in der *ekstasis* überschritten wird, so dass »alle Dialektik in Mystik übergeht, weil die *ekstasis* nun zu einer Einswerdung mit dem Einen, einer *henosis*, wird«. Dabei gelte das absolute Eine als nicht mehr positiv bestimmbar, sondern könne ausschließlich durch ein negatives Ausgrenzungsverfahren beschrieben werden. So erreichte die Dialektik ihren ersten großen Höhepunkt, geriet aber hiernach dem Autor zufolge auch wieder in Vergessenheit, bis der Dialektik-Begriff im Mittelalter und der Neuzeit zu neuer Bedeutung kam, wie Detlef Thiel in seinem Ausblick am Beispiel von Hegel und Marx kurz umreißt.

Der zweite Artikel, der sich ebenfalls mit der Dialektik befasst, stammt von **Ronen Pinkas**, der in seinem Beitrag »On prayer and dialectic in modern Jewish philosophy« die zentrale Bedeutung der Dialektik im Denken jüdischer Philosophen vom Beginn der Moderne bis zur Gegenwart deutlich macht. Der Autor stellt dar, wie einige moderne jüdische Gelehrte die zentrale Bedeutung der Dialektik im Judentum hervorgehoben haben, so dass man das Judentum sogar als »dialektische Religion« bezeichnen könne, während er gleichzeitig auf die dialektischen Spannungen innerhalb des Judentums Bezug nimmt. Dabei erwähnt er auch die kritischen Positionen gegenüber verschiedenen Aspekten der Hegelschen Dialektik, die zum Beispiel von Hermann Cohen, Franz Rosenzweig oder Martin Buber vertreten wurden. Grundsätzlich geht der Autor in seinem Beitrag von zwei philosophischen Annahmen aus, nämlich zum einen, dass es einen Unterschied zwischen zwei Erkennungsmustern gibt: dem dialektischen und dem dialogischen, und zum anderen, dass die Ursprünge des dialogischen Musters in der Beziehung zwischen Mensch und Gott zu finden seien, einer Beziehung, in der das Gebet eine wichtige Rolle spiele und die gleichzeitig ein Paradigma für die menschlichen Beziehungen darstelle. Beide Annahmen betrachtet er im Spiegel des Denkens von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig als zwei der einflussreichsten jüdischen Philosophen, deren Positionen zur Dialektik und zum Gebet er eingehend untersucht, um hierin ihre diesbezüglichen Unterschiede und

Gemeinsamkeiten aufzudecken und herauszuarbeiten. Beide Philosophen nutzen das dialektische Denken, kritisieren es aber auch, was sich dem Autor zufolge auch an ihrer Betrachtungsweise hinsichtlich des Gebets ablesen lässt, die zeige, dass beide eine relationale und dialogische Denkweise einer dialektischen vorziehen, ohne jedoch auf letztere zu verzichten.

Von der Dialektik weg hin zum Thema »Willensfreiheit und Determinismus« bewegt sich der Beitrag von **Mona Jahangiri**, die darin mit ihren zunächst neuroethischen Betrachtungen der Tatsache Rechnung trägt, dass auf dem Gebiet der Neurowissenschaften rasante Entwicklungen stattfinden. Infolgedessen werden verstärkt ethische Fragen im Bereich der Hirnforschung aufgegriffen: Gibt es eine Willensfreiheit? Ist der Mensch in seinen Handlungen frei oder sind seine Handlungen determiniert? In ihrem Artikel untersucht die Autorin die Frage nach der moralischen Verantwortung bei Straftätern sowie die dieser Frage zugrundeliegende Problematik der menschlichen Willensfreiheit, der sie sich aus islamischer, insbesondere islamisch-schiitischer Perspektive und auf interdisziplinäre Art und Weise nähert. Ob der Mensch in seinen Handlungen tatsächlich frei ist oder nicht, diskutiert sie zunächst anhand einiger zu diesem Thema beispielhaft ausgewählter Stellungnahmen seitens anglo-amerikanischer und europäischer Philosophen und Neurowissenschaftler. Dem folgt eine Darstellung über »Schuld und Verantwortung in Koran und Hadith«, bevor sie sich ausführlich dem Thema »Determinismus und Freiheit in der islamisch-schiitischen Philosophie« widmet und hierzu die verschiedenen Positionen wiedergibt, die innerhalb der Geschichte und Wissenschaft des *kalām* immer wieder neu diskutiert und auf den Prüfstand gebracht wurden. Dabei macht sie deutlich, dass die islamisch-schiitische Sichtweise in Bezug auf die Frage nach der göttlichen Vorherbestimmung und menschlichen Willensfreiheit einen »Mittelweg« bereithält, der in dieser Hinsicht kein Entweder-oder bedeutet, sondern vielmehr ein Sowohl-als-auch, das nach ihrem Dafürhalten die Grundlage für eine spezielle Art des Kompatibilismus darstellt, bei dem »jeder Mensch vollkommene Verantwortung für seine Taten trägt und als ihr Urheber zu gelten hat, auch wenn er keine absolute, vollkommene Willensfreiheit besitzt und auch wenn die Ursachen nicht hundertprozentig in seinem Machtbereich liegen«.

Auch der Beitrag »‘Allāma al-Ḥillī und seine Handlungstheorie« von **Sedigheh Khansari Mousavi** greift die Frage nach der menschlichen

Willensfreiheit auf und diskutiert diese am Beispiel der Handlungstheorie des islamisch-schiitischen Gelehrten ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) und seines Traktats *Istiqṣā’ an-naẓar fī l-qadā’ wa-l-qadar*. Doch bevor die Autorin auf dieses Werk näher zu sprechen kommt, gibt sie einen kurzen historischen Überblick über verschiedene muslimische Denkströmungen und *kalām*-Schulen, indem sie deren jeweilige Methodik und Position zur Handlungstheorie vorstellt und die in diesem Zusammenhang geführte Debatte über die »göttliche Prädestination und menschliche Willensfreiheit« erörtert. Hiernach wirft sie einen genaueren Blick auf die »*kalām*-Schule von al-Ḥilla«, deren prominentester Vertreter und Wegbereiter ‘Allāma al-Ḥillī war und die innerhalb des imamitischen *kalām* laut der Autorin zwei Strömungen vereinte, nämlich die rationale Strömung der *kalām*-Schule von Bagdad und die textorientierte Strömung der Schule von Qum. Beide Strömungen kommen auch im Denken und Werk von ‘Allāma al-Ḥillī zusammen und prägen seine Schrift *Istiqṣā’ an-naẓar fī l-qadā’ wa-l-qadar*, in der er mithilfe einer rationalen und textorientierten Beweisführung das vieldiskutierte Problem der Handlungstheorie zu lösen versucht. Damit begegnet er einem theologischen Thema mit philosophischen Methoden, wie es nach Darstellung der Autorin vor ihm auch bereits Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī (gest. 992) mit seinem Werk *Inqāḍ al-baṣar minā l-ğabr wa-l-qadar* getan hat, so dass hier Theologie und Philosophie und damit Offenbarung und Vernunft nicht als Gegensätze betrachtet werden, sondern als zwei sich gegenseitig bestätigende Wege, die »das gleiche Ziel verfolgen, nämlich die göttliche Wahrheit zu entdecken«.

Von der Wissenschaft des *kalām* hin zur Wissenschaft der Koranexegese führt uns der Beitrag »Intratextuelle Koranexegese« von **Nour Khalife**, die darin im Rahmen ihrer Abschlussarbeit zur Erlangung eines Bachelorgrades die Methode der Auslegung des Korans durch den Koran (*tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān*) am Beispiel des umfangreichen und neuzeitlichen Korankommentars *al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān* von dem iranischen Gelehrten und Philosophen Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ī (gest. 1981) darstellt und untersucht, inwieweit diese Methode tatsächlich in Bezug auf den genannten Korankommentar zutreffend ist und ihn geprägt hat. Dabei greift die Autorin wesentliche Aspekte der intratextuellen Koranexegese auf, die im Gegensatz zur intertextuellen Koranexegese bisher in dieser Form scheinbar von wenigen Koranexegeten angewendet wurde, worin die Autorin auch die Bedeutung ihrer Forschungsarbeit sieht, und reflektiert zunächst wichtige Prinzipien sowohl der sunnitischen

wie schiitischen Koranauslegung, bevor sie genauer auf die entsprechenden Grundlagen und Regeln der Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* eingeht. Dass sie dann im Anschluss gerade den Korankommentar von Ṭabāṭabā'ī bespricht und seinen Aufbau sowie seine Methode analysiert, sieht sie der Tatsache geschuldet, dass seine Kommentierung innerhalb der schiitischen Konfession eine große Reichweite und besondere wissenschaftliche Anerkennung erlangt hat, während sie außerhalb der schiitischen Forschung und Wissenschaft im Vergleich bisher noch unzureichend behandelt wurde. Den wohl wichtigsten Teil ihrer Arbeit vollzieht sie im letzten Kapitel anhand eines praktischen Auslegungsbeispiels, das sich auf die 114. Sure des Korans, *Sūrat an-nās*, bezieht und an dem sie zeigt, wie Ṭabāṭabā'ī bei seiner intratextuellen Exegese genau vorgeht und welche anderen Gesichtspunkte, wie philosophische, mystische und soziologische, bei seiner Interpretation des Korans ebenso eine Rolle spielen.

Damit schließt die vorliegende Sonderausgabe von *The Turn*, die dem ursprünglich geplanten Thema »Dialektik der Vernunft« aufgrund oben genannter Umstände zwar nur zum Teil Rechnung tragen kann, dies aber umso mehr mit zwei sehr aufschlussreichen und interessanten Beiträgen, die dieses Thema wissenschaftlich tiefgehend beleuchten. Und auch wenn die anderen Beiträge in ihrer Wissenschaftlichkeit thematisch nicht direkt auf die Dialektik Bezug nehmen, so treten sie in gewisser Weise dennoch alle gemeinsam in einen Dialog miteinander und vermögen – ganz im Sinn der (platonischen) Dialektik – zu neuen Erkenntnissen zu führen.

Und nun wünschen wir den Leserinnen und Lesern von *The Turn* eine anregende Lektüre. 



Abb. 2: Raffael (1483–1520): Die Schule von Athen (Detailansicht mit Platon und Aristoteles im Disput). Fresko. 550 × 770 cm. 1510–1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.

Zur Genese des Begriffs Dialektik

Von einer Gesprächstechnik zur dialektischen Mystik

DETLEF THIEL

1. Einleitung und Begriffsbestimmung

Der Begriff »Dialektik« ist einer der wichtigsten und schillerndsten Fachtermini in der Philosophiegeschichte, der zudem durchgehend von den Vorsokratikern (Eleaten) bis heute Anwendung findet und der mit großen Namen – von Platon, Hegel bis Marx – auf das Engste verbunden ist. Als ihr Erfinder gilt laut Aristoteles Zenon von Elea.¹ Der Begriff leitet sich ab vom griechischen *dialectiké*, was zunächst eine »Unterredungskunst« meint. Im Zentrum steht hierbei »das philosophische Bemühen um Aufweis und Überwindung von Widersprüchen im Denken und Sein«.² Er zielt also in dieser positiven Fassung auf eine Wahrheitsfindung mittels Logik und Argumentation durch das Gespräch, den (sokratischen) Dialog, ab. Seine Verfallsformen sind dann gegeben, wenn es den Gesprächspartnern nicht mehr um die Wahrheit geht, sondern entweder um das Recht haben, was *Eristik* meint, oder, wenn Nützlichkeitserwägungen der Wahrheitsfindung im Wege stehen, dann um das, wovon wir als *Sophistik* sprechen. Bei Platon gilt die Dialektik als höchste Wissenschaft:³ Sie ist für das geistige Durchschreiten des intelligiblen Ideenreiches bis zur höchsten Idee des Guten verantwortlich. Daran anschließend meinten die Neuplatoniker, den gesamten Weltenlauf als dreischrittig verstehen zu können: Aus der Einheit (*moné*) tritt etwas aus (*próodos*) und kehrt

¹ Vgl. Diogenes Laertius 2015, S. 493–495 (IX,5).

² Vgl. Hoffmeister 1993, S. 163 ff. sowie Rehfus 2003, S. 293 ff.

³ Vgl. *Phil.* 58 a in Platon 2016, Bd. 7, S. 411. Alle weiteren Zitierungen und Nennungen von Platons Werken basieren im Folgenden auf der Werkausgabe Platon 2016.

dann auch wieder in die Einheit zurück (*epistrophé*). Darin ist auch der Übergang zur mystischen Einswerdung mit dem obersten Einen enthalten.

Bei all dem verfolgen wir die These, dass aus einer Gesprächstechnik zur Wahrheitsfindung mit Argumenten eine eigene Wissenschaft wird, die der reinen Wahrheitssuche im intelligiblen Bereich dient und damit der Mystik vorgelagert ist. Aus einer Gesprächstechnik wird demnach seit Platon ein Weg zur Mystik, der von Platon betreten und von den Neuplatonikern dann durchschritten wird. Proklos schließt mit seiner Einheitsdialektik dieses neuplatonische, mystische Denken ab. Die Schlussbemerkungen fassen die Ergebnisse zusammen und geben einen Ausblick auf die Entwicklung des Begriffs »Dialektik«.

2. Falsch verstandene Dialektik? (Sophisten)

Trotz eines nur fragmentarisch erhaltenen Werkes können wir zu Recht davon ausgehen, dass Aristoteles Zenon von Elea zum »Erfinder der Dialektik« erklärt hat. In seinen philosophischen Gedankenexperimenten sei er – ähnlich wie später Sokrates – von allgemeinen Begriffen und Definitionen ausgegangen, »um sie in der Folge als absurd oder falsch zu beweisen«.⁴ Damit hat er seinen Schüler Parmenides und dessen Seinslehre beeinflusst, Platons Ontologie angestoßen und auch den Sophisten eine erste Richtungsweisung gegeben.

Die Sophisten sind Teil einer Bildungsoffensive im Griechenland des 5. Jahrhunderts. Als wandernde Lehrer sorgten sie insbesondere in Athen für Furore. Besonders einige von Platons Dialogen – wie der *Gorgias*, *Parmenides*, *Protagoras* etc. – geben Einblick in ihre Diskussionskunst und Argumentationsstrategien. Sie entwickelten einen umfassenden Relativismus, der Platon dazu anregte, seine Ideen- und Prinzipienlehre zu entwickeln, in welcher die Idee des Guten bzw. das Eine als ein unübertrefflicher Wahrheitsgarant fungiert. Die Idee des Guten galt ihm als ontologisches, epistemologisches und axiologisches Fundament,⁵ während die Sophisten auf breiter Front einem Relativismus das Wort redeten. Dafür wurden sie von Platon schwer kritisiert, aber in der neueren Forschung ob ihrer aufklärerischen Funktion längst rehabilitiert. Allen diesen Dimensionen gemein ist, dass die Rhetorik und Dialektik dazu benutzt

⁴ Vgl. hierzu Lutz 2015, S. 776 sowie zum Ganzen Taureck 1995.

⁵ Vgl. Reale 2000, S. 250 ff.

wurden, um alles in Frage zu stellen, was den damaligen Griechen teuer und heilig war:⁶

1. *Kritik an der Rechtsordnung*: Aufgrund ihrer Reisen stellten die Sophisten fest, dass überall andere Gesetze herrschen. Sie schlossen daraus, dass die Gesetze von den Menschen und nicht von Göttern gemacht sind. Sind sie aber von Menschen gemacht, kann man sie auch angreifen, kritisieren und verändern. Die Gesetze dürfen den Menschen jedenfalls nicht tyrannisieren.
2. *Kritik an den Moralvorstellungen*: Auch die moralischen Werte existieren nicht von Natur aus, sondern aufgrund von Übereinkunft bzw. Vereinbarung. Daher sind sie auch an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit unterschiedlich. Werte sind also wandelbar, d. h. nicht objektiv, sondern vielmehr intersubjektiv.
3. *Kritik am Mythos, den Göttern und der Religion*: Der Mythos dient nicht mehr der Welterklärung. Es herrscht ein Agnostizismus vor, d. h., die übersinnliche Welt gilt als unerkennbar. Protagoras bezweifelt z. B., dass die Menschen etwas über die Götter wissen können. Auch die Religion gilt ihnen als eine Erfindung des Menschen, wie z. B. bei Kritias, der sagte: »Als die Gesetze verhinderten, dass man offen Gewalttaten verübte, und hier nur insgeheim gefrevelt wurde, da scheint mir ein schlauer Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses täten oder sagten oder dachten.«⁷ Außerdem argumentierten sie, dass die angebliche göttliche Gerechtigkeit der Erfahrung der Ungerechtigkeit in der Welt widerspräche. Ihre Konsequenz war, dass die Götter nur eine Projektion menschlicher Gefühle seien. Dies ist eine These, die von Xenophon ausgebaut und von Feuerbach erneuert wird, nur dass sich bei Xenophon hinter den Projektionen der eine wahre Gott befindet, während bei Feuerbach die Theologie auf die Anthropologie reduziert wird, d. h. ein Atheismus vertreten wird.⁸
4. *Erkenntnis Skeptizismus*: Auch bezüglich der Möglichkeit von Erkenntnis zweifeln die Sophisten. Über jede Sache, so meinten sie, gäbe es

⁶ Vgl. Holz 2011, S. 321 ff.

⁷ Oelmüller/Dölle-Oelmüller 1997, S. 21 f. Vgl. auch Taureck 1995, S. 82 f.

⁸ Feuerbachs Projektionstheorie wird vorweggenommen. Vgl. Weckwerth 2002, S. 80 ff. und Feuerbach 1984.

immer zwei verschiedene Ansichten (*dissoi logoi*).⁹ Es gibt also keine objektive Wahrheit, sondern die Menschen bestimmen, was wahr und falsch ist. Der Sophist Gorgias treibt den erkenntnistheoretischen Zweifel mit seinen drei Thesen auf die Spitze: (1) Nichts existiert; (2) selbst wenn etwas existiert, ist es doch nicht erkennbar; (3) selbst wenn es aber erkennbar sein sollte, so ist es doch nicht mitteilbar.¹⁰

5. *Abkehr von der Naturphilosophie und Wende zum Menschen*: Der Mensch steht folglich im Zentrum der Spekulationen. Der *homo mensura*-Satz zeigt klar den radikalen Perspektivenwechsel: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, dass sie sind, der Nichtseienden, dass sie nicht sind.«¹¹ Das ist eine Art Slogan der aufklärerischen Sophisten.
6. *Die Macht der Rede*: Wenn die traditionellen Werte und Vorstellungen kein Recht mehr besitzen, dann rücken an ihre Stelle Argumentations- und Überzeugungskraft. Deshalb etablierten die Sophisten eine neue Art von Rhetorik. Je überzeugender jemand argumentiert, desto eher wird er auch in der Sache siegen; der schwächere Logos wurde zum stärkeren.
7. *Tätigkeit in der Gemeinschaft*: Wichtig wurde die Redekunst deshalb, weil sie auch für die Angelegenheiten der Polis und vor Gericht Relevanz besaß, was sehr schön in der Komödie *Die Wolken* von Aristophanes persifliert wird.
8. *Bildung*: Die Sophisten bildeten neben der Rhetorik noch in Fächern wie Grammatik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie aus. Für ihre Leistungen nahmen sie Geld in teilweise nicht unbeträchtlicher Höhe.

Man kann sich denken, dass die Sophisten mit diesen radikalen Meinungen nicht überall auf Gegenliebe gestoßen sind. Bei allen Unterschieden im Detail gibt es eine gemeinsame Schnittmenge bei allen Sophisten:

- ✧ Der Mensch wird bei ihnen zum Mittelpunkt der Philosophie.
- ✧ Das Denken selbst wird zum Gegenstand der Philosophie.

⁹ Vgl. hierzu Becker/Scholz 2004.

¹⁰ Zu Gorgias vgl. Ludwig 2002, S. 44 ff. sowie Taureck 1995, S. 60 ff.

¹¹ Vgl. zum Ganzen Thiel 2022, S. 41 ff. und insbesondere S. 303 ff.

- ✧ Damit thematisieren sie erstmals die Sprache, ihre Grenzen und ihre Relevanz für die Menschen.
- ✧ Aufgrund ihrer Kritik an den klassischen Wertvorstellungen bereiten sie den Weg für eine autonome, vernunftbegründete Moral, die sich nicht auf Religion gründet.¹²
- ✧ In ihren *dissoi logoi* stellen sie mittels ihres dialektischen Geschicks alle Meinungen in Frage.

3. Die Wahrheitssuche mittels dialogischer Dialektik (Sokrates)

Sokrates, einer der Kulturstifter Europas,¹³ galt den Zeitgenossen als Sophist,¹⁴ aber Platon verstand es, ihn als den Philosophen par excellence dazustellen. Sein orales Philosophieren hat Platon so angeregt, dass er ein Leben lang Dialoge verfasste, in denen in der Regel Sokrates als der Hauptredner fungierte. Besonders in den frühen Dialogen tritt uns ein dialektisch agierender Sokrates entgegen, dessen Vorgehensweise wie folgt charakterisiert werden kann:¹⁵

- ✧ Es gibt eine Untrennbarkeit von Sachargumenten in Verbindung mit der Person, welche den jeweiligen Standpunkt vertritt. Deshalb sind Charakterisierungen nicht unwichtig.
- ✧ Es sind in der Regel nur zwei Personen, die in einem Dialog stehen. Die Rollen sind klar verteilt – einer fragt, der andere antwortet. Oft ist der Fragesteller Sokrates. Das übergeordnete Ziel beider ist die »methodische Entdeckung, Prüfung oder Darstellung der Wahrheit«¹⁶. Sokrates und der jeweilige Gesprächspartner bilden für die Dauer des Gesprächs eine dyadische Schicksalsgemeinschaft, mit dem Ziel der Sorge um dessen Seele.

¹² Insofern nehmen sie das Problem der Moralbegründung im modernen säkularisierten Zeitalter vorweg.

¹³ Vgl. hierzu Reale 2004, S. 62 ff.

¹⁴ Vgl. zum Ganzen Thiel 2022, S. 41 ff. und insbesondere S. 303 ff.

¹⁵ Vgl. Geiger 2006, S. 11 sowie zum Folgenden S. 13.

¹⁶ Geiger 2006, S. 14, wo auch von »Selbstthematizationen des dialektischen Gesprächs« gesprochen wird.

- ✧ Die Dialoge sind asymmetrisch und undemokratisch.¹⁷ Sokrates ist in jeder Hinsicht der Überlegene, der aber auch die Wahrheit nicht immer offenlegt, denn die Frühdialoge enden aporetisch.
- ✧ Häufig wird die Gesprächsform selbst thematisiert, und zwar mittels Metaphern sowie durch implizite oder explizite Diskurse darüber.¹⁸
- ✧ Sokrates ist auch ein Antwortender.¹⁹ Während der Sophist Gorgias auf jede Frage eine Antwort hat, hat Sokrates auf jede Antwort eine neuerliche Frage.²⁰ Geiger konstatiert nach Sichtung der Quellen sogar eine »überraschende Vielfalt Sokratischer Monologe inmitten der Dialoge«.²¹ Die Hauptaktivität liegt dabei in erster Linie zwar beim Fragenden, weil man mit der Frage »selber etwas vorlegt«.²² Auch dem Antwortenden kommt allerdings deutlich eine »konstitutive Bedeutung« zu.²³
- ✧ In den Gesprächen wechseln sich geschlossene und offene W-Fragen ab, so dass der Gesprächsverlauf noch weniger vorhersehbar ist. Die auf das Allgemeine abzielende innovative *Was ist was*-Frage provoziert regelmäßig falsche, unkorrekte Antworten.²⁴
- ✧ Immer wieder wird Sokrates unterstellt, er halte Antworten zurück und stelle nur Fragen, vor allem dann, wenn er direkt aufgefordert wird.²⁵ Entscheidend ist aber: Wer nur fragt, zeigt nicht sein wahres Gesicht. Sokrates kommt stets zur Hilfe.²⁶
- ✧ Bei alledem ist die Homologie das konstitutive Element der dialektischen Gespräche. Sie bedeutet so viel wie »zustimmen« (*homo*

17 Vgl. hierzu Szlezák 1985, S. 347–368.

18 Die Dialogisierung begründet Sokrates selbst in ironischer Manier so: »O Protagoras, ich bin ein sehr vergesslicher Mensch, und wenn jemand so lange spricht, vergesse ich ganz, wovon eigentlich die Rede ist.« Platon, *Prot.* 334 c–d.

19 Es gibt eine Reihe von Stellen, an denen Sokrates Antworten gibt. Vgl. Platon, *Prot.* 338 c–d, *Men.* 74 b, 79 a, *Gorg.* 462 b–467 c, *Resp.* 336 c, *Gorg.* 519 d f., *Phil.* 54 b, *Men.* 98 b, *Krat.* 390 c.

20 Vgl. auch Platon, *Prot.* 312 d, *Men.* 79 c und *Symp.* 204 d.

21 Vgl. Geiger 2006, S. 55.

22 Vgl. Platon, *Hipp. min.* 293 d.

23 So Geiger 2006, S. 67.

24 Nicht in jedem Fall braucht es eine allgemeine Definition einer Tugend, was Platon, *Hipp. min.* 293 c ff. zeigt.

25 Vgl. Platon, *Resp.* 336 c–337 a.

26 Vgl. hierzu Szlezák 1985 in seiner luziden Analyse der frühen Dialoge.

logos) und steht im Kontrast zum Ablehnen.²⁷ Es wird ständig eingefordert und passiert auch tatsächlich,²⁸ weil es sonst keinen Gesprächsfortschritt gibt. Das zeigt schon, dass ›Homologie‹ nichts mit dem modern verstandenen Konsens zu tun hat, bei dem verschiedene Gesprächspartner einer These in der Art eines Kompromisses zustimmen. Es fällt ins Auge, dass eine abschließende Homologie oft im genauen Gegensatz zur Ausgangsthese des Gesprächspartners steht, wie z. B. im *Protagoras*. Deshalb neigen die Gesprächspartner dazu, dieser Abschlusshomologie nicht immer freiwillig zuzustimmen. Alles sind revidierbare Zwischenergebnisse auf der Suche nach der optimalen Definition einer allgemeinen Tugend wie der Gerechtigkeit etc.

- ✧ Sokrates erfährt im Umgang mit den anderen, dass sie zwar glauben, über das Gute und die Tugenden Bescheid zu wissen, aber in Wahrheit im *Scheinwissen* befangen sind. Dieses kann der strengen dialektischen Prüfung durch den Logos nicht standhalten.
- ✧ Sokrates entwickelt mit der *Elenktik*²⁹ eine (sichere) Methode, um zu Wissen zu gelangen. Dabei steigt man von der Frage, dem Aufweisen von Scheinwissen beim Gegenüber, der erneuten Prüfung und Widerlegung, der Erkenntnis des Nichtwissens über die Neuaufnahme der Fragestellung, der dialektischen Suche nach Wissen auf, bis hin zu einer menschlichen Klugheit, die stets das Gute sucht.³⁰
- ✧ Der Umschlagpunkt ist, wenn der Gesprächspartner sein Nichtwissen einsieht und damit in die Ratlosigkeit (*Aporie*) fällt. Ab da geht Sokrates gemeinsam mit ihm auf die Suche nach neuer Einsicht. Deshalb enden auch die (authentischen) Frühdialoge in der Aporie.
- ✧ Das von Sokrates gesuchte Wissen ist ein *praktisches Wissen*. Es hat die Erkenntnis von Gut und Böse zum Inhalt, sichert sich durch kritische Selbstprüfung ab und zielt auf den rechten Gebrauch in der Praxis ab.

27 Das »Homologieprinzip« ist ein durchgehendes Strukturprinzip und von »allgemeiner Geltung« und wird bis in die Spätdialoge durchgehalten. Vgl. Geiger 2006, S. 68.

28 Vgl. Geiger 2006, S. 79: »Dialektische Gespräche bestehen aus unzähligen solcher Homologien«.

29 Die Kunst des Beweisens und Widerlegens – typisch sokratisch. Vgl. Thiel 2022, S. 109 ff.

30 Wolf 1996 legt eine detaillierte Analyse der frühen Dialoge Platons vor.

Aristoteles war der Erste, der diese ideale Gesprächsform analysierte und sie als dialektisch bezeichnete.

4. Eine optimale Dialogführung unter Fachleuten? (Aristoteles)

Dialektik findet immer nur – so Aristoteles – im (sokratischen) Gespräch statt. Dies muss auch auf Platon bzw. auf Sokrates angewendet werden.³¹ Aristoteles äußert sich immer dann zu Themen der Dialektik, wenn er diese von anderen – wie der Analytik, Eristik, Sophistik, Agnostik etc. – abzugrenzen versucht. Die *Topik* dient allein dazu, die dialektische Syllogistik zu beleuchten. Dialektik umfasst dabei – neben der Syllogistik – alle Phänomene einer Dialogsituation, wobei es keine systematische Abhandlung über das gibt, was er Dialektik nennt. Dazu gibt es bereits Ausführungen in der *Topik* – sowie in den *Sophistischen Widerlegungen*, wobei die »Topoi« sich auf die Dialektik konzentrieren und die *Sophistischen Widerlegungen* eine Abgrenzung zur Syllogistik anstreben. Die *Sophistischen Widerlegungen* setzen also die *Topik* bereits inhaltlich voraus.³² Es gibt demnach vier Grundeinstellungen darüber, was Aristoteles unter Dialektik versteht:

1. *Dialektik verstanden als Streitgespräch*: Auf der Folie einer grundsätzlich agonalen Gesellschaft kann die Dialektik im Sinne eines Streitgesprächs konkurrierende Meinungen generieren. Der Aspekt kommt auch in den platonischen Frühdialogen zum Tragen, und zwar immer dann, wenn Sokrates Wissen, das er als Scheinwissen entlarven möchte, angreift. Er ist gegen jede Art von Streit innerhalb eines dialektischen Gesprächs. Agonale Gespräche und dialektische schließen sich seiner Meinung nach aus.³³
2. *Die aristotelische Dialektik ist ein Restbestand der platonischen*: Für Aristoteles hat die Dialektik eine grundverschiedene Bedeutung im Vergleich zur platonischen, wo sie den denkenden Weg durch das Ideenreich – von den niederen zu den höheren Ideen – kennzeichnet.

31 Vgl. Horn/Müller/Söder 2017, S. 264 ff. Zu Aristoteles vgl. Flashar 2013, S. 138 ff. Zum Ganzen vgl. auch Thiel 2022, S. 299 ff.

32 Vgl. zum Folgenden Düring 1966, S. 80 ff.

33 Vgl. Aristoteles, *Top.* 100a 20. Die Zitierungen und Nennungen der Werke von Aristoteles beziehen sich hier und im Folgenden auf die Werkausgabe Aristoteles 1995.

Für Aristoteles stellt sie hingegen eine *universelle Gesprächsmethode unter philosophisch Geschulten* dar. Ihr Inhalt besteht in gleicher Weise aus ethischen, logischen und physikalischen Problemen – und zwar *kat' aletheian*, also viele *pros doxan*.³⁴ Gerade diese Verbindung – nicht mit der *aletheia* bzw. *episteme*, sondern mit *doxa* – entfernt sie deutlich von Platon, bringt sie allerdings Sokrates ein Stück weit näher. Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang sogar selbst auf Sokrates.³⁵ Dieser ist für ihn der Idealtyp des Fragenden, und damit attestiert ihm Aristoteles bezüglich des Wissens um den Fortgang eines dialektischen Gesprächs einen Kompetenzüberschuss – auch in Bezug auf Prozesswissen sowie die Kommunikationsfähigkeit. Die namentliche Hervorhebung an einer zentralen Stelle ist auffällig. Aristoteles scheint die Mäeutik hochzuschätzen. Dialektik spielt sich während des Gesprächs ab, während des gemeinsamen Denkvorgangs und des Aneinanderreibens. Dialektik und (sokratisches) Gespräch sind eng miteinander verbunden.

3. *Dialektik vs. Analytik*: Einige verstehen *Topik* und *Sophistische Widerlegungen* als Vorstufen der *Analytik*. Dem ist allerdings nicht so, denn beide Schriften haben eine eigene Berechtigung und eine eigene Bereichslogik, können also unabhängig voneinander Gültigkeit beanspruchen.
4. *Dialektik und Rhetorik*: Ist die Dialektik eine Art »Rhetorik der Philosophie«? Aristoteles zählt an einer Stelle die Gesprächsarten auf. Beim *dialogesthai* findet sich jedoch kein Hinweis auf die Rhetorik.³⁶ Anders verhält es sich im Rahmen der Wirkungsgeschichte der *Topik*. Sie ist zum Teil in die Rhetorik eingeflossen, so schon bereits bei Cicero. Es kam aufgrund dessen zu einer Vermischung und Neujustierung der Termini. Aristoteles äußert sich an einer Stelle so, dass er die Rhetorik als einen Teil der Dialektik betrachtet, was aber so viel heißt, dass sich beide der gleichen Instrumente bedienen, und zwar der Induktion wie der Deduktion.³⁷ Wenn also die Erläuterungen zur Dialektik auch ein Licht auf die Rhetorik werfen, so heißt das nicht, dass die Rhetorik die Dialektik erhellen könnte.

34 Vgl. Aristoteles, *Top.* 105b 20 f.

35 Vgl. Aristoteles, *Top.* 183b 7 ff.

36 Vgl. Aristoteles, *Top.* 165a 38–165b 11.

37 Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1356b 1.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das dialektische Gespräch weder ein agonales Spiel noch eine Art kommunikatives Turnier ist, sondern eine (artifizielle) Gesprächssituation, in der ein Feld für innovative Gedanken aufgebaut wird, wobei die von Aristoteles analysierten Rahmenbedingungen als strikt zu bezeichnen sind. Die aristotelische Dialektik stellt keinen direkten Zusammenhang mit der platonischen Dialektik her, weil diese die Existenz transzendenter Ideen voraussetzt, die Aristoteles bekanntlich ablehnt.³⁸ Platon gibt im Rahmen seines utopischen Staatsmodells der Dialektik noch eine andere Bedeutung, indem er sie auf seine transzendente Welt anwendet.

5. Dialektik als höchste Wissenschaft (Platon)

Über Platon meinte Whitehead in der Mitte des 20. Jahrhunderts, dass die komplette abendländische Philosophie nur eine Fußnote zu dessen Philosophie sei.³⁹ Man kann also die Wirkungsmächtigkeit von Platons Philosophie schwerlich überschätzen. Ab den mittleren Dialogen, beginnend mit *Phaidon* und der *Politeia*, entwickelt Platon seine grundlegende Zwei-Welten-Lehre von den Ideen, die als Urbilder für die Dinge der sinnenfälligen Werdewelt fungieren. Der *Phaidon* thematisiert das erste Mal die »Flucht in die Logoi«, womit eine zweite metaphysische Welt über der diesseitigen gemeint ist. Er gilt damit als »Magna Charta« abendländischer Metaphysik.⁴⁰ Für den Begriff der Dialektik noch ergiebiger ist aber die *Politeia*, weil sie Einblick gibt in den Aufbau der Ideenwelt. Während also Sokrates und der frühe Platon nur nach Allgemeinbegriffen moralischer Natur – wie Besonnenheit (*Euthyphron*), Tapferkeit (*Menon*) oder Gerechtigkeit (I. Buch *Politeia*) – suchen, postuliert Platon im Rahmen einer Zwei-Welten-Theorie ewige, unveränderliche, immaterielle Ideen als Urbilder für die Dinge dieser Welt. Man könnte von einem objektiven Idealismus sprechen, weil die Ideen von unserer subjektiven Wahrnehmung völlig unabhängig sind. Dabei ist die Ideenwelt ontologisch höherwertiger als die Sinnenwelt, die nur Abbild der urbildhaften Ideen ist. Das Intelligible hat auch einen höheren axiologischen und epistemologischen Wert als die Werdewelt. Durch *methexis* und *mimesis*, zwei Erklärungsmodelle, die nur metaphorisch und damit unbefriedigend sind,

³⁸ Vgl. hierzu Flashar 2013, S. 209 ff.

³⁹ Vgl. Whitehead 1941, S. 63, wo es heißt: »The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.«

⁴⁰ Vgl. Reale 2000, S. 136 f.

stellt sich Platon die Teilhabe an den Ideen vor. Sie ahmen die Ideen nur nach oder haben (irgendwie) Teil an ihnen.

Die Ideenwelt ihrerseits ist nun hierarchisch aufgebaut, was in einigen Spätdialogen wie dem *Sophistes* geschildert wird.⁴¹ Danach stehen die allgemeinsten Ideen – wie Sein, Bewegung und Ruhe sowie Einheit und Vielheit – in Form von *megista gene*, den höchsten Ideen, an oberster Stelle. An der Spitze aller Ideen steht die Idee des Guten, die sich laut *Politeia* noch »jenseits des Seins« befindet und Ursache von allem ist.⁴² Sie hat eine Sonderstellung, ja ist dem Ideenreich gar enthoben und zugleich ontologisches, epistemologisches und axiologisches Fundament allen Seins und zugleich erstes Prinzip. Sie ist Ursprung und Ziel allen menschlichen Strebens und verleiht den anderen Ideen Sein und Erkennbarkeit. Man kann über das Gute nicht mehr hinaus fragen:

Doch die Frage, warum das Gute, ist für Platon eine sinnlose Frage. Nach dem, was hinter dem Seienden ist, kann gefragt werden, aber nicht nach dem, was hinter dem Guten ist.⁴³

Im Sonnengleichnis ist die Idee des Guten Gegenstand einer metaphorischen Redeweise. Nur im Lichte der Sonne ist der Mensch überhaupt in der Lage, Dinge zu erkennen. Das Ziel des Philosophen (und aller übrigen Menschen postmortal) ist dabei die Schau der Ideen. Mit dem Sonnengleichnis soll angedeutet werden, dass die Stellung der Sonne in der Werdewelt eine ähnliche Funktion wie die Idee des Guten innerhalb des Ideenreichs hat.⁴⁴

Einen Einblick in den Aufstieg von den niederen Ideen zu den höheren mittels der Dialektik und ihre Funktion im Idealstaat gibt die *Politeia*. Für den Sokrates der *Politeia* ist nur die Dialektik ein Garant dafür, die Idee des Guten erkennen zu können. Das Wort scheint eine Neuschöpfung von Platon zu sein, obwohl Aristoteles es bereits Zenon von Elea attestiert. Für Platon ist es die höchste Wissenschaft, die den höchsten Gegenstand zum Inhalt hat.⁴⁵ Platon bezeichnet es gar als »Endziel aller Lehrfächer«. Er teilt bekanntlich den Idealstaat in drei Stände: den Nährstand, den Wehrstand und die Philosophenkönige. Diese erhalten

⁴¹ Vgl. hierzu Holz 2011, S. 413 ff.

⁴² Vgl. Platon, *Resp.* (= *Politeia*) 509 b.

⁴³ So Olof Gigon, zitiert nach Kunzmann/Burkard/Wiedmann 1993, S. 39.

⁴⁴ Vgl. Krämer 2011, S. 135–153.

⁴⁵ Vgl. Platon, *Resp.* 534 b–535 a.

eine Sonderausbildung, die mit Musik, Dichtung, Gymnastik, einfacher Mathematik, Elementarerziehung bis zum 20. Lebensjahr beginnt. Danach erfolgt eine zehnjährige Mathematikausbildung, um schließlich in der Dialektik zu kulminieren, die immerhin nochmals fünf Jahre währt. Damit ist klar, dass Philosophenkönige in Mathematik und Dialektik geschult sein müssen.

Platon meint, dass ein echter Elenktiker fähig sein müsse, die »Zusammenhänge zu überblicken«.⁴⁶ Anders als ein herkömmlicher Elenktiker versteht es ein Dialektiker, die *elenchoi* zielstrebig zu verwenden, indem er die Wahrheitsprüfung ernsthaft durchführt.

Alles Unterhalten wird zum Ziel der Wahrheitsfindung. Er versteht es trefflich, Thesen zu widerlegen oder eigene zu verteidigen, weil er das dazu nötige Wissen hat. Dadurch erhöht er den Wahrheitsgehalt, indem seine Argumentationen widerlegungsresistent sind.⁴⁷

Außerdem ist diese Art von Dialektiker immer auf das Gute bzw. die Idee des Guten ausgerichtet.⁴⁸ Das ist aber nur die eine Seite der Dialektik, denn Sokrates wird mit Blick auf die Idee des Guten in der *Politeia* immer mehr als der ideale Dialektiker vorgeführt. Da sich die Idee des Guten an der Spitze der Ideenpyramide befindet, muss der Dialektiker über die Ideenschau hinaus die Ideenhierarchie von den unteren Ideen zu den obersten durchlaufen. Dazu braucht er eine umfassende Sachkompetenz, die im Rahmen der »Alten Akademie« vermittelt wurde und in der *Politeia* expliziert wird: ein wahres Erkenntnis- und Erziehungsprogramm, damit der erfolgreiche Dialektiker zum Philosophenkönig avancieren kann. Nur dieser kann erfolgreich den Idealstaat lenken und dauerhaft leiten. Deshalb kann Sokrates auch pathetisch ausrufen:

Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, [...].⁴⁹

Dazu werde das (innere) Auge der Seele auf den Ideenhimmel gerichtet, wodurch erkenntnisteknisch aus bloßen Meinungen nun feste Erkennt-

⁴⁶ Vgl. Platon, *Resp.* 537 c.

⁴⁷ Hülser 2005, S. 147.

⁴⁸ Szlezák 1985 zeigt, inwiefern der Dialektiker in den frühen und mittleren Dialogen Platons seinen Gesprächspartnern überlegen ist und ihnen immer wieder Hilfe anbietet. Dieses Motiv ist strukturbildend.

⁴⁹ Platon, *Resp.* 533 c.

nisse generieren. Damit wird das Erziehungs- und Bildungsprogramm in eine »handliche Letztbegründungsdogmatik« transformiert, »von der dann eine lehrbare und lernbare Logik der Dialektik, eine Technik der wesenszugewandten Argumentationsprüfung und Gedankenführung ablesbar wäre«. ⁵⁰ Der Dialektiker steht also dem wissenden Philosophen sehr nahe, ohne dass Platon einer Identität das Wort redet. Damit ist er zugleich der Metaphysiker par excellence, als der Sokrates tatsächlich in der *Politeia* gezeichnet wird: ⁵¹

- ✧ Dialektik ist die höchste Lehrdisziplin, weil man mit ihr das Ganze – d. h. die Ideenwelt – vollständig durchschreitet. ⁵²
- ✧ Sokrates versteckt sich diesbezüglich nicht mehr wie so oft in den frühen Dialogen Platons hinter einem Nichtwissen, sondern gibt klar Auskunft. ⁵³
- ✧ Im Sinne des Höhlengleichnisses ist das Ziel, die Idee des Guten, durchaus erreichbar. Für Philosophen schon im Diesseits, für andere postmortal. ⁵⁴ Die Menschen müssten den Blick auf die Idee nur aushalten, auch wenn der Weg dahin mühevoll sei. ⁵⁵
- ✧ Die Dialektik ist zweistufig angelegt: Einmal geht es um das Durchschreiten der Ideen, aber wenn das Telos, die Idee des Guten, erreicht ist, weitet sich diese zur »Dialektik des Einen« aus, ⁵⁶ wie die Idee des Guten im Rahmen der sogenannten »ungeschriebenen Lehre« genannt wird. ⁵⁷ Entscheidend ist hierbei das Verhältnis zwischen dem transzendenten Einen und dem Vielen, dem zweiten Prinzip, der »unbestimmten Zweiheit«, wie Aristoteles dieses platonische Prinzip immer wieder nannte. Geschriebener Platon und ungeschriebener ergänzen sich hier wechselseitig, wie die Tübinger Philosophen nicht müde wurden aufzuzeigen. ⁵⁸

⁵⁰ Vgl. Kersting 2006, S. 257.

⁵¹ Vgl. Szlezák 2004, S. 35 ff.

⁵² Vgl. Platon, *Resp.* 509 d–511 a.

⁵³ Vgl. Platon, *Resp.* 505 a.

⁵⁴ Vgl. Platon, *Resp.* 516 b–518 c.

⁵⁵ Zum »Höhlengleichnis« vgl. Szlezák 2011, S. 155–173.

⁵⁶ Vgl. Platon, *Resp.* 539 a–540 b.

⁵⁷ Vgl. hierzu Thiel 2013, S. 60 ff.

⁵⁸ Der »Tübinger Schule« gehören neben Thomas Alexander Szlezák, Konrad Gaiser, Hans-Joachim Krämer auch Giovanni Reale, Jens Halfwassen sowie der Autor selbst an.

- ✧ Schließlich erreicht der Mensch über diesen längeren Weg⁵⁹ auch die Glückseligkeit,⁶⁰ die bereits die mystische Einswerdung mit dem Einen bei Plotin, die *henosis*, antizipiert.

In der Folge wird Sokrates als der ideale Dialektiker dargestellt, indem er die »drei Wellen« des Aufstiegs rhetorisch und dialektisch zu bewerkstelligen weiß.⁶¹ (1) von der Werdewelt zu den Ideen, (2) innerhalb der Ideen und (3) im Verhältnis des Einen zum zweiten Prinzip. Ein Blick auf die Neuplatoniker zeigt uns den Übergang von der Dialektik zur Mystik an.

6. Von der Dialektik zur Mystik (Plotin, Proklos)

Plotin ist nach einer langen Phase von Platonikern im Rahmen der »Alten« und »Mittleren Akademie« in Bezug auf die Seinstranszendenz des Einen der radikalste Denker. Von diesem absoluten Einen her »kann erst und eigentlich von einem Absoluten die Rede sein und hat dieser Begriff seine Bedeutung und sein Gewicht«⁶². Das absolute Eine steht ganz im Mittelpunkt der plotinischen Henologie und es ist nur mittels der Dialektik thematisierbar. Dabei sah sich Plotin immer nur als Interpret Platons. Er glaubte also gar nicht, etwas Neues über Platon zu sagen. Dennoch ist durch seinen Bezug auf die »ungeschriebene Lehre« – in Verbindung mit einer Auswertung der Lehren aus den Spätdialogen von *Sophistes*, *Timaios*, *Philebus* etc. – eine innovative Einheitsmetaphysik entstanden, die in der Forschung starke Berücksichtigung gefunden hat.⁶³

Plotin wird nachgesagt, ausschließlich mündlich philosophiert zu haben, bis ihn seine Schüler baten, dass er seine Lehre für die Nachwelt auch schriftlich fixieren möge.⁶⁴ Im Laufe der Jahre sind insgesamt 54 Schriften (*Enneaden*) entstanden, die in sechs Neunergruppen geordnet sind. In der *Enneade* VI 9, der »Königsenneade«, entfaltet er seine Lehre vom absoluten Einen und insbesondere den Aufstieg zum Einen sehr anschaulich, und zwar in Anlehnung an den platonischen Spätdialog *Parmenides*.⁶⁵

⁵⁹ Vgl. Platon, *Resp.* 504 b.

⁶⁰ Vgl. Platon, *Resp.* 498 c und 516 b–519 c.

⁶¹ Szlezák 2004, S. 40 ff.

⁶² Huber 1955, S. 17, zitiert nach Halfwassen 2006, S. 183.

⁶³ Vgl. hierzu Halfwassen 2006, S. 183 ff. sowie Halfwassen 2004, S. 32–58.

⁶⁴ Vgl. Halfwassen 2004, S. 27 ff.

⁶⁵ Vgl. zur »Dialektik des Einen im »Parmenides«« Halfwassen 2006, S. 265–405 sowie zum Ganzen auch Holz 2011, S. 561 ff.

Plotins Leitfrage dabei ist, was das Eine ist und was nicht. Dazu prüft er drei Stufen, die er dialektisch nacheinander durchgeht, um zu sehen, warum die Materie, die Seele und der Nous (Geist) *nicht* das Eine sein können. Es handelt sich also von Beginn an um ein negatives dialektisches Ausgrenzungsverfahren. Zunächst wird festgestellt, dass alles Seiende der Einheit bedarf, weil sich jede Vielheit in ein Nichts auflösen würde, wenn es nicht eine übergeordnete Einheit gäbe. Programmatisch heißt



Abb. 3: Raffael (1483–1520): Detaildarstellung von (vermutlich) Plotin in Raffaels »Schule von Athen«. Fresko. 550 × 770 cm. 1510–1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.

es daher gleich im ersten Satz: »Alles Seiende ist durch das Eine seiend, [...]«. ⁶⁶ Alle Vielheit muss daher – in welcher Form auch immer – »geeinte Vielheit« sein. Zu diesem Zweck muss es das »vielheitslose Eine« geben, das diese Einheit garantiert. Das Eine muss aber zugleich diese geeinte Vielheit transzendieren, weil es sonst nicht dessen Prinzip sein könnte. Das Verhältnis von Vielheit und Einheit hat Plotin unmissverständlich in *Enn.* V 3, 12, 9–10 beantwortet: »Vor dem Vielen muss das Eine sein, von dem her auch das Viele ist.« ⁶⁷ Der Ursprung aller Vielheit ist letztlich das Eine. Der Urgrund kann nach Plotin nicht dieselbe Natur haben wie das aus ihm Entsprungene – ein weiterer Grundsatz des Platonismus, den Plotin teilt. ⁶⁸

Plotin versucht nun im Rahmen einer »henologischen Reduktion« ⁶⁹ zu zeigen, dass das absolute Eine nur mittels eines dialektischen Aufstiegs (*anagoge*) durch alle Vielheitsstufen zu gewärtigen ist und dass das Eine eine völlig andere Natur hat als das aus ihm Entsprungene. Das Sein ist nur eine »Spur des Einen«. ⁷⁰ Die henologische Reduktion verläuft in drei Stufen:

1. Die sinnenfällige Welt ist besonders vielfältig, weil Dinge wie Bäume, Pflanzen und Tiere, aber auch artifizielle Dinge wie Häuser etc., in ihr sind. Alle bedürfen sie der Einheitsstiftung. Die sinnenfällige Welt kann nicht mit dem Einen identisch sein. Die Einheit der vielfältigen Dinge ist vielmehr – wie bei Platon – durch die Ideenwelt und beim Lebendigen durch die Seele garantiert.
2. Die Einzelseele ist das Einheitsprinzip des Körpers und die Weltseele umfasst die ganze Welt als ihr Einheitsprinzip. Beide Seelenarten sind ideenhaft, aber sie haben nicht den gleichen ontologischen Status wie die Ideen. Außerdem ist die Einzelseele durch ihre verschiedenen Begehren und Regungen vielfältig. Sie kann also – genau wie die Weltseele, die bei den Stoikern in einer Art von gestauchter Transzendenz oberstes Prinzip war – nicht das Eine sein.

⁶⁶ Plotin, *Enn.* VI 9, 1, 1, zitiert nach Halfwassen 2006, S. 37 f.

⁶⁷ Zitiert nach Halfwassen 2006, S. 55.

⁶⁸ Vgl. hierzu insbesondere Abschnitt 55 B in den sogenannten *Testimonia Platonica*, den »Quellentexten zur Schule und mündlichen Lehre Platons«, gesammelt in Gaiser 1968, S. 441–557, hier S. 536 f.

⁶⁹ Davon spricht Halfwassen 2004 durchgehend.

⁷⁰ So auch ausgedrückt in dem programmatischen Titel des Werks *Auf den Spuren des Einen* (2015) von dem leider viel zu früh verstorbenen Jens Halfwassen (gest. 2020).

3. Auch die Ideen bedürfen in doppelter Hinsicht der Einheit: Zum einen ist jede Idee für sich selbst gedacht, zum anderen dann auch als Ganzes (*pan*) des Weltganzen. Diese seiende Vielheit der Ideen, das seiende Eine des *Parmenides*, bedarf der absoluten Einheit des Urgrundes. Zwar ist jede Idee für sich eine Einheit, aber auch keine absolute, schlechthin vielheitslose Einheit. In jeder Idee ist vielmehr eine Mehrheit von anderen Ideen enthalten. Die Idee des Menschen enthält z. B. die Ideen des Lebens, der Vernunft oder der Gemeinschaftlichkeit. Jede Idee ist zugleich eine »Einheit aus Vielem« (*hen ek pollon*). Auch die Gesamtheit der Ideen braucht eine noetische Einheit, den Demiurgen des *Timaios*, der zugleich die Gesamtheit aller Ideen denkt. Aber auch der Demiurg bzw. das seiende Eine sind eben nicht das absolute Eine.

Der Grund aller Einheit – von Werdewelt, Seele und Ideen – ist das grundlose Eine, das selbst reine Einheit ist:

Das einfachhin Eine ist somit das Absolute, bei dem der Aufstieg vom Prinzipierten zum Prinzip endet; es ist das Ziel der aufsteigenden Begründungsbewegung, über das nicht mehr hinausgegangen werden kann.⁷¹

Da jede Vielheit aus dem absoluten Einen ausgeschlossen werden muss, läuft die positive Dialektik aufwärts zum Einen auf eine negative Dialektik im Sinn einer negativen Theologie hinaus, d. h., man kann nicht mehr beschreiben, was das Eine in positiver Weise ist, sondern nur noch aussagen, was es nicht ist. Dazu muss aus ihm alles auf negative Weise ausgeschlossen werden: Es hat weder Anfang, Mitte noch Ende, weder Ganzheit noch Leere. Es hat weder Gestalt, es kennt weder Ruhe noch Bewegung, weder Identität noch Andersheit, ist weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, ist logisch weder früher noch später, kennt weder Zeit noch Ewigkeit, hat weder Sein noch Einheit und ist am Ende auch nicht sagbar, sondern die Negation aller Negationen.

Diese Art der negativen Ausgrenzung des absoluten Einen ist der Höhepunkt der henologischen Reduktion und läuft damit auf eine negative Theologie als Vorbote für eine solche im christlichen Mittelalter hinaus, z. B. bei Anselm von Canterbury. Das Eine befindet sich bei Plotin noch jenseits des Seins und damit auch jenseits des Geistes bzw. des Nous. Diese einzigartige Stellung nahm Platon bereits für die Idee des Guten

⁷¹ Halfwassen 2004, S. 42.

in Anspruch.⁷² Das Eine ist noch über das Sein und Denken erhaben. Es ist nicht Nichts, aber nichts von all dem und erhaben in seiner absoluten Transzendenz. Das Ziel alles dialektischen, transzendierenden Denkens ist am Ende schließlich die *ekstasis*, also das geistige Heraustreten des Denkens aus sich selbst – womit alle Dialektik in Mystik übergeht, weil die *ekstasis* nun zu einer Einswerdung mit dem Einen, einer *henosis*, wird.⁷³ Plotin soll diesen Zustand laut seines Meisterschülers Porphyrios viermal im Leben erreicht haben.⁷⁴

Proklos, dessen dialektischer Systementwurf von Hegel als »das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern« bezeichnet wurde und der selbst als »Hegel« unter den Neuplatonikern galt,⁷⁵ sieht ebenfalls den dialektischen Prozess als Aufstieg zum Einen, vom Prinzipiierten zum ersten Prinzip. Er geht aber dazu über, diesen dialektischen Prozess selbst zu reflektieren, wodurch das Nachdenken über die Dialektik noch selbstreflektierter wird. Er arbeitet mit einer aufsteigenden und einer absteigenden Bewegung, wobei die aufsteigende Dialektik das Hervorgehen des Seins aus dem Einen thematisiert, während die absteigende Dialektik die Rückwendung alles Seienden auf das absolute Eine zum Thema erhebt. Damit greift er auf die Analogie des Sonnengleichnisses aus der *Politeia* zurück sowie auf die negative Dialektik des *Parmenides*. Auch Proklos favorisiert letztlich eine negative Dialektik und Theologie, in welcher dem Einen alles Positive aberkannt wird, wobei bei ihm immer mehr Spielarten des Negativen zu gewärtigen sind. Auch das Eine Plotins wird letztlich negativ überschritten, und zwar mittels der Negation der Negation (*hyperapophasis*), in der alle Verneinungen ihrerseits wieder verneint werden. Diese Negation aller Negationen schlägt schließlich nicht in die Bejahung eines Absoluten um, »sondern in ihr übersteigt das verneinende Denken sich selbst auf das hin, was jenseits allen Denkens und darum auch jenseits aller Verneinung ist.«⁷⁶ Dies hängt damit zusammen, dass auch das Verneinen ein Teil der (Idee der) Andersheit ist und eben denkend überstiegen werden muss. Das Denken kommt hier an seine Grenze; das absolute Eine kann nur denkend intendiert und nicht etwa erreicht werden – es handelt sich somit um eine ewige

⁷² Vgl. Platon, *Resp.* 509 b.

⁷³ Vgl. hierzu Halfwassen 2004, S. 49 ff., wo es zu Beginn heißt: »Aus der absoluten Transzendenz des Einen ergibt sich Plotins Mystik der Ekstasis.«

⁷⁴ Vgl. Halfwassen 2004, S. 20 f. Vgl. auch zum Folgenden Halfwassen 2004, S. 19–27.

⁷⁵ So Beierwaltes 1979, und vgl. zum Ganzen Halfwassen 2004, S. 156 ff.

⁷⁶ Vgl. Halfwassen 2004, S. 160 f.

Approximation. Das Denken muss sich selbst aufheben, indem der verneinende Denktakt selbst verneint werden muss. Ziel aller Dialektik bleibt die ununterscheidbare Einheit (*henosis*) jenseits aller Zwei- oder Vielheiten – also das, was Plotin die *ekstasis* nannte.⁷⁷ Proklos nimmt über dem Einen Plotins demnach noch ein Eines an, wodurch seine Henologie ein wenig inflationär wird. Er verliert sich am Ende in immer ausgefeilteren dialektischen Spekulationen, bleibt aber der Dialektik und der Negation aller Negationen verhaftet.

7. Schlussbemerkungen und Ausblick

Dieser Aufsatz hat die Genese des Begriffs »Dialektik« nachzuzeichnen versucht. Entsprungen den Dialogen Platons war sie anfangs nur eine philosophische Gesprächstechnik mit dem Ziel der fairen Wahrheitsfindung. Die Sophisten und andere Richtungen schafften schnell Verfallsformen, in denen es nur um das Rechthaben ging. Erst Platon erhebt die Dialektik zur Mutter aller Wissenschaften und sieht in ihr die Möglichkeit, das Ideenreich dialektisch zu durchschreiten – bis hin zum letzten Telos, der Idee des Guten. Diese zweite Spielart von Dialektik mündet dann bei den Neuplatonikern Plotin und Proklos in einer henologischen Reduktion, bei der mittels Dialektik letztlich alles Denken in der *ekstasis* überschritten wird und jenseits allen Denkens eine mystische, nicht aussagbare *henosis* angestrebt wird. Das absolute Eine gilt dabei als nicht mehr positiv bestimmbar, sondern ausschließlich durch ein negatives Ausgrenzungsverfahren beschreibbar. Damit hatte die Bedeutung der Dialektik ihren ersten großen Höhepunkt erreicht, der aber auch wieder in Vergessenheit geriet.

Im Mittelalter wird die Dialektik zu einer der sieben freien Künste. Unter Kant generiert sie nur noch zu einer »Logik des Scheins«⁷⁸, weil man ohne Rückgriff auf die Erfahrungswelt neue Erkenntnisse zu generieren glaubt. Hegel wiederum knüpft an die neuplatonische Emanationslehre an, verändert sie aber dahingehend, dass er einen Dreischritt von verlebendigter und vernunftaffiner These, Antithese und Synthese als geistiges Movens einer Entfaltung – verstanden als menschliche Welt- und Heilsgeschichte – daraus macht. Weltgeschehen und menschliche Vernunft werden zu zwei Seiten einer Medaille. Dieser hochaufgeladene

⁷⁷ Vgl. hierzu Beierwaltes 1979, S. 361 ff.

⁷⁸ Kant 1998, S. 138, B 86.

Dialektik-Begriff wurde von verschiedenen Seiten, beginnend bei Kierkegaard, angegriffen, so dass seine einstige Bedeutung deutlich verloren ging.

Nur Marx ist es zu verdanken, dass der Begriff auch für die Geschichte noch eine neue Bedeutungsfacette hinzugewinnen konnte. Demnach ist sie Antriebsmoment für den gesellschaftlichen Wandel: Jeder qualitative Sprung in einer neuen Gesellschaft ist ein Neubeginn für das dialektische Aufeinandertreffen von These und Antithese, von sich antagonistisch gegenüberstehenden Klassen, die miteinander um Eigentum, Rechte und Macht streiten.⁷⁹ Erwähnt werden sollten außerdem Horkheimer und Adorno, welche in ihrem Standardwerk *Dialektik der Aufklärung* die Schattenseiten einer instrumentalen Vernunft aufzeigen, die sich letztlich gegen die Errungenschaften der Zivilisation richtet.⁸⁰ Es bleibt zu hoffen, dass der Begriff der Dialektik wieder an Bedeutung gewinnt, hat er sein Potential doch immer noch nicht ausgeschöpft. 

⁷⁹ Zu Marx vgl. Berger 2008, S. 45 ff.

⁸⁰ Vgl. hierzu Horkheimer/Adorno 1988.

Literatur

- Aristoteles (1995): Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar. Berlin.
- Becker, Alexander/Scholz, Peter (2004): *Dissoi Logoi*. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text – Übersetzung – Kommentar. Berlin.
- Beierwaltes, Werner (1979): Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. 2. erw. Aufl. Frankfurt am Main.
- Berger, Michael (2008): Karl Marx. München.
- Diogenes Laertius (2015): Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In der Übersetzung von Otto Apelt, unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl, neu herausgegeben sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Reich. Hamburg.
- Düring, Ingemar (1966): Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg.
- Feuerbach, Ludwig (1984): Das Wesen des Christentums. Stuttgart.
- Flashar, Hellmut (2013): Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München.
- Gaiser, Konrad (1968): Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. 2. Aufl. Stuttgart.
- Geiger, Rolf (2006): Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen. Paderborn.
- Halfwassen, Jens (2004): Plotin und der Neuplatonismus. München.
- Halfwassen, Jens (2006): Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. 2. Aufl. München/Leipzig.
- Halfwassen, Jens (2015): Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte. Göttingen.
- Hoffmeister, Johannes (1993): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg.
- Holz, Hans Heinz (2011): Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Bd. I: Sein und Werden. Problemgeschichte der Dialektik in der Antike. Darmstadt.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main.

- Horn, Christoph/Müller, Jörn/Söder, Joachim (Hrsg., 2017): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2. Aufl. Weimar/Stuttgart.
- Huber, Gerhard (1955): *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*. Basel.
- Hülser, Karlheinz (2005): *Platon für Anfänger. Der Staat. Eine Leseintroduction*. München.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg.
- Kersting, Wolfgang (2006): *Platons ›Staat‹*. Darmstadt.
- Krämer, Hans Joachim (1959): *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg.
- Krämer, Hans Joachim (2011): *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia*. 3. Aufl. Berlin. S. 135–153.
- Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz (1993): *dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte*. München.
- Ludwig, Ralf (2002): *Vorsokratiker für Anfänger. Eine Lese-Einführung*. München.
- Ludwig, Ralf (2009): *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes*. München.
- Lutz, Bernd (Hrsg., 2015): *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. 3. Aufl. Sonderausgabe. Stuttgart.
- Oelmüller, Willi/Dölle-Oelmüller, Ruth (1997): *Grundkurs Religionsphilosophie*. München.
- Platon (2016): *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt.
- Primavesi, Oliver (1996): *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*. München.
- Reale, Giovanni (2000): *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der »ungeschriebenen Lehren«*. Paderborn.
- Reale, Giovanni (2004): *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*. Paderborn.
- Rehfus, Wulff D. (Hrsg., 2003): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen.
- Rist, John M. (1967): *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge.

- Szlezák, Thomas Alexander (1979): Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins. Basel/Stuttgart.
- Szlezák, Thomas Alexander (1985): Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin/New York.
- Szlezák, Thomas Alexander (2003): Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. Sankt Augustin.
- Szlezák, Thomas Alexander (2004): Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Teil II. Berlin/New York.
- Szlezák, Thomas Alexander (2011): Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b). In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Platon. Politeia. 3. Aufl. Berlin. S. 155–173.
- Taureck, Bernhard (1995): Die Sophisten. Eine Einführung. Hamburg.
- Thiel, Detlef (2005): Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie. Stuttgart.
- Thiel, Detlef (2013): Die Platon-Deutung der »Tübinger Schule«. München.
- Thiel, Detlef (2022): Die Renaissance der Sokratischen Gespräche auf der Basis der Abduktion. München.
- Weckwerth, Christine (2002): Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg.
- Whitehead, Alfred North (1941): Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York.
- Wolf, Ursula (1996): Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge. Hamburg.



Abb. 4: Paula Gans (1883–1941): Im Gebet beim Laubhüttenfest. Öl auf Leinwand. 86 × 62,5 cm. 1920. Museum für Hamburgische Geschichte.

On prayer and dialectic in modern Jewish philosophy¹

RONEN PINKAS

Dialectic

Since the early Enlightenment, especially the very beginning of the 19th century with the appearance of Hegel's and Fichte's philosophy, dialectic has been considered »the language of philosophy« and the standard-bearer of modern values.² Hegel writes: »Kant brought back to memory the dialectic and reinstated it in its position of honour. He did this by elaborating the so-called antinomies of reason [...]. Everything that surrounds us can be viewed as an example of the dialectic.«³ It was considered a rational tool that liberated the human being from subjection to tradition and mythologies based on faith that contradict logic, yet without completely erasing these earlier stages, but rather integrating them into a unified view. Progress was thought to be achieved through the principles of negation, sublation (*Aufhebung*), and transition to an

1 [Anm. d. Red.: Dieser Artikel wurde seitens des Autors mit einigen Abweichungen bereits als Open-Access-Artikel unter der Creative Commons-Lizenz CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) gemäß der folgenden Zitierung erstveröffentlicht: Pinkas, Ronen (2023): On Prayer and Dialectic in Modern Jewish Philosophy: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig. In: Religions 14/8, 996 (<https://doi.org/10.3390/rel14080996>).]

2 Plato coined the term »dialectic«, describing the discipline of philosophy as dialectic in contrast to sophism. See Gadamer 1980, p. 11. Nikulin argues that dialectic originally was an oral practice founded in oral dialogue; written dialogue then appeared as an imitation of oral dialectic; and finally, written dialectic was refined into a non-dialogical and universal method of reasoning (see Nikulin 2010, p. 2). Nikulin asserts that in modern philosophy, dialogue has been supplanted by the advent of the Cartesian, self-centred, autonomous, and universal subject, which develops its dialectic of philosophical analysis as the method of correct reasoning.

3 Hegel 2010, pp. 130–131: »[...] The dialectic also establishes itself in all the particular domains and formations of the natural and the spiritual world [...]. It is the same principle that forms the basis of all other processes in nature and through which nature is at the same time driven beyond itself.«

encompassing higher stage. The dialectical approach, and the assumption that contrasts, contradiction, conflict, and paradox are necessary in order to present a picture in its entirety, appears in Hegel's philosophy as a continuous process for arriving at truth, as well as the explanation for the development of spirit and matter. To a considerable extent, modern values were seen as the product of dialectical reasoning. For example, a dialectical negation of the particular individual »self« sublates itself and changes into a »universal I« in the same way that heteronomy sublates itself into autonomy, monarchy into democracy, and tradition to modernity. Hegel's philosophy dialectically placed the philosophical concept above the religious symbol and replaced theological redemption with the liberation of the absolute spirit. Indeed, from the beginnings of modernity,⁴ with the processes of secularization and the growth of empirical and naturalistic sciences, many believed that religions and religious worship had become outdated.⁵ Various attempts have been made among Jewish thinkers to confront »the crisis of prayer«⁶ and to revive the status of religious ideas.

In the history of ideas, and despite serious criticisms,⁷ dialectic, if we rely on a popularly accepted understanding, succeeded in bringing about

4 Spinoza is one of the early forerunners of modern thought and one of the first, already in the seventeenth century, to criticize religious belief. Regarding prayer, he writes ironically: »[...] if prayers could help, then one ought to pray for his [the Devil's] conversion« (Spinoza 2002, p. 98). His statement, »He who loves God cannot endeavor that God should love him in return« (Spinoza 2002, p. 372), is one of the most influential sayings in subsequent Jewish philosophy.

5 Following Kant and also notably Sigmund Freud, the premise that prayer is »wishful thinking« was prevalent in psychology and anthropology. In our time, Dawkins defines prayer as an irrational activity that characterizes the theist. More than showing that prayer has no real power, Dawkins seeks to show the illogicality of theological thinking about God. He writes: »To adapt Alice's comment on her sister's book before she fell into Wonderland, what is the use of a God who does no miracles and answers no prayers?« (Dawkins 2006, pp. 60–66). Modern criticism of prayer is based on a more general criticism that religions lead to separation and sectarianism. See also there Dawkins 2006, pp. 277–278, his discussion about the use of prayers in Nazi Germany with the goal of building Nazism into a religion. In a similar way, Sam Harris presents the irrationality, absurdity, and moral risk that exists in the belief in the efficacy of prayer (see Harris 2005, pp. 44–49).

6 Heschel 1998, p. 54. According to Heschel, »religious behaviorism« is in large measure responsible for the crisis of prayer. See also Heschel 1966, pp. 320–321.

7 The most well-known is probably Adorno's and Horkheimer's criticism in *The Dialectic of Enlightenment* (published in 1947), which pointed out the moral problem in the historical dialectical approach. Hannah Arendt considered the dialectical approach responsible for the development of fantastical historical-political approaches: fascism and Nazism (see Arendt 1976, pp. 468–472). Karl Popper's criticism of the dialectical method is also well-known. See Popper 1940, pp. 403–426. Popper concluded: »It would be best, perhaps, not to use it [dialectic] at all; we can always explain such developments in the clearer technology of a trial and error development. [...] The main danger of such a mix-up of dialectic and logic is, again, that it offers help for arguing dogmatically.«

clear distinctions between religion, art, ethics, and science.⁸ All this and more were seen as the achievement of dialectical reasoning, which was indeed accepted by early modern Jewish thinkers, who tried to emphasize the commonality between the values of Judaism and the values of general culture, in addition to their understanding of Judaism itself in terms of modern philosophy and in the light of scientific progress in general.

Dialectic and Judaism

Some modern Jewish scholars emphasized the centrality of the dialectic in Judaism, and indeed there is much material that justifies such consideration. There is an immanent dialectical tension between biblical and Rabbinic Judaism, written and oral Torah, Zionism and diaspora Judaism (the Jerusalem and Babylonian Talmuds), tradition and modernity, reason and faith, and between Hebrew as a holy language and everyday language, among other examples. It is not surprising that some have gone so far as to characterize Judaism as a »dialectical religion«.⁹ The Talmudic style of »pilpul« is often regarded as dialectical reasoning.¹⁰ Abraham Heschel writes: »Jewish thinking and living can only be adequately understood in terms of a dialectic pattern, containing opposite or contrasting properties.«¹¹ It should be noted that Heschel's student,

8 E. g., Wilber 2000. In my opinion, Wilber may be seen as Hegel's contemporary successor since, in his method, philosophy (that is, the language that organizes the link between art, ethics, and science) can replace religion.

9 See Chamiel 2020, pp. 200–203. Chamiel claims that dialectic characterizes modern Jewish thought and that many thinkers of the 20th century and the beginning of the 21st century found it appropriate to describe Judaism as a *dialectical religion* that essentially offers a synthesis of the dialectical tension between reason and faith. Chamiel coined the term »dialectical believer« and attributes it to the rational believer who proposes a reconciliation between the monotheistic belief in the world of God and the (scientific) perspective of separated domains. In my opinion, Chamiel is right in his observation that contradiction, perplexity, and doubt are the vital driving force behind the rational person's creativity, and that »they allow mankind to evolve and progress« (Chamiel 2020, p. 202). However, in my opinion, and as we can see e. g. with Buber's thought, and as we will see thereafter, the premise that a contradiction between two different notions stands necessarily in a »dialectical relationship« is an incorrect assumption. Not every contradiction and opposing opinion etc. expresses dialectic. In Hegel's philosophy, the dialectic movement is preliminary a moment within the subject itself, and not between two different subjects.

10 See Boyarin 2017, pp. 47–65.

11 Heschel 1966, pp. 341. And see his fascinating words there about »the polarity of Judaism«. Moreover, in particular see Heschel 2005, pp. 708–710: »Torah can only be acquired in two ways: with reason's lens and the heart's lens. One who is blind in one eye is exempt from the pilgrimage. [BT, Hagigah 2a]. [...] Negative statements have positive connotations, and vice versa. Thought develops only through dialectic – through the synthesis of concepts that are opposed to one another and complement one another. A knife can only be sharpened by the blade of its counterpart. And here is a precious principle that was articulated by our Rabbis: ›A

Jacob Neusner, a well-known scholar of rabbinic literature, moderated his teacher's dialectical position. Neusner does not claim that Judaism is dialectical in its essence, but emphasizes in his extensive studies that the sages of the Talmud indeed use a dialectical analysis in their arguments.¹²

Heschel is rather unique among modern thinkers in his unequivocal claim that it is not possible to understand Jewish life without adopting a dialectical perspective. According to Heschel, the truth is twofold; therefore, contradictions should be contained in a dialectical synthesis. He brings a Hasidic interpretation to the following Talmudic passage: »the Holy One, praise to Him, seems to be far away when there is no one closer than Him [Jerusalem Talmud, Berachot 9:1]. When we think He is close, then He is remote; when we think He is remote, then He is near (the Baal Shem). The bridge to God is awe.«¹³ In his approach, the complete unitary truth can only be seen from the divine point of view, and is indeed beyond the reach of reason alone. Heschel's »depths theology«¹⁴ is about hearing God's voice directly, which is beyond language and the mental processes of conceptualizing and the formation of symbols.¹⁵

Heschel's attitude to prayer similarly includes some use of dialectic, expressly in his discussions of »the polarity of prayer«¹⁶. According to Heschel, there are different poles to prayer, which generate contradictions: God and the human being; spontaneity and continuity; prayer and life. Only when these contradictions are considered together in a dialectical synthesis is it possible to restore unity. He writes: »Since each of the

controversy that is for a heavenly purpose will in the end endure. ([Mishnah Avot 5:17] Thus, whoever says that these two approaches contradict one another is simply mistaken. Both are focused on one reality, and each is subsumed by the other. The hidden essence of reality is that of two natures coming together. [...] Despite the appearance of contradiction, there is in fact a covenant between opposites, a covenant that unites different modes of apprehension.« And see Luz 1982, pp. 75–89.

¹² E. g., Neusner 2005, vol. 1, pp. 636–642; Neusner 1995. See also Boyarin 1993, pp. 61–76.

¹³ Heschel 1966, p. 160 (with slight changes in translation). This is a far-reaching claim that deserves in-depth study. Can a synthesis of opposites (God is near and far, etc.) fulfil the mental-spiritual role that religious dogma plays? Is a *dialectical religion* concretely possible? Thinking about Erich Fromm's terms for religion, one then can ask: what is the *frame of orientation* that such a religion can offer? What is the concrete *object of devotion* that it can present? Hence, what does faith mean when the object of devotion is a contradiction in itself?

¹⁴ Much has been written about Heschel's »depth theology«. See e. g., Merkle 1985; Kaplan 2007; Giannini 2009, pp. 117–125.

¹⁵ Heschel considered Buber's thought a form of philosophical anthropology. See Even-Chen 2005, pp. 341–355.

¹⁶ Heschel 1954, pp. 64–66, 100–102. According to Heschel, prayer is not the initiative of the human being, rather his response to the divine questioning. »Prayer is not a need but an *ontological necessity*« which »constitutes the very essence of man« (Heschel 1998, p. 78). See also Horwitz 1999, pp. 293–310.

two [order and outburst, regularity and spontaneity, uniformity and individuality, law and freedom, empathy and self-expression, insight and sensitivity, creed and faith, the word and that which is beyond words] moves in the opposite direction, equilibrium can only be maintained if both are of equal force.¹⁷ Heschel sees prayer as an ontological necessity,¹⁸ as a means of becoming aware of the divine presence, and being known by him. For Heschel, fulfilling Jewish law (*mitzvot*) and prayer are the way to hear the divine voice. Heschel aspired to establish a direct relationship between the human and God. However, for him prayer is not a dialogue. He writes: »I am not ready to accept the ancient concept of prayer as dialogue. The better metaphor would be to describe prayer as an act of immersion, comparable to the ancient Hebrew custom of immersing oneself completely in the waters as a way of self-purification to be done over and over again.«¹⁹ Prayer according to Heschel is closer to an act of worship, pilgrimage and sacrifice than to a dialogue.²⁰ Kaplan argues that Heschel's extreme proclamations, such as »Prayer is of no importance unless it is of supreme importance« and »If God is unable to listen to us, then we are insane in talking to Him«,²¹ demonstrate Heschel's attempt to maintain *the absolute* through the notions of polarity and a dynamic coexistence of contraries. In the context of the dialectic, Heschel recruits a dialectical logic in order to clarify the complexity of prayer. Kaplan argues that Heschel used dialectic to induce people »to seek holiness«. ²² For Heschel, the dialectic is part of the religious experience itself because God's language is always ineffable.²³ That is, the paradox of the near and far God is infinite. In Heschel's perspective, God is absolute and transcends all synthesis. Hence, prayer is a noble and necessary act of worshiping the absolute, but worship does not entail engaging in a dialogue.

17 Heschel 1998, pp. 64–65. See Chamiel 2020, pp. 68–78, and Kaplan 1996, p. 62, fn. 4, about the weaknesses of Heschel's dialectic, which Kaplan describes as »unconvincing by normal philosophical standards«.

18 Since the beginning of the 20th century, anthropological studies have emphasized the universality of prayer (as an action that transcends certain times and cultures). Psychologists such as William James believed that prayer is a natural human tendency, and does not only characterize the religious consciousness (e. g., James 2002, pp. 357–369).

19 Quoted after Kaplan 1996, p. 179, fn. 20.

20 See Heschel 1954, p. 33. He writes in Heschel 1954, p. 71: »Prayer is not a substitute for sacrifice. Prayer is sacrifice. What has changed is the substance of sacrifice: the self took the place of the thing. The spirit is the same. [...] We do not sacrifice. We are the sacrifice.«

21 See Kaplan 1996, p. 151.

22 See Kaplan 1996, p. 14.

23 See Kaplan 1996, pp. 42–43, 69.

An alternative to dialectic?

The centrality of dialectical reasoning in the thought of Jewish philosophers from the beginning of modernity to the present cannot be denied. However, concurrently a critical position developed in relation to various aspects of the Hegelian dialectic. Hermann Cohen and especially Franz Rosenzweig (which will be discussed in further detail below) belong to the philosophical stream (as do Martin Buber, Emmanuel Levinas, and, in our time, Ephraim Meir) that respond to and negate elements in Hegel's philosophy, including the absolutism of reason (or any form of philosophical or religious absolutism), the dialectical monism of the Spirit, Hegel's pantheism and his idolization of the State, as well as his dialectical progress of history.²⁴ Despite some differences between Cohen and Rosenzweig, especially regarding the latter point, scholars agree that both demonstrate criticism of the philosophical historicism that appeared after Hegel, which also characterized the *Wissenschaft des Judentums* movement of the 19th century.²⁵

In contrast to the Hegelian dialectical way of thinking – which is often described as empty abstraction, logically develops from a negation of the nothing, and eventually strives to reach »the unity of the determinations in their opposition«²⁶ – several modern Jewish philosophies express a preference for a »relational way of thinking«²⁷. Steven Kepnes argues that modern Jewish philosophers from Mendelssohn and Cohen to Buber and Rosenzweig have championed the power and value of dialogue and relation. He believes that Jewish philosophy's preference for the dialogic, ultimately, might be seen to originate in the biblical notion of »covenant« (Brit) and in the Talmudic notion of »Talmud Torah« (the commandment of Torah study) and the dialogical communal text study.²⁸ In other words, Kaplan believes that there is a theological foundation (i. e., human-God relations) in Jewish philosophical positions that promotes relational thinking and dialogue. This paper supports this assumption and concentrates on prayer as the origin of modern humanistic conceptions of dialogue.

24 See Pöggeler 1984, pp. 78–90. Rosenzweig maintains that Hegel's inquiries into the origins of knowledge and authority are dialectical and hence speculative and cannot, therefore, result in freedom.

25 See Schweid 2002, pp. 24–25; Meyer 1995, pp. 67–73; Rotenstreich 1973, p. 58; Chamiel 2019, pp. 542–543. On Hegel's approach to Judaism see Yovel 1996, p. 23.

26 See Sayers 2022, pp. 327–336. See also Hegel 2010, pp. 125–133.

27 My use of this term follows Meir 2022, pp. 1–10.

28 See Kepnes 2004, p. 189.

Martin Buber's (d. 1965) philosophy is the most explicit embodiment of a dialogical approach that positions itself in opposition to dialectic.²⁹ Buber places relations (encounter and dialogue) not only as the basis for ethics in general, but primarily as the essential foundation of existence itself. This position is philosophically formulated in his *I and Thou* (published in 1923) in the expression »In the beginning is the relation«³⁰, paraphrasing Genesis 1:1. Thus, *relation* and the *dialogical situation* are not only an epistemological phenomenon but an ontological reality. Accordingly, dialogue is not merely a methodical alternative to philosophical analysis; rather, dialogue is an overcoming of the shortcomings of any other (logical-dialectical) reasoning. In 1928, he writes:

Judaism regards speech as an event which grasps beyond the existence of mankind and the world. In contradiction to the static of the idea of Logos, the Word appears here in its complete dynamic as »that which happens.« God's act of creation is speech, but the same is true of each lived moment. [...] Thus, the whole history of the world, the hidden, real world history, is a dialogue between God and his creature, a dialogue in which man is a true, legitimate partner, who is entitled and empowered to speak his own independent word out of his own being. [...] It is only when reality is turned into logic, and A and non-A dare no longer dwell together, that we get determinism and indeterminism, a doctrine of predestination and a doctrine of freedom, each excluding the other. According to the logical conception of truth, only one of two contraries can be true, [...]. [In contrast] The unity of the contraries is the mystery at the innermost core of the dialogue.³¹

According to Buber, the synthesis of the dialectical movement offers a theoretical-rational solution to the basic paradoxes of life with a monological formula. In this approach, the »unity« it offers (by means of

29 I introduce Buber's dialogical philosophy without investigating the specific implications of Cohen and Rosenzweig or other notable influences, such as Hasidism, Kierkegaard, Feuerbach, and Eastern mysticism, on his dialogic thought, which is certainly important but stretches beyond the scope of this study.

30 Buber 1970, p. 69. Buber distinguishes between »I-It« and »I-Thou« relationships. In I-It relations, the appeal to the other is »natural« (as it is usually in social, scientific, educational, clinical, economic, and political relationships), in which the status between the two parties is not symmetrical (one side is seeing the other in light of a goal that is beyond the dialogue itself). The I-It relationships are used for benefit and service relations. The I-Thou relationship is a unique dialogue in which there is a renunciation of the layers of the external identity and a meeting of the other from within the depths of the being. An I-Thou encounter is unique, and as such, it is the revelation itself. For Buber, an I-Thou relation is not only the foundation of moral reason (as Cohen thought), but the existential status of all beings in general. Buber's dialogical philosophy is anchored in theological thinking (e. g., the idea that the soul exists in the upper worlds and maintains there a dialogue with God before the birth in the lower world takes place; Midrash Tanchuma, Pekudei 3:6; Zohar 3:13a:9; Maimonides on Genesis 2:7:1).

31 Buber 1963, pp. 255–257.

dialectical synthesis) is a kind of *gnosis*, a unique mysterious knowledge,³² which supposedly solves dualistic problems, but denies the complexity of reality itself. »Gnosis«, writes Buber, misunderstands the »meeting«.³³ In contrast, the dialogical situation sees paradoxes as essential to reality; thus, unity is not a synthesis of the contradicting sides (which forms the paradox) but a continuous »ever changing« meeting and dialogue between them. Buber's reference to »the static of the idea of Logos«, which he defines as an »erroneous idea« in the understanding of the relationship between God, the world, and the human being, echoes Hermann Cohen's criticism of logos.³⁴ According to Buber, unity is fragile, because it is a continuous *dialogue* between different and separated parts, and not a fixed monological-dialectical synthesis. The unity of the contraries is »the mystery at the innermost core of the dialogue« and not, as one might suppose, the core of dialectic. On the one hand, Buber is aware that dialectical reasoning since the Enlightenment has liberated human beings from the shackles of religious dogmas and forms of established religion.³⁵ He applied dialectical thought to describe the basic polarities in human existence (determinism vs. indeterminism, predestination vs. freedom), which are characterized by discomfort (*aporia*) and conflict. On the other hand, he does not accept the dialectical synthesis, which holds that tension is resolved by a transformation of the contradiction to a higher level of abstraction. For him, dialectical relations eventually lead to a non-satisfying monological synthesis of absolute unity in which »reality is turned into logic«, which is a sort of *uniformity* (of reason)

32 And see Hegel's words about the »speculative« (which contains the opposing sides) as synonymous with the mystical: »But as we have seen, the abstract thinking of the understanding is so far from being something firm and ultimate that, to the contrary, it turns out to be constantly sublating itself and changing over into its opposite, whereas the rational as such consists precisely in containing the opposites as ideal moments within itself. Thus, everything rational is to be called at the same time ›mystical‹ [...]« (Hegel 2010, p. 133).

33 See Buber 1963, p. 262.

34 According to Cohen, the Logos allegedly replaces the belief in one God, thus damaging the possibility of a direct correlation between the human being and God. He writes: »The Logos [...] become a second God, and yet there is no first, but only the one unique God. [...] The Logos [...] suffers from a basically erroneous idea. It overrated the importance of *existence* with regard to nature and the human spirit« (Cohen 1995, p. 48. See also on pp. 100, 201, 239).

35 Admittedly, dialectical logic can be found in Buber's *I and Thou* – i. e. in placing I-it and I-You relations in opposition. He writes: »The World is twofold for man in accordance with his twofold attitude. [...] One basic word is the word pair I-You. The other basic word is the word pair I-It« (Buber 1970, p. 53). It can be argued that the internal transformation of the »I« involves the dialectical sublation of elements in the ego that prevent the I-You relationship. However, according to Buber, this transformation involves (a divine) grace external to the »I«. As such it differs from the dialectical formula according to Hegel.

but not *unity*.³⁶ In contrast, dialogical relationships are based on the ontology of affinities, which does not offer a solution to the ongoing contradictions but rather accepts them as »the mystery at the innermost core of the dialogue«. He is aware that dialectic in itself is considered a reasonable tool that seemingly comes to replace revelation. Indeed, the dialogical encounter between contradicting opposites is almost impossible to actualize. Therefore, Buber claims that Judaism experienced the dialogical unity of contradiction as theophany.³⁷ That is, dialogue is the redemptive power of revelation.

For Buber, a possible dialogue with God is merely a dialogue with the *Eternal Thou*. He writes: »In every You we address the Eternal You.«³⁸ Buber liberates God from religion by focusing on the religiousness of the *encounter*.³⁹ This possibility exists in the here and now of every situation in life, and must not be limited to a certain religious or liturgical moment. Hence, a redemptive action in the world – sanctification, the promotion of unity, »longing to establish a living communion with the unconditioned«, and »God's realization through man«⁴⁰ – are not dependent on the

36 In anthropological terms, dialectical relations lead to forms of *integration* and assimilation, in contrast to dialogical relations that lead to *pluralism*. Theo-dialogical thinking, in my opinion, demonstrates the best effort to answer one of the most significant ethical dilemmas from the Enlightenment to the present: how to foster plurality while preserving a coherent moral perspective and avoiding moral relativism – that is, how to maintain a moral viewpoint with a clear sense of purpose and direction, as well as a practical understanding of redemption, while also accepting and allowing the inherent differences that exist between people and between cultural groups, and realizing that this pluralism is itself »the will of God«.

37 See Buber 1963, p. 264. And see also Buber's »Four Examples of Encounter«, in Buber 2002, pp. 172–176.

38 Buber 1970, p. 57.

39 Buber's criticism of the Halacha is well known; he did not believe in ritual or in fixed prayer. For him religious rituals were not a direct encounter with the Eternal Thou (see Kaplan 1996, pp. 82–84). The idea that revelation, as the emergence of the moral law, originates in the actual encounter with the other (and that the law is not a product of historical-mythological revelation, or the product of reasoning alone) is central to the philosophy of Levinas: »The relation with the other – the absolutely other – who has no frontier with the same is not exposed to the allergy that afflicts the same in a totality, upon which the Hegelian dialectic rests. The other is not for reason a scandal which launches it into dialectical movement, but the first rational teaching, the condition for all teaching« (Levinas 1979, p. 203).

40 Buber 1972, p. 80. It should be noted that there was a change in Buber's philosophy. dialectical reasoning is present in his early writings, at the period before he developed his dialogical philosophy. E. g., in his early article »Judaism and Mankind«, he writes: »The eternal is born out of contradiction« (Buber 1972, p. 23), and »[...] a unity born out of one's own duality and the redemption from it. [...] It [Judaism] can only offer, ever anew, a unification of mankind's diverse contents, and ever new possibilities for synthesis« (Buber 1972, p. 32). A comparison between Buber's early and later philosophy in the context of dialectic deserves an attentive study, which goes beyond the scope of this paper.

performance of a religious ritual in certain moments.⁴¹ On the contrary, all these are daily and continuous demands that are part of ordinary life in the present moment. These are fulfilled only by establishing I-Thou relations. In other words, authentic I-Thou relationships embody within themselves the wonder of creation and are revelation itself. That is, if indeed the absolute is revealed through dialogue with the Eternal Thou, then the accomplishment of such a dialogue, or at least the aspiration for it, can be seen in itself as prayer. Buber, however, does not announce this explicitly.⁴² In light of this, it is legitimate to raise the question of whether the modern philosophical view has led to a reinterpretation of the traditional liturgical prayer, re-revealed its original meaning, or deviated from it. Indeed, not every form of prayer is a dialogue, and not every genuine dialogue is prayer. Prayer, as Heschel argues, includes within it the tension between the spontaneous and the fixed, and between intention and action. Prayer in the liturgical scriptures is conducted according to laws: how to pray, when to pray, and what to pray. There are fixed times, fixed ways, and fixed texts.⁴³ It is not surprising that in this context, a dialectical approach is sometimes used to describe the relationship between the human being and the distant and near God, and to analyse the historical development of prayer from sacrificial rituals, as will be described later.

41 It is worth noting a difference between Heschel's and Buber's approaches to prayer. Although both are existential thinkers whose philosophies were greatly influenced by the biblical prophets, the Haggadic-rabbinic literature, and especially Hassidism, nevertheless their position is different. Heschel did not accept Buber's idea that revelation is realized only through human communication, and generally, Heschel refuses to reduce transcendent (i. e., ineffable) reality to secular notions. Heschel develops the philosophical idea of prayer in accordance with his view of the traditional observance of it. His approach to Halacha is closer to Franz Rosenzweig than to Buber.

42 Buber writes in *I and Thou*: »And even as prayer is not in time but time in prayer« (Buber 1970, p. 59). This illustrates that prayer is not an initiated liturgical event, but a spontaneous existential experience that expands beyond its »religious« concept. However, unlike psychological and anthropological approaches, Buber does not reduce God to a merely mental process. This is reflected in the similarity between prayer and sacrifice compared to the magical action: »In prayer man pours himself out, dependent without reservation, knowing that, incomprehensibly, he acts on God, albeit without exacting anything from God; for when he no longer covets anything for himself, he beholds his effective activity burning in the supreme flame. [...] Magic wants to be effective without entering into any relationship and performs its arts in the void, while sacrifice and prayer step »before the countenance«, into the perfection of the sacred basic word that signifies reciprocity. They say You and listen« (Buber 1970, pp. 130–131). Horwitz claims that Buber's interest in prayer is peripheral. However, if we see prayer as a moment of an actual »I-Eternal Thou« dialogue, then prayer is central to Buber's philosophy, much more so than in the picture presented by Horwitz. See Horwitz 1999, p. 294.

43 See Heschel 1998, pp. 64–65.

Following this, I argue that the dialogical relational approach should be seen as an approach whose genealogy is based on prayer. That is, the understanding of prayer as a dialogic relationship with God eventually leads to dialogic-humanistic approaches, which do not necessarily confirm a theological foundation. Admittedly, a contemporary dialogic approach does not necessarily require a theistic foundation. Nonetheless, I find it valuable to follow the development from the theological to the philosophical and vice versa.

Prayer as dialogue: the origins of a dialogical approach

»The relationship to one's fellow man is the relationship of prayer, [...].«– Franz Kafka⁴⁴

The idea that prayer is essentially a dialogue with God is neither modern nor obvious.⁴⁵ The call for God in the Hebrew Bible – for example, »have mercy on me and hear my prayer« (Psalms 4:2) – is commonly understood as longing for God but not as straight dialogue. Even when the Psalmist declares that God can hear and accepts the prayer (Psalms 6:10), this does not necessarily imply a two-sided conversation. Nevertheless, this idea is present in the sources and received an explicit formulation in rabbinic literature:

Just like a man whispering into the ear of his friend and the latter understands. Can you have a God who is closer than that to His creatures, from mouth to ear?⁴⁶

The philosophers who have developed this idea (as well as other comparable expressions in the scriptures)⁴⁷ comprehend prayer not only as a ritual, liturgical activity and an epistemological movement within the human being, but also as a dialogue between the human being and God, which is essentially a model for a broader relational approach. The intimate God who understands, loves, forgives and responds to the human being is perceived as the etiological ground for responsiveness

⁴⁴ In Kafka 2015, p. 106.

⁴⁵ Some see prayer as an act of worship, an expression of faith, or a way of receiving God's mercy. Others see prayer as an attempt (not necessarily dialogical) to influence God or to please him, similar to an act of sacrifice. Even prayer, as an expression of getting closer to God and at the same time distancing oneself from all the things that prevent getting closer to God, is often seen as psychologically strengthening the believer and not necessarily as a dialogical situation.

⁴⁶ Jerusalem Talmud, Berakhot 9:1.

⁴⁷ See Rosenberg 1996, pp. 69–107.

and empathy within humanistic relations. Prayer, as the opening of the heart to *something* that is essentially different and transcendent (which cannot and should not be reduced to self-discourse), can be seen as the primordial theological prototype for the art of unmediated listening.⁴⁸ First, actual listening means sincere acknowledgement of the other.⁴⁹ Second, the listening in itself involves a transformation in the listener.⁵⁰ As Mendes-Flohr describes, a genuine dialogue entails risk: the »danger« is that by truly listening to the other, one might be changed, transformed cognitively and existentially.⁵¹ Hence, if the origin of the dialogue is prayer, then the former, as a continuation of the latter, includes within it the possibility of the transcendent, the absolute otherness, and the obligation and responsibility that are implied in these relations.

In light of this, I will devote the next part of this paper to examining the attitude toward prayer in the thought of two influential Jewish philosophers, Hermann Cohen and Franz Rosenzweig. Both pay careful attention to prayer in their thoughts, and for both, the liberation and completion of the human being are not conditioned by the practice of the logic of pure reflection, dialectical processes of self-awareness, etc. Rather, this is possible through a relational way of thinking, which obtains its meaning and vitality in the encounter with the other.

⁴⁸ Levinas considers prayer to be »the human act of blessing God in living a life for the Other«. For Levinas, this does not replace traditional prayer. Rather, prayer conditions ethical life. Ephraim Meir demonstrates that praying for the non-suffering of the I is valid, if it is a prayer to God who suffers in the suffering of man. Indeed, prayer is not perceived by Levinas as an open dialogue with God, but it is, at the very least, a model for the desired moral relations between human beings. See Meir 2004, p. 146.

⁴⁹ See Gordon 2004, pp. 98–115.

⁵⁰ An example of this can be found in the ethics of Emmanuel Levinas. The theological situation – being in a relationship with the transcendent God – is understood as being in relationships with the transcendent *other* human being. For Levinas, revelation (of God's word) is the moral command radiating from *the face* of the other. In this context, he explicitly declares that *epiphany* replaces dialectical inference. See e. g., Levinas 1979, pp. 77–78, 194–196. Levinas presents a discussion in phenomenological terms that corresponds with Hegel's thought. Levinas accepts Hegel's argument against Kant that the exteriority of a being is inscribed in its essence (and does not contradict it as Kant thought). But unlike Hegel, Levinas claims that this unity between exteriority and essence is not a (logical-dialectical) conclusion of logical-dialectical reasoning, »but the epiphany that occurs as a face« (Levinas 1979, p. 196).

⁵¹ See Mendes-Flohr 2015, p. 3. See also Tapsak 2023, pp. 1–18.



Abb. 5: Alexandre Bida (1813–1895): *The Jews at the Wailing Wall*. Kreide auf farbigem Papier. 30,8 × 22,1 cm. Um 1850. Walters Art Museum, Baltimore.

Hermann Cohen's *Religion of [non-dialectical] Reason*

Hermann Cohen (d. 1918) is known as the great neo-Kantian Jewish philosopher who returned to Kant's philosophy to correct the wrong secular philosophies that developed from Hegel's thought, such as they appear, for example, in the historical materialism of Marx and in Nietzsche's extreme individualism, both of which were popular at the time. Cohen

revives the a priori position of reason, through which he seeks to understand and analyse religion: »reason is meant to make religion independent of the descriptions supplied by the history of religion. [...] history in itself does not determine the concept of reason«⁵². This is, of course, an explicit negation of the Hegelian historical approach. In the context of Kantian ethics, Cohen's most explicit expression of the relational way of thinking is expressed in the term *correlation*. This concept refers to the formation of the moral subject on the basis of reciprocal relationships (between the human being and God, and between the I and the other), and not on the basis of dialectical abstractions and synthesis. As we shall see, Cohen's approach to prayer involves both of those issues.

Cohen is among the first modern Jewish philosophers to offer a systematic discussion of prayer within a philosophical framework. In his last work, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (published 1919), which some scholars consider to be the fourth and final part of his system of philosophy, Cohen bestows religion a separate place alongside the other main three pillars of philosophy: logic, ethics, and aesthetics. The uniqueness of religion, or the impossibility to exhaust the discussion of religion within the field of ethics, is rooted in the importance and contribution of religion to moral philosophy – mainly, the »discovery of the Thou«, which appears in Cohen's criticism of the shortcomings of ethics, especially in the context of sin, atonement and the renewal of moral consciousness. According to Cohen,⁵³ the entire system of Halacha (Jewish law) is an expression of morality and should be measured only with regard to this goal. He writes: »Religion itself is moral teaching or it is not religion.«⁵⁴

Cohen's religious thought is a worthy example in Jewish philosophy of a rational attempt to present a unified view of Judaism as a religion of reason following Kantian ethics. Kant's philosophy won sympathy among Jewish philosophers in the 19th and early 20th centuries, who saw it as enabling a defence of ideas, moral faith, and the spiritual life of idealistic ethics against ethical and secular materialism.⁵⁵ In Hegel's approach, the

⁵² Cohen 1995, pp. 2–3.

⁵³ The concept of God as the idea of the »good« and the guarantee for the future fulfilment of morality, and the Messianic idea given by the biblical prophets as the a priori basis for moral socialism, are topics that Cohen already deals with in the early period when religion was included in the ethics of his system of philosophy. See Bergman 2022, pp. 228–230.

⁵⁴ Cohen 1995, p. 33.

⁵⁵ See Nahme 2019, especially chapter two. See also Poma 2006, p. 127.

objects of religion and their historical appearances are included within the manifestations of philosophical reason, whereas for Kant, religion is beyond the limits of reason and is not necessarily incorporated into philosophy. In this respect, philosophy is not necessarily a progressive substitute for religion. Cohen's philosophy demonstrates a commitment to Kant's ideas, even in those topics where he recognized the necessity to critique, alter, or differ.⁵⁶ Generally, Cohen, like Kant, maintains that a human being completes himself when he rationally fulfils his moral essence. Unlike Kant, Cohen maintains that the human being is not merely a universal agent of moral reason but rather a unique individual and, therefore, a correlative being. That is, the realization of the moral essence is not possible solely through evaluating the relation between pure and practical reason, but rather only from actual relationships with another being.

Cohen's and Kant's position on prayer

The most significant difference between Cohen's and Kant's approaches to religion is revealed in their position on prayer. Unlike Kant, who generally undervalued the particular-historical form of prayer, Cohen emphasizes its central importance not only with regard to religion but with regard to morality in general.⁵⁷ Cohen's discussion of prayer involves an analysis of the Hebrew bible – mostly Psalms and the writings of the prophets – as well as rabbinic literature. For him, prayer is a religious action that demonstrates practical moral reason. Prayer, according to Cohen, is the »original form of monotheism«⁵⁸, which establishes the connection between religious knowledge and religious action, and between religion and

⁵⁶ E. g., Kohler 2018, pp. 189–209.

⁵⁷ According to Cohen, it is not that ethics and morality depend on religion, but rather that moral consciousness and moral behaviour embody religiosity. This wording could seemingly allow him to bypass the need to explain religious laws whose moral meaning is vague. Despite this, Cohen clarifies the meaning of some religious rituals, such as wearing tzitzit and phylacteries (tefillin). Cohen saw these religious ceremonies as a substitute for ancient sacrificial worship and as symbolic memories. That is, they have no sacred or mystical meaning in themselves. Cohen continues the rational line of Moshe Mendelssohn, according to which the Jewish religious rituals are a symbol whose purpose is to awaken moral consciousness (see Cohen 1995, p. 394).

⁵⁸ Cohen 1995, p. 371. He means that through a philosophical inquiry into the aesthetic-literary form of prayer, as an »original form«, it is possible to comprehend monotheism. The question arises here whether it is possible to understand the prayer in its depth without the experience of praying? According to Rosenzweig, who saw himself as correcting weaknesses in Cohen's idealistic approach, the transition from cognition (*Erkenntnis*) to experience (*Erlebnis*) is necessary.

morality in general. It is an example of how moral monotheism manifests itself concretely in the individual's life as a psychological force in the fulfilment of a moral society. In *Religion of Reason*, Cohen considers prayer as the culmination of Jewish religious law, thereby giving it the status of a super-commandment that encompasses the meaning of the law and how it shapes Jewish existence.

The »entire content of the worship of God« lies in prayer. This total content, in turn, is distilled in the *Sh'ma Yisra'el* of the daily liturgy: »Hear, O Israel: The Lord our God, the Lord is one« (Deuteronomy 6:4). Speaking and hearing this teaching on God's uniqueness during prayer is the Jewish people's basic duty of obedience.⁵⁹

In Jewish thought, prayer is necessarily seen as a combination of two actions: the deed and the intention.⁶⁰ Intention in prayer is considered »work of the heart«. Therefore, it is said: »Prayer without intention is like a body without a soul«⁶¹. While prayer as a deed is binding (i. e., heteronomous), intention, contends Cohen, cannot be forced. He writes:

The law comes from God; the duty from man. [...] God commands man, and the man in his free will takes upon himself the »Yoke of the law«. Even according to Kant's teaching, man is not a volunteer of the moral law, but has to subjugate himself to duty. There is but one yoke: that of laws and the kingdom of God.⁶²

According to Cohen, prayer expresses both sides of the correlation between the human being and God. He emphasizes that the Jew is obligated to pray for »the Kingdom of Heaven« – that is, for the fulfilment of morality in the future social reality. That is, not only must there not be a contradiction between the religious consciousness of prayer and the moral consciousness (e. g., Isaiah 1:15: »Though you pray at length, I

⁵⁹ See Wiedebach 2022, p. 527.

⁶⁰ See Cohen 1995, p. 393. Cohen's discussion of prayer continues his discussion of the relationship between the religious commandment and the law of ethics. In ethics, claims Cohen, there is a constant tension between the »internal« aspect of the law (i. e., the categorical imperative), and the concrete external written laws. The religious commandment, if understood correctly, includes both sides without causing this tension. Cohen argues that the commandments in general, and prayer in particular, correct the problem of the abstractness of the categorical imperative: the commandments are present at every moment of daily life and linked to every daily action. In other words, one does not »pray« in the morning the categorical imperative, but rather the morning prayer.

⁶¹ Rosenberg 1996, p. 91. See also BT, Berakhot 32a; Mishneh Torah, Hilkhot Tefillah (Prayer and the Priestly Blessing) 4:15–16. The fact that religious activities are worthless unless they are performed with the intention of the heart is what distinguishes prayer from magic.

⁶² Cohen 1995, p. 345.

will not listen, your hands are stained with crime»), but also the former consciousness nourishes the latter. For Cohen, this obligation does not violate the autonomy of the individual's pure will.

Generally, Kant's claim that prayer has no importance for moral consciousness was a challenge for Cohen, as well as for other Jewish and Christian religious thinkers. In Kant's view, there is no need for religious ritual action. He considers religious practices meant to appease God to be superstitions and illusions. Prayer is thus a form of inner speech, a heartfelt desire that has no place within the limits of reason. In terms of moral religious conviction, Kant contends that the only personal wish that can be part of prayer is the desire to be favoured by God. That is, the meaning of prayer is the worshiper's hope that what he or she is unable to accomplish through the strength of his or her moral consciousness will be accomplished with divine assistance. However, Kant argues that this hope violates the individual's autonomous conscience. Grace, he claims, is only bestowed upon those who deserve it and is not conditioned by any religious worship or prayer to receive it.⁶³ Simply put, for Kant religion is not crucial for ethics and the accomplishment of morality. The human being does not need more than the discovery of his or her rational morality.

Cohen adopted Kant's position that religion, like ethics, should be based on the a priori of reason, autonomy of the moral will, and a universal moral principle. However, Cohen claimed that the human being indeed deserves grace and atonement from God, though only after they have put forth their best efforts in accordance with their moral obligation. Unlike Kant, Cohen holds that action precedes belief (this is anchored in biblical and rabbinic thought: »[first] We will do and [then] we will

63 Kant 2009, pp. 215–219: »Praying, conceived as an inward formal service of God and hence as a means of grace, is a superstitious delusion (a fetishism). For, it is a mere *declaration of wishing* [*erklärtes Wünschen*] directed toward a being that needs no declaration of the inward attitude of the person wishing; thus nothing is done through it and therefore none of the duties incumbent upon us as commands of God are performed, and hence God is actually not served. [...] words and formulas can at best carry with it only the value of a means for repeated invigoration of that attitude within ourselves, but it cannot directly have any reference to divine pleasure and precisely therefore also cannot be everyone's duty; for, a means can be prescribed only to one who requires it for certain purposes; yet far from everyone has a need for this means (to speak within and properly with himself, but allegedly all the more comprehensibly with God), but one must rather, through continued purification and elevation of the moral attitude [...] for this purpose speech is only a means for the power of imagination«. See also Sagi/Statman 1993, pp. 149–150; Levy 1989, pp. 89–90.

listen«⁶⁴), and that »the idea of God« precedes human morality.⁶⁵ While Kant focused on the relationship between intention and duty, Cohen, in the context of prayer, adds the term »language« as a vital third component; that is, he attributed the significance of prayer to practical reason. He writes that prayer is the »activity of language in which the will becomes active in all the means of thought«⁶⁶. In other words, the language of prayer can be seen as a practical actualization of the a priori transcendental value.⁶⁷

It is important to remember that in Cohen's thought, the concept of God is entirely distinct from the universe,⁶⁸ and God is known through his moral attributes (i. e., creator and forgiver). The concept of God as described in Jewish prayer meets these two conditions. An example of this is the use that Cohen makes of the Psalm »The nearness of God is my Good« (Psalm 73:28). The term »nearness« expresses the notion that a unity with God is not possible and is therefore not a desirable aspiration.⁶⁹ This aligns with Cohen's harsh criticism of all forms of pantheism.⁷⁰ In addition, it expresses the constant aspiration for the transcendent, knowing that the relationship with God does not appear

⁶⁴ Exodus 24:7.

⁶⁵ See Kohler 2018, p. 204.

⁶⁶ Cohen 1995, p. 399.

⁶⁷ See Ballan 2010, p. 5.

⁶⁸ The central Jewish prayer: »Hear, O Israel: The Lord our God, the Lord is one« (Deuteronomy 6:4) indeed emphasizes that God is One, and there is agreement on this among monotheists. But this explanation is not sufficient. God's unity means primarily his transcendence (see Cohen 1995, pp. 35, 41). God's Oneness excludes polytheism. That is, the multiplicity of gods and their desires do not allow for a unified concept of morality and humanity. Cohen's idea of God involves the dialectical articulation of unity; that is, the idea of God presents not a unit or one among many but a unique God, whose uniqueness corresponds to the oneness of inclusion of all people who collectively belong to humanity.

⁶⁹ See Cohen 1995, p. 163.

⁷⁰ Cohen saw the pantheistic approach, especially that of Spinoza, as leading to the formation of secular-naturalistic philosophies. Pantheism, according to Cohen, gives an illegitimate and metaphysical description of God and is unable to provide an adequate philosophical account of ethics. In a pantheistic perspective, an anthropomorphic identification of God with nature eliminates the possibility of morality as based on the a priori of reason. In this view, there is no longer a distinction between God as *being* and the world as *becoming*; hence, a moral purpose and the autonomy of the moral will cannot be maintained. In other words, according to Cohen, when a pantheist asserts having a concept of »eternal good«, he ceases to be a pantheist because he cannot draw the concept from the ever-changing world. In other words, pantheism collapses nature into the metaphysics of secularism. See Bienenstock 2011, pp. 29–45, Nauen 1979, pp. 111–124, and compare with Melamed 2018, pp. 171–180. Melamed refers only to Cohen's *Spinoza on State and Religion*, *Judaism and Christianity* and not to Cohen's attitude toward pantheism and Spinoza in *Religion of Reason*. Hence, Melamed does not deal with the problem of pantheism as a mediation problem, as it is in Christianity, according to Cohen. Melamed claims that Cohen misidentified Spinoza as a pantheist and not as a panentheist (a position in which transcendence is possible).

in the world of the senses. That is, the Psalms express an awareness of the superiority of the literary style in connection with God over plastic art (which was perceived as idolatry by the prophets).⁷¹ Cohen argues that this literary style comprehends God as an idea or archetype and not as an image or semblance. We should remember that Cohen, as an idealist, held that »an idea« is more »real« than the reality perceived by the senses.⁷² For him, prayer is a linguistic-literary expression of a direct and unmediated correlation between the individual and his God. As such, he was critical of forms of religious worship and worldviews that deviate from a »religion of reason«, including the beliefs that salvation depends on God's grace alone and is independent of human moral deeds, and that there is a need for an intermediary between the individual and God (whether through the mediation of material worship, a particular person considered a demi-god, or a metaphysical factor such as the Logos). Additionally, he contends that the anthropomorphic expressions of prayer must be constantly checked and criticized.⁷³

As for God being known through his moral attributes, Cohen adduces a passage from the daily prayer: »In His goodness He constantly renews in each day the work of the beginning.«⁷⁴ This prayer, according to Cohen, underlines the connection between the two separate realms: creation (i. e., logic) and morality (i. e., ethics). God as the creator and forgiver contains two aspects that are related to each other. The rabbinic prayer replaces the biblical idea of creation with the two terms »renewal« and »goodness«. This implies that the great miracle is not creation, but rather the continuation of the becoming, the »permanency in change«, and that »each point in becoming is a new beginning«. ⁷⁵ This position is a component of the rejection of mythological stories of creation, but even more, it is linked to the idea of atonement.⁷⁶ Hence, just as creation is seen as an act of God's goodness that is continually being renewed, so is his act of atonement, which guarantees the renewal of the individual's moral consciousness.

⁷¹ See Cohen 1995, pp. 53–58.

⁷² In Cohen's early philosophical system, God appears in the context of the »principle of origin«, whereas in his late religious philosophy, God appears in the framework of »correlation«. See Meir 2003, pp. 371–389.

⁷³ See Kohler 2018, pp. 189–209.

⁷⁴ Cohen 1995, p. 68.

⁷⁵ See Cohen 1995, p. 70.

⁷⁶ See Zank 2000.

In *Religion of Reason*, Cohen gives central importance to sin and repentance. For him, all monotheistic prayer is confessional and its purpose is reconciliation and atonement. Not only is the recognition of sin and turning away from the path of sin possible but »this possibility of self-transformation makes the individual an I«⁷⁷. In fact, without the confession of sin – namely, admitting the weaknesses of the human being (such as social injustice, indifference to the suffering of others, etc.) – the human being does not become an autonomous moral being. Since the social moral task is endless, and »each sin is nothing but a step on the way«⁷⁸, the possibility of eternal forgiveness from God is necessary. »I remain man, and therefore I remain a sinner. I therefore am in constant need of God, as the One who forgives sin.«⁷⁹ The language of prayer expresses hope and trust in the good God »of reconciliation and redemption«⁸⁰.

God as renewer (of both creation and atonement) is consistent with Cohen's concept of the world as becoming and reason as a concept that does not contradict revelation.⁸¹ In fact, there is a correlation between the two terms, as Cohen asserts: »Revelation is the creation of Reason.«⁸² Cohen broadens the definition of revelation as a theological term. Revelation is not only the origin of morality, but also »the continuation of creation«⁸³. Hence, it is the precondition for both human reason (i. e., the laws of logic, the possibility of knowledge, etc.) and moral consciousness (cultural and individual moral aspirations). This notion, claims Cohen, can be found in the main daily prayer, the »Eighteen Benedictions« (*Shemoneh Esreh*), which contains the phrase »You graciously bestow knowledge to man«.⁸⁴ Hence, creation and moral consciousness are two realms shared by the one God and humans. According to Cohen, this

⁷⁷ Cohen 1995, p. 193.

⁷⁸ Cohen 1995, p. 206.

⁷⁹ Cohen 1995, p. 212.

⁸⁰ Cohen 1995, p. 372. And see there on p. 212: »This nearness I gain in God's forgiveness. Sin alienates me from God; forgiveness brings me near again. And thus is formed an unceasing two-way communication between God and the human soul: the longing and the bliss, consisting in trust.«

⁸¹ For Cohen, revelation is an a priori condition for reason, while for Hegel, revelation is a primitive symbolic form that will be replaced by a philosophical concept of the absolute spirit.

⁸² Cohen 1995, p. 72.

⁸³ Cohen 1995, p. 71.

⁸⁴ See Cohen 1995, p. 90.

correlation is expressed in the songs of the Psalms: »sing neither of God alone nor of man alone«. ⁸⁵

Prayer as a dialogue in monologue

Cohen defines prayer as the soul's dialogue with God, which is »constituted by the monologue of the prayer«. ⁸⁶ This wording, »dialogue in monologue«, can be understood in several ways. It illustrates that the correlation with God, even though it is not perceived by the senses, is nevertheless possible. The prayer is a monologue because the central emphasis is not whether God hears the prayer but rather on the person praying. ⁸⁷ This also plays a role in his modification of Kantian ethics. Cohen writes: »The prayer secured the basic form of religion: the correlation of God and man. [...] the individual is now not only an element of totality, the symbol of mankind [as it is in Kantian Ethics], but his moral nature, as obtained in the prayer, is to himself, as it were, an absolute individual.« ⁸⁸ Prayer establishes the self-respect of a person as a unique individual and not only as an agent of moral reason.

In addition, prayer as a »dialogic monologue« of the soul with God generates the individual's moral forces. Cohen writes:

To begin with, this preliminary stage for the prayer, too, is of a purely moral character. For all spiritual, for all moral action, the mind needs to withdraw into itself; it needs the concentration of all its inner forces and prospects. As the solitude of the soul becomes a necessity in opposition to the whirl of sense impressions, so the soul psychologically is in need of withdrawal into itself, into its most inner depth, if it is to rise to the dialogue with the godhead. Prayer must be such a dialogue when it has to express in language confidence in God. ⁸⁹

Similar to Kant's categorical imperative, which is formulated as a monologue (in which the person sees himself as part of humanity), the prayer

⁸⁵ See Cohen 1995, p. 58.

⁸⁶ See Cohen 1995, p. 373.

⁸⁷ In the traditional Jewish approach, a distinction is usually made between individual prayer and public prayer. Cohen refers to the communal element of the prayer through which an internal connection is created between the members of the community. But for Cohen, it is not a political connection that aims to create national particularism, but a sociological connection: as a common language shared by all people from the different layers of the community: the rich and the poor, the young and the old. However, the main part of his discussion of the ethical phenomenology of prayer revolves around individual prayer.

⁸⁸ Cohen 1995, p. 376.

⁸⁹ Cohen 1995, p. 372.

is also a monologue because God does not answer and does not take part in a conversation. However, unlike in Kantian ethics, Cohen conveys that the dialogic element is manifested in the idea of possible atonement from God. Only through reducing the ego and engaging in a process of »withdrawal into itself«, which Cohen views as an act of modesty and humility in which »the I itself, the subject, becomes the object«⁹⁰, is atonement achievable. On the one hand, although Cohen's style includes a certain form of pathos – a pathos according to which the I becomes the object and God becomes the subject – Cohen does not believe that God anthropomorphically forgives; rather, God is the notion that true and meaningful atonement is possible. In addition, he clearly states that the correlation with another human being must precede the correlation with God.⁹¹ Nevertheless, and unlike in Kantian ethics, Cohen believes that the human being cannot resolve his consciousness of guilt without the inwardness (*Innerlichkeit*) of the prayer, an inwardness that connects him to his own subjectivity and hence to transcendence. In other words, the renewal of moral consciousness requires dialogue, which is found in prayer as »the psychological form of the religious factor of reconciliation«⁹². As such, prayer is a way for a person to examine himself or herself in front of something higher. The prayer expresses the individual's self-judgment before God; it expresses the individual's honest and deep confrontation with his or her consciousness of sin.

Without prayer as »the activity of language in which the will becomes active«, argues Cohen, the thinking about *correlation* would remain theoretical.⁹³ In contrast to the Hegelian dialectical synthesis, Cohen returns to the concrete religious language and revives it as a necessary factor in the foundation of moral consciousness. He highlights Psalm 86:11, »let my heart be undivided«, in this context: »The unity of consciousness is the highest problem of systematic philosophy. [...] the prayer [...] becomes the linguistic means that continuously secures and establishes anew the unity of consciousness«⁹⁴.

As mentioned, Cohen focuses mainly on the individual and not on public prayer. In his perspective, there is no room for prayer that does

⁹⁰ Cohen 1995, p. 373.

⁹¹ See Cohen 1995, pp. 114, 132.

⁹² Cohen 1995, p. 373.

⁹³ See Cohen 1995, p. 399. See there also on p. 168 his discussion about how »God looks into the heart«.

⁹⁴ Cohen 1995, p. 379.

not originate in moral will, meaning that prayer should not be motivated by, or directed toward, one's own personal interests. At the same time, true prayer – that is, for the kingdom of heaven and the renewal of moral consciousness – cannot be imposed on the individual. Nevertheless, the inwardness of the prayer and confession have a communal context. Cohen claims that the inwardness of the prayer creates the individual, and only true individuals can form a plurality, as opposed to uniformity and totality.⁹⁵ Namely, the inner form of confession directs the outer form of the congregation, which is true plurality.



Abb. 6: Alexandre Bida (1813–1895): Four Jews at the Wailing Wall. Kohle, Kreide und Graphit auf farbigem Papier. 29,9 × 23,7 cm. Um 1850. Walters Art Museum, Baltimore.

⁹⁵ See Cohen 1995, p. 376.

Prayer, as a form of dialogue with God, is accordingly associated, from the perspective of the history of ideas, with the evolution of moral consciousness in relation to the other person. In Cohen's terms, the development of the nature of the relationships with God (i. e., the development from materialistic sacrifice rituals to a direct unmediated correlation through prayer) leads to the development of relationships between human beings. He writes: »God must become the creator a second time [...] he teaches man himself to create man as fellowman.«⁹⁶ These reciprocal relations are explicitly formulated: »It is even a question, as yet not asked, whether I myself already do exist before the fellowmen is discovered.«⁹⁷ Namely, as the human being is created by God, the evolvment of the moral self is, in a similar manner, conditioned on the formation of a moral relation with a particular »You«.

The historical dialectical development of prayer

»[...] Israel said, ›Master of the world, at the time that the Temple existed, we would offer a sacrifice and be cleansed. But now all we have in our hand is prayer.« [...]» – Numbers Rabbah 18:21

As noted, Cohen's neo-Kantian philosophy opposes the historicist and dogmatic approaches that developed after Hegel and that were also prevalent in Jewish studies of his time. Already in his *system of philosophy*, Cohen criticized Hegel's dialectical method as a means for comprehending history and acquiring ethical knowledge. In *Ethics of Pure Will* (published in 1907) he writes: »The developmental perspective dominates Hegel's way of thinking. Dialectical movement is nothing other than development, and it is only too clear, everywhere in Hegel's thought, that the final result is always presupposed.«⁹⁸

Hegel's approach was seen by Cohen as a »pantheistic error« in which the relationship between *what is* and *what ought to be* is lost. According to Cohen, Hegel's historical approach sees the present entirely in light of

⁹⁶ Cohen 1995, p. 147. According to Cohen, the instruction to »Love the other (the neighbor, your fellow) as you love yourself: I am the Lord« (Leviticus 19:18) is a concrete demand to acknowledge the individual in front of you for his or her uniqueness, and not only as a part of the all (*Mehrheit*). This acknowledgment changes the *Nebenmensch* (next man) to a *Mitmensch* (fellowman). See Amir 2005, pp. 643–675.

⁹⁷ Cohen 1995, p. 142.

⁹⁸ Cohen 2021, p. 38.

the past, and lacks the horizon of the ideal moral future and its influence on the establishment of the moral task in the present. In the pantheistic view,⁹⁹ the future is »always presupposed«. This expresses false metaphysics, which is also present in the mythological and idolatrous approaches.¹⁰⁰ In *Religion of Reason*, Cohen claims that the genuine »concept of history is a creation of the prophetic idea [...] [that] the prophets are the idealists of history«.¹⁰¹ In other words, the prophets' struggle with mythological approaches embodies a pre-philosophical basis for the negation of a dialectical (passive and deprived of divine grace) approach to historical development. Moreover, processes of demythologization are not only a necessity for the advancement of the religion of reason but also characterize its development, and this process of demythologization gains momentum in Rabbinic Judaism.¹⁰²

As for the question of the emergence of monotheism, Cohen's position isn't completely determined. Sometimes he refers to the emergence of monotheism as a wonder: »From the historical point of view, which demands evolution everywhere, monotheism is and shall remain a mystery. No people and no spirit on earth had thought of the unique God.«¹⁰³ Namely, monotheism is not a product of historical development. Rather, it should be seen as a unique appearance – a revelation. However, in other places he writes: »The further development of polytheism leads to its self-dissolution (*Selbstauflösung*) in monotheism. [...] Monotheism [...] has its precondition in polytheism.«¹⁰⁴ Cohen describes the historical development from polytheism to monotheism in terms of changes in the

⁹⁹ See Cohen 2021, pp. 38–39: »To be sure [...] a direct use of the dialectical method is in itself impressive, but it is also doubtless a source of error. However, it does not point to the actual reason for error. The error is located in the pantheistic core of the system. That is, it is pantheism that centers the system of philosophy and all Being in nature.« See also Cohen 2021, p. 93.

¹⁰⁰ See Pinkas 2020a, pp. 149–161; Bienenstock 2012, pp. 55–70.

¹⁰¹ See Cohen 1995, pp. 261–262.

¹⁰² The messianic hope for the realization of ideal morality and the unity of mankind is a straightforward consequence of monotheism. Namely, in Cohen's approach, history must be viewed in the context of the messianic idea, as it is expressed in the prophets' universal socio-moral vision. Cohen stresses that prophetic monotheism is characterized by its rejection of mythology.

¹⁰³ Cohen 1995, p. 243.

¹⁰⁴ Cohen 1995, p. 376. See also there, pp. 36, 99, 340. On this subject, Cohen expresses a deviation from the traditional approach, as it is, for example, presented by Maimonides, Cohen's revered teacher, who writes (in *Mishneh Torah*, *Foreign Worship and Customs of the Nations* 1:1) that monotheism preceded polytheism. In the 19th century, based on the assumption that such a complex idea as monotheism could not have developed in the human consciousness in one moment, so to speak »out of nowhere«, it was common to see the development of monotheism as a slow gradual development in small steps. Funkenstein

form of worship. Namely, human sacrifice was replaced by animal sacrifice (e. g., as reflected in the story of the binding of Isaac)¹⁰⁵ and the sacrificial rituals that characterize polytheism were replaced by monotheistic prayer rituals. In Cohen's description, this evolution includes Hegelian dialectic characteristics, although this is not explicitly stated. He writes:

If there were no prayer, worship would consist only in sacrifice. It is therefore possible to say that sacrifice could not have ceased if prayer had not originated in sacrifice and from sacrifice. [...] Prayer is an original form of monotheism. Of course, in this case too, as in that of all monotheistic creation, the general principle of any historical religious development holds true.¹⁰⁶

According to Cohen, prayer developed at the same time as sacrificial worship and gradually gained central status with the decline of sacrificial worship, especially after the destruction of the Temple. However, he assumes that due to the prophets' opposition to sacrifices, the transition from a temple to »a house of prayer« (Isaiah 56:7) would have occurred even without the destruction.¹⁰⁷ He uses the »Day of Atonement« (Yom Kippur) as a prime example of this inner development. This festival originally involved sacrificial rituals as a means of purification, but eventually turned into a pure day of prayer and fasting. Cohen asserts that, although atonement for ceremonial transgressions is mentioned in rabbinic literature, the focus is on moral offenses.

The dialectical element appears not only in the inner development, according to which the act of sacrificial offering is replaced by a higher form of worship in prayer (the sensual worship transformed to a linguistic worship), but also in the fact that prayer preserves within itself the original notion of sacrifice: »The prayer is to replace sacrifice in order to achieve reconciliation. The broken hearts take the place of the slaughtered animal. Hence, humility originates in the correlation of man with God.«¹⁰⁸ That the explicit rejection of sacrificial worship by the prophets (i. e., self-negation) led to the rise of prayer expresses a di-

argues that contemporary religious studies have abandoned this evolutionist version (see Funkenstein 1997).

105 See Cohen 1995, pp. 171, 397.

106 Cohen 1995, p. 371.

107 Cohen 1971, p. 222: »The prophets' zeal against these practices suggests to historians the possibility that the inner development of Judaism might have led to gradual abolition of those sacrificial rites even if the Temple had not been destroyed.«

108 Cohen 1995, p. 394.

alectical development in which the advanced stage includes the previous one within it: »With regard to the sacrifice, the history of prophecy proceeds in two ways. One takes the road of the rejection of the sacrifice; the other, however, aims at its transformation; the alteration becomes transformation.«¹⁰⁹ Prayer as »an original form of monotheism« can be called »original« only if it preserves the essence (but not the form) of the original way of worship.¹¹⁰ That is, in a certain sense, prayer already existed in the ritual of sacrifice in a symbolic, pre-conceptual way. At the same time, prayer underwent a stylistic and conceptual development, »from the praise of God into the longing of love for God«¹¹¹.

According to Cohen, the idea of sacrifice – giving, giving up something, or submitting to something external to oneself, not out of convenience or self-interest but out of a sense of obligation – is a core concept that remains embedded in worship from sacrificial rituals to prayer and even in modern non-religious ethics. He writes:

Among the wonders that are pertinent to the historical understanding of the wonder of monotheism, the fight of the prophets against the *sacrifice* occupies perhaps the first place. The entire classical world is attached to sacrifice; the idea of sacrifice is also the foundation of Christianity and, finally, one finds that this idea has also remained active in the most diverse modifications in the more free, modern consciousness. Not only every misfortune, but even every supposedly free moral action, is still understood as a sacrifice, if not to fate, then at least to duty. If one considers all this, it is almost incomprehensible how the prophets knew how to take superstition and paganism by the horns and how they recognized in sacrifice the root of idol worship.¹¹²

When we consider the dialectical progression from sacrifice-based worship to prayer, we can assume that this movement will ultimately result in the sublation of religious symbolism with philosophical concepts (as Kant proposed in the context of the autonomy of moral duty vs. the heteronomy of prayer, and Hegel in the context of philosophy vs. religion

¹⁰⁹ Cohen 1995, pp. 175–176. He writes: »Sacrifice is not controversial in prophetic thought alone: it is included in the law«, and »prayer did not originate in a polemic but in pure messianic naivete« (Cohen 1995, p. 310).

¹¹⁰ Prayer, writes Cohen, includes the entire content of monotheistic worship. Hence, when the centrality is given to a ritual activity that is not prayer, this means that this religion moves away from being monotheistic. Alternatively, a false understanding of monotheism will lead to false worship, and eventually to an immoral view. Cohen demonstrates a certain degree of apologetics concerning Christianity (mainly Catholicism) of his time; the sources of Judaism teach not only that Judaism is a religion of reason, but also that it is the origin of this idea.

¹¹¹ Cohen 1995, p. 213.

¹¹² Cohen 1995, p. 171.

in general). However, Cohen does not believe that the categorical imperative, which constitutes the ethical demand, is more effective than the language of prayer in achieving morality.¹¹³ For Cohen, prayer is a dialogical monologue that preserves the idea of moral duty in a concrete way (i. e., as a practical moral reason) rather than in the abstract categorical imperative of ethical philosophy. Cohen's student, Franz Rosenzweig, even believed that the categorical imperative expresses an idolatrous regression rather than a monotheistic development because it expresses a withdrawal back to the worship of the human being himself as a god.¹¹⁴

To conclude this part, I would like to emphasize that Cohen's view should be seen as a cornerstone for positions that: a) perceive prayer as the origin of dialogue, and b) position dialogical reasoning as an alternative to dialectical approaches. Indeed, Cohen's historical analysis of prayer clearly expresses the application of Hegelian dialectical reasoning. In fact, according to Cohen, the development of Judaism into a religion of reason is based on processes of demythologization that are not free of dialectical reasoning. His student, Franz Rosenzweig, rightly crowns his teacher with the title of the »unconscious successor of Hegel«, adding that precisely this unconscious Hegelianism was nonetheless justified.¹¹⁵ On the one hand, Cohen's historical account of the development of the religion of reason expresses the dialectical principle. On the other hand, the core of his neo-Kantian project is the rejection of historicism in general.¹¹⁶ That is, there is no historical process or dialectic behind human

113 Another dialectical component that remains from ancient worship within the evolved worship (i. e., by means of sublation) is the group ritual. Although the development of the form of worship resulted in the consolidation of the status of the *individual*, who does not need any additional mediation other than his or her own prayer in correlation with God, nevertheless, the collective element remains: Cohen writes: »The individual cannot and does not want to exist without the congregation, and Messianism demands that the congregation should be extended to mankind« (Cohen 1995, p. 395). The concept of »mankind« in philosophical ethics is, however, criticized in Cohen's philosophical-religious approach. According to Cohen, we should reject the assumption that the concept of the congregation is dialectically replaced by the concept of mankind. This is consistent with the idea that the categorical imperative is not a substitute for prayer. Just as Hegel saw the importance of the German nation not being dialectically swallowed up in the concept of humanity, in a similar way, Cohen saw the importance of the particularity of the Jewish nation, which is divided into congregations.

114 See Rosenzweig 1979, p. 791: »Not just the categorical imperative, also the categorical indicative is pagan« (own translation).

115 See Pinkas 2023, p. 106. Leo Strauss thought that a weakness in Cohen's neo-Kantian philosophical system was precisely that it complemented Kant's ethics with the Hegelian premise of a necessary dialectical progress in history. See Kenneth Hart Green, »Editor's Introduction«, in Strauss 1997, p. 18.

116 Cohen's criticism was directed at philosophies that developed out of a departure from Kant: Hegel, Nietzsche, and Marx – and hence the criticism of secularism, which is subject to the

beings that makes them act out of necessity to bring forth the messianic age. Despite his use of the Hegelian dialectic, Cohen in general takes a position that favours correlative (dialogical) relations over logical-dialectical ones, even if he does not explicitly state this as a *methodological change*. Franz Rosenzweig, who evidently established the dialogical approach in contrast to the dialectical method, is Cohen's successor in this regard.

Rosenzweig's negation of *the unity of reason*

»God spoke. That comes second. It is not the beginning. It is already the fulfillment, the audible fulfillment of the mute beginning. It is already the first miracle. The beginning is: God created.« – Franz Rosenzweig¹¹⁷

The existential-theological philosophy of Franz Rosenzweig (d. 1929) is an essential milestone in the development of a philosophical approach that focuses on relationships and dialogue, and positions itself as a *methodical* alternative to a logical-dialectical approach. Rosenzweig was well-versed in the idealist tradition of German philosophy and became its most ardent opponent. He devoted his first book to Hegel's political philosophy (*Hegel und der Staat*, published in 1920). Following this, he felt an urgent need to overcome the idealist philosophical tradition »from Ionia to Jena«¹¹⁸, from Parmenides to Hegel. Rosenzweig's existentialism is a counter-reaction to the philosophical tradition of German idealism and its methods that seek a knowing *All* by means of logical reasoning alone. In Rosenzweig's thought, the *miracle of revelation* is a relational redemptive experience that in its essence refutes the absoluteness of dialectical reasoning. His existential methodology includes a transition from recognition (*Erkenntnis*) to experience (*Erlebnis*) in the quest for knowledge and truth.

risk of arbitrary non-pluralistic universalism and anthropocentric pride that disconnects itself from »created reason«, which is fundamentally correlative. After all, the correction of Kant's ethics in Cohen focuses on the discovery of the individual in religion and the discovery of the particular in the general (*Mehrheit*) as essential to the universal. It should be noted that Cohen accepted Kant's version of dialectic as a means of identifying error (the negation of conclusions based on incorrect premises) and avoiding the reliance of knowledge (i. e., knowledge about God) on the senses.

¹¹⁷ In Rosenzweig 2005, p. 123.

¹¹⁸ Rosenzweig 2005, p. 18.

Rosenzweig's explicit criticism of idealistic philosophy and his attempt to overcome idealistic absolutism are mainly discussed in the first part of his magnum opus, *The Star of Redemption* (published in 1921), but from a terminological and structural point of view, these ideas are present in the system of *The Star* as a whole. For example, in the second and third parts of *The Star*, he highlights a relational approach that includes prayer. Rosenzweig develops his ideas out of this confrontation, and although he offers an alternative, his thought involves the adoption of Hegelian insights. That is, he refers dialectically to Hegelian philosophy while negating its terms.¹¹⁹ Nevertheless, he offers a reversed refutation of Hegel, because for Rosenzweig, the philosophical realms (of logic, ethics, and aesthetics) negate themselves and are sublated into the concrete articulation of the theological realms (of creation, revelation, and redemption, respectively), which he presents as pathways for relationships between God, the human being, and the world.¹²⁰ Idealism (i. e., the »old philosophy«), claims Rosenzweig, with its unity of thinking (that everything can be known by reason alone) and its dialectical method of negation – which refers to God, the human being and the world – is an erroneous attempt to reach an absolute truth about the essence of all things. One example of such an attempt is the negation of the *particular* exteriority in favour of the knowledge of the internal *universal* essence or principle. Rosenzweig rejects this approach because it ignores the complexity of reality, and denies the existence of three elements – God, the human being, and the world – which are fundamentally distinct from one another, transcendental to each other, and can be known only from their own »revelation« in relation to the other element.¹²¹

The revelation of the three elements is possible as a form of a *relational event* and not of knowledge as a product of dialectical reasoning: »only in their relationships, only in creation, revelation, redemption, do they [God, the human being, and the world] open up«¹²². The »All«, writes Rosenzweig, must be grasped »beyond cognition [i. e., the dishonest cognition

¹¹⁹ See Amir 2004, p. 42. Mendes-Flohr writes: »He [Rosenzweig] has, as is well known, his roots in German philosophical idealism. Although he later developed serious misgiving about this school of philosophy, he remained indebted to its tendency to see the history of thought and culture as dialectically interrelated and unified. And so he sees Judaism« (Mendes-Flohr 1992, p. 190).

¹²⁰ See Rosenzweig 1999, pp. 70–71.

¹²¹ See Rosenzweig 1999, p. 75. And see his discussions in *The Star* concerning »Truth is not God. God is truth« (Rosenzweig 2005, pp. 403–418).

¹²² Rosenzweig 1999, p. 85.

of idealism] and experience [i. e., the obscure experience of the mystic] [...] this grasping takes place«, as Rosenzweig writes in the third part of *The Star*, in »the illumination of prayer«. ¹²³ The choice of the term *illumination* of prayer is not accidental; it contrasts with the term »light of reason«, which has characterized philosophy since the early Enlightenment. Instead of the *unity of reason* (the dialectical synthesis) expressed in philosophy, Rosenzweig offers the *unity of God*. Instead of the light of reason, Rosenzweig offers the illumination of prayer. Instead of *knowing* the absolute, he offers *speaking* and relations. ¹²⁴ For him, the unity of thought is abstract, alienated, and deceptive, while true prayer can lead to actual unity. ¹²⁵ Rosenzweig does not mean to imply that prayer allows one to instantly perceive all of existence by negating cognition and experience. Rather, he claims that the illumination of the »All« must originate from a point of eternity that is beyond cognition and experience, though it may still be reflected through them. ¹²⁶ Generally, just as prayer, according to Hermann Cohen, is a mediation in the *correlation* between the human being and God, for Rosenzweig true prayer correlates between the miracle of creation and revelation, and also anticipates future redemption.

Rosenzweig's thought is not a medieval-style polemic in which philosophical analysis promotes theology. Instead, philosophy is necessary to elucidate the underlying presuppositions of theology. ¹²⁷ This leads to the combination of philosophical thought and theological belief into »new thinking« (a term that refers to both philosophy and theology): »The theological problems are to be translated onto the human, and the human driven forward until they reach the theological.« ¹²⁸ It can, indeed, be argued that this combination is achieved through a dialectical synthesis (sublation of the old into the new thinking). However, the *relational* conclusions of his method oppose this constellation.

¹²³ See Rosenzweig 2005, p. 414.

¹²⁴ See Neeman 2016, p. 194.

¹²⁵ Unlike Hegel, Rosenzweig believes that dialectical synthesis is not produced by the union of two ends but rather by two ends that define and alter themselves with one another. E. g., belief and knowledge both redefine themselves with respect to one another. However, complete unification is not attained. See Rachel-Freund 1979, p. 95.

¹²⁶ See Turner 2014, p. 189.

¹²⁷ See Schwarz 1978, p. 242.

¹²⁸ Rosenzweig 1999, p. 89. And see Rosenzweig 2005, p. 314. Instead of a combination between philosophy and theology, there is a combination between the philosopher and the theologian: »The philosopher must be more than philosophy [...] he must pray the prayer of creatures [...]. And the theologian must be more than theology. [...] He must be truthful; he must love God [...] he must say the prayer [...].«

Prayer and language

Rosenzweig's starting point is the post-Enlightenment atmosphere, where on the one hand, prayer in its traditional form is not relevant to the ordinary person, not even in light of its rational and moral elements; on the other hand, in light of »death and love«, prayer is revealed as an existential necessity. He defined *The Star* as »a system of philosophy« and not a philosophy of religion.¹²⁹ That is, theological terms and events play a role in a broad philosophical outlook. Accordingly, his discussion of prayer goes beyond conventional religious discourse. Prayer for him conveys both a religious and an existential (theo-psychological) need. On the one hand, everyone prays, even if they are not aware of their prayer nor of its motivation, style, timing, and intended recipient. On the other hand, prayer is a component of the common religious lifestyle and is included in the liturgy in prescribed formulas and times. Ehud Neeman argues that the transformation that Rosenzweig underwent from a relativist intellectual to a person who recognizes the importance of faith and the reality of God as a living and revealing force occurred due to his recognition of the power of prayer.¹³⁰ Neeman claims that the wisdom of prayer, or »pray-sophy«, according to Rosenzweig, is an alternative to philosophy and that human completion is only achieved through relations with God.¹³¹ Indeed, Neeman considered prayer to be the heart and purpose of *The Star*.¹³²

The subject of prayer demonstrates the complexity of Rosenzweig's relationship to the Hegelian dialectic. On the one hand, his philosophy and especially the method of the »new thinking« demonstrate a methodical criticism of the Hegelian dialectic and its desire for an *idée fixe*.¹³³ On the other hand, he uses dialectics to analyse the content of prayer itself. Consequently, Rosenzweig's attitude toward prayer should be examined within the context of his philosophy of language.

¹²⁹ See Rosenzweig 1999, p. 220.

¹³⁰ See Neeman 2016, p. 141. Through dialogue with his convert friend Eugen Rosenstock, who was a keen intellectual, a scientist, and at the same time a devout Christian, Rosenzweig realized that religious belief does not have to contradict a scientific position on the world and history (see Glatzer 1961, pp. xiv–xv). Rosenzweig's decision not to convert to Christianity and to dedicate himself to Jewish life happened as »an inner call«; he heard God addressing him by his first name. Hearing and answering this call is, in his eyes, an event of »rebirth« (see Horwitz 1981, p. 30).

¹³¹ See Neeman 2016, pp. 194–195.

¹³² See Turner 2014, pp. 175–195; Amir 2004, p. 197.

¹³³ See Rosenzweig 1999, p. 83.

For Rosenzweig, language is a fundamental category of reality. That is, he assumes an identity between language and actuality, a position that stands in contrast to the »identity of being and thinking« that characterizes idealism.¹³⁴ According to Rosenzweig, the new thinking brings with it a new method: »The [new] method of speech takes the place of the [old] method of thinking.«¹³⁵ The grammatical »speech-thinking« (*Sprachdenken*) replaces the logical »think-thinking« (*Denkdenken*). The term speech-thinking implies opposition to a think-thinking approach, which starts with an abstract thought seemingly unrelated to anything (an independent cogito). Speech-thinking, in contrast, is rooted in reality; its starting point is words, the speakers of these words, and tangible situations. He writes: »The new philosophy does nothing other than turn the ›method‹ of common sense into the method of scientific thinking.«¹³⁶ The difference between the two methods lies only in »the need of another«.¹³⁷ The »I« needs others for its realization. The old idealistic philosophy (»think-thinking«) analyses the human being as a singular, while speech-thinking views human beings in terms of their relationships and associations with others. The connection between prayer as a dialogical model of witnessing God's love, which leads to intimate recognition of the other, and the project of redemption appears explicitly in Rosenzweig's thought. He writes: »for what else is redemption but that the I learns to say you to the he?«¹³⁸

According to Rosenzweig, the methodological change from think-thinking to speech-thinking pertains to human language as a whole, not just to theological discourse. However, this becomes clearer in light of the differences between theology and philosophy, in their use of language and their positions regarding it. The »old philosophy« speaks in terms of logic and mathematics and expresses doubt about the truthfulness of the spoken language. He writes: »Idealism tries to elevate itself above language with its own logic that is hostile to language«¹³⁹, and »Idealism rejected language as organon [a means of establishing knowledge]. [...] Idealism lacks naïve trust in language. [...] It asked for reasons, justifications, and forecasts, everything that language could not offer it, and

¹³⁴ See Rosenzweig 2005, pp. 18–19, 24, 61.

¹³⁵ Rosenzweig 1999, p. 86.

¹³⁶ Rosenzweig 1999, p. 83, and see there, especially in p. 87.

¹³⁷ See Rosenzweig 1999, p. 87. See also Horwitz 1981, p. 26, and Pöggeler 1984, pp. 78–90.

¹³⁸ Rosenzweig 2005, p. 292.

¹³⁹ Rosenzweig 2005, p. 152.

for its part it invented logic, which provided all this¹⁴⁰. In contrast, in theology language is »the organon of revelation«¹⁴¹; speech is the »tool« with which God created the world, and speech precedes creation because »God spoke«.¹⁴² In theology, according to Rosenzweig, the origin of language is God. Language and speech precede the human being; this is what »makes of man a man. [...] language is truly the wedding gift of the Creator to humanity«¹⁴³. Rosenzweig aspires to found a theological existentialism that combines the knowledge of philosophy with »trust in language«, as is found in theology. In his approach, philosophy and theology are »siblings« rather than two distinct disciplines. On each side there is a deficiency that only the other side can fill.¹⁴⁴

Language plays an important role in all three parts of *The Star*. In the first part (creation), it is the language of philosophy, logic, and mathematics, which deals with describing the past (e. g., the language of creation is a descriptive language in which the Creator is hidden, distant and impersonal). The second part of *The Star* (revelation) concerns the language of love, which occurs only in the present and is perceived as an imperative. The language of love takes an intimate form in the speech of »a lover to his beloved«¹⁴⁵. He writes: »The commandment of love can only come from the mouth of the lover. Only the one who loves [...] can say and does say: love me.«¹⁴⁶ In Rosenzweig's view, it is only because God loves that humans are able to love.¹⁴⁷ God's love is the heart of the dialogic event between God and the human being, and this enables praying. The ability to pray is »the greatest gift given in revelation«¹⁴⁸, and this ability, according to Rosenzweig, becomes an existential necessity. Prayer is referred to as a dialogue with God that takes place in the present moment. Hence, prayer emerges spontaneously as a confessional

¹⁴⁰ Rosenzweig 2005, p. 157.

¹⁴¹ Rosenzweig 2005, p. 120.

¹⁴² See Rosenzweig 2005, p. 123. According to Rosenzweig, Creation is God's first revelation (i. e., God's relation with the world). Hence, the notion of creation is based on the notion of revelation; however, there is no direct chronological continuation from the former to the latter. Creation »does not develop dialectically« from revelation, writes Rosenzweig; rather, it is its »inversion«.

¹⁴³ Rosenzweig 2005, p. 120. See Horwitz 1981, p. 27; Schwarz 1978, pp. 269, 278.

¹⁴⁴ See Rosenzweig 1999, p. 89.

¹⁴⁵ Rosenzweig 2005, p. 175. He writes: »With the call of the proper name, the world of Revelation enters into real dialogue« (Rosenzweig 2005, p. 201).

¹⁴⁶ Rosenzweig 2005, p. 190. See Batnitzky 1999, pp. 523–544.

¹⁴⁷ See Bergman 1955, pp. 105–108.

¹⁴⁸ Rosenzweig 2005, p. 198.

response to the revelation of God's love,¹⁴⁹ which Rosenzweig describes in this context as »a call to hear«, as expressed in the most important prayer in Judaism, the *Sh'ma Yisra'el* (Deuteronomy 6:4: »Hear, O Israel: The Lord our God, the Lord is one«). By hearing the »voice of love« of God, the solitary self opens up and becomes »a soul that speaks«.¹⁵⁰ Rosenzweig defines this transformation as »from the miracle to the illumination«¹⁵¹. Revelation is the emergence of divine speech in the human soul, and prayer is the soul's reaction to this speech. It is an authentic expression of the soul that becomes aware of the revelation of God's word. As the person experiences the revelation, the prayer becomes a certainty – a desire for a dialogical partnership with God.

In the third part of *The Star*, the language of the liturgy (e. g., public prayer and gestures of worship) is methodologically presented as a mediation between revelation and redemption. Compared to the informative a priori »silence« of the »mathematical symbols« with regard to the past *miracle* of creation, and the »grammatical forms« of the present dialogue in the miracle of revelation, the »liturgical forms« are an anticipation of the future redemption. The liturgical forms »anticipate; it is a future that they make into a today«¹⁵². Anticipation is the power of prayer, and unlike other languages, this can bring eternity into the present moment.¹⁵³

According to Rosenzweig, there are two central characteristics of prayer: First, individual prayer is the spontaneous prayer that characterizes the course of revelation – that is, the human being's response to God's love, which is felt as an imperative to return love to the lover, as demonstrated in »You shall love the Lord your God« (Deuteronomy 6:5). Second, public prayer is a continuation of individual prayer but conducted in the community; it aims to fulfil the commandment to love God that was given to the individual through the commandment: »Love your fellow as yourself« (Leviticus 19:18). Hence, prayer, according to Rosenzweig, is both the deepest personal expression of the individual and the noblest expression of society. He emphasized the daily importance of prayer and saw the prayer book (*Siddur*) as the essence of Jewish life.¹⁵⁴ Neeman

149 See Pinkas 2020b, pp. 495–517.

150 See Rosenzweig 2005, pp. 88, 182.

151 Rosenzweig 2005, p. 280.

152 Rosenzweig 2005, p. 312.

153 See Amir 2004, p. 144.

154 Rosenzweig describes the Jewish holidays and their prayers according to this key. E. g., the Sabbath is a creation holiday. The festivals of revelation are Pesach (Passover), Shavuot, and

suggests that Rosenzweig found in the prayer book a replacement for Hegel's *Introduction to the History of Philosophy*. Hegel showed that truth was formed from the accumulation of ideas over the generations. Similarly, Rosenzweig regarded the prayer book as a book that treasures the essence of revelatory truth in Jewish life.¹⁵⁵

In *The Star*, the central discussion of prayer is in the third part, which discusses redemption; it opens with the title, »On the possibility of obtaining the Kingdom by prayer«¹⁵⁶. Rosenzweig deals with prayer as the central action of the person who receives revelation and is called to redeem the world. »Prayer establishes the human world order«¹⁵⁷ and places the human being in light of eternity and as part of a community. According to Rosenzweig, each religion's representation of the »kingdom of God« is embodied in prayer, which he views as a vital tool for defining space and time. True prayer enables God to intervene in human history without being constrained by the (dialectical) laws of history. According to Rosenzweig, this is embodied in the liturgy, which on the one hand guards against the identification of God with historical processes, and on the other guards against the denial of God's involvement in the world. In the last part of *The Star*, Rosenzweig maintains that the human being finds himself within the truth, a unity that is beyond words – as a part of a community and its liturgical gestures (the collective liturgical formulations of longing for the truth). In his view, without liturgy in general and prayer in particular, the human world would remain intellectually and spiritually incomplete.

The [dialectic] ability to pray

»But only the man who has recognized the hidden God can demand that He show Himself.« – Emmanuel Levinas¹⁵⁸

Rosenzweig, like Cohen, saw prayer as the heart of religious life and sought to understand its meaning for the common person in modern times. Neither Cohen nor Rosenzweig denied the halachic status of prayer,

Sukkot, whereas the holidays of redemption are Yom Kippur and Rosh Hashanah (the Days of Awe: The New Year and the Day of Atonement). See Rosenzweig 2005, pp. 330–346.

155 See Neeman 2016, pp. 194–195.

156 Rosenzweig 2005, p. 283.

157 Rosenzweig 2005, p. 286.

158 In Levinas 1997, p. 145.

although it does not serve as their theoretical starting-point. Rosenzweig saw prayer as related to life in general,¹⁵⁹ and, unlike Cohen, did not reduce his interpretation of the religious experience to its ethical quality. The prayer, says Rosenzweig, is »reached in revelation«¹⁶⁰; as such, it is done for its own sake. The purpose of prayer is to develop the ability to pray: »For with the gift of the ability to pray (*Betenkönnen*) an obligation to pray (*Betenmüssen*) is imposed upon the soul.«¹⁶¹ The obligation to pray can be interpreted as an uncompromising and basic need for truth and illumination that grasps the *All*.

This raises the following question: If authentic prayer is possible based on the recognition of *the miracle of revelation*, how can it be applicable to ordinary people for whom revelation is not feasible? Rosenzweig's starting point is the modern person who does not see prayer as relevant or possible. In his method, the concept of *miracles* is an epistemological category that is distinct from both philosophy and theology and, as such, serves as a link between these two realms. Acknowledging the *miracle of creation* is an epistemological prerequisite for experiencing the *miracle of revelation*. However, this acknowledgment should also be anchored in experience (*Erlebnis*). He therefore links the possibility of experiencing the miracle of creation with death. »Death« is the »keystone of creation«.¹⁶² The fear of death is the primary factor that puts the human being in front of himself and shakes him from his slumber.¹⁶³ Rosenzweig quotes »For love is fierce as death« (Song of Songs 8:6) to emphasize that death is the point of origin that binds the human being to creation. The fear of death leads to the recognition of creation as a recurring act of God's love. In relation to the world, God's love results in creation,

¹⁵⁹ This position prevails in the tradition; see the illuminating essay of Peli 1973.

¹⁶⁰ Rosenzweig 2005, p. 198.

¹⁶¹ Rosenzweig 2005, p. 199.

¹⁶² See Rosenzweig 2005, p. 169.

¹⁶³ »Death« in Rosenzweig's *The Star* as a starting-point for his criticisms of idealist philosophy in general and Hegel in particular has been extensively discussed. *The Star* begins with the statement: »From Death, it is from the fear of death that all cognition of all the All begins« (Rosenzweig 2005, p. 9). See e. g., Gibbs 1992, pp. 36–40; Gordon 2003, pp. 165–174; Dagan 2001, pp. 66–79; Dagan 2000, pp. 137–146. Rosenzweig opens *The Star* with a critique of Hegelian idealism, which, in his opinion, failed to deal with the fear of death by offering man the eternity of reason. Hegel, according to Rosenzweig, sees the positive meaning of death (that is, erasing the boundaries of the subject) in the dialectical process of negation; whereas Rosenzweig sees this as a negative and terrifying matter for which a remedy and redemption must be offered. In his approach, proposing abstract matters as a substitute for the concrete, accessible, and tangible is not philosophically satisfactory. Hence, Rosenzweig believes that God must be revealed – a God that has expression in the inner, immediate, existential experience.

while in relation to humanity, God's love is the possibility of revelation and, hence, prayer. In this sense, the ordinary non-religious individual (a closed Self that does not yet recognize itself as a soul that speaks) has a better dialectical starting-point to arrive at authentic prayer than the religious person. For the non-religious individual, prayer does not come from his cultural-social environment, but rather emerges from his own existential experience of fear and love. Bergman explains that revelation paradoxically awakens the divine aspect of human existence in so far as it sets aside the entropy of forces that ultimately distance humanity from God,¹⁶⁴ as expressed in the declaration »All Revelation begins with a great No«¹⁶⁵. Hence, the dialectical element of prayer is the negation of its impossibility. The authentic starting point of the modern, ordinary human being is that God is hidden. But the certainty about death and love leads to an inner transformation that makes prayer possible and henceforth necessary. Prayer is an *existential* necessity (not in the religious-institutional sense) because it means recognition and response to His or Her *love* for me. This response transforms the Self (which fears death) into a beloved soul (which believes in miracles). Consequently, authentic prayer is a task that cannot be learned but is merited; it is the expression of human longing on the one hand, and God's love on the other.

Rosenzweig begins the third part of *The Star*, titled »On the possibility of obtaining the kingdom by prayer«, with the statement: »That one might be able to tempt God is perhaps the most absurd of the many absurd assertions that faith has brought into the world.«¹⁶⁶ Following this he presents a dialectical analysis of a verse from the Jewish (morning blessings) and Christian (Matthew 6:13) petitions, »Lead us not into temptation!«¹⁶⁷ Traditionally, this petition is an acknowledgment of the human being's weakness, and hence is a request to God to not test one's faith, morality, etc. Rosenzweig seemingly reverses the equation and sees this petition as tempting God. Indeed, the basic premise of the petition expresses a request to God, and not gratitude or praise. Rosenzweig claims that this petition is problematic because it expresses the absurd

¹⁶⁴ See Bergman 1955, and Turner 2014, pp. 176–177.

¹⁶⁵ Rosenzweig 2005, p. 187.

¹⁶⁶ Rosenzweig 2005, pp. 284–285.

¹⁶⁷ Rosenzweig eliminates the dialectical relations between Judaism and Christianity as they appeared in the Hegelian approach, according to which Christianity is a dialectical replacement of Judaism. According to Rosenzweig, Christianity stands alongside Judaism as the two parts of the truth.

idea that God, who is beyond all things, can be subject to human wishes. In other words, how can God be subject to something as limiting and human as temptation? Rosenzweig claims that this petition is a »twofold denial of his providence and of his fatherly love«, a denial of God's limitless power as a creator and ultimate freedom as the loving revealer. Rosenzweig's answer is that while God as a creator and revealer cannot be tempted, he can be tempted as a redeemer.

In redemption, the active agent acting on the world is not God, but rather the human. To start with, the ability to pray is given by God (i. e., providence enables dialogue with God); in contrast, it brings with it the possibility to influence God – that is, to force him to reveal himself as a redeemer. Effecting God in the context of creation and revelation is »absurd« (i. e., no person can force God to create or to love). However, influencing God is possible on the path of redemption. On the one hand, redemption is the path of the relationship between the human being and the world: »For what else is redemption but that the I learns to say you to the he?«¹⁶⁸ On the other hand, when the human being fulfils a loving relationship with the world, then redemption is »self-redemption for him [God]«¹⁶⁹.

The foundation for Rosenzweig's dialectical analysis of this petition is found in the traditional Jewish commentaries on the *Book of Job*, which acknowledge that God can tempt humanity only if humans can tempt God.¹⁷⁰ He writes, »if [...] this freedom of prayer shows itself in the possibility of tempting God, wouldn't then maybe the temptation of man by God be the necessary prerequisite of this his freedom?«¹⁷¹ Rosenzweig claims that God's freedom depends on the human being who tempts him; in fact, only in this way can God be revealed.

The petition's premise also conveys the notion that an individual is prepared to renounce his autonomy and rigidly submit to God's rule. This is absurd, though, as the request itself admits that a human being has autonomy, at the very least to decide whether or not to fear God (BT, Berakhot 33b:23: »Everything is in the hands of Heaven, except for fear of Heaven«). That is, God needs humans in order to freely choose to obey his law, which is consistent with his will.

¹⁶⁸ Rosenzweig 2005, p. 292.

¹⁶⁹ Rosenzweig 2005, p. 290.

¹⁷⁰ See Rosenzweig 2005, p. 284.

¹⁷¹ Rosenzweig 2005, p. 284.

Rosenzweig brings an example from a rabbinic legend about the Sabbath laws that supports the idea that it is God's will that the Jews observe his Sabbath regulations, but that they cannot be coerced into doing so.¹⁷² That decision must be free, and it can only be free if the people making it do not think that he will reward them for obeying. Otherwise, it would not be a free decision; rather, it would be one that was motivated by some other reasoned factor. Rosenzweig's dialectical reasoning of the prayer proceeds as follows: God tempts humans into believing there is no reward for obedience and that it could even result in punishment in order to give them freedom of choice. By wagering that following God would be more profitable than defying him, humans tempt God and disrupt his attempts to make their choice of obedience free, which is a necessary condition for the act to be one that redeems the world. Rosenzweig's dialectical reasoning of this petition is used to explain God's freedom as a necessary condition for human freedom.

In Rosenzweig's view, the dialectical idea of praying for the ability to pray and praying for the coming of the Kingdom (which is a prayer for the »future repetition« of the miracle of revelation)¹⁷³ are the only two types of genuine prayer. Every other type of prayer, including prayers for rain, blessings for the year, the recovery of the sick, and the atonement for sin, are conditional and must be followed with the phrase: »May Your will be done and not mine.«¹⁷⁴ This idea is reflected in his distinction between the magician, who wants to influence God with words of magic, and the true worshiper, who only wants to entrust his will to God's will.¹⁷⁵ It

172 In *Genesis Rabbah* 11:5, it is said that the river Sambation rested on the Sabbath. The residents saw this as a sign from God and therefore kept the Sabbath laws. Rosenzweig writes: »If, instead of the Main, it was this river [Sambation] that flowed through Frankfurt, there is no doubt that the whole Jewish community there would strictly observe the Sabbath. But God does not give such signs. [...] God obviously wants only those who are free for his own. [...] So he has no choice: he must tempt man [...] And on the other hand, man must also reckon with this possibility that God only »tempts« him, [...]. Therefore the mutual possibilities of tempting meet in prayer, that of God and that of man; prayer is harnessed between these two possibilities; while being afraid of being tempted by God, it yet knows in itself the power of tempting God himself« (Rosenzweig 2005, pp. 284–285).

173 See Rosenzweig 2005, p. 199.

174 Bergman 1955, p. 107. See *Mishnah*, *Pirkei Avot* 2:4, and *NT*, *Luke* 22:42. Rosenzweig sees this insight as common to Judaism and Christianity.

175 See Rosenzweig 2005, p. 105. In this context, we should note that, similar to other thinkers of his time (Hermann Cohen, Ernst Simon, and Martin Buber), Rosenzweig indeed distinguishes between the prayer that characterizes monotheism and the magic that characterizes idolatry. Generally, in magic, a human being tries to force God to do as he wishes. The success of this attempt would mean turning God into an idol and religion into idolatry (see Rosenberg 1996, p. 93). See also Pinkas 2021.

should be noted that an explicit formulation of the distinction between magic and monotheism based on the *dialogic* factor was expressed shortly after by Martin Buber.¹⁷⁶

However, in Rosenzweig's thought, there is no such thing as »improper content« in prayer; every prayer begins with laying down the afflictions of the soul before God, and as such is fundamentally authentic and legitimate. Hence, prayer is appropriate or inappropriate with respect to »time«.¹⁷⁷ Rosenzweig distinguishes between different types of prayer: the prayer of the believer, the sinner, the fanatic, and the unbeliever. In his view, these are qualities of prayer that can exist in the same person at different times. True prayer is the believer's prayer, which anchors the individual prayer within the public-communal prayer, and comes »always in good time [...] neither early nor late«¹⁷⁸. The sinner's prayer is a selfish prayer for one's own benefit; the problem with this »egoistical prayer« is not in the content of the request, but rather that it »denies redemption« and strives to hasten the occurrence of earthly events. Ultimately, it »delays the advent of the kingdom«¹⁷⁹. The fanatic's prayer is the opposite of the sinner's prayer, because it imposes the future on the present and it attempts to control the world. The fanatic wants »to hasten the future of the Kingdom so that it might come ahead of time«¹⁸⁰. The prayer of the unbeliever expresses acceptance of destiny out of expectation and approval of the connection that exists between the human being and the world, but without praying for the kingdom. Each type of prayer has an epistemological orientation that is limited according to the ability to grasp the All. That is, the three elements (God, humanity, and the world) and their connections (creation, revelation, and redemption) are included in the »illumination« of true prayer.¹⁸¹ The significant difference between the prayer of the believer (e. g., Moses »the man of God«) and the prayer of the unbeliever (e. g., Goethe »the man of life«)¹⁸² is that the former takes place in public, thus completing the unbeliever's prayer

176 See Buber 1970, p. 131: »What distinguishes sacrifice and prayer from all magic? Magic wants to be effective without entering into any relationship and performs its arts in the void, while sacrifice and prayer step »before the countenance«, into the perfection of the sacred basic word that signifies reciprocity. They say You and listen.«

177 See Turner 2014, p. 185.

178 Rosenzweig 2005, p. 307.

179 Rosenzweig 2005, p. 292. See Turner 2014, p. 185.

180 Rosenzweig 2005, p. 293.

181 See Rosenzweig 2005, p. 288.

182 See Rosenzweig 2005, pp. 293, 314.

(which is always only an individual prayer) and expanding it from the course of revelation (the dialogue of love between the individual and God) to the course of redemption (directing the dialogue of love from God to the world). To sum up, Rosenzweig claims that prayer contains the dialectic that holds that God is both inside and outside of the concrete phenomenon and the physical encounter. God is both outside of the world of phenomena as its creator, and inside of it, through the human soul, as a lover. God depends on humans since they are his means of redemption; as such, he permits temptation from them.

Philosophical symbols and dialogical liturgy

Rosenzweig's reasoning confirms on the one hand the freedom of thought achieved in dialectical thinking. However, he refutes the assumption that everything in the world can be perceived by thinking alone. In Hegel's philosophy, the dichotomies are overcome and all oppositions are logically unified. Hegel's totality of the All placed philosophical reasoning (the absolute spirit) above all other realms. In Rosenzweig's words, philosophy for Hegel is the »fulfillment of that which is promised in Revelation«¹⁸³ – that is, philosophy is a sublation of theology. Hence, the former replaces the latter. Specifically, Hegel's method includes the realm of faith within the realm of reason. In contrast, for Rosenzweig spoken language has priority over thought in representing the complexity of reality, and the illumination of prayer has priority over abstract thinking in grasping the All. This idea is sharpened in his introduction to the last part of *The Star*, where he asserts that the height of liturgy »is not in the common word but the common gesture«, and that liturgical gesture transcends language and becomes »something more than language«.¹⁸⁴

Despite the importance of the spoken language in *The Star*, he compares the »mysterious silence« of the mathematical symbols with the silence achieved in the liturgical gesture. That is, the silence of the philosophical symbols, which is »the ›a priori‹ heirloom of a pre-creation«, is first revealed with the spoken language: »the world is never without the word, it would itself also not exist«.¹⁸⁵ In other words, the mystery of creation is uncovered through the spoken word of God in revelation.

¹⁸³ Rosenzweig 2005, p. 13.

¹⁸⁴ See Rosenzweig 2005, pp. 313–314.

¹⁸⁵ See Rosenzweig 2005, p. 312.

Secondly, the grammatical forms (in the course of revelation) are replaced by the silence of the illumination of the liturgical forms (over the course of redemption). He highlights, »Light does not talk, but shines«¹⁸⁶. Unlike the mysterious silence of the philosophical symbol, the silence of liturgical gesture is one of understanding that no longer needs words and speech. The dialogue with God in the common prayer is a gesture beyond words.

As already mentioned, in Rosenzweig's method philosophy and theology complement each other; the believer's prayer and the unbeliever's prayer, the theologian's prayer and the philosopher's prayer, are both necessary: »Divine truth hides from the one who reaches for it with one hand only [...]. To the one who calls to it with the double prayer of the believer and of the unbeliever, it will not be denied. God gives of his wisdom to the one as to the other, to belief as to unbelief, but to both only when their prayer comes jointly before him.«¹⁸⁷ That is, a liturgical gesture rather than dialectical reasoning unifies the prayers of the philosopher and theologian.

Concluding remarks

»The essence of discourse is prayer.« – Emmanuel Levinas¹⁸⁸

This paper is founded on two philosophical assumptions: the first is that there is a difference between two patterns of recognition: the dialectical and the dialogical. The second assumption is that the origins of the dialogical pattern may be found in the relationship between human beings and God, a relationship in which *prayer* has a major role. This second assumption leads to the supposition that the emphasis of the dialogic approach on moral responsibility is theologically grounded. In other words, the relationship between humanity and God serves as a paradigm for human relationships.

The dialectical pattern asserts that dissimilarity causes tension (discomfort, aporia), and that in every confrontation there is a more developed »winning side«, which, in sublation, contains the preceding side within itself. The dialectical synthesis resolves the tension between the parties through an overall abstract unification. Hence, progress and fulfilment

¹⁸⁶ Rosenzweig 2005, p. 313.

¹⁸⁷ Rosenzweig 2005, pp. 314–315.

¹⁸⁸ In Levinas 1998, p. 7.

are constant movements toward a higher level of unity in thought. The dialogical pattern, however, asserts that both sides continue to contend and remain fundamental aspects of the same system without merging.¹⁸⁹ According to the dialogic approach, the development and self-fulfilment of the subject depend on mutual relations with another being.

If we perceive the dialogic pattern as grounded in the relationships between the human being and God, then we will assume that a genuine dialogue preserves within it the weight of the original meaning of religious worship. That is to say, the dialogue involves the element of offering sacrifice and prayer. Consequently, the dialogue, as a ritual, is »listening« to an absolute otherness and »responding« to its call. In order to accommodate this otherness, the subject must lower his or her position with humility and modesty, which are central factors in prayer. The humility in religious ritual is preserved in human dialogue as moral obligation and responsibility – the ability to respond to another being that essentially is beyond any of one's conceptualizations and projections. In addition, genuine dialogue brings change and transformation to the subject.

Focusing on Hermann Cohen and Franz Rosenzweig in the context of prayer and dialectic highlights the complexity of these themes in modern Jewish thought. These two important philosophers utilize dialectical reasoning while also criticizing it and offering an alternative. Cohen returns to Kantian thought in order to correct German idealism and Hegelian approaches to understanding history. He is trying to restore trust in an *a priori good* that is not a product of dialectic but of *created* moral reason. For him, true prayer is a correlative event (between the individual and God, and between humans) that actualizes the social moral task. In its essence, prayer is a break from a dialectical historical view, which Cohen considered deterministic. Prayer is a moral obligation and a way to take action in the world, and the renewal of moral powers in the human being. However, Cohen's description of the historical development of prayer rests on dialectical reasoning: prayer developed dialectically out of sacrificial worship and replaced it. This demonstrates that Cohen did not completely renounce dialectical historical logic and employed it for his philosophical and hermeneutical purposes. Cohen's approach inspired the second assumption of this paper (mentioned above). Rosenzweig

¹⁸⁹ See Meir's studies, for example: Meir 2013.

develops his existential thought as a negation of idealist philosophy. His *new thinking* proposes a methodological change from dialectic to dialogue, and his *illumination of prayer* offers unity, which is a substitute for dialectical synthesis. However, Rosenzweig's thought abounds in dialectical reasoning. This is clearly expressed in his opinion about the possibility of praying in general, and in his analysis of the meaning and content of the »temptation« prayer.

The difference between Cohen and Rosenzweig can be understood in light of their views on Judaism in general. In Cohen's approach, there is a focus on the harmonization of Judaism with the tenets of the religion of reason, universalism and autonomy, which is achieved through demythologization processes that entail dialectical historical development. For Rosenzweig, the starting point is the existential experience: fear of death and the power of love. Life is the starting point from which the individual »returns« to tradition and to the scriptures, which are fixed and unchanging, and thus include eternity within them. For Rosenzweig, Judaism is metahistorical. The holy land, the holy language, the holy law and prayer »can probably be evaded but not changed«¹⁹⁰.

The conclusions of both Cohen's and Rosenzweig's (as well as Buber's and Levinas') thought in general, and their position on prayer in particular, demonstrate a preference for a relational way of thinking over a dialectical one, but without renouncing the latter. Although each expresses it slightly differently, these thinkers believe that spoken language has a theological foundation. The language of philosophy (logic, dialectics) is reflective, descriptive, and monological in nature. It brings order and clarity, but it does not demand the moral imperative and responsibility of listening and responding. This paper supports the position that the dialogical ties between theology and philosophy should be tightened. ❖

190 Rosenzweig 2005, p. 323.

Literatur

- Amir, Yehoyada (2004): Reason out of Faith: The Philosophy of Franz Rosenzweig [Hebrew]. Tel Aviv.
- Amir, Yehoyada (2005): Particularism and Universalism in the Religious philosophy of Hermann Cohen [Hebrew]. In: Jerusalem Studies in Jewish Thought: The Path of the Spirit: The Eliezer Schweid Jubilee 2. Pp. 643–675. Online: <https://www.jstor.org/stable/23365105> (accessed 01.07.2023).
- Arendt, Hannah (1976): The Origins of Totalitarianism. New York.
- Ballan, Joseph (2010): Dialogic Monologue: Hermann Cohen's Philosophy of Prayer. In: University of Toronto Journal of Jewish Thought 1. Pp. 1–11.
- Batnitzky, Leora (1999): Dialogue as Judgment, Not Mutual Affirmation: A New Look at Franz Rosenzweig's Dialogical Philosophy. In: The Journal of Religion 79/4. Pp. 523–544.
- Bergman, Samuel Hugo (1955): Revelation, Prayer and Redemption in the thought of Franz Rosenzweig [Hebrew]. In: Moznaim 24/1. Pp. 105–108. Online: <https://www.jstor.org/stable/23833113> (accessed 01.07.2023).
- Bergman, Samuel Hugo (2022): Contemporary Thinkers. Jerusalem.
- Bienenstock, Myriam (2011): Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa reception de Spinoza. In: Revue de Métaphysique et de Morale 69/1. Pp. 29–45.
- Bienenstock, Myriam (2012): Hermann Cohen on the Concept of History: An Invention of Prophetism? In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 20/1. Pp. 55–70.
- Boyarin, Daniel (1993): Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley [et al.].
- Boyarin, Daniel (2017): »Pilpul«: The Logic of Commentary. In: Boyarin Daniel: The Talmud – A Personal Take. Selected Essays. Selected and edited by Tal Hever-Chybowski. Tübingen. Pp. 47–65.
- Buber, Martin (1963): The faith of Judaism. In: Buber, Martin: The Writings of Martin Buber. Selected, edited, and introduced by Will Herberg. Cleveland/New York. Pp. 253–265.
- Buber, Martin (1970): I and Thou. Translated by Walter Kaufmann. New York.
- Buber, Martin (1972): On Judaism. Edited by Nahum Glatzer. New York.

- Buber, Martin (2002): *The Martin Buber Reader: Essential Writings*. Edited by Asher Biemann. New York.
- Chamiel, Ephraim (2019): *The Dual Truth. Volumes I & II: Studies on Nineteenth-Century Modern Religious Thought and Its Influence on Twentieth-Century Jewish Philosophy*. Boston.
- Chamiel, Ephraim (2020): *Between Religion and Reason. The dialectical Position in Contemporary Jewish Thought from Rav Kook to Rav Shagar*. Boston.
- Cohen, Hermann (1971): *Reason and Hope: Selection from the Jewish Writings of Hermann Cohen*. Translated by Eva Jospe. New York.
- Cohen, Hermann (1995): *Religion of Reason. Out of the Sources of Judaism*. Translated by Simon Kaplan. Atlanta.
- Cohen, Hermann (2021): *Writings on Neo-Kantianism and Jewish Philosophy*. Edited by Samuel Moyon and Robert Schine. Waltham.
- Dagan, Hagai (2000): *Philosophy of Life and Death: Rosenzweig and Hegel [Hebrew]*. In: *Iyyun: The Jerusalem philosophical Quarterly* 49. Pp. 137–146. Online: <https://www.jstor.org/stable/23352756> (accessed 01.07.2023).
- Dagan, Hagai (2001): *Philosophizing in the Face of Death – Schopenhauer and Rosenzweig*. In: *Jewish Studies Quarterly* 8/1. Pp. 66–79. Online: <https://www.jstor.org/stable/40753281> (accessed 01.07.2023).
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. London.
- Even-Chen, Alexander (2005): *On Symbolism and Prayer in the Philosophy of Abraham Joshua Heschel [Hebrew]*. In: *Iggud. Selected Essays in Jewish Studies* 1. Pp. 341–355. Online: <https://www.jstor.org/stable/23531287> (accessed 01.07.2023).
- Funkenstein, Amos (1997): *Maimonides: Nature, History, and Messianic Beliefs*. Translated by Shmuel Himelstein. Tel Aviv.
- Gadamer, Hans-Georg (1980): *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New York.
- Giannini, Gianluca (2009): *Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Judaism and Its Interrelation with 'New Thinking'*. In: *Modern Judaism* 29/1. Pp. 117–125.
- Gibbs, Robert (1992): *Correlation in Rosenzweig and Levinas*. Princeton.

- Glatzer, Nahum (1961): Franz Rosenzweig. His Life and Thought. New York.
- Gordon, Neve (2004): Ethics and the Place of the Other. In: Atterton, Peter [et al.] (eds.): Levinas and Buber: Dialogue and Difference. Pittsburgh. Pp. 98–115.
- Gordon, Peter Eli (2003): Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. Berkeley [et al.].
- Harris, Sam (2005): The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason. New York/London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010): Encyclopedia of the philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic. New York.
- Heschel, Abraham Joshua (1954): Man's Quest for God. New York.
- Heschel, Abraham Joshua (1966): God in Search of Man. A Philosophy of Judaism. New York.
- Heschel, Abraham Joshua (1998): Man's Quest for God. Studies in Prayer and Symbolism. Santa Fe.
- Heschel, Abraham Joshua (2005): Heavenly Torah. As Refracted through the Generations. New York/London.
- Horwitz, Rivka (1981): Aspects of Problems of Language and Speech in Rosenzweig's Thought [Hebrew]. In: Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah 6. Pp. 25–38. Online: <https://www.jstor.org/stable/24178730> (accessed 01.07.2023).
- Horwitz, Rivka (1999): Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources. In: Modern Judaism 19/3. Pp. 293–310. Online: <https://www.jstor.org/stable/1396679> (accessed 01.07.2023).
- James, William (2002): The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. London/New York.
- Kafka, Franz (2015): Aphorisms. Translated by Willa Muir, Edwin Muir, and Michael Hofmann. New York.
- Kant, Immanuel (2009): Religion within the Bounds of Bare Reason. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis.
- Kaplan, Edward (1996): Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics and Piety. Albany.

- Kaplan, Edward (2007): *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*. New Haven/London.
- Kepnes, Steven (2004): Moses Mendelssohn's Philosophy of Jewish Liturgy. A Post-Liberal Assessment. In: *Modern Theology* 20/2. Pp. 185–212.
- Kohler, George Y. (2018): Against the Heteronomy of Halakhah: Hermann Cohen's Implicit Rejection of Kant's Critique of Judaism. In: *Dinei Israel Yearbook* 32. Pp. 189–209.
- Levinas, Emmanuel (1979): *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague.
- Levinas, Emmanuel (1997): *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Translated by Sean Hand. Baltimore.
- Levinas, Emmanuel (1998): *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Translated from the French by Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York.
- Levy, Ze'ev (1989): Kant and the Modern Jewish Ethics [Hebrew]. In: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 23. Pp. 89–99. Online: <https://www.jstor.org/stable/24189984> (accessed 01.07.2023).
- Luz, Ehud (1982): The Dialectic Element in R. Soloveitschik's Works [Hebrew]. In: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 9. Pp. 75–89. Online: <https://www.jstor.org/stable/24184753> (accessed 01.07.2023).
- Meir, Ephraim (2004): Buber's and Levinas's Attitudes Toward Judaism. In: Atterton, Peter [et al.] (eds.): *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh. Pp. 133–156.
- Meir, Ephraim (2013): *Dialogical Thought and Identity: Trans-Different Religiosity in Present Day Societies*. Berlin/Jerusalem.
- Meir, Ephraim (2022): The Logic of Dialogue and Dialogical Theology. In: *Religions* 13/12. Pp. 1–10.
- Meir, Moshe (2003): Hermann Cohen between Idealism and Existentialism [Hebrew]. In: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 50/52. Pp. 371–389. Online: <https://www.jstor.org/stable/24219180> (accessed 01.07.2023).
- Melamed, Yitzhak (2018): Cohen, Spinoza and the Nature of Pantheism. In: *Jewish Studies Quarterly* 25/2. Pp. 171–180.
- Mendes-Flohr, Paul (1992): The Dialectic of Secularization and Atheism in Modern Jewish Thought. In: Babolin, Albino (ed.): *Ateismo e Societa*. Vol. 1. Perugia. Pp. 167–190.

- Mendes-Flohr, Paul (2015): *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Berlin.
- Merkle, John (1985): *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*. New York.
- Meyer, Michael (1995): *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit.
- Nahme, Paul Egan (2019): *Hermann Cohen and the Crisis of Liberalism*. Bloomington.
- Nauen, Franz (1979): Hermann Cohen's Perception of Spinoza: A Reappraisal. In: *AJS Review* 4. Pp. 111–124. Online: <https://www.jstor.org/stable/1486301> (accessed 01.07.2023).
- Neeman, Ehud (2016): *Utterance and Fire: Pathways to the Thought and Life of Franz Rosenzweig* [Hebrew]. Alon Shvut.
- Neusner, Jacob (1995): *Talmudic Dialectics: The Divisions of Damages and Holy Things and Tractate Niddah*. Atlanta.
- Neusner, Jacob (2005): Dialectics in Judaism. In: Neusner, Jacob/Avery-Peck, Alan J. [et al.] (eds.): *The Encyclopedia of Judaism*. Leiden/Boston. Vol. 1, pp. 636–642.
- Nikulin, Dimitri (2010): *Dialectic and Dialogue*. Stanford.
- Peli, Pinchas (1973): Blessings: The Gateway to Prayer. In: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 14/2. Pp. 65–80.
- Pinkas, Ronen (2020a): Reason and the future of historical consciousness: Examining a possible influence of Hermann Cohen on Erich Fromm. In: *Archivio di Filosofia* LXXXVII/1. Pp. 149–161.
- Pinkas, Ronen (2020b): Softening the Rigidity of the Law: A Psycho-Theological Study of Rosenzweig's Attitude Toward the Law and the Mitzvah [Hebrew]. In: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 89. Pp. 495–516.
- Pinkas, Ronen (2021): Idolatry. In: *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online (EJCRO)*. Edited by Walter Homolka [et al.]. Berlin/Boston. Pp. 1–9. Online: <https://www.degruyter.com/database/EJCRO/entry/ejcro.11304938/html> (accessed 01.07.2023).
- Pinkas, Ronen (2023): The Unconscious in Rosenzweig's *The Star of Redemption*: On the Threshold of a Possible Revelation. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 31/1. Pp. 102–126.

- Pöggeler, Otto (1984): Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel [Hebrew]. In: Iyyun: The Jerusalem philosophical Quarterly 33. Pp. 78–90. Online: <https://www.jstor.org/stable/23349658> (accessed 01.07.2023).
- Poma, Andrea (2006): Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought. Dordrecht.
- Popper, Karl (1940): What is Dialectic? In: Mind 49/196. Pp. 403–426. Online: <https://www.jstor.org/stable/2250841> (accessed 01.08.2023).
- Rachel-Freund, Else (1979): Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence. An Analysis of *The Star of Redemption*. The Hague.
- Rosenberg, Shalom (1996): Prayer and Jewish thought. Approaches and problems (a survey). In: Cohn, Gabriel/Fisch, Harold (eds.): Prayer in Judaism. Continuity and Change. London. Pp. 69–107.
- Rosenzweig, Franz (1979): Briefe und Tagebücher. 2. Band: 1918–1929. In: Rosenzweig, Franz: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Edited by Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig-Scheinmann. The Hague.
- Rosenzweig, Franz (1999): The New Thinking. Translated by Alan Udoff, and Barbara E. Galli. New York.
- Rosenzweig, Franz (2005): The Star of Redemption. Translated by Barbara E. Galli. Madison.
- Rotenstreich, Nathan (1973): Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought. New York.
- Sagi, Abraham/Statman, Daniel (1993): Religion and Morality [Hebrew]. Jerusalem.
- Sayers, Sean (2022): The Rational Kernel of Hegel's Dialectic. In: International Critical Thought 12/2. Pp. 327–336.
- Schwarz, Moshe (1978): From Myth to Revelation [Hebrew]. Tel Aviv.
- Schweid, Eliezer (2002): A History of Modern Jewish Religious Philosophy [Hebrew]. Vol. II. Tel Aviv.
- Spinoza, Baruch (2002): Complete Works. With Translations by Samuel Shirley. Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis/Cambridge.

- Strauss, Leo (1997): *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Edited with an Introduction by Kenneth Hart Green. Albany.
- Tapsak, Natalia E. (2023): An icon of dialogic courage: response to the absurd of the unity of contraries. In: *Atlantic Journal of Communication*. Pp. 1–18.
- Turner, Yossi (Joseph) (2014): Prayer and Love in Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*. In: *European Journal of Jewish Studies* 8/2. Pp. 175–195. Online: https://brill.com/view/journals/ejjs/8/2/article-p173_2.xml (accessed 01.07.2023).
- Wiedebach, Hartwig (2022): Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law. In: *RUDN: Journal of Philosophy* 26/3. Pp. 523–536.
- Wilber, Ken (2000): *A Brief History of Everything*. Boston.
- Yovel, Yirmiyahu (1996): *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews* [Hebrew]. Tel Aviv.
- Zank, Michael (2000): *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen*. Providence.

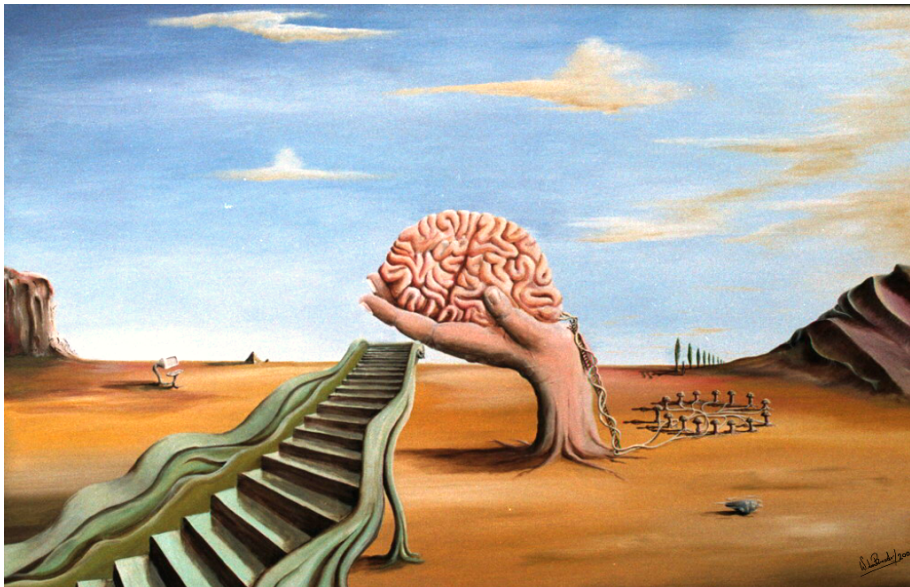


Abb. 7: Willem den Broeder (1951–): BrainChain. Acryl auf Leinwand. 80 × 120 cm. 2001. Wikimedia Commons. Lizenz: CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>).

Willensfreiheit und Determinismus

Eine interdisziplinäre Betrachtung neurowissenschaftlicher und philosophischer Denkansätze

MONA JAHANGIRI

Einführung

Die philosophische Frage nach der Willensfreiheit und der daraus resultierenden moralischen Verantwortung des Menschen wird innerhalb der interdisziplinären Disziplin der Neuroethik verortet. Weil die Kenntnisse über die Funktion des menschlichen Gehirns steigen und infolgedessen philosophische und ethische Fragestellung häufiger gestellt werden als früher und da sich auch die Art der Problemstellung und die Antworten geändert haben, hat sich die Neuroethik als eine eigenständige Disziplin zur Verbindung von Ethik und Neurowissenschaften etabliert. Die Frage der Willensfreiheit ist tief in der Philosophie verwurzelt, dann über die Hirnforschung zu einem Thema der Neuroethik geworden und dann anschließend wieder in die Philosophie zurückgekehrt.¹

Die Frage nach der Handlungsfreiheit ist eng an Fragen zur moralischen Verantwortlichkeit sowie an die Schuldfrage geknüpft: Sind Personen, die gegen Gesetze verstoßen haben, moralisch verantwortlich und schuldig, wenn sie sich doch vielleicht gar nicht anders hätten verhalten können? Diesen Fragen wurde in der Literatur bereits ausreichend Rechnung getragen.² Die Frage nach der Schuld kann aber auch an religiöse Kontexte gebunden sein. Häufig wird dabei auf die Schuldfrage im Christentum eingegangen.³ Was den Islam angeht, wurde diese Frage zwar schon aus-

¹ Vgl. Clark/Kiverstein/Vierkant 2013.

² Vgl. hierzu z. B. Walter 1998, Kane 2005, Farah 2010.

³ Vgl. z. B. Messer 2017.

fürhlich aus sunnitischer Perspektive untersucht,⁴ und es gibt auch einige Werke über andere Richtungen, wie etwa die der Schia,⁵ allerdings ist der hier geplante innovative Zugang, nämlich der Vergleich der schiitischen Sichtweise mit der westlichen philosophischen Debatte über die Willensfreiheit und die Einbettung des Themas in die neurowissenschaftliche Forschung im europäischen und angloamerikanischen Kontext, noch nicht eingehender unternommen worden. Daher wird in dieser Untersuchung ein schiitischer Lösungsvorschlag zu dieser Debatte vorgestellt, der eine ganz besondere ›Kompatibilismustheorie‹ darstellt und in dieser Form in der westlichen Philosophie noch nicht bekannt ist.

Problemstellung

Auch wenn die philosophische Debatte über die Willensfreiheit von einigen als ein Scheinproblem dargestellt wird,⁶ ist sie in den letzten zwei Jahrzehnten – aufgrund der Entwicklungen in der modernen Hirnforschung – erneut in den Vordergrund getreten. Diese Frage ist auch eng mit dem Thema der Charaktereigenschaften von Menschen verbunden. So neigen beispielsweise impulsive Menschen, ganz abgesehen von ihrem Willen, eher zu aggressiven Verhaltensweisen als andere. Die ethische Frage ist, was man macht, wenn man aufgrund eines Unfalls ein anderer Mensch wird und selbst keinen Einfluss auf dieses Ereignis hatte. Es gibt Untersuchungen, in denen gezeigt wird, wie sich die Charaktereigenschaften von Menschen infolge von Läsionen verändern. Dazu zählt etwa der in der Literatur häufig aufgegriffene Fall des Eisenbahnarbeiters Phineas Gage, der sich 1848 bei einer Sprengung aus Versehen eine Eisenstange ins Hirn schoss. Er überlebte diesen Unfall, doch sein Verhalten und seine Charaktereigenschaften veränderten sich komplett. So wurde er auf einmal ein launischer und ungeduldiger Mensch.⁷ Wie ist dies neuroethisch zu bewerten?

Eine andere Frage ist, was man macht, wenn man Neuroimplantate zur Behandlung von neuronalen Dysfunktionen bei Krankheiten wie Epilepsie oder bei einer Zwangsstörung erhalten hat, diese aber den Charakter von Menschen negativ beeinflussen und die Individualität verändern. Das

⁴ Vgl. Watt 1948, Bhat 2006, Suleiman 2020.

⁵ Vgl. Ede 1978, Khansari Mousavi 2017, Rizvi 2018, Azadani 2022.

⁶ Vgl. hierzu Reemtsma 2008, Blackmore 2005, an der Heiden/Schneider 2007.

⁷ Vgl. Schleim 2011, S. 75–93 sowie Markowitsch/Siefer 2007, S. 10 f., 124–127 u. 131 f.

Gehirn ist für die Autonomie der Menschen verantwortlich, doch wie geht man mit der Schuldfrage bei Menschen um, deren Implantat zum gegebenen Zeitpunkt falsch oder nicht funktioniert hat? Wie ist in solchen Fällen die moralische Verantwortung dieser Menschen zu bewerten? Wäre die Aussage »Das ist nicht meine Schuld, mein Implantat hat mich dazu gebracht«⁸ zu rechtfertigen? Wie sieht es generell mit der Verantwortlichkeit der Menschen und ihrer Schuldfähigkeit aus? Wie ist dies bei Menschen mit psychischen Persönlichkeitsstörungen zu betrachten?⁹

Die Frage der Willensfreiheit spielt nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie eine sehr wichtige Rolle. Daher wird in diesem Aufsatz eine interdisziplinäre Betrachtung, auch mit ethischen und theologischen Blickwinkeln, für diese Fragestellung unternommen. Zunächst werden die unterschiedlichen europäischen Sichtweisen in der aktuellen Debatte untersucht, anschließend wird dieser Frage aus der islamisch-schiitischen Perspektive nachgegangen. Neuroethische, philosophische und schiitische Sichtweisen werden nebeneinander untersucht, um eine besondere Form des Kompatibilismus in der islamisch-schiitischen Philosophie des 13. Jahrhunderts bis hin zum 17. Jahrhundert vorzustellen, die in der westlichen Philosophie in dieser Form noch nicht bekannt ist. Für das bessere Verständnis der Willensfreiheitsdebatte in der islamischen Philosophie soll als Hintergrundwissen im Folgenden zunächst diese Debatte in der westlichen Philosophie beleuchtet werden.

⁸ Vgl. hierzu Cabrera/Carter-Johnson 2018.

⁹ Im (praktischen) Strafrecht geht es nicht um die Frage der Willensfreiheit, sondern um die der Einsichts- und Steuerungsfähigkeit. Die entscheidende Frage ist: Wusste jemand zum Tatzeitpunkt, dass er etwas Verbotenes tut? Und hatte sich derjenige noch hinreichend unter Kontrolle? Natürlich ist dies kein Schwarz-Weiß-Denken. Die gängige Praxis ist bei etwa hinreichend starkem Alkohol- oder Drogeneinfluss und bei bestimmten, hinreichend schweren psychischen Störungen, dass man von einer Einschränkung ausgeht, die sich strafmildernd auswirken kann. Dass sich psychopathische Patienten ihrer Handlungen zum Teil nicht bewusst sein können, ist nicht anzuzweifeln. Bei einer Störung der Impulskontrolle (oder auch einer Zwangsstörung) ist es der Person jedoch sehr wohl bewusst, was sie anrichtet. Es besteht eine Störung der Selbstkontrolle. Die Schuldfrage ist nach dem Gesetz kausal gesehen einfach, da die Person dafür verantwortlich ist; sie ist Auslöser des Verbrechens, also schuldig. Inwiefern die Bestrafung aber erfolgt, kann an Parametern bestimmt werden. Grundsätzlich ist dies aber kein einfacher Vollzug. In dieser Arbeit wird jedoch nicht näher auf dieses Thema eingegangen, da es den inhaltlichen Rahmen sprengen würde.

Willensfreiheit und Determinismus aus europäischer Sicht

Laut Robert Nozick ist die Frage nach der Willensfreiheit eines der frustrierendsten philosophischen Probleme überhaupt.¹⁰ Es ist jedoch nicht nur ein philosophisches Problem, sondern dieser Frage wird auch in der Religionsphilosophie und der Theologie nachgegangen. Ist der Mensch in seinen Handlungen frei oder sind diese determiniert? Wenn es Willensfreiheit gibt, dann kann nicht alles determiniert sein. Und wenn umgekehrt alles determiniert ist, dann kann der Mensch in seinem Wollen und Handeln nicht frei sein. Die Frage, welche Bedeutung Verantwortlichkeit und Schuld im Falle einer deterministischen Weltsicht haben, wurde sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Literatur ausführlich behandelt. Im Folgenden werden zunächst die gängigsten Theorien aus der Philosophie – das sind Libertarismus, Kompatibilismus, Determinismus und Inkompatibilismus – sowie ihre wichtigsten Vertreter vorgestellt. Darauf aufbauend werden dann einige neurowissenschaftliche Theorien zu dieser Thematik näher betrachtet.

Laut Peter van Inwagen bleibt der freie Wille ein Mysterium.¹¹ Obwohl er selbst eigentlich ein Libertarier ist, wird er auch als ein Vertreter des »Mysterianismus« bezeichnet.¹² Der Determinismus ist aus seiner Sicht falsch, weil wir uns als frei verstehen sollen, aber auch den Indeterminismus hält er mit der Freiheit für nicht vereinbar. Wir seien frei, könnten es aber nicht erklären, und deswegen bezeichnet er es als ein unerklärbares Mysterium. Nachdem nun diese ambivalente Position von van Inwagen beschrieben wurde, werden im Folgenden die verschiedenen Theorien zur menschlichen Freiheit bzw. Unfreiheit kurz angerissen.

Zum einen gibt es den Libertarismus, der die Ideen des »Anderskönnens« und der Letztverantwortlichkeit vertritt, was heißt, dass es am Menschen liegt, wie er sich in einer gegebenen Situation entscheidet.¹³ Geert Keil vertritt einen »fähigkeitsbasierten Libertarismus« und die Idee, dass man in einer gegebenen Situation immer auch anders handeln kann.¹⁴

¹⁰ Vgl. Nozick 1981, S. 293.

¹¹ Vgl. van Inwagen 2000, S. 14.

¹² Vgl. Noller 2018.

¹³ Vgl. Keil 2017, S. 99–153 sowie Kane 2005.

¹⁴ Vgl. hierzu Keil 2017, S. 155–205 sowie Kane 2018, S. 147 ff. und Kane 2017, S. 322.

Der Kompatibilismus vertritt die These, dass Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind. Zu den Vertretern dieser Richtung gehören John Locke (gest. 1704), George E. Moore (gest. 1958), Harry G. Frankfurt (geb. 1929) und Daniel C. Dennett (geb. 1942). Zum anderen gibt es die Inkompatibilisten, die die Position vertreten, dass Freiheit und Determinismus nicht miteinander vereinbar sind. Dazu zählen die Libertarier, die der Meinung sind, dass der Mensch Willensfreiheit besitzt und in seinen Handlungen nicht determiniert ist. Berühmte Vertreter dieser Position sind z. B. der amerikanische Philosoph Robert Kane (geb. 1938) und im deutschsprachigen Raum Geert Keil (geb. 1963). Auch die Deterministen, die Freiheitsskeptiker sind, gehören zur Gruppe der Inkompatibilisten. Berühmte Vertreter sind David Hume (gest. 1776), Alfred Jules Ayer (gest. 1989) und John S. Earman (geb. 1943). Aus der Perspektive eines deterministischen Weltbildes ist der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich. Wer ausschließlich für eine Position eintritt, ist ein Inkompatibilist.

Vertreter des Determinismus sind der Meinung, dass alle Handlungen vorherbestimmt sind und der Mensch keine Willensfreiheit besitzt. Viele Deterministen beziehen sich auf die sogenannten »Libet-Experimente« von 1979.¹⁵ Darin hat der US-amerikanische Neuropsychologe Benjamin Libet die zeitliche Abfolge von bewussten Handlungsentscheidungen bei verschiedenen Personen und ihre motorische Umsetzung gemessen.¹⁶ Das für Libet selbst überraschende Ergebnis lautete, dass das Bereitschaftspotenzial für eine Handlung schon 550 Millisekunden vor der eigentlichen Handlung/Bewegung messbar war und sich der Willensakt bei seinen Probanden nach dem im Experiment festgehaltenen Bekunden erst 400 Millisekunden später einstellte (also noch immer 150 Millisekunden vor der tatsächlichen Handlung).¹⁷ Daraus schloss Libet, dass die Entstehung des Willens unbewusst ist und die tatsächlich durchgeführte Handlung erst einige Millisekunden nach dem Wollen dieser Handlung entsteht. Der Wille entsteht unbewusst, bevor die Person sich überhaupt darüber bewusst wird, wie sie handeln möchte.¹⁸ Inzwischen wurde dieses Experiment aber mehrfach kritisiert (sowohl der Versuchsaufbau als auch das Messergebnis) und als nicht haltbar erklärt.¹⁹ Dennoch schließen viele

¹⁵ Vgl. Libet 1985, S. 529 ff. sowie Libet/Freeman/Sutherland 2000, S. 47–57.

¹⁶ Vgl. Libet/Freeman/Sutherland 2000 und Libet 2004.

¹⁷ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 16.

¹⁸ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 16.

¹⁹ Vgl. hierzu z. B. Schleim 2021.

Deterministen daraus, dass bereits im menschlichen Gehirn bestimmt wird, was für eine Handlung man ausführt, weshalb der Handelnde seinen Gehirnabläufen unterworfen sei.²⁰ Oder spricht das Experiment nicht vielmehr dafür, dass man eben nicht das tut, was man will, sondern dass man will, was man tut? Dabei spielt auch die Frage nach der Absicht des Handelnden eine große Rolle, was später in Hinblick auf die islamische Theologie näher besprochen wird. Welche Bedeutungen könnten dann Schuld und moralische Verantwortlichkeit der Menschen noch haben, wenn es keine Willensfreiheit gibt und alles durch physiologische Prozesse im Gehirn oder durch Gott determiniert ist?

Ein Vertreter des Determinismus ist auch Gerhard Roth, der das Prinzip des »Nicht-Anders-Handeln-Könnens« vertritt und der Meinung ist, dass man zu dem Zeitpunkt, an dem man sich für die Handlung A entscheide, sich unmöglich zugleich für die Handlung B entscheiden könne.²¹ Aber auch wenn für Roth persönliche Schuld nicht möglich ist, bedeutet dies für ihn keineswegs den »Verzicht auf *Bestrafung einer Tat als Verletzung gesellschaftlicher Normen*«. ²²

Auch Wolf Singer ist der Meinung, dass Menschen aus neurobiologischer Perspektive nicht anders handeln können, als sie handeln, und deswegen nicht die volle Verantwortung für das, was sie tun, übernehmen können: »Keiner kann anders, als er ist.«²³ Diese Aussage steht aber eindeutig im Widerspruch zur Theologie; doch auch ganz abgesehen von der Theologie würden ihr viele Philosophen widersprechen. Jean-Paul Sartre beispielsweise würde sagen, dass der Mensch zur Freiheit verurteilt sowie voll und ganz für seine Taten verantwortlich sei. Auch Kant würde die Meinung vertreten, dass der Mensch über die Fähigkeit der Willensfreiheit verfüge, weil er unabhängig von Naturursachen *ganz von selbst* anfangen könne.²⁴

Aus der in den Neurowissenschaften maßgeblichen ›Dritte-Person-Perspektive‹, also mit dem Blick einer Person, die dem Menschen beim Entscheiden und Handeln mit den Mitteln der Neurowissenschaften zuschaut, ist die Willensfreiheit dagegen nur eine Illusion. Das limbische System ist für die Neurowissenschaftler die bestimmende Instanz, nicht

²⁰ Vgl. hierzu Eichenberg 2014 und Roth 2009.

²¹ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 28.

²² Vgl. Roth 2006, S. 18.

²³ Singer 2004.

²⁴ Vgl. Kant 1998, S. 622 (KrV A 534/B 562).

ein wie auch immer geartetes ›Ich‹. Die Annahme des Alternativismus, man hätte jederzeit anders entscheiden und handeln können, wäre aus dieser Perspektive falsch.²⁵ In der Theologie wird der Mensch jedoch stets aus der ›Erste-Person-Perspektive‹ betrachtet. Das Problem ist, dass Deterministen wie Singer und Roth den Menschen als ein Produkt der Biologie betrachten, das sich in seinen Wünschen, Absichten, Zielen, Entscheidungen und Handlungen zwar frei fühlt, es in Wirklichkeit aber gar nicht ist. Das heißt, dass der Mensch das Gefühl habe, frei zu sein, in Wirklichkeit aber determiniert sei.

Nach Henrik Walter besteht die freie Handlung aus drei Prinzipien:²⁶ Das erste Prinzip, das der Alternativität (*principle of alternative possibilities*), bedeutet, dass eine Person auch anders hätte handeln können, als sie es getan hat. Das zweite Prinzip betrifft die Autonomie und die Intelligibilität: Die Handlung ist frei von inneren und äußeren Umständen. Das dritte Prinzip ist das der Urheberschaft, das den Handelnden als den alleinigen Urheber seiner Handlungen ausweist. Die Frage, ob der Mensch in seinen Handlungen frei ist oder nicht, hat für das Strafrecht unterschiedliche Reichweiten. Denn wenn der Mensch in seinen Handlungen nicht frei wäre, könnte er auch nicht für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden.

Das Ziel in diesem Abschnitt war es bisher, die gängigen Meinungen zur Willensfreiheitsdebatte in der westlichen Philosophie vorzustellen. Im Folgenden wird diese Frage aus der Perspektive der Neurowissenschaften beleuchtet und es wird ein kurzer Einblick in einige wichtige Untersuchungsergebnisse dieser Disziplinen über die Gehirnfunktion von Straftätern gegeben. Die Hauptfrage lautet dabei: Kann man überhaupt die Meinung vertreten, dass Straftäter generell ein biologisch anders strukturiertes Gehirn haben als andere Menschen und dass sie deswegen nicht verantwortlich sein können?

Um eine Person für eine Tat als schuldig zu bezeichnen, muss vorausgesetzt und zugesichert werden können, dass sie sich während der Tat bei vollem Bewusstsein befand und die Tat aus eigenem freiem Willen und ohne innere oder äußere Zwänge vollbracht hat. Die Frage ist aber, inwieweit das Vollbringen einer Tat bewusst ist. So bemerkt Daniel Wegner in seinem Werk *The Illusion of Conscious Will* (2002), dass

²⁵ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 37.

²⁶ Vgl. Walter 1998, S. 23.

Menschen unbewusst von den determinierten Prozessen beeinflusst sind, die in ihrem Gehirn ablaufen.²⁷ Die entscheidende Frage ist, wie dies mit Blick auf die Ergebnisse der Neurowissenschaften zu bewerten ist. Eine grundsätzliche ethische Frage ist, ob alle Personen gleichermaßen für widerrechtliche Taten zu belangen sind, obwohl sie verschiedene Gehirnphysiologien haben. Fraglich ist auch, inwiefern sie frei von inneren Zwängen sind, beachtet man die vielen Fälle, in denen manche Täter einst selbst Opfer schlechter Kindheitserfahrungen waren und aufgrund dessen psychische Erkrankungen entwickelt haben.²⁸ Wäre es dann nicht so, dass diese Personen eher unseres Mitleids bedürfen? Hier darf aber auch nicht generalisiert werden. Zwar stimmt es, dass viele Täter schwierige Hintergründe haben, aber das gilt auch für viele andere Menschen, die nicht straffällig werden. Das ist also kein notwendiges Kriterium, und es muss genauer differenziert werden, bei welcher psychischen Krankheit das Bewusstsein während der Handlung nicht vollkommen aktiv ist.

Das Bewusstsein ist etwas anderes als der Wille. Man kann also etwas bewusst erleben, ohne Kontrolle darüber zu haben, und man muss es dabei nicht unbedingt wollen. Dies sollte klar auseinandergehalten werden. Der Begriff »Bewusstsein« ist mehrdeutig. Etwas »bewusst zu tun«, kann heißen, dass man es bewusst erlebt oder dass man sich bewusst entschieden hat, es zu tun. Die Frage lautet auch hier, wie reflexiv die Handlung sein muss.²⁹ Sanford Kadish, ein Professor des Kriminalrechts, schreibt in diesem Zusammenhang:

To blame a person is to express moral criticism, and if the person's action does not deserve criticism, blaming him is a kind of falsehood and is, to the extent the person is injured by being blamed, unjust to him. It is this feature of our everyday moral practices that lies behind the law's excuses.³⁰

Aber kann man tatsächlich »unbewusst handeln«? Man kann sich einer Sache nicht bewusst sein (sie also nicht verstehen), aber man kann nicht unbewusst handeln, denn man braucht Bewusstsein, um handlungsfähig zu sein. Dann ist das Verhalten aber auch kritisierbar, und insofern muss

²⁷ Vgl. hierzu u. a. Wegner 2002, S. 29–61.

²⁸ Vgl. hierzu den Artikel »Bei Psychopathen ist das Gehirn anders durchblutet« in *Welt Online*, 2008. Hier wird von Psychopathen ausgegangen, was weniger allgemein als bei Straftätern ist. Nicht alle Straftäter sind Psychopathen. Ein Dieb ist nicht gleich ein Psychopath.

²⁹ Hier müsste man zwischen Handlungen unterscheiden, die als *purposive* gelten, und Handlungen, die als *deliberate* gelten.

³⁰ Kadish 1987, S. 264.

selbst die Handlung einer Person, die diese Handlung nicht verstanden hat, kritisierbar sein. Kadish hat da eine passende Bemerkung gemacht, aber auch das ist kritisierbar und muss nicht unhinterfragt übernommen werden. *To blame a person*, wie es Kadish sagt, wäre dann vielleicht nicht richtig, besser wäre »aufklären«. Es geht hier also eher um die Art der Kritisierbarkeit. Strafrechtlich würde man hier von einem *brainwashing defense* sprechen, was aber in einem Gerichtsverfahren nicht vollumfänglich akzeptiert wird, sondern bestenfalls zu einer Minderung der Strafe führt.³¹ Kann ein »gehirngewaschener« Mensch eine Tatentscheidung mit der Kraft seines eigenen freien Willens treffen?



Abb. 8: Anonym: Buchstabensalat. Öl auf Leinwand. 45 × 34 cm. Ende 19. Jh. Quelle: Düsseldorfer Auktionshaus.

³¹ Vgl. Bublitz/Merkel 2013, S. 341.

Die Frage ist nämlich, ob ein Beschuldigter während seiner Tat überhaupt zwischen richtig und falsch unterscheiden kann. Hier wird der Zusammenhang zwischen kausaler Beeinflussung und dem »Anders-Handeln-Können« sowie das Zuschreiben von moralischer Verantwortung relevant.³² So wurde beispielsweise in einem amerikanischen Gericht ein 13-jähriger Angeklagter namens Devon T., der in der Schule mit Heroin erwischt wurde, vor einem Jugendgericht angeklagt. Er erhob die Einrede zur Beschränkung der Minderjährigenhaftung, und daraufhin wurde festgehalten:

The criminal law will generally only impose its retributive or deterrent sanctions upon those who are morally blameworthy – those who know they are doing wrong but nonetheless persist in wrongdoing. [*In re Devon T.*, 584 A. 2d 1287 (Md. App. 1991)]³³

Bei der Frage, ob die begangene Straftat die »willentliche Tat« des Verbrechers gewesen sein könnte, würde man seine Willenskraft generell anzweifeln und man würde auch die Freiheit eines Menschen als Mensch in Frage stellen.³⁴ Es geht um die Einsichtsfähigkeit während einer Handlung.

Aus Sicht der Autorin dieses Artikels ist diese Frage jedoch verfehlt. Jedes Gehirn ist anders vernetzt, kommt aus unterschiedlichen Kontexten und ist einzigartig usw. Das Argument ist also von vornherein ein Strohmann-Argument. Natürlich gibt es Fälle, in denen gewisse psychische oder physische Bedingungen vorliegen, die die Wahrnehmung, Bewertung und Einschätzung von Ereignissen und Handlungen verzerren, weil sie von einer gewissen Norm abweichen. Aber das kann man nachweisen. Es gab einige Fälle im Gericht, in denen der Angeklagte vergebens eine Positron-Emission-Tomographie (PET) durchzusetzen versuchte, um zu beweisen, dass er wegen einer traumatischen Gehirnverletzung unter einer Abnahme der Aktivität des Frontallappens gelitten und deswegen einen Mord begangen hat.³⁵ In einem ähnlichen anderen Fall wurde bewiesen, dass ein Straftäter unter einer Gehirnatrophie leidet.³⁶ In einer experimentellen Untersuchung von Sabine Herpetz in Rostock wurde festgestellt, dass bei Psychopathen diejenigen Gehirnareale, die an der

³² Vgl. hierzu Willemsen 2020, S. 232–274.

³³ Zitiert nach President's Council on Bioethics 2004.

³⁴ Vgl. Bublitz/Merkel 2013, S. 350 ff.

³⁵ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 225.

³⁶ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 226.

Verarbeitung von Bestrafungen beteiligt sind, schlechter durchblutet waren als in der Kontrollgruppe.³⁷ Das heißt, dass die Schuldfrage hier relativiert wird, denn Areale, die für die Bestrafung verantwortlich sind, waren schlechter durchblutet. Heißt dies, dass die Schuldfähigkeit und die Willensfreiheit dadurch in Frage gestellt werden? Man könnte aufgrund dieser Ergebnisse in diesem Absatz behaupten, dass Psychopathen deshalb nicht schuldig (oder nur bedingt schuldfähig) sind, also eine Schuldminderung erfahren, was auch rechtliche Praxis ist.

Mit Blick auf das Gefühl von Schuld und Reue haben auf der einen Seite Wissenschaftler wie Niels-Peter Birbaumer Gehirne von Straftätern untersucht und dabei herausgefunden, dass das Empfinden von Schuld und Reue, das in gewissen Hirnarealen normalerweise stattfindet, bei sogenannten »Psychopathen« aus bestimmten Gründen weniger gut ausgeprägt, beschädigt oder verkümmert ist. Dabei hat Letzterer herausgefunden, dass Schuld und Reue eine Hirnregion im sogenannten medialen Präfrontalkortex (mPFC) aktivieren. Genau diese Region sei bei psychopathischen Gewalttätern nicht aktiviert oder kurz nach der Geburt geschädigt worden.³⁸ Aufgrund dieser Schädigung würden Gewalttäter an Scham- und Regellosigkeit leiden, was aber keine Schuldminderung bedeute.

Auf der anderen Seite zeigen experimentelle Forschungen, etwa die von John-Dylan Haynes vom Bernstein Center for Computational Neuroscience Berlin, dass Gehirnprozesse willentlich gestoppt werden können, auch wenn sie unwillentlich gestartet wurden, wie Haynes in einer Pressemitteilung der Charité (2015) unter dem Titel »Wie frei ist der Wille wirklich?« zu erkennen gibt:

»Die Probanden sind den frühen Hirnwellen nicht unkontrollierbar unterworfen. Sie waren dazu in der Lage, aktiv in den Ablauf der Entscheidung einzugreifen und eine Bewegung abubrechen«, sagt Prof. Haynes. »Dies bedeutet, dass die Freiheit menschlicher Willensentscheidungen wesentlich weniger eingeschränkt ist, als bisher gedacht. Dennoch gibt es einen Punkt im zeitlichen Ablauf von Entscheidungsprozessen, ab dem eine Umkehr nicht mehr möglich ist, den ›point of no return‹.«³⁹

³⁷ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 226.

³⁸ Vgl. hierzu Birbaumer 2015 sowie Birbaumer 2002.

³⁹ Charité 2015. Vgl. hierzu auch den in diesem Zusammenhang erschienenen Artikel »The point of no return in vetoing self-initiated movements« in Schultze-Kraft u. a. 2016, S. 1080–1085.

Bis vor dem Erreichen dieses Punktes habe der Mensch jedoch noch Willensfreiheit und könne sich so oder anders entscheiden. Das heißt, dass der Mensch den Verlauf seiner Entscheidungen nur bis zu diesem Punkt beeinflussen könne. Die Frage ist jedoch, inwieweit der Mensch vor dem Erreichen dieses Punktes für seine Handlungen verantwortlich ist. Kane spricht hier von Entscheidungen, die das Subjekt formen (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*).⁴⁰ Je nachdem, welche Handlungen ein Mensch häufiger tut, entsteht eine besondere Neigung in ihm, diese Handlung wiederholt zu vollziehen. Es ist also die Entscheidung des Menschen selbst.

Gefragt werden muss auch, inwieweit der Mensch für diese subjektformenden Entscheidungen selbst verantwortlich ist, wenn er sich der Konsequenzen nicht völlig bewusst war und wenn die wiederkehrende Handlung außerhalb seiner Macht lag. Inwieweit spielen die Gene oder die Erziehung eine Rolle? Heißt eine schlechte Erziehung, die zu einer Schädigung geführt hat, auch automatisch eine verminderte Verantwortung? Kann man dem Menschen aufgrund der Einflüsse der Umwelt und der Gene die Verantwortung für die Taten absprechen? Dies ist klar zu verneinen und wird im theologischen Abschnitt unten erläutert, da der Mensch als Letztverantwortlicher für seine Handlungen zu betrachten ist.

Julia Maria Erber-Schropp stellt einen speziellen kompatibilistischen Ansatz von Peter F. Strawson vor, den er in seinem Aufsatz »Freedom and Resentment« aus dem Jahr 1962 beschrieben hat und in dem er die Meinung vertritt, dass es bei Auffassungen von Schuld, Verantwortung und Gerechtigkeit nicht relevant sei, ob die Handlungen des Menschen determiniert oder nicht determiniert sind, sondern in Bezug auf die interpersonalen Beziehungen der Menschen komme es darauf an, wie eine Handlung aufgefasst werde.⁴¹ Der Fokus liegt hier also eher auf den Verhältnissen zwischen den Menschen. So macht es einen Unterschied, ob man zum Beispiel von einem Kranken, von einem Kind oder von einem gesunden Erwachsenen auf der Straße beschimpft wird; Menschen reagieren auf die Handlungen von anderen ihnen gegenüber sehr unterschiedlich, und insofern werden die schlechten Handlungen relativiert.

Die Tatsache, dass Menschen durch Klonen zu besonderen Menschen erzogen werden, lässt sich beispielsweise im folgenden Film betrachten: In

⁴⁰ Vgl. Kane 2018, S. 124 f.

⁴¹ Vgl. hierzu Strawson 1962, S. 187–211 sowie Erber-Schropp 2016.

The Boys from Brazil aus dem Jahr 1987 wird gezeigt, dass Menschen mit einer bestimmten Charaktereigenschaft und Persönlichkeit durch Klonen und spezielle Umweltkontrollen erzogen werden können.⁴² Kann ein so erzeugter Mensch für seine Straftaten verantwortlich gemacht werden? Die Autoren des Aufsatzes »For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything«, Joshua Greene und Jonathan Cohen, möchten auf der Grundlage der Funktion von Marionetten den Schluss ziehen, dass im Grunde genommen alle Menschen nach demselben Muster aufwachsen und von ihren Genen und den Umwelteinflüssen beeinflusst sind:

Thus, it seems that, in a very real sense, we are all puppets. The combined effects of genes and environment determine all of our actions. Mr. Puppet is exceptional only in that the intentions of other humans lie behind his genes and environment. But, so long as his genes and environment are intrinsically comparable with those of ordinary people, this does not really matter. We are no more free than he is.⁴³

Aus meiner Sicht stimmt das jedoch nicht, denn sonst wären Menschen Marionetten von ihren Genen und von den Umwelteinflüssen her. Auch eine erzeugte Marionette ist ein Mensch und sollte für ihre Handlungen im Rahmen ihres Machtbereichs zur Verantwortung gezogen werden. Ausschlaggebend sind die Bemühungen des Menschen selbst. Ein schlechter Umwelteinfluss kann nicht als Grund für eine Strafminderung betrachtet werden, denn der Mensch hätte sich ja auch anders entscheiden können. Inwieweit hat er sich bemüht, trotz der schlechten Umweltbedingungen anders zu handeln? Die Theologie legt hier die ›Erste-Person-Perspektive‹ an, bei der der Mensch vornehmlich als Hauptverantwortlicher für seine Taten gilt.

Schuld und Verantwortung in Koran und Hadith

Wie ist nun das Thema ›Willensfreiheit, Verantwortung und Schuld‹ aus Sicht der islamischen Theologie zu verstehen? In diesem Abschnitt werden im Folgenden zunächst einige Koranverse und dann Überlieferungen zu diesem Thema vorgestellt, um anschließend auf dieser Grundlage im nächsten Kapitel die Lösung der Willensfreiheitsdebatte aus Sicht der islamisch-schiitischen Philosophie und Theologie beleuchten zu können. Es gibt im Koran eine Fülle an Versen zum Thema des freien Willens

⁴² Vgl. hierzu Greene/Cohen 2010, S. 243 f.

⁴³ Greene/Cohen 2010, S. 245.

und der Determination. Dabei gibt es scheinbar ein Spannungsverhältnis zwischen der göttlichen Bestimmung und dem freien Willen des Menschen. Doch der Wille Gottes und der Wille des Menschen sind nicht konträr, sondern komplementär.

Im Koran steht auf der einen Seite, dass der Mensch vollkommene Handlungs- und Willensfreiheit hat: »Das ist für das, was eure Hände früher taten, und weil Gott seinen Knechten niemals Unrecht tut.«⁴⁴ Und es heißt: »Wer Rechtschaffenes tut, tut es zu seinem Vorteil. Wer aber Böses tut, zu seinem Nachteil. Und dein Herr tut seinen Knechten kein Unrecht an.«⁴⁵ Weiterhin heißt es: »und dass dem Menschen nur das zuteil wird, wonach er strebte«⁴⁶. Der Mensch ist laut diesen Versen also für seine guten und schlechten Taten verantwortlich. Das, was der Mensch macht, geschieht aus seinem eigenen Willen heraus. Nun gibt es aber auch Aussagen im Koran, denen zufolge Rechtleitung und Irreführung nur von Gott ausgehen, wie zum Beispiel: »Wen Gott leitet, der ist rechtgeleitet; und wen er in die Irre führt, das sind die Verlierer.«⁴⁷ Und an einer anderen Stelle heißt es, dass es Gott allein ist, der zur Wahrheit leitet: »[...] Sprich: ›Gott führt hin zur Wahrheit! Hat, wer zur Wahrheit hinführt, mehr Anspruch darauf, dass man ihm folgt, als jener, der nicht hinführt, es sei denn, dass er selbst geführt wird? Was ist mit euch? Wie urteilt ihr?‹«⁴⁸

Wie sind diese Aussagen nebeneinander zu verstehen? Wenn man allein für seine Taten verantwortlich ist, was heißt es dann, dass Gott der Einzige ist, der die Menschen rechtleitet? Bedeutet es, dass man auch in seinem Wollen von Gott beeinträchtigt ist, wenn er den Menschen nicht sehen, nicht hören und nicht verstehen lässt? So wird doch in einem Vers gesagt: »doch ihr wollt nicht – außer Gott, der Herr der Weltbewohner, wollte es!«⁴⁹ Heißt dies, dass der Mensch in seinem Wollen gelenkt wird? Wohl eher nicht, denn es wird auch gesagt, dass Gott niemandem Unrecht tut und diejenigen, die nicht sehen und nicht hören können, nicht geleitet

⁴⁴ Q 8:51. Die deutschen Übersetzungen koranischer Passagen sind hier und im Folgenden, insofern nichts anderes erwähnt wird, der 2010 erschienenen Koranübersetzung von Hartmut Bobzin entnommen. Die Übersetzung nichtkoranischer arabischer Texte und Passagen geht auf die Autorin zurück, soweit auch hier nichts anderes vermerkt ist.

⁴⁵ Q 41:46.

⁴⁶ Q 53:39.

⁴⁷ Q 7:178.

⁴⁸ Q 10:35.

⁴⁹ Q 81:29.

werden: »Siehe, Gott fügt den Menschen keinerlei Unrecht zu, sondern sich selber fügen die Menschen Unrecht zu.«⁵⁰ Und an einer anderen Stelle wird gesagt: »und dass dem Menschen nur das zuteil wird, wonach er strebte«⁵¹.

Im Zusammenhang mit der Bestrafung von Straftätern entsteht die neuroethische Frage, wie die Situation mit kranken Menschen aus der Sicht des Korans zu betrachten ist. In Q 24:61 wird über den Umgang mit kranken Menschen gesagt: »Für den Blinden, den Lahmen, den Kranken und für euch selber besteht kein Anstoß [...].« Weiterhin heißt es an einer anderen Stelle: »Begeht euch eilends zur Vergebung von Seiten eures Herrn und zu einem Garten, breit wie die Himmel und die Erde, der den Gottesfürchtigen bereitet ist, die im Glück und Unglück spenden, die ihren Zorn im Zaume halten und die den Menschen vergeben. Gott



Abb. 9: Lovis Corinth (1858–1925): Kain. Öl auf Leinwand. 140 × 115,5 cm. 1917. Museum Kunstpalast, Düsseldorf.

50 Q 10:44.

51 Q 53:39.

liebt die, die Gutes tun.«⁵² Die Gottesfürchtigen sind also diejenigen, die ihre Emotionen beherrschen. Erneut wird hier die Verantwortlichkeit des Menschen angesprochen, unabhängig von den aus der Gesellschaft und der Umwelt stammenden Einflüssen. Es ist also der Mensch, der für seine Taten verantwortlich ist und zur Rechenschaft gezogen wird.

Bei den Handlungen spielt auch die persönliche Absicht (*niyya*) eine enorm wichtige Rolle. So gibt es zum Beispiel in einer Überlieferung des Propheten die Aussage, dass die Bewertung der Handlungen von den Absichten der Handelnden abhängt (*al-a' mālu bi-n-niyyāt*).⁵³ Über die Befolgung der persönlichen Neigungen steht im Koran: »Was meinst du wohl von dem, der seine Neigungen zu seinem Gott macht und den Gott wissentlich in die Irre führt, dessen Ohren und Herz er versiegelt und über dessen Augen er eine Bedeckung macht? Wer soll ihn denn – nach Gott – rechtleiten? Wollt ihr euch denn nicht mahnen lassen?«⁵⁴ Diese Anerkennung der persönlichen Neigung und ihre Vergöttlichung ähneln der oben erwähnten Sicht von Kane, der von »subjekt-formenden Entscheidungen« (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*) spricht.⁵⁵ Je häufiger ein Mensch also eine Handlung vollzieht, desto eher entsteht eine persönliche Neigung in ihm, wofür der Mensch selbst verantwortlich zu machen ist, weil es seine eigene Entscheidung ist, dieser persönlichen Neigung zu folgen. Laut dem Koran kommt die Rechtleitung von Gott – dies aber nur, wenn man seine »innere Neigung« in dessen Richtung lenkt und nicht seine Neigung zu seinem Gott macht: *mani ttaḥaḍa ilāhahū hawāhu*, wie es in Q 45:23 heißt. Man könnte dies so deuten, dass der Mensch zunächst seine Einstellung ändern sowie sein Herz und seine Ohren von – kantisch gesprochen – »selbst verschuldeten« Verhüllungen befreien muss.

Könnte man daraus den Schluss ziehen, dass Straftäter ihre »persönliche Neigung« zu ihrem eigenen Gott genommen haben, jedoch hätten auch anders handeln können, so dass sie ihre Neigungen (wie Wut, Aggression etc.) eben nicht zu ihrem Gott machten? Wichtig ist nicht, woher die persönliche Neigung kommt (aus Umwelteinflüssen, der Erziehung oder aus anderen Quellen), sondern was der Mensch daraus macht und wie er damit umgeht. Denn aus der Sicht der islamischen Theologie ist

⁵² Q 3:133–134.

⁵³ Vgl. al-Maḡlisī 1983, Bd. 67, S. 211.

⁵⁴ Q 45:23.

⁵⁵ Vgl. Kane 2018, S. 124 f.

der Mensch von Natur aus rein und schuldfrei und muss versuchen, diese Reinheit zu bewahren. Wenn der Mensch seine »natürliche Anlage« (*fiṭra*) oder auch »göttliche Begabung«, wie es Bobzin in seiner Übersetzung ausdrückt,⁵⁶ verdeckt, wenn er sich gegen diese verhält und sich von seiner persönlichen Neigung und seiner »zum Übel anregenden Seele« (*an-nafs al-ammāra li-s-sū*)⁵⁷ leiten lässt, dann hat er einen Weg eingeschlagen, über den im Koran gesagt wird: »Versiegelt hat Gott ihre Herzen und ihr Gehör, und über ihren Augen liegt ein Schleier. Harte Strafe ist ihnen bestimmt.«⁵⁸ Es ist also der Mensch, der sich entscheidet, welchen Weg er einschlagen möchte. Nach dieser Entscheidung sollte der Mensch auch mit den entsprechenden Konsequenzen rechnen.⁵⁹

Gottes Gnade trifft nur dann ein, wenn man die eigenen Einstellungen ändert. So wird im Koran gesagt: »Das geschieht deshalb, weil Gott niemals eine Gnade ändern würde, die er einem Volk einst verliehen hatte, ehe es sich nicht ändert bei sich selbst; und weil Gott hörend, wissend ist.«⁶⁰ Mit anderen Worten wird hier gesagt, dass Gott den Menschen nur dann richtig führen kann, wenn er sich ermahnen lässt, wenn er dafür offen ist und wenn er sein Herz enthüllt. In diesem Zusammenhang spielen auch Gottes Barmherzigkeit und Vergebung eine große Rolle – vor allem, wenn man seine Tat bereut oder nicht im vollen Bewusstsein und »in Unwissenheit« (*bi-ḡahālatin*)⁶¹ schlecht gehandelt hat.⁶²

Ist der Mensch derjenige, der sich zuerst entscheiden muss, seine Ohren und sein Herz zu öffnen und seine Augen zu entschleiern (sich also »ermahnen« zu lassen)? Oder heißt es, dass man völlig abhängig von

⁵⁶ Für ein solches Vorhandensein der »natürlichen Anlage« plädiert Q 30:30, wo es heißt: »Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben, als göttliche Begabung [*fiṭrat Allāh*], mit welcher er die Menschen schuf! Keinen Ersatz gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die Religion, die Bestand hat. Jedoch die meisten Menschen wissen nicht.«

⁵⁷ Vgl. hierzu Q 12:53.

⁵⁸ Q 2:7.

⁵⁹ Klar ist, dass der Mensch nach dem Islam für alle seine Handlungen verantwortlich sein muss, aber die Frage ist, ob das auch auf diejenigen zutrifft, die tatsächlich nicht anders können. Trifft das auf die Kranken zu? Sind auch diese verantwortlich für ihr Handeln? Wird ihnen vergeben, wenn sie doch nicht wissen, was sie tun? Hier gilt ein anderes Strafmaß, das noch nicht geklärt ist oder angesprochen wurde, weil es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Es bedarf aber einer intensiveren Untersuchung.

⁶⁰ Q 8:53.

⁶¹ Q 4:17.

⁶² Der Aspekt der Vergebung und auch der Begriff der ehrlichen Reue und Buße (Umkehr) sind zwar sehr wichtig, werden aber in dieser Arbeit nicht behandelt. Auch die Frage nach der menschlichen Rechtsprechung im Gegensatz zur göttlichen, die den Menschen letztlich treffen wird, wird nicht thematisiert.

Gottes Gefälligkeit ist, dass man die Ohren und das Herz öffnet, damit man für seine Mahnung überhaupt empfänglich ist? Im ersten Fall ist der Mensch verantwortlich, im zweiten Fall ist man Gottes Willen völlig ausgeliefert und kann nicht anders handeln, als Gott es will (und wäre demnach für seine Taten nicht selbst verantwortlich). Somit entsteht die Frage, ob der menschliche Wille und die Absicht zu einer Tat von Gott erschaffen werden oder vom Menschen.

Im Koran heißt es: »Aber ihr werdet es nicht wollen – außer, dass Gott es will. Siehe, Gott ist wissend, weise.«⁶³ An einer anderen Stelle wird gesagt: »Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott. Nicht du hast, als du warfst, geworfen, sondern Gott, und zwar, um die Gläubigen auf gute Weise einer Prüfung auszusetzen. Siehe, Gott ist hörend, wissend.«⁶⁴ Dem kann man entnehmen, dass Gott den Willen in der Seele erschafft und es ihr dadurch ermöglicht, die Gegenstände und die Zustände wahrzunehmen. Dies würde für einen Determinismus sprechen, aber wie ist dieser Vers mit den oben zitierten Versen über die Willensfreiheit in Einklang zu bringen? Diese sich scheinbar widersprechenden Verse miteinander in Einklang zu bringen, ist nicht die Aufgabe und das Ziel dieses Aufsatzes. Vielmehr soll die kompatibilistische Lösung der islamisch-schiitischen Philosophie, die auf dem Koran beruht, vorgestellt werden. Dies geschieht im folgenden Abschnitt.

Determinismus und Freiheit in der islamisch-schiitischen Philosophie

Die Frage von Determinismus und Wahlfreiheit gehört auch in der islamischen Philosophie zu den schwierigsten Fragen überhaupt, und die Beschäftigung damit wurde mit einem Meer verglichen, in dem derjenige, der sich damit auseinandersetzt, ertrinken wird.⁶⁵ Um die Antwort der islamisch-schiitischen Philosophie auf diese Frage zu untersuchen – und da die Untersuchung dieses Diskurses ohne die Betrachtung ihrer Entstehungsgeschichte nicht möglich ist –, wird in diesem Abschnitt zunächst einführend die Geschichte dieser Debatte mit den Meinungen der zwei theologischen Denkschulen und ihren systematischen Streitgesprächen

⁶³ Q 76:30.

⁶⁴ Q 8:17.

⁶⁵ Vgl. Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 305.

innerhalb des *‘ilm al-kalām*⁶⁶ vorgestellt: der Mu‘tazila und der daraus entstandenen, aber sich von ihr auch abgrenzenden Aš‘ariya. Davor wird zunächst jedoch ein kurzer Blick auf die Wurzeln und die Entstehung dieser beiden Denkrichtungen geworfen.

In Bezug auf die Debatte über Willensfreiheit und Determination werden die zwei großen Strömungen, die sich hier gegenüberstanden, als die Qadariya und die Ġabriya bezeichnet. Die Anhänger der Qadariya waren der Meinung, dass Gott den Menschen mit einem freien Willen erschaffen hat, wohingegen die Ġabriya einen Determinismus vertrat.⁶⁷ Die Qadariya formierte sich vor allem unter den rational denkenden islamischen Theologen, also unter den Mu‘taziliten, die das Primat der Vernunft und des freien Willens (entgegen der Prädestinationslehre) betonten.⁶⁸ Das Denken der Ġabriya hingegen fand besonders bei den Ḥanbaliten Anklang, die ihre Fortsetzung in der ḥanbalitischen Rechtsschule fanden und mit den Vertretern der Willensfreiheit in Konflikt gerieten.⁶⁹ Im 10. Jahrhundert wurde eine Brücke zwischen den ḥanbalitischen und den mu‘tazilitischen Auffassungen geschlagen, indem mit der Aš‘ariya ein »Mittelweg« bzw. eine Kompromisslösung vorgestellt wurde.⁷⁰

Während die Mu‘taziliten die Willens- und Handlungsfreiheit der Menschen postulierten, waren die Aš‘ariten der Meinung, dass alle Handlungen des Menschen als eine Art Schöpfung Gottes zu betrachten sind, denn es gebe keinen Schöpfer außer Gott. Das heißt, dass Gott auch die Sünden der Menschen zustande bringt – die Menschen hätten keinerlei Kontrolle und Macht über ihre eigenen Handlungen.⁷¹ Gemäß dieser Theorie ist Gott zwar der Erschaffer der Handlungen, die Absicht einer Handlung wird jedoch dem Menschen zugeschrieben – dadurch, dass die Aneignung (*iktisāb*) der Tat durch ihn geschieht.⁷² Die einzige Handlung des Menschen ist sein »persönliches Wollen« der Tat, nicht jedoch der

⁶⁶ Die rationale islamische Theologie, die im 8. Jahrhundert entstanden ist.

⁶⁷ Für eine nähere Betrachtung dieser verschiedenen Strömungen vgl. Halm 2005, S. 35–40.

⁶⁸ Vgl. Schmidtke 2008, S. 61.

⁶⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 15.

⁷⁰ Vgl. Schmidtke 2008, S. 62.

⁷¹ Vgl. Subḥānī 2006, Bd. 2, S. 111.

⁷² Diese kurze Beschreibung kann und soll der inneren Entwicklung dieser Theologieschulen nicht gerecht werden. Es sei hier nur kurz erwähnt, dass das *kasb*-Verständnis im 11. Jahrhundert stark im Fluss war. Die für diese Fragestellung entscheidende Nuance, was genau erworben wird, sieht zum Beispiel bei al-Bāqillānī (gest. 1013) anders aus als bei al-Ġuwainī (gest. 1085). Da die Beschreibung dieser Theologieschulen jedoch lediglich als einleitendes Hintergrundwissen dient und der Fokus auf der schiitischen Philosophie liegt, wird auf die Differenzierung nicht näher eingegangen.

Vollzug der Handlung selbst, denn dies mache Gott. Die Behauptung lautet also, dass der Mensch eine Handlung intendiert und Gott diese dann in die Tat umsetzt.⁷³ Diese Sichtweise der Aš'arīya setzt eine absolut deterministische Handlungstheorie voraus.⁷⁴ Sie kann aber in Bezug auf weitere Lehren des Islams, beispielsweise in Bezug auf die Gesetze der Belohnung und Bestrafung, hinterfragt und zurückgewiesen werden, denn in einem deterministischen Weltbild kann der Mensch nicht für seine schlechten Taten bestraft und für seine guten Taten belohnt werden.

Tatsächlich berufen sich beide Denkschulen, d. h. die Mu'taziliten und die Aš'ariten, bei ihren Behauptungen auf den Koran, denn es gibt genügend Koranverse, die für die eine und gegen die andere Schule sprechen und umgekehrt. Offensichtlich endeten die Diskussionen über die Frage des freien Willens nicht in dieser frühen Ära, sondern wurden in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt und kontroverser geführt. Eine der Perioden, in denen die Frage unter Berücksichtigung neuer Aspekte heftig debattiert wurde, war die Zeit nach dem 12. Jahrhundert, die die Gelehrten heute für gewöhnlich als »nachklassische Periode« bezeichnen. In diesem Abschnitt dieser Untersuchung werden einige Abhandlungen aus den Werken schiitischer Philosophen aus dem 13. bis 17. Jahrhundert vorgestellt, denn die Vorstellung dieser Werke kann wesentlich zu einer systematischen Untersuchung der Entwicklung des Freiheitsbegriffs in der Geschichte des islamischen Denkens beitragen.⁷⁵ In der islamischen Philosophie und vor allem in der iranischen Philosophie nach dem 13. Jahrhundert, die auf dem Boden der schiitischen Theologie aufbaut, wird eine »Weder-noch-Sichtweise« vertreten. Was dies bedeutet, ist das Hauptthema dieses Artikels und wird im Folgenden näher beschrieben.

⁷³ Vgl. Subhānī 2006, Bd. 2, S. 113.

⁷⁴ Man könnte dies mit der europäischen Philosophietradition vergleichen und einen kurzen Vergleich mit Kants Ansicht herstellen: Auch aus kantischer Perspektive würde man sagen, dass Menschen über die Fähigkeit verfügen, eigenständig bzw. autonom zu handeln. Bei Kant ist der Mensch selbst Gesetzgeber, indem er vernünftig handelt. Vernünftig handeln heißt immer, unter einer Maxime zu handeln, dass es ein allgemeines Gesetz werden könne; also »unabhängig von [den] Naturursachen und selbst [...] etwas hervorzubringen [...], mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen« (Kant 1998, S. 622 [KrV A 534/B 562]). Da ein Vergleich den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird dies nur kurz in der Fußnote erwähnt.

⁷⁵ Der Leser mag sich fragen, wie genau die Autorin plötzlich von der Konkurrenz dieser beiden Schulen ohne Zwischenstation zur islamisch-schiitischen Sichtweise gekommen ist. Als Antwort sei gesagt, wie bereits erwähnt, dass das Ziel die Vorstellung dieses kompatibilistischen Ansatzes in der schiitischen Philosophie ist und die kurze Beschreibung der beiden Denkschulen lediglich als ein Rahmen dient, um die Thematik besser beleuchten zu können.

Al-Mağlisī (gest. 1698), ein zwölferschiitischer Theologe und Jurist der Safawidenzeit, wendet sich in seinem Werk *Ġabr wa-tafwīḍ* (»Zwang und Delegation«) gegen die Muʿtaziliten und Ašʿariten und versucht, eine Art Zwischenlösung zu finden. Nach diesem Mittelweg hat der Mensch zwar einen freien Willen, aber Gott beherrscht ihn und ist immer in der Lage, alle von ihm getroffenen Entscheidungen zu ändern. Al-Mağlisī bezieht sich auf Ġaʿfar aš-Šādiq (gest. 765), den sechsten Imam der Schiiten, der auf die Frage, ob es nun einen reinen Determinismus oder eine absolute Freiheit gebe, geantwortet hat, dass es weder nur das eine noch nur das andere gebe, sondern die Wahrheit dazwischen liege (*al-amr baina l-amrain*, die »Position zwischen zwei Positionen«).⁷⁶

Nun soll erklärt werden, was die Aussage *al-amr baina l-amrain* überhaupt bedeutet: *lā ġabra wa-lā tafwīḍa bal amrun baina l-amrain*. Die richtige Übersetzung lautet: »Weder Prädestination noch freier Wille, sondern eine Sache zwischen den beiden.«⁷⁷ Diese Theorie besagt, dass der Wille Gottes sowie die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen miteinander im Einklang stehen. Das heißt also, dass sich Willensfreiheit und Determinismus laut der Sichtweise von Ġaʿfar aš-Šādiq nicht nur nicht ausschließen, sondern sie sind zueinander sogar komplementär und ergänzen sich gegenseitig. Während alles Seiende kontingent sei und in seiner Existenz von dem absolut und notwendig Seienden, also von Gott, abhängen, habe Gott den Menschen mit einer Wahlfreiheit erschaffen. Das heißt, dass Gott den Menschen zum Handeln befähigt, der Mensch in seinen Handlungen aber Grenzen hat. Darüber hinaus greift Gott durch sein Geleit und sein Verlassen (*ḥidlān*) in das menschliche Handeln ein, allerdings nicht in dem Ausmaß, dass der Mensch seines freien Willens beraubt würde, und das steht somit nicht im Widerspruch zu seiner Freiheit.⁷⁸ Daher sollte Gott nicht beschuldigt werden, an den bösen Taten beteiligt zu sein, die tatsächlich vom Menschen ausgehen.

Al-Mağlisī versucht, den freien Willen des Menschen zu beweisen, um dessen Verantwortung für seine Sünden zu demonstrieren, Gott von der Erschaffung böser Taten freizusprechen und die Rolle der Propheten zu rechtfertigen. Es fällt auf, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott in der Regel als die Beziehung zwischen einem Diener (*ʿabd*) und einem Herrn (*rabb*), dem gehorcht werden soll, beschrieben wird, und

⁷⁶ Vgl. al-Mağlisī 1983, Bd. 3, S. 4.

⁷⁷ Hajatpour 2022, S. 142.

⁷⁸ Vgl. al-Mağlisī 1989, S. 39.

der freie Wille des Menschen muss immer im Kontext dieser besonderen Beziehung betrachtet werden. Kann al-Mağlisī trotz seiner Betonung des freien menschlichen Willens einen vom Willen Gottes unabhängigen Willen des Menschen gutheißen? Eine Erklärung für die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen scheint er nicht zu liefern. Diese Aufgabe wird von den Philosophen wahrgenommen.

Die meisten islamischen Philosophen aus dem 13. bis 17. Jahrhundert, insbesondere die iranisch-schiitischen Philosophen wie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274), Muḥammad ibn As‘ad ad-Dawānī (gest. 1502) und Mullā Ṣadrā (gest. 1641), berufen sich auf jene Überlieferung von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, nach der weder Determinismus noch absolute Willensfreiheit, sondern ein Zwischending richtig sei. So sagt zum Beispiel Mullā Ṣadrā, dass diese Theorie »die Ungewissheiten und zweifelhaften Aspekte über die Handlungen der Menschen beseitigt«⁷⁹.

Hieraus resultierend wird aus philosophischer Sicht, wie z. B. bei aṭ-Ṭūsī, auch zwischen der nahen Ursache (*‘illa qarība*) und der fernen Ursache (*‘illa ba‘īda*) unterschieden, wobei die nahe Ursache als eine Ursache betrachtet wird, die unmittelbar eine Handlung hervorbringt, während die ferne Ursache die Ursache dieser Ursache ist.⁸⁰ Nach dieser Vorstellung wird behauptet, dass nichts in der Welt geschieht, wenn es nicht durch eine Ursache oder eine Reihe von Ursachen notwendig ist, da kontingente Wesen nur dann verwirklicht werden, wenn ihre vollständigen Ursachen sie erzeugen oder erschaffen. So werden auch die freiwilligen Handlungen des Menschen nicht ausgeführt, wenn sie nicht durch ihre Ursachen bedingt sind. Diese Notwendigkeit steht jedoch nicht im Widerspruch zum freien Willen des Menschen, weil der menschliche Wille die letzte Komponente der vollständigen Ursache für die freiwilligen Handlungen ist.⁸¹ Mit anderen Worten: Um eine freiwillige Handlung auszuführen, müssen zwei Fähigkeiten im Handelnden vorhanden sein, nämlich die Macht und der Wille. Diese beiden Fähigkeiten zusammen machen das Auftreten der Handlung notwendig. Aber diese Notwendigkeit leugnet natürlich nicht den freien Willen des Menschen, da die Handlung durch diesen Willen notwendig ist.

⁷⁹ Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313, Z. 6 f.

⁸⁰ Vgl. Tarkāšvand 2015, S. 67.

⁸¹ Vgl. Tarkāšvand 2015, S. 67–69.

Kraft und Wille sind die Fähigkeiten, die von Gott im Menschen geschaffen wurden. Alles, was der Mensch tut, ist also auf einer anderen Ebene die Leistung Gottes, denn das Sein des Menschen und all seine Fähigkeiten sind letztlich Gott als der Hauptursache der Welt zu verdanken. Er ist also die ferne Ursache aller menschlichen Handlungen. Da der freie Wille jedoch die nahe Ursache für die Handlungen des Menschen ist, kann man diesen als den freien Urheber seiner freiwilligen Handlungen bezeichnen. Dennoch ist Gott als Schöpfer von allen Dingen eigentlich die ferne Ursache, da er die Seienden umfasst, und dies wird auch als das »allmächtige Umringen« (*al-iḥāṭa al-qayyūmīya*) Gottes bezeichnet.⁸²

Die Theorie von *al-amr baina l-amrain* kann auch aus der philosophisch-mystischen Sichtweise – nämlich aus der Perspektive der Theorie von Einheit und Vielheit – betrachtet werden. Die Abhandlungen des iranischen Mystikers und Philosophen Mullā Ṣadrā sind ein Beispiel für solch eine Haltung.⁸³ Er versucht den freien Willen des Menschen nach dem Prinzip der Einheit des Seins zu untersuchen. Wenn Gott in seiner alles umfassenden Einheit alles einschließt, was bedeutet es dann, von einem unabhängigen Willen des Menschen zu sprechen? Diese Frage wird von Mullā Ṣadrā folgendermaßen beantwortet: Das einzig wahre Wesen ist Gott, und alle möglichen Wesen einschließlich der Menschen existieren nur in Bezug auf das notwendige Wesen. Daher muss der menschliche Wille nur als ein Zustand des göttlichen Willens betrachtet werden. Die Wahrheit eines jeden Existierenden ergibt sich also aus dem Grad seines Seins. Unter allen Existenzen hat der Mensch einen besonderen Status, da es für ihn weder eine festgelegte Position in der Identität noch einen bestimmten Grad des Seins gibt. Daher kann der Mensch seinen eigenen Status durch seinen Willen erreichen. Diese einzigartige Situation ist darauf zurückzuführen, dass der Mensch unter der Wirkung von zwei Bewegungen steht: der substanziellen Bewegung (*al-ḥaraka al-ḡauharīya*), die die dynamische und fließende Natur der Welt der Schöpfung zeigt, und der willentlichen Bewegung, die dem Menschen eigen ist und auf seinem freien Willen beruht.⁸⁴ So kann die menschliche Seele, die sich

⁸² Vgl. Zamānī 2013, S. 65–82.

⁸³ Der Grund dafür, dass in dieser Untersuchung Mullā Ṣadrā's Ansichten als Beispiel für die islamische Philosophie herangezogen werden, ist, dass sie als Höhepunkt dieser Philosophie betrachtet werden können, denn mit seiner transzendenten Theosophie verbindet Mullā Ṣadrā nicht nur die Illuminationsphilosophie mit der aristotelischen Vernunftphilosophie, sondern auch die schiitische Theologie mit der Mystik.

⁸⁴ Für eine ausführliche Beschreibung der substanziellen Bewegung vgl. Jahangiri 2022, S. 103 ff.

wie die anderen Wesenheiten durch die substanzielle Bewegung auf ihre Vollkommenheit zubewegt, auch ihren Weg wählen, um mittels ihres freien Willens durch verschiedene Ebenen des Seins zu reisen, während sie in diesem ständigen Wandel ihre persönliche, einheitliche, konstante Identität bewahrt.⁸⁵

Die Aussage, dass weder Determinismus noch absoluter freier Wille, sondern ein Ding dazwischen gültig ist, bedeutet nicht, dass die Handlungen des Menschen eine Kombination aus Determination und Willensfreiheit sind, noch, dass die menschlichen Handlungen von Determination und freiem Willen befreit sind, sondern es heißt, dass der Mensch in seiner Willensfreiheit gezwungen (*mudṭarr*) ist.⁸⁶ Mit anderen Worten bedeutet dies, dass der Mensch in seiner Wahl frei ist (*muḥtār*), er ist aber gleichzeitig gezwungen (*mağbūr*), in seiner Wahl frei zu sein; seine Willensfreiheit besteht in diesem Zwang.⁸⁷ Das heißt, dass der Mensch eine Wahlfreiheit besitzt, diese sich aber in einer bestimmten Eingrenzung befindet, da ihm der richtige Weg bereits gezeigt wurde. Mullā Ṣadrā beabsichtigt nicht, den freien Willen des Menschen als getrennt von Gottes Willen zu betrachten und zwei unabhängige Schöpfer für die menschlichen Handlungen anzuerkennen. Wenn alle Existenzen in einer umfassenden göttlichen Wahrheit enthalten sind, dann kann man sagen, dass jede Handlung eines einzelnen Menschen gleichzeitig die Handlung Gottes ist. Mullā Ṣadrā erklärt, dass es richtig sei, Handlung und Schöpfung auf den Menschen zu beziehen, so wie es richtig sei, Sein und Personifikation (*taṣāḥḥuṣ*) auf ihn zurückzuführen, während sie in gewisser Weise auf Gott bezogen sind. Der Mensch ist also der Urheber dessen, was von ihm ausgeht, und zwar im wahrsten Sinn des Wortes, nicht im übertragenen Sinn; und gleichzeitig ist sein Handeln eine der Handlungen der ersten Wahrheit, also Gottes selber.⁸⁸

Insofern kann man also sagen, dass alle menschlichen Handlungen zwar auf den Menschen zurückgehen, da er der Handelnde ist, aber gleichzeitig hängt das Sein eines Menschen von seinem Schöpfer ab. Alle menschlichen Handlungen besitzen also auch eine Verbindung zu Gott.⁸⁹ Wenn Gott sie nicht geschaffen hätte, könnten die Menschen gar

⁸⁵ Vgl. Mullā Ṣadrā 1990, Bd. 9, S. 96.

⁸⁶ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 189 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁷ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 190 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁸ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 190 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 187.

nicht handeln. Wie der Mensch zu jedem Zeitpunkt handeln wird, ist im göttlichen Wissen (*‘ilm*) vorhanden, da er ein allmächtiges Wesen ist, d. h., Gott weiß zu jedem Zeitpunkt, wie der Mensch handeln wird. Dies schließt allerdings die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aus, denn das Wissen Gottes hat nichts mit den Handlungen des Menschen zu tun.⁹⁰

Dadurch, dass Gott der Schöpfer von allem Sein ist, ist bei Mullā Ṣadrā auch jede Handlung im Grunde genommen seine Schöpfung. Jedoch muss hinzugefügt werden, dass aus Gott nur das Gute und das Vollkommene hervorgeht und das Böse, das mit der Nichtexistenz (*‘adam*) gleichzusetzen ist, nicht erschaffen wurde.⁹¹ Der Mensch ist mit dem Intellekt ausgestattet, und ihm wurde der Weg zur Vollkommenheit durch die Heilige Schrift gezeigt.⁹² Die schlechten Handlungen kommen also vom Menschen und das Gute von Gott. Was bedeutet dies? Heißt das, dass der Mensch nur in der Seele bzw. dem Geist frei ist, aber in seiner physischen Hülle, dem Körper, nicht mehr? Ja, der Mensch will und intendiert Handlungen, aber wozu gibt Gott einem die Willensfreiheit, wenn es allein in seiner Hand liegt, ob dieser Wille auch in die Tat umgesetzt wird? Letztlich würde Gott dann über unseren Willen entscheiden. Wenn er es aber ist, der letztlich Taten umsetzt, inwiefern kann er den Menschen dann für diese Taten verantwortlich machen? Das würde im Widerspruch stehen zu Gottes Aufruf, gehorsam zu sein, und auch zu der koranischen Aussage, dass »kein Zwang ist in der Religion«⁹³, oder wie es zum Beispiel auch an anderer Stelle heißt: »[...] Wer will, der glaube, und wer da will, der bleibe ohne Glauben! [...]«⁹⁴ Man müsse sich frei dafür entscheiden können, und dies schließt ein, dass man frei handeln, den Willen also umsetzen kann. Sonst würde Gott den Menschen für seinen Willen bestrafen und nicht für sein Handeln, was nicht der Fall ist. Es steht aber in einer Überlieferung, dass man Gutes *tun* und nicht nur wollen soll und dass man nach seinen *Taten* gerichtet wird, nicht nach seinen Gedanken.⁹⁵ Gott sieht und hört und weiß alles, also auch die sündigen Gedanken, Gefühle, Emotionen usw. der Menschen,⁹⁶ aber

⁹⁰ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 187.

⁹¹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 200.

⁹² Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 200.

⁹³ Q 2:256.

⁹⁴ Q 18:29.

⁹⁵ Vgl. al-Kulainī, Bd. 2, S. 429.

⁹⁶ Vgl. Q 64:4.

man wird nach seinen Taten und seiner ehrlichen Einstellung gerichtet.⁹⁷ Insofern müsse man frei sein im Denken *und* im Handeln. Denn sonst müsste Gott sich selbst strafen, da er es dann ist, der für einen handelt.⁹⁸

Mullā Ṣadrā betont, dass, obwohl der Mensch der Ort von Gottes Manifestation ist und seine Handlungen – in einem anderen Grad – Gottes Handlungen sind, jeder einzelne Mensch sein eigenes Sein, seine eigene persönliche Identität und seine Verantwortung hat, denn die Tatsache, dass Gott Wissen (*‘ilm*) über eine Handlung und die Zukunft hat, schließt die Verantwortlichkeit der Menschen nicht aus. Gottes Vorherbestimmung entzieht dem Menschen nicht seine Entscheidungen.

Daraus kann man schließen, dass in der islamischen Philosophie eine Art Kompatibilismus vertreten wird, der anders als im klassischen westlichen Kompatibilismus nicht auf einem »und«, sondern auf einer Verneinung bzw. Disjunktion basiert und ein Zwischending darstellt und damit einen neuen Weg postuliert. Wie ist nun die Schuldfrage bzw. die neuroethische Ausgangsfrage über die moralische Verantwortung bei (kranken) Straftätern aus diesem Blickwinkel zu betrachten?

Die Annahme dieser besonderen Art des Kompatibilismus bedeutet nicht, dass der Mensch keine Verantwortung für seine Taten besitzt. Denn zwar erschafft Gott den Willen in der Seele und macht es möglich, dass die Seele die Gegenstände wahrnimmt,⁹⁹ aber die letzte Verantwortung liegt beim Menschen, denn der Mensch entscheidet, inwieweit er seine persönlichen, inneren Neigungen anerkennt. Auch wenn der Mensch sein Wollen nicht direkt beeinflussen kann, hat er mit der Macht seiner Gedanken die Freiheit, sich für die eine oder andere Richtung zu entscheiden und somit sein Wollen selbst direkt zu beeinflussen.

Nach dem zwölferschiitischen Theologen, Rechtsgelehrten und Philosophen Ġamāl ad-Dīn al-Ḥillī (gest. 1325) ist der Mensch als rechtlich

⁹⁷ Vgl. Q 2:181 und 2:286.

⁹⁸ In diesem Zusammenhang entstehen Fragen wie: Was war die Absicht einer Handlung? Was passiert, wenn die Absicht gut war, aber die Tat schlecht? Wurde etwas absichtlich ausgeführt? Der Begriff der Sünde ist in diesem Zusammenhang zentral im theologischen Kontext. Was Sünde ist, weicht teils davon ab, wie Sünde von unterschiedlichen Seiten interpretiert wird (z. B. Mord an Mitmenschen oder »Ungläubigen«). Diese Fragen werden aber im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter ausgeführt. Der Begriff der Sünde und die verschiedenen Sündenarten, die im Koran angesprochen werden, werden hier nicht behandelt, weil es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁹⁹ Mullā Ṣadrā bezieht sich bei seiner dahingehenden Aussage auf die Koranverse in Q 76:30, 8:17 und 9:14. Vgl. hierzu Khansari Mousavi 2017, S. 198 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 318.

Beauftragter (*mukallaf*) erschaffen worden und besitzt Pflichten, was zeige, dass er einen freien Willen habe.¹⁰⁰ Daher ist klar, dass der Mensch der eigentliche Urheber seiner Handlungen ist und deterministische Behauptungen widerlegt werden müssen; absolute Willensfreiheit hat er aber nicht. Der Mensch trägt also die letzte Verantwortung für seine Taten und ist voll und ganz selbst für diese verantwortlich.

Die Schuldfrage ist in der Ethik die Frage nach der Verantwortlichkeit. Diese kann kausal geklärt werden: Der Urheber der Handlung ist direkt (oder indirekt) verantwortlich. Das wird normalerweise in der Rechtsprechung und auch in der Ethik so gemacht, wenn gegen ein bestehendes Gesetz bzw. eine anerkannte Norm verstoßen wird. »Schuld« ist mehr ein Begriff der Theologie und der Rechtsprechung. Im Rahmen der Ethik wird er in diesem Kontext eher nicht verwendet. Abschließend kann gesagt werden, dass der Mensch in seinen Taten zwar Entscheidungsfreiheit besitzt, es aber Gottes Wille ist, ob die willentlichen Entscheidungen des Menschen in die Tat umgesetzt werden oder nicht.

Zusammenfassung

Der besprochene »Mittelweg« hat gezeigt, dass sowohl der göttlichen Vorherbestimmung als auch der menschlichen Willensfreiheit Beachtung geschenkt werden sollte. Auch wenn es heißt, dass manche Menschen ihre Taten aufgrund einer mentalen oder emotionalen Störung vollziehen und als »nicht schuldig« oder nur »bedingt schuldig« betrachtet werden können,¹⁰¹ lautet die zentrale These dieses Beitrags, dass auf der Grundlage dieser speziellen Art des Kompatibilismus jeder Mensch vollkommene Verantwortung für seine Taten trägt und als ihr Urheber zu gelten hat, auch wenn er keine absolute, vollkommene Willensfreiheit besitzt und auch wenn die Ursachen nicht hundertprozentig in seinem Machtbereich liegen.

Warum wurden nun die verschiedenen Disziplinen miteinander in einen Austausch gebracht und wie lassen sie sich miteinander ins Gespräch bringen? Unabhängig von frühkindlichen Erfahrungen, Umweltbedingungen und generellen Stressfaktoren, durch die Störungen verursacht werden können, ist letztlich jede Person selbst für ihre Taten verantwortlich. Der

¹⁰⁰ Vgl. al-Ḥilfī 1997, S. 20.

¹⁰¹ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 222.

Mensch hat jederzeit die Freiheit, anders zu handeln, auch wenn dies mit einem schweren inneren Kampf verbunden sein sollte. Gott hat den Menschen mit Vernunft ausgestattet, und der Mensch ist in seiner Freiheit gezwungen, sich für eine richtige Tat zu entscheiden. Die Entscheidung, sich Gott entweder anzunähern oder sich vom absoluten Sein (Gott) zu distanzieren, ist dem Menschen selbst überlassen. Mit den Konsequenzen, die sich aus der Tatsache ergeben, von der absoluten Quelle des Guten und des Seins entfernt zu sein, muss er jedoch auch selber rechnen und umgehen. Sobald der Mensch dazu fähig ist, sich der Tatsache bewusst zu werden, dass seine Handlungen auf ihn selber zurückgehen und nur er die unmittelbare Ursache seiner Handlungen ist, hört der Mensch auf, nach Schuldzuweisungen und anderen, außerhalb von ihm liegenden Ursachen für seine eigenen Handlungen zu suchen. So kann er seinen Verstand benutzen und seine eigene Rolle in der Schöpfung besser begreifen. 

Literatur

- An der Heiden, Uwe/Schneider, Helmut (Hrsg., 2007): Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen. Stuttgart.
- Azadani, Zakieh (2022): Mullā Ṣadrā on free will and freedom. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 76/2. S. 355–370.
- Bei Psychopathen ist das Gehirn anders durchblutet (2008). In: Welt Online. Veröffentlicht am 11.06.2008. Online: <https://www.welt.de/wissenschaft/article2089988/Bei-Psychopathen-ist-das-Gehirn-anders-durchblutet.html>. Zugriff: 13.07.2018.
- Bhat, Abdur Rashid (2006): Free Will and Determinism: An Overview of Muslim Scholars' Perspective. In: *Journal of Islamic Philosophy* 2/1. S. 7–24.
- Birbaumer, Niels-Peter (2002): Furcht und Furchtlosigkeit: Zur Neurobiologie des Bösen. Stuttgart.
- Birbaumer, Niels-Peter (2015): Hirnforschung mit Straftätern. Das Böse beginnt im Gehirn. In: FAZ.NET. Veröffentlicht am 22.06.2015 um 20:49 Uhr. Online: <http://www.faz.net/aktuell/wissen/leben-gene/hirnforschung-mit-straftaetern-das-boese-beginnt-im-gehirn-13649029.html>. Zugriff: 12.07.2018.
- Blackmore, Susan (2005): *Consciousness: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Bobzin, Hartmut (Übers., 2010): *Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München.
- Bublitz, Christoph/Merkel, Reinhard (2013): Guilty Minds in Washed Brains? Manipulation Cases and the Limits of Neuroscientific Excuses in Liberal Legal Orders. In: Vincent, Nicole A. (Hrsg.): *Neuroscience and Legal Responsibility*. Oxford. S. 335–374.
- Cabrera, Laura Y./Carter-Johnson, Jennifer (2018): It's not my fault, my brain implant made me do it. In: *The Conversation*. Veröffentlicht am 03.04.2018 um 12:44 Uhr. Online: <https://theconversation.com/its-not-my-fault-my-brain-implant-made-me-do-it-91040>. Zugriff: 07.10.2022.
- Charité (2015): Wie frei ist der Wille wirklich? Berliner Wissenschaftler prüfen Grundmuster von Entscheidungen [Pressemitteilung]. Veröffentlicht am 17.12.2015. Online: https://www.charite.de/service/pressemitteilung/artikel/detail/wie_freist_der_wille_wirklich/. Zugriff: 23.11.2022.

- Clark Andy/Kiverstein Julian,/Vierkant, Tillmann (2013): *Decomposing the Will*. Oxford/New York.
- Earman, John S. (1986): *A Primer on Determinism*. Dordrecht.
- Ede, David A. (1978): *Mullā Ṣadrā and the Problem of Freedom and Determinism. A critical study of the Risālah fī l-qadā' wa-l-qadar* [Thesis, McGill University]. Montreal.
- Eichenberg, Claudia (2014): *Die Illusion der Willensfreiheit. Gerhard Roth und ein neurobiologisches Menschenbild*. München.
- Erber-Schropp, Julia Maria (2016): *Schuld und Strafe. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung des Schuldprinzips*. Tübingen.
- Farah, Martha J. (2010): *Neuroethics. An Introduction with Readings*. Cambridge (Massachusetts).
- Frankfurt, Harry G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: *The Journal of Philosophy* 68/1. S. 5–20.
- Greene, Joshua/Cohen, Jonathan (2004): *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 359. S. 1775–1785.
- Greene, Joshua/Cohen, Jonathan (2010): *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*. In: Farah, Martha J. (Hrsg.): *Neuroethics. An Introduction with Readings*. Cambridge (Massachusetts). S. 232–258.
- Hajatpour, Reza (2022): *Islamische Ethik. Einführung*. Baden-Baden.
- Halm, Heinz (2005): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München.
- Herpertz, Sabine C. (2014): *Zwischen Angriff & Selbstschutz. Der (auto)aggressive Mensch*. In: *Ruperto Carola. Forschungsmagazin der Universität Heidelberg* 4 (2014): *Krieg & Frieden*. S. 84–90.
- Hillenkamp, Thomas (2015): *Hirnforschung, Willensfreiheit und Strafrecht – Versuch einer Zwischenbilanz*. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (ZSTW)* 127/1. S. 10–96.
- Al-Ḥillī, Ḡamāl ad-Dīn (1997): *Istiḳṣā' al-baḥṭ wa-n-naẓar fī masā'il al-qaḍā' wa-l-qadar*. Mašhad.
- Ibn Sīnā (1934): *Risāla fī sirr al-qadar*. Ḥydarabad.
- Illes, Judy (2011): *Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford.

- Van Inwagen, Peter (2000): Free Will Remains a Mystery. In: *Philosophical Perspectives* 14: Action and Freedom. S. 1–19.
- Jahangiri, Mona (2022): *Das Konzept der Seele bei Mullā Hādī Sabziwārī*. Baden-Baden.
- Kadish, Sanford H. (1987): Excusing Crime. In: *California Law Review* 75/1. S. 257–289.
- Kane, Robert (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford.
- Kane, Robert (2017): *Willensfreiheit*. Berlin/Boston.
- Kane, Robert (2018): *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg.
- Keil, Geert (2017): *Willensfreiheit*. Berlin/New York.
- Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*. Nordhausen.
- Al-Kulainī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1996): *Uṣūl al-Kāfi*. Bd. 2. Qum.
- Kunert, Hanns-Jürgen/Herpertz, Sabine/Saß, Henning (2002): Frontale Dysfunktionen als ätiologische Faktoren bei der Borderline- und antisozialen Persönlichkeitsstörung? In: Förstel, Hans (Hrsg.): *Frontalhirn. Funktionen und Erkrankungen*. Berlin. S. 291–313.
- Libet, Benjamin (1985): Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. In: *Behavioral and Brain Sciences* 8/4. S. 529–539.
- Libet, Benjamin (1999): Do we Have a Free Will? In: *Journal of Consciousness Studies* 6/8–9. S. 47–57.
- Libet, Benjamin/Freeman, Anthony/Sutherland, Keith (Hrsg., 1999): *The Volitional Brain. Towards a Neuroscience of Free Will*. Exeter.
- Libet, Benjamin (2004): *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge (Massachusetts).
- Markowitsch, Hans J./Siefer, Werner (2007): *Tatort Gehirn. Auf der Suche nach dem Ursprung des Verbrechens*. Frankfurt am Main/New York.
- Al-Mağlīsī, Muḥammad Bāqir (1983): *Bihār al-anwār. Al-ḡāmi‘a li-durar aḥbār al-a‘imma al-aṭḥār*. 111 Bde. Beirut.

- Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1989): Ġabr wa-tafwīd. In: Rağāʾī, Maḥdī (Hrsg.): Mağmūʿa-yi rasāʾil-i iʿtiqādī-yi ʿAllāma Mağlisī. Mašhad.
- Messer Neil (2017): Theological Neuroethics. Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain. London.
- Mullā Ṣadrā (1990): al-Ḥikma al-mutaʿālīya fī l-asfār al-ʿaqlīya al-arbaʿa (asfār). Mit Marginalien von Sabziwārī. Bd. 9. Qum.
- Mullā Ṣadrā (2010): Ḥalq al-aʿmāl. In: Dihbāšī, Maḥdī (Hrsg.): Mağmūʿa-yi rasāʾil-i falsafī. Bd. 2. Teheran.
- Noller, Jörg (2018): Peter van Inwagens Begriff metaphysischer Freiheit. In: PhiloCast. Veröffentlicht am 10.11.2018. Online: <http://philocast.net/peter-van-inwagens-begriff-metaphysischer-freiheit>. Zugriff: 07.09.2022.
- Nozick, Robert (1981): Philosophical Explanations. Cambridge.
- President's Council on Bioethics (2004): Staff Working Paper. An Overview of the Impact of Neuroscience Evidence in Criminal Law. Online: https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/background/neuroscience_evidence.html. Zugriff: 21.04.2022.
- President's Council on Bioethics Staff (2010): An Overview of the Impact of Neuroscience Evidence in Criminal Law. In: Farah, Martha J. (Hrsg.): Neuroethics. An Introduction with Readings. Cambridge (Massachusetts). S. 220–231.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): Das Scheinproblem der »Willensfreiheit«. Ein Plädoyer für das Ende einer überflüssigen Debatte. Basel.
- Rizvi, Sajjad (2018): Freedom, Compulsion, and »Esoteric Religion«. Mullā Ṣadrā's exegesis on the phrase *lā ikrāha fī al-dīn*. In: The Maghreb Review 43/2. S. 154–174.
- Roth, Gerhard (2006): Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung. In: Roth, Gerhard/Grün, Klaus-Jürgen (Hrsg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen. S. 9–27.
- Roth, Gerhard (2009): Aus Sicht des Gehirns. Berlin.
- Roth, Gerhard/Strüber, Nicole (2018): Wie das Gehirn die Seele macht. Stuttgart.
- Rūmī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad (1975): Maṭnawī-yi maʿnawī. Überarbeitung von Reynold Nicholson. Teheran.

- Aš-Šahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm (1985): Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Bd. 1. Qum.
- Schleim, Stephan (2011): Die Neurogesellschaft. Wie die Hirnforschung Recht und Moral herausfordert. Hannover.
- Schleim, Stephan (2021): Von Terroranschlägen zur Willensfreiheit. Der größte Neuro-Mythos und was Benjamin Libet wirklich herausfand. In: Spektrum der Wissenschaft. Veröffentlicht am 08.08.2021. Online: <https://scilogs.spektrum.de/menschen-bilder/von-terroranschlaegen-zur-willensfreiheit/>. Zugriff: 18.11.2021.
- Schmidtke, Sabine (2008): Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters. In: Verkündigung und Forschung 53/2. S. 57–73.
- Schultze-Kraft, Matthias [u. a.] (2016): The point of no return in vetoing self-initiated movements. In: PNAS 113/4. S. 1080–1085.
- Singer, Wolf (2004): Keiner kann anders, als er ist. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung/FAZ.NET. Veröffentlicht am 08.01.2004. Online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hirnforschung-keiner-kann-anders-als-er-ist-1147780.html>. Zugriff: 02.10.2022.
- Strawson, Peter F. (1962): Freedom and Resentment. In: Proceedings of the British Academy 48. S. 187–211.
- Subḥānī, Ġaʿfar (2006): Buḥūṭ fī l-milal wa-n-niḥal. 8 Bde. Qum.
- Suleiman, Farid (2020): Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner *al-Qaṣīda at-tāʾiyya*. In: Der Islam 97/1. S. 172–202.
- Tarkāšvand, Ḥassan (2015): Tauḥīd-i afʿāl az nigāh-i maḍāhib wa firaq-i islāmī. Teheran.
- Walter, Henrik (1998): Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie. Paderborn.
- Watt, W. Montgomery (1948): Free Will and Predestination in Early Islam. London.
- Wegner, Daniel M. (2002): The Illusion of Conscious Will. Cambridge (Massachusetts).
- Willemsen, Pascale (2020): The Relevance of Alternate Possibilities for Moral Responsibility for Actions and Omissions. In: Lombrozo, Tania [u. a.] (Hrsg.): Oxford Studies in Experimental Philosophy. Oxford. Bd. 3, S. 232–274.

Zamānī, Mahdī (2013): Şifat-i qayyūmīyat-i ḥudāwand wa natāyiğ-i ān dar āyīna-yi ḥikmat-i muta‘ālīya-yi Mullā Şadrā. In: Āmūzişhā-yi falsafa-yi islāmī 12. S. 65–82.



Abb. 10: Jean-Léon Gérôme (1824–1904): Der Muezzin. Öl auf Leinwand. 81,3 × 64,8 cm. 1865. Joslyn Art Museum, Omaha.

‘Allāma al-Ḥillī und seine Handlungstheorie

Das Traktat *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar* und die Verbindung von Offenbarung und Verstand in der Schule von al-Ḥilla

SEDIGHEH KHANSARI MOUSAVI

Einleitende Gedanken

Die »Schule von al-Ḥilla« ist das Erbe der textorientierten Schule von Qum und der *kalām*-Schule von Bagdad. Mit anderen Worten ist die Schule von al-Ḥilla, welche im 13. und 14. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebte,¹ aus allen früheren text- und vernunftorientierten Schulen hervorgegangen. Dieser rationalistisch ausgerichteten Denkschule gehörte auch der »aus al-Ḥilla stammende Hochgelehrte« ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) an, dessen Rolle als Rechtsgelehrter, Theologe, Philosoph, Koraninterpret und Überlieferer (*muḥaddit*) inzwischen als bemerkenswert gilt. In seinem spekulativ-theologischen Traktat mit dem Titel *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar*, wörtlich »Die Ergründung der Anschauung in Bezug auf den göttlichen Ratschluss und die Vorherbestimmung«, setzt er sich mit der Problematik der Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit auseinander, die eines der umstrittensten Themen im Bereich des islamischen *kalām* ist. Während er hierbei auf die verschiedenen Positionen eingeht und sie darstellt, hebt er gleichzeitig in Hinblick auf den Koran und anhand vernunftbasierter Argumente, die aus dem schiitisch-imamitischen *kalām* stammen, den freien Willen des Menschen hervor.

¹ Vgl. hierzu Halm 2005, S. 66 f.

Die Geschichte der »Handlungstheorie« – und in diesem Zusammenhang der »göttlichen Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit« – geht auf die Koranverse und die Fragen der Muslime in der islamischen Frühzeit zurück. Vor allem wurde das Thema zu Lebzeiten von ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) zur Diskussion gestellt und ausführlicher in den Überlieferungen der schiitischen Imame behandelt.² Gerade in Hinblick auf die Koranverse, in denen von der Macht Gottes und seinem umfangreichen Willen die Rede ist, und auch in Bezug auf die zahlreichen Koranverse, welche verkünden, dass Wohltäter belohnt und Übeltäter bestraft werden, ist die »Handlungstheorie« ein wesentlicher Begriff, der im Fokus des Interesses muslimischer Theologen, Philosophen und Mystiker stand. Die imamitischen, muʿtazilitischen und ašʿaritischen Wortführer (*mutakallimūn*) beschäftigten sich seit dem 2. Jahrhundert nach der Hidschra in ihren schriftlichen Werken mit der Handlungstheorie und untersuchten die Problematik aus unterschiedlichen Perspektiven und Blickwinkeln.

Zuerst entstanden zwei Denkströmungen, nämlich die Ġabriya und Qadariya, die hierzu gegensätzliche Positionen einnahmen. Während die Vertreter der ersten Schule der Meinung waren, dass der Mensch keinen freien Willen hat und alle seinen Handlungen auf Gott zurückgehen, hoben die Vertreter der zweiten Schule den menschlichen Willen und seine Macht hervor und betonten dabei die Verantwortung des Menschen für sein Handeln. Diese zwei Strömungen waren die Basis der späteren *kalām*-Schulen, die in den darauffolgenden Jahren hervortraten, nämlich die Schulen der Muʿtazila, der Ašʿariya, der Māturīdiya und Ḥanbaliya. Der Meinungsunterschied zwischen den zwei großen Denkrichtungen, nämlich der Muʿtazila und Ašʿariya, beschränkte sich aber nicht nur auf das Gebiet der Handlungstheorie. Einer der wesentlichen Aspekte, der einen bemerkenswerten Unterschied zwischen den beiden Schulen ausmachte, ist die Frage, ob in der Beurteilung religiöser Angelegenheiten der Verstand (*ʿaql*) als Quelle der Erkenntnis herangezogen werden darf oder ob hier allein die »religiöse Tradition« (*naql*) ins Gewicht fällt und als maßgeblich gilt.

2 Vgl. hierzu aṣ-Ṣadūq 1387/2008, S. 380. Die an erster Stelle angegebenen Hidschra-Daten zum Jahr der Veröffentlichung richten sich hier und im Folgenden, soweit nichts anderes vermerkt ist, nach dem iranischen Kalender, auch bekannt als Ġalālī-Kalender, der mit Beginn und nach der Hidschra die entsprechenden Sonnenjahre wiedergibt.

Als der *kalām* zustande kam, wurden die muslimischen Gelehrten eben genau mit diesem Thema konfrontiert, nämlich mit dem Verhältnis von Offenbarung (*waḥy*) und Verstand (‘*aql*). Diejenigen, welche die Offenbarung betonten, wurden als *ahl al-ḥadīth* bezeichnet und traten besonders in der Ḥanbaliya auf, während diejenigen, deren Argumentationsmaßstab der Verstand (‘*aql*) war, als Mu‘taziliten bekannt wurden. Die erste Gruppe war ausschließlich textorientiert und die zweite Gruppe war vom rationalen Denken bestimmt.³ Daher ließen die textorientierten Gelehrten bei ihren Auslegungsversuchen zum Koran und den Überlieferungen allein diese beiden Textquellen zu Wort kommen, ohne sie dabei selbst auszulegen und in irgendeiner Form zu deuten, während die Mu‘taziliten hierfür im Wesentlichen den Verstand zurate zogen.

Die imamitische Schia wiederum ging bei dieser Auseinandersetzung größtenteils ihren eigenen Weg und verband die Offenbarung und die dazugehörigen Texte (*naṣṣ*) mit dem Verstand (‘*aql*) und versuchte so, sie miteinander zu versöhnen und in Einklang zu bringen, wie die Schule von al-Ḥilla und das Werk von ‘Allāma al-Ḥillī zeigen.

Prädestination und Willensfreiheit

Die imamitischen Gelehrten und Philosophen haben sich lange Zeit mit der Prädestination und Willensfreiheit auseinandergesetzt, um bezüglich der Texte des Korans und der Überlieferungen – und auch mit Hilfe rationaler Argumentation – zu beweisen, dass die menschlichen Handlungen nicht von Gott erschaffen sind und der Mensch instande ist, seine von Gott gegebenen Fähigkeiten und seinen Willen – zumindest begrenzt – anzuwenden und danach zu handeln.

Das Werk *Taṣḥīḥ I’tiqādāt al-Imāmīya* von Scheich al-Mufid (gest. 1022), das einen Kommentar zu Scheich aṣ-Ṣadūq (gest. 991) imamitischer Bekenntnisschrift *I’tiqādāt al-Imāmīya* darstellt, gehört zu den ersten Werken der imamitischen Anhänger dieser *kalām*-Schule. Diese Strömung wurde von aṣ-Šarīf al-Murtaḍā (gest. 1044), einem bekannten Schüler von Scheich al-Mufid, bereits zu seinen Lebzeiten fortgesetzt, und zwar mit dem Traktat *Inqāḍ al-baṣar mina l-ḡabr wa-l-qadar*. Darin beschreibt aṣ-Šarīf al-Murtaḍā zuerst die unterschiedlichen Meinungen in Bezug auf die Prädestination und Willensfreiheit, um daraufhin die

³ Vgl. Subḥānī 1374/1995, S. 205–232.

imamitische Position zu erläutern, die in Hinblick auf den Koran die Willensfreiheit des Menschen betont, wobei sein Vorgehen textorientiert und zugleich rationalistisch ist.

Ein anderes Traktat mit dem gleichen Titel stammt von dem Philosophen Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (gest. 992), der, obwohl im Zentrum seines Traktats ein theologisches Thema zur Diskussion steht, eine philosophische Methode zur Lösung dieses Problems angewandt hat. Mit gleich zwei Traktaten auf Persisch und Arabisch konfrontiert Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274) seine Leserschaft mit der Frage nach der Prädestination und der Willensfreiheit, wobei in dem persischen Traktat ebenfalls ein theologisches Thema philosophisch behandelt wird, während die Art und Weise, wie er das Thema angeht, an die philosophischen Methoden von Ibn Sīnā (gest. 1037) erinnert. Weiterhin hat der Philosoph Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī (gest. 1502) in seinem Traktat *Ḥalq al-aʿmāl* bzw. *Ḥalq al-afʿāl* mit einer aśʿaritischen Tendenz und mit Hilfe der philosophischen Methoden versucht, das Problem der Prädestination und Willensfreiheit zu lösen. Auch in Mīr Dāmāds (gest. 1630) längerem Traktat *al-Īqāzāt* sind die Prädestination und Willensfreiheit ausführlich behandelt und die darin angewandte Diskussionsweise und Argumentation lassen eine deutliche Verbindung der theologisch-rationalen Methoden mit den philosophischen erkennen. Die textorientierte Strömung des imamitischen *kalām* ist ebenfalls erkennbar, da sich Mīr Dāmād auf mehr als neunzig Überlieferungen beruft, um den menschlichen Willen und die Wahlmöglichkeit des Menschen (*iḥtiyār*) aus Sicht der Imāmīya zu erörtern.⁴ Der berühmte Philosoph der »Schule von Isfahan«, Šadr ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī (gest. 1640), vor allem bekannt als Mullā Šadrā, hat ebenfalls in seinen Traktaten *Ḥalq al-aʿmāl* und *al-Qaḍāʾ wa-l-qadar* – und auch in einigen Teilen seines Monumentalwerks *al-Asfār* – die Problematik der göttlichen Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit aus philosophischer Sicht untersucht. Mullā Šadrā verwendet in Bezug auf den *kalām* eine klassische und in Hinblick auf die Lösung eine philosophische Methode. Abgesehen von ad-Dawānīs Traktat ist die Schlussfolgerung in allen oben erwähnten Traktaten bemerkenswert, denn in diesen berufen sich die Philosophen, um ihre Argumente zu stärken, alle durchgehend auf eine dieses Problem behandelnde und sehr bekannte Überlieferung von Ġaʿfar aṣ-Šādiq (gest. 765), dem sechsten schiitischen Imam, die in der

4 Vgl. Mīr Dāmād 1391/2012, S. 43–88.

Übersetzung von Sabine Schmidtke wie folgt wiedergegeben wird: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending«.⁵

Die *kalām*-Schule von al-Ḥilla

Die *kalām*-Schule von al-Ḥilla war der Treffpunkt aller früheren *kalām*-Schulen von al-Kūfa, Qum, Ray, Bagdad und Nağaf. In der Tat verbanden sich zwei Strömungen innerhalb des *kalām*, nämlich die rationale Strömung der *kalām*-Schule von Bagdad und die textorientierte Strömung der Schule von Qum, in der *kalām*-Schule von al-Ḥilla, welche im 13. Jahrhundert eine außergewöhnliche Blütezeit erlebte. Wie zwei große und stürmische Flüsse ergänzten sie einander, so dass während dieser Zeit einzigartige Werke im Bereich der spekulativen Theologie (*kalām*) entstanden. Die rationale Strömung der *kalām*-Schule von Bagdad hatte ihren Höhepunkt Persönlichkeiten wie Scheich al-Mufid und seinem Schüler aš-Šarīf al-Murtaḍā zu verdanken.

Diese Epoche, die als Epoche der »imamitisch-mu‘tazilitisch spekulativen Theologie« bekannt ist, prägte einen Teil des rationalen *kalām* der Imāmīya, die in der *kalām*-Schule von Bagdad ihren Ursprung hatte und zur philosophisch-mystischen Schule von Isfahan führte.⁶ Aber in al-Ḥilla kam eine andere Strömung zustande und schloss sich den beiden früheren Strömungen an, so dass in dieser neuen Strömung theologische Themen unter Zuhilfenahme rational-philosophischer Methoden behandelt wurden. Die Anwendung der peripatetischen Philosophie Ibn Sīnās und der philosophischen Argumentationen im Bereich des *kalām* gehören zu den Neuerungen von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Sein Werk *Tağrīd al-‘tiqād* oder *Tağrīd al-‘aqā'id* spielt inzwischen eine wesentliche Rolle. *Kašf al-murād*, ein ausführlicher Kommentar von ‘Allāma al-Ḥillī zu diesem Werk, stellt deutlich die Verbindung zwischen *kalām* und der Philosophie in der Schule von al-Ḥilla dar. In den beiden Werken wird der imamitische *kalām* mit einer philosophischen Tendenz angeboten.⁷ Diese Epoche des imamitischen *kalām*, die als Epoche der »Konkurrenz und Vermischung« oder als Epoche des »mu‘tazilitisch-philosophischen *kalām*« bezeichnet wird,⁸ macht die Annäherung des *kalām* und der Philosophie sowie die Vermischung der beiden miteinander kenntlich.

⁵ Vgl. Schmidtke 2008, S. 63.

⁶ Vgl. ‘Aṭā’ī Naṣarī 1397/2018, S. 10.

⁷ Vgl. ‘Aṭā’ī Naṣarī 1397/2018, S. 36.

⁸ Vgl. hierzu Subḥānī 1391/2012, S. 18–21 sowie ‘Aṭā’ī Naṣarī 1397/2018, S. 35–40.

Theologische Themen und philosophische Methoden

Die Verbindung der theologischen Themen mit den philosophischen Methoden ist sogar vor Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī in al-ʿĀmirī's Traktat *Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar* erkennbar. Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī, geboren in Naišābūr und ein Philosoph zwischen al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Sīnā, beschäftigt sich in seinem Traktat mit Hilfe der Methoden peripatetischer Philosophie und unter dem Einfluss der neuplatonischen Philosophie mit der Handlungstheorie. Ein Vergleich zwischen al-ʿĀmirī's Traktat und dem Traktat *Risāla fī l-ğabr wa-l-iḥtiyār* von aṭ-Ṭūsī zeigt die Ähnlichkeiten zwischen den philosophischen Methoden. Das älteste Exemplar des Traktats von al-ʿĀmirī wurde von Muḥammad ibn ʿAlī al-Ğurğānī (gest. 1413), einem Schüler von ʿAllāma al-Ḥillī, abgeschrieben. Diese Tatsache kann darauf hinweisen, dass das Traktat von al-ʿĀmirī Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und ʿAllāma al-Ḥillī bereits bekannt war.⁹

Die Frage nach den menschlichen Handlungen in Bezug auf den Willen und den göttlichen Ratschluss stellt die Prädestination und Willensfreiheit zur Diskussion. Diese Frage ist zwar theologischer Natur, steht aber im Mittelpunkt des Interesses von einem Philosophen wie al-ʿĀmirī. Da al-ʿĀmirī beweisen will, dass der Mensch seine Handlungen wählt (*muḥtār*) und dafür verantwortlich ist, greift er auf philosophische Methoden zurück und verwendet sogar philosophische Fachausdrücke. Das Wichtigste in al-ʿĀmirī's Traktat kommt in seiner Schlussfolgerung zum Ausdruck. Er beruft sich auf eine Überlieferung, um die Richtigkeit der rational-philosophischen Methoden zu beweisen. Er weist auf ein Zitat von Abū Ḥanīfa (gest. 767) hin, das wiederum auf die oben bereits erwähnte Überlieferung von Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückgeht, mit dem Wortlaut: *lā ğabra wa-lā tafwīḍa bal amrun baina l-amrain* (nach der Übersetzung von Sabine Schmidtke: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending«).¹⁰ Es ist nennenswert, dass das Thema in al-ʿĀmirī's Traktat nicht auf eine Art und Weise behandelt worden ist, wie sie in den theologischen Schriften üblich war. Hiermit sind vornehmlich die Traktate gemeint, deren Hauptthema die »Handlungstheorie« ist. In diesem Werk beschäftigt sich al-ʿĀmirī, wie es üblich war, mit den Denkweisen und -schulen innerhalb des *kalām*. Einerseits legt er als Philosoph viel Wert auf die philosophischen Ideen und Argumente. Er ist

⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 71–88.

¹⁰ Vgl. al-ʿĀmirī 1988, S. 265.

kein Theologe und verwendet rational-philosophische Methoden, um ein theologisches Problem zu lösen. Trotzdem beruft er sich am Ende seines Traktats auf eine Überlieferung von einem schiitischen Imam, um seine philosophischen Argumente zu begründen. Andererseits ist al-‘Āmirī’s Schrift ein interdisziplinäres Werk, da die Frage nach den menschlichen Handlungen und der Art und Weise, wie sie zustande kommen, sich auf die Psychologie beziehen, al-‘Āmirī aber die Philosophie benutzt, um hierauf Antworten zu finden.¹¹

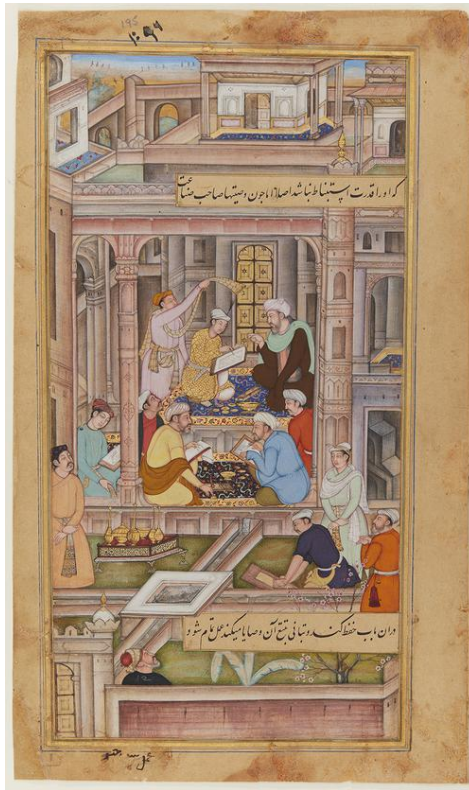


Abb. 11: Persischer Buchmalier (16. Jh.): Hof-
atelier. Folio aus einem Manuskript des Werks
Aḥlāq-i Nāṣirī von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. De-
ckende Wasserfarbe, Tusche und Gold auf Pa-
pier. 24,3 × 15,2 cm. Ca. 1590–1595. Folio
195r. Aga Khan Museum, Toronto. © The
Aga Khan Museum. Lizenz: CC BY-NC 2.5
CA (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/ca/>).

¹¹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 85.

Das Traktat *Risāla fī l-ġabr wa-l-iḥtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī besteht aus zehn Kapiteln. Im ersten Kapitel beschreibt aṭ-Ṭūsī die zwei Hauptströmungen innerhalb des *kalām*, nämlich die Ġabrīya und Qadarīya. In den nächsten Kapiteln beschreibt er hierzu die philosophischen Begriffe. Er verbindet darin die Philosophie mit dem *kalām* und der Psychologie und beruft sich in der Schlussfolgerung auf die genannte Überlieferung von Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq. Das Traktat belegt, wie aṭ-Ṭūsī versucht, mit Hilfe der Philosophie gegen die absolute Prädestination zu argumentieren und gleichzeitig den menschlichen Willen hervorzuheben, ohne ein textorientierter Gelehrter zu sein. Mit den philosophischen Methoden vereint er den imamitischen *kalām* mit der peripatetischen Philosophie Ibn Sīnās. Durch logische und philosophische Argumente kommt er zu einem Ergebnis, das in der Überlieferung von Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq mündet und von dieser bestätigt wird. Es ist bemerkenswert, dass aṭ-Ṭūsī dabei nicht nur den aṣʿarītischen *kalām* kritisiert, sondern auch den vernunftorientierten muʿtazilitischen *kalām*. Mit seinem Traktat stellt aṭ-Ṭūsī die Philosophie in den Dienst des *kalām*, von dem eines der Themen die Handlungstheorie ist. Die peripatetische Philosophie von Ibn Sīnā hielt sicherlich durch aṭ-Ṭūsī und seine Schüler, insbesondere durch ʿAllāma al-Ḥillī, Einzug in die Schule von al-Ḥilla und hat dort große Einflüsse hinterlassen. Die philosophischen Schriften von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī sind ein Beweis dafür, wie er die philosophischen Begriffe Ibn Sīnās auf die imamitischen Glaubenslehren anwendet. Mit dieser Methode hat er zum einen zur Stärkung der philosophischen Schule von Ibn Sīnā beigetragen, und zum anderen stattete er den *kalām* der Imāmīya mit philosophischen Argumenten aus.

Das Traktat *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar*

Das Traktat *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar* ist, wie ʿAllāma al-Ḥillī in seiner kurzen Einleitung darauf hinweist, auf Wunsch des ilchanidischen Herrschers Muḥammad Ḥudābanda (gest. 1316) verfasst worden. Dieser Wunsch zeigt, dass die Handlungstheorie in jener Epoche ein vieldiskutiertes und aktuelles Thema im Kreis der Gelehrten war, was sich auch für die darauffolgenden Epochen sagen lässt, in denen Philosophie und *kalām* verbunden waren. Die philosophisch-theologischen Traktate von ad-Dawānī und Mullā Ṣadrā sind in diesem Zusammenhang gute Beispiele. In der kurzen Einleitung bringt ʿAllāma al-Ḥillī zum Aus-

druck, dass sein Ziel vor allem darin besteht, den menschlichen Willen zu untermauern und die Wahrheit hinsichtlich der göttlichen Vorherbestimmung zu offenbaren. Wie es eine Tradition in seiner Zeit war, beschreibt er zuerst verschiedene Ansichten bezüglich der Handlungstheorie.

Zunächst behandelt er die Ġahmīya, die von der »absoluten Prädestination« ausgeht, und dann die Aš‘arīya, die vom »Erwerb der menschlichen Handlungen« (*kasb*) überzeugt ist. Hiernach spricht er von den Imamiten und Mu‘taziliten und erörtert anschließend die Argumente aller Denkschulen in Hinblick auf die rationalen Beweise. Textorientiert beruft er sich auf einige Koranverse und untersucht die Problematik aus einem anderen Blickwinkel. In seiner Vorgehensweise erforscht er zuerst die rationalen und dann die textorientierten Beweise, um zu einer passenden Lösung zu kommen. Dass ‘Allāma al-Ḥillī die Verwendung rationaler Beweise bevorzugt, zeigt einen bedeutenden Aspekt der Schule von al-Ḥilla. Seine rationalen Argumentationen können ohne Probleme verstanden werden, während zum Beispiel das Traktat *Risāla fī l-ġabr wa-l-iḥtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī einiges an Voraussetzung und Vorwissen benötigt, insbesondere was die verwendeten Begrifflichkeiten betrifft, um verstanden werden zu können. Wie ‘Allāma al-Ḥillī beschreibt, stammen nach der Denkschule von Ġahm ibn Ṣafwān (gest. 746), dem gleichnamigen Begründer der Ġahmīya, alle menschlichen Handlungen von Gott. Gott ist der absolute Handelnde und der Mensch besitzt keine Wahl und keine Macht. Die aš‘aritische Schule mit der Theorie des Erwerbs positioniert sich hingegen zwischen dem absoluten Determinismus und der Willensfreiheit. Laut ihrer Lehrmeinung sind die menschlichen Handlungen zwar von Gott erschaffen, aber der Mensch erwirbt sie. Nach der Meinung von ‘Allāma al-Ḥillī gibt es jedoch keinen Unterschied zwischen der Ġahmīya und der Aš‘arīya.¹² Es ist bemerkenswert, dass die mu‘tazilitische und imamitische Denkschule von Anfang an nicht voneinander getrennt werden. Die beiden Denkschulen werden in Hinblick auf ihren Glauben an die göttliche Gerechtigkeit als *madḥab al-‘adlīya* bezeichnet. ‘Allāma al-Ḥillī hat beide Strömungen für richtig gehalten und ist der Meinung, dass sie die Schulen der Gelehrten sind.¹³ Beide Denkrichtungen vertreten die Meinung, dass die Handlungen in zwei Gruppen aufgeteilt werden: einmal in die Handlungen, die aufgrund des Motivs, des Willens und der Wahl des Menschen zustande kommen, und einmal in jene Handlungen,

¹² Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 6.

¹³ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 7.

bei denen der Wille und das Vermögen des Menschen keine Rolle spielen und die sich allein nach dem göttlichen Willen richten. Jedoch weiß der Mensch, dass er notwendigerweise der Handelnde ist. Sowohl der Verstand als auch der Koran und die Überlieferungen bestätigen diese Tatsache.¹⁴

Die rationalen Beweise der *madhab al-‘adlīya*

‘Allāma al-Ḥillī nennt die Gründe, die dem Menschen Willen, Fähigkeit und Wahl einräumen sowie betonen, dass der Mensch für seine Handlungen vor Gott verantwortlich ist. Einige dieser Gründe werden im Folgenden dargelegt. Al-Ḥillī zufolge gibt es große Unterschiede zwischen einer freiwilligen Bewegung und einer, bei der der menschliche Wille und die menschlichen Fähigkeiten keine Rolle spielen. Der Mensch kann, wenn er will, nach rechts oder nach links gehen, aber er kann zum Beispiel nicht einfach so zum Himmel fliegen. Wer der Meinung sei, dass alle Handlungen auf Gott zurückgehen, verstehe den Unterschied zwischen diesen beiden Bewegungen nicht. Dagegen wisse ein Esel ganz genau, ob er die Fähigkeit hat, über einen kleinen oder einen großen Bach zu springen. Wenn wir demnach der Meinung wären, dass der Ursprung einer schlechten Tat auf Gott zurückginge, dann entstünde ein unüberbrückbarer Kontrast. Während Gott im Koran den Menschen von der Sünde abrät, soll er ihn gleichzeitig dazu zwingen, eine Sünde zu begehen, obwohl dies der Mensch eventuell gar nicht will? Hier handelt es sich um einen deutlichen Widerspruch, den man nicht anhand rationaler Beweise aufzulösen und zu begründen vermag. Wenn der Mensch hiernach für seine eigenen Handlungen nicht verantwortlich sei, haben dann die im Koran versprochenen Strafen überhaupt eine Bedeutung? Gott handelt und bestraft dann die Menschen für Sünden, die sie nicht begangen haben? Eine solche Denkweise spräche gegen die göttliche Gerechtigkeit, die im Koran sehr oft betont wird. Man würde hier die göttliche Gerechtigkeit bezweifeln und einen offenkundigen Widerspruch schaffen zwischen den Handlungen Gottes und seinen Versprechen, der eben darin bestünde, dass Gott den Menschen Belohnung und Strafe verheißt, während er sie gleichzeitig dazu zwingt, Sünden zu begehen.

Ebenso kritisiert ‘Allāma al-Ḥillī die Theorie des »Erwerbs« (*kasb*) und bringt hierfür ein Beispiel. Wenn Gott für die Menschen den Un-

¹⁴ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 7.

glauben und die Sünde erschafft, damit er sie erwirbt und später dafür bestraft wird, dann dürfe es ebenfalls keinen Unterschied zwischen der Erschaffung der Sünden und der Erschaffung der Hautfarben, Größen und Augenfarben geben. Da all dies von Gott erschaffen wird, müsse man sich fragen, warum man für ersteres bestraft werden soll und für zweiteres nicht. Oder hat Gott bisher irgendjemanden allein wegen seiner Hautfarbe bestraft? Die Antwort ist natürlich zu verneinen. Doch wenn der Mensch keine Rolle bei der Erschaffung seiner Hautfarbe oder Augenfarbe oder anderer äußerlicher Eigenschaften spielt, wie ist es dann möglich, dass Gott ihn aufgrund der Sünden, bei denen er ebenfalls keine Rolle spielen soll, bestraft? Diese Strafe wäre ungerecht und wie Gott selbst im Koran sagt, ist er seinen Geschöpfen gegenüber nicht ungerecht.¹⁵ Wenn Gott ungerecht wäre, dann würde es zwischen seiner Tat und seiner Aussage einen Kontrast geben. Andererseits, wenn der Unglaube tatsächlich auf den göttlichen Willen zurückginge, dann wäre Gott zufrieden mit dem Unglauben und unzufrieden mit dem Glauben. Das würde dazu führen, dass der Unglaube Gehorsamkeit wäre und der Glaube eine Sünde.¹⁶ Wenn diese Behauptung richtig wäre, hätte man behaupten müssen, dass Gott die Weisheit fehlt, weil ein weiser Mensch etwas befiehlt, was er selbst mag, und etwas verhindert, was er selbst nicht mag. Wenn diese Tatsache den Menschen betrifft, wieso könnte sie Gott nicht betreffen?

Determinismus und Willensfreiheit in der aš‘arischen Schule

Der Kontrast zwischen dem göttlichen Handeln und dem göttlichen Versprechen ist einer der Schwachpunkte dieser Schule, wie ‘Allāma al-Ḥillī darauf hindeutet. Ein anderer Schwachpunkt soll in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht unerwähnt bleiben. Nach Ansicht der Aš‘ariten ist Gott der absolute Handelnde. Alle menschlichen Taten – sowohl die guten als auch die schlechten – gehen auf Gott zurück. Wenn es tatsächlich so wäre, dann würde es keinen Unterschied zwischen den guten Taten wie dem Gründen einer Schule oder Moschee und den schlechten Taten wie Diebstahl oder Mord geben. Und da der Mensch nicht als der eigentlich Handelnde gilt, stellt sich die Frage, warum er überhaupt gut handeln soll. In der Tat gibt es dann keinen Unterschied zwischen einem

¹⁵ Vgl. hierzu z. B. Q 2:281 und Q 3:117.

¹⁶ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 11.

Wohltäter und einem Übeltäter, weil keiner von ihnen der »Eigentümer« seiner Handlungen ist und alle Handlungen Gott gehören. Die Existenz dieses Prinzips bedeutet die Nichtexistenz von Regeln und der göttlichen Gerechtigkeit auf der Welt. Es würde sich in diesem Fall so verhalten, als ob die Welt von einem ungerechten Schöpfer erschaffen worden wäre, und die Aussagen und Ratschläge der Propheten wären dann auch zu bezweifeln. Denn wenn Gott der absolute Handelnde ist, wozu hat er dann die Propheten überhaupt beauftragt?

‘Allāma al-Ḥillī greift die Aš‘ariten hier mit rationalen Argumenten an und meint, dass die Voraussetzung der aš‘aristischen Denkweise darauf basiere, dass die Aussagen der Propheten unrichtig seien. Wenn man glaube, dass die Propheten aufrichtig waren, dann müsse man bereits einige Voraussetzungen akzeptiert haben, die die Aš‘ariten in der Tat abgelehnt haben. In diesem Zusammenhang ist auch die Rede davon, dass Gott die Propheten mit Wundern unterstützt hat, damit die Menschen an die Richtigkeit ihrer Aussagen glauben können. Der göttliche Auftrag benötige die Bestätigung durch ein Wunder, da die Menschen sonst nicht einen von ihnen als Gesandten Gottes akzeptieren würden.

Zudem seien die Aš‘ariten der Meinung, dass Gott kein Ziel verfolge, da die Existenz von Zielen bedeute, dass jemand noch Bedürfnisse habe und noch nicht vollkommen sei, während das göttliche Wesen in seiner Vollkommenheit aber keines Zieles bedürfe. Mit dieser Begründung stellen die Aš‘ariten jedoch die Propheten und ihre Verantwortung in Frage und konfrontieren sich selbst mit einer Herausforderung, für die sie keine Lösung finden.¹⁷ Denn wenn göttliche Handlungen tatsächlich keinem Ziel entsprechen würden, dann wären sie zwecklos. Andererseits widerspricht es dem Verstand, die Aussagen eines Lügners zu bestätigen, demzufolge die Propheten grundlos zu guten Taten aufrufen würden, mit dem Versprechen auf Belohnung im Jenseits, wenn alle menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen würden und der Mensch selbst beim Zustandekommen seiner Handlungen keine Rolle spiele. Aber genau davon gingen die Aš‘ariten aus, wenn Gott für sie der absolute Handelnde ist. Dementsprechend würde Gott sogar die »falschen« Behauptungen der Propheten mit einem Wunder bestätigen, was zu Recht die Frage aufwirft, wie so etwas möglich sei.¹⁸

¹⁷ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 16–17.

¹⁸ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 17.

Die dargelegten Argumente beschreiben die irrationale Auseinandersetzung der ašʿarischen Schule mit der Problematik der Handlungstheorie. Wenn wir annehmen würden, dass alle menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen und der Mensch beim Zustandekommen seiner eigenen Handlungen keine Rolle spiele, dann hätten wir akzeptiert, dass die Propheten grund- und zwecklos von Gott beauftragt worden seien, und die Anordnung von Höllenstrafen und die Verheißung des Paradieses wären eine Lüge. Außerdem fordert Gott von den Menschen, keine Sünden zu begehen und wohl­tätig zu sein. Und auch wenn der Mensch – entgegen dem Willen Gottes – trotzdem Sünden begeht, so widersprechen die göttlichen Befehle nicht der Fähigkeit des Menschen, vielmehr stehen sie im Einklang damit, weil Gott gerecht ist.

Wie oben erklärt wurde, hat ʿAllāma al-Ḥillī versucht, die ašʿarischen Argumente durch rationale Beweise und Gegenargumente zu entkräften. Dabei beruft er sich weder auf den Koran noch auf die Überlieferungen, so dass hier allein der Verstand im Zentrum seiner Argumentation steht.

Die textorientierten Beweise für die menschliche Handlungsfähigkeit und den Willen des Menschen bezüglich der Handlungstheorie

Wie bereits erwähnt wurde, basiert ʿAllāma al-Ḥillīs Methode insgesamt gesehen sowohl auf dem Verstand als auch auf der Offenbarung. Daher beruft er sich in der Fortsetzung seiner Ausführungen auf einige Koranverse und betont dabei den menschlichen Willen, die Handlungsfähigkeit und die Wahl des Menschen. An dieser Stelle ist er textorientiert. Um zu handeln, benötigt der Mensch die Fähigkeiten und auch den Willen, der die Fähigkeiten zum Handeln führt. Im Koran gibt es Verse, die auf dieses Thema direkt und indirekt eingehen. Es gibt Koranverse, nach denen der Mensch aufgrund seiner Handlungen bestraft wird. Diese Verse beschreiben deutlich den Vorgang: Dem Menschen sind von Gott die Handlungsfähigkeit und der Wille gegeben worden und er ist frei, aus diesen beiden Elementen Nutzen zu ziehen, weshalb er auch für seine Handlungen verantwortlich ist. Aus diesem Grund wird er wegen seines Glaubens gelobt und wegen seines Ungehorsams kritisiert. Hierzu führt ʿAllāma al-Ḥillī zum Beispiel Q 53:37–41 an, wo zunächst in Q 53:37 der Prophet Abraham wegen der Erfüllung seiner Treue gegenüber Gott

lobend erwähnt wird und dadurch klar wird, dass es zwischen dem Wohltäter und dem Sünder einen Unterschied gibt, der auf den jeweiligen Handlungen basiert. Die weiteren Koranverse erörtern, dass niemand wegen der Sünden eines anderen Menschen bestraft wird und nur gute Taten im Jenseits von Nutzen sind.¹⁹ Ebenso beruft sich ‘Allāma al-Ḥillī auf die Verse in Q 2:6 und Q 2:79, um die Rolle und Verantwortlichkeit des Menschen bei seinen Handlungen hervorzuheben.

Einige Punkte sind in Bezug auf die Verse, auf die ‘Allāma al-Ḥillī hinweist, zu beachten. Die Koranverse betonen die freie Wahl des Menschen. Gott hat dem Menschen die Entscheidung zwischen der guten Tat und der Sünde überlassen. Das bedeutet, dass der Mensch bei seinen Handlungen frei ist. Der Mensch wird nicht gezwungen zu handeln, da Gott gerecht ist. Es ist der Mensch, der handelt, und entsprechend seiner Handlungen wird er belohnt oder bestraft. Die Sünden, die er begeht, begeht er aus Unwissenheit und nicht aufgrund göttlichen Zwangs. Im Koran wird die göttliche Vergebung ausdrücklich betont. Dies bedeutet, dass der Mensch freiwillig Sünden begeht, aber er hat die Möglichkeit, seine Lebensweise zu ändern und Sünden zu vermeiden. Das Begehen von Sünden bezieht sich auf die Menschen, während das Vergeben der Sünden die Sache Gottes ist, und wenn Gott der Ursprung der Sünden gewesen wäre, hätte die göttliche Vergebung keine Bedeutung. Die Koranverse weisen darauf hin, dass man den menschlichen Willen und die freie Wahl des Menschen nicht verleugnen kann, weil die Schöpfung auf zwei Säulen aufbaut, nämlich auf dem Verstand (*‘aql*) und auf der Gerechtigkeit (*‘adl*). Gott befiehlt den Menschen, gut zu handeln, so dass dies seinem Willen entspricht, während die Anhänger des Determinismus davon ausgehen, dass auch die schlechten Taten mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Gott verlangt von den Menschen, dass sie ihn anbeten und ihn um Hilfe bitten, damit er sie unterstützen kann. Das bedeutet, dass der Mensch sich durch die Sünden von Gott distanziert, aber wenn er Gott um Hilfe bittet, dann beseitigt das die Hindernisse zwischen Mensch und Gott und löst diese Distanz auf. Das Vermeiden von Sünden bewirkt also eine Annäherung an Gott und bedeutet, dass der Mensch von Gott geschützt wird. Warum sollte Gott daher die Menschen dazu zwingen, Sünden zu begehen, während er sie zu guten Taten motiviert und ihnen sogar Belohnung verspricht? Einige Verse im Koran, wie zum Beispiel Q 34:31, weisen deutlich darauf hin, dass die Sünder selbst zugeben, dass

19 Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 19.

sie Sünden begangen haben, was zeigt, dass der Mensch der unmittelbar Handelnde (*fā‘il qarīb*) ist. Wenn Gott in dieser Hinsicht der Handelnde wäre, warum bereuen dann die Übeltäter im Jenseits ihre Handlungen? Eine Handlung zu bereuen bedeutet, dass man diese Handlung selbst zustande gebracht hat und man der Handelnde ist.

Ein weiterer Punkt betrifft einen Teil einer Überlieferung von ‘Alī ibn Abī Ṭālib, in der davon gesprochen wird, dass Gott den Menschen befiehlt, gut zu handeln, während er sie gleichzeitig vor den Konsequenzen der Sünden warnt. Hierzu hat Gott die Propheten beauftragt, damit sie die Menschen zum geraden Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) und zur Glückseligkeit führen. In dieser Beauftragung, die ja gerade in ihrer Warnfunktion nicht ohne Grund ist, ist ein weiterer Hinweis auf die Willensfreiheit und die freie Wahl des Menschen zu sehen. Und auch die Koranverse, die Warnungen an die Menschen enthalten, zeigen, dass der Mensch frei und ohne Zwang entscheiden kann, ob er glücklich oder unglücklich werden will, so dass auch in diesem Zusammenhang die Frage aufkommt, warum Gott die Menschen vor den Konsequenzen ihrer Entscheidungen warnen sollte, wenn er selbst der absolut Handelnde ist.

Zur Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Taten führt ‘Allāma al-Ḥillī auch die folgende Überlieferung an, die ein Gespräch zwischen Abū Ḥanīfa und Mūsā al-Kāẓim (gest. 799), dem siebten schiitischen Imam, darstellt und die in diesem Zusammenhang stehende Problematik noch einmal aufgreift und zusammenfasst:

Abū Ḥanīfa fragt: »Wer begeht die Sünde?«, woraufhin Mūsā al-Kāẓim antwortet: »Die Sünde und der Ungehorsam werden entweder vom Menschen oder von Gott oder von beiden begangen. Wenn Gott die Sünde begeht, dann ist er so erhaben und gerecht, dass er sein Geschöpf nicht ungerecht behandeln wird und es nicht für eine Sünde bestraft, die es nicht begangen hat. Wenn Gott und Mensch Sünden begangen haben, dann sind sie bei dieser Tat Teilhaber, aber Gott ist der Allmächtige und der Gerechte und wird sein Geschöpf gerecht behandeln. Aber wenn der Mensch die Sünde begeht, dann ist er der Handelnde, und seine Handlung geht auf ihn zurück, so dass nur er es verdient, bestraft oder gelobt zu werden.«²⁰

20 Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 29.

Die aš‘arischen Argumente und die Antwort von ‘Allāma al-Ḥillī

‘Allāma al-Ḥillī beschreibt die aš‘arischen Argumente bezüglich der Prädestination und erklärt dazu Folgendes:

1. Aus Sicht der aš‘arischen Schule kann der Mensch die Handlungen nicht unterlassen, da diese vorherbestimmt sind, auch wenn er selbst der Handelnde (*fā‘il*) ist. Hieraus resultiert ein Determinismus und ‘Allāma al-Ḥillī versucht dieses Problem auf folgende Weise zu lösen: Um zu handeln, benötigt der Mensch die Fähigkeit (*qudra*) und den Willen (*irāda*), und beides besitzt er. Wenn der Mensch die Handlungen nicht unterlassen kann, entsteht der genannte Determinismus, aber der Mensch kann sowohl handeln als auch eine Handlung unterlassen, da er imstande ist, eine Sache einer anderen vorzuziehen. Wenn alle Handlungen auf Gott zurückgehen würden, dann würde er eine Handlung zustande bringen, die der Mensch nicht einfach unterlassen könnte. Und das bedeutet, dass Gott bei seinen Handlungen keine freie Wahl hätte. Aber wenn das Unterlassen der Handlung aufgrund der Fähigkeit erfolgt, dann muss eine Sache bevorzugt worden sein. Diese Möglichkeit gibt es nach Auffassung der Aš‘ariten nicht, weil aus ihrer Sicht Gott bei seinen Handlungen keine Absicht hat und kein Ziel verfolgt.
2. Das göttliche Wissen ist ebenfalls ein Aspekt, auf den die Aš‘ariten hinweisen, wenn sie den Determinismus beweisen wollen. Sie sind der Meinung, dass das göttliche Wissen zur Handlung führen muss. Wenn eine Handlung also nicht dem göttlichen Wissen entspricht, dann hat das göttliche Wissen auch keine Funktion gehabt. Ob eine Handlung nach dem göttlichen Wissen zustande kommt oder nicht, in beiden Fällen unterliegt es einem Determinismus. ‘Allāma al-Ḥillī’s Antwort ist die gleiche wie die von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: Das göttliche Wissen führt nicht zur Prädestination, weil »das Wissen (*‘ilm*) von etwas, was bekannt (*ma‘lūm*) ist, abhängig ist«²¹. Wenn wir wissen, dass jeden Morgen die Sonne aufgeht, führt unser Wissen nicht zum Sonnenaufgang, weil das Wissen das Bekannte nicht beeinflusst.

²¹ Aṭ-Ṭūsī 1996, S. 122.

3. Die Aš‘ariten halten den Menschen nicht für den eigentlich Handelnden, da er sonst ein Partner Gottes wäre, was ausgeschlossen sei. ‘Allāma al-Ḥillī geht auf diese Behauptung ein und bringt hiergegen einige Argumente an: Der menschliche Wille und die menschlichen Fähigkeiten sind beschränkt. Diese können zu einigen Handlungen führen, aber Gott kann den menschlichen Willen und die menschlichen Fähigkeiten wirkungslos machen, so dass Gott und Mensch nicht als Partner betrachtet werden können, währenddessen der Mensch dennoch der Handelnde bleibt.
4. Die Aš‘ariten sind der Meinung, dass der göttliche Wille ohne jede Wirkung sei und dies Gottes Schwäche zeigen würde, wenn ein ungläubiger Mensch von Gott aufgefordert werde, gläubig zu werden, er dies aber ablehne. Diesem Gedanken begegnet ‘Allāma al-Ḥillī mit folgendem Beispiel: Ein Herrscher gibt seinem Wesir einen Auftrag, etwas zu erledigen, hat ihm aber gleichzeitig die freie Wahl überlassen, dieser Aufgabe nachzukommen oder sie zu unterlassen. Wenn der Wesir also nicht gezwungen ist, den Auftrag zu erledigen, dann kann er ihn freiwillig unterlassen. Das Unterlassen wäre aber dann kein Zeichen für die Schwäche des Herrschers. Demnach habe Gott dem Menschen die Möglichkeit gegeben, zwischen dem Glauben und Unglauben zu wählen, indem er ihm hierzu »Verfügungsgewalt« (*tafwīd*) zukommen ließ.

Wie es dargelegt wurde, hat sich ‘Allāma al-Ḥillī darum bemüht, die Problematik der Handlungstheorie zu lösen. Mit Hilfe rationaler Beweise ebnete er den Weg für eine textorientierte Beweisführung, so dass beide Beweise sich gegenseitig bestätigen und das gleiche Ziel verfolgen, nämlich die göttliche Wahrheit zu entdecken. 

Literatur

- Al-‘Āmirī, Abū al-Ḥasan (1988): *Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar*. In: Ḥalīfāt, Subḥān (Hrsg.): *Rasā’il al-‘Āmirī*. Amman. S. 249–271.
- ‘Aṭṭāyī Naẓārī, Ḥamīd (1397/2018): *Nigāhī ba adwār wa makātib-i kalāmī-yi imāmīya dar qurūn-i miyānī*. In: *Āyīna-yi Pažūhiš* 3. S. 3–56.
- Ad-Dawānī, Ġalāl ad-Dīn (1361/1982): *Ḥalq al-af‘āl*. In: *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*. Qum. S. 492–496.
- Halm, Heinz (2005): *Die Schiiten*. München.
- Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn ‘Alī (1354/1975): *Istiqṣā’ an-naẓar fī l-qaḍā’ wa-l-qadar*. Nağaf.
- Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*. Nordhausen.
- Mīr Dāmād (1391/2012): *al-Īqāzāt*. Hrsg. von Ḥāmid Nağī Işfahānī. Teheran.
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī (1345/1975): *Aḥwāl wa ātār-i quḍwa-yi muḥaqqiqīn wa sultān-i ḥukamā’ wa mutakallimūn ustād-i bašar wa ‘aql-i ḥādī ‘ašar, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, mullaqab bā Našīr ad-Dīn*. Teheran.
- Mullā Ṣadrā (1389/2010): *Ḥalq al-a‘māl / al-Qaḍā’ wa-l-qadar*. In: *Mağmū‘a-yi rasā’il-i falsafī*. Bd. 2. Hrsg. von Mahdī Dahbāšī. Teheran. S. 331–384.
- Al-Murtaḍā, as-Sayyid aš-Šarīf (1354/1975): *Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar*. Nağaf.
- Raẓawī, Rasūl (1396/2017): *Naqš-i mutakallimān-i imāmīya dar taḥkīm wa tawsa‘a-yi ‘ilm-i kalām dar dūra-yi tīḥānān bā maḥwarriyat-i ‘Allāma-yi Ḥillī*. In: *Kalām-i Islāmī* 104. S. 131–155.
- Aş-Şadūq, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn ‘Alī (1387/2008): *at-Tauḥīd*. Beirut.
- Schmidtke, Sabine (2008): *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. In: *Verkundigung und Forschung* 53/2. S. 57–73.
- Subḥānī, Muḥammad Taqī (1374/1995): *‘Aqlgarāyī wa naşşgarāyī dar kalām-i Islāmī*. In: *Naqd wa naẓar* 3–4. S. 205–232.
- Subḥānī, Muḥammad Taqī (1391/2012): *Kalām-i imāmīya. Rišahā wa rūyašhā*. In: *Naqd wa naẓar* 65. S. 5–37.
- Ṭāhirī Pūr, Zahrā (1395/2016): *Dastāwardhā-yi ‘ilmī ḥauza Ḥilla*. In: *Pažūhiš-i dīnī* 32. S. 85–106.

Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn (1361/1982): *Risāla fī l-ğabr wa-l-iḥtiyār*. In: *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*. Qum. S. 476–492.

Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn (1996): *Tagḥrīd al-‘aqā’id*. Hrsg. von ‘Abbās Muḥammad Ḥasan Sulaimān. Alexandria.



Abb. 12: Anonym: Fotografie von 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī (gest. 1981). Nach 1946.

Intratextuelle Koranexegese

Die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* im Korankommentar von ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī

NOUR KHALIFE

»Es sei fern, dass der Koran eine Erklärung für alles ist, aber nicht für sich selbst.« – ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī¹

1. Einführung

In der Koranwissenschaft, worunter die Koranexegese fällt, haben sich diverse Methoden zur Koranauslegung etabliert. Darunter befindet sich auch die intratextuelle Koranexegese, die für viele Exegeten ein wichtiges Instrument der Koranexegese ist. So deutet auch das initial wiedergegebene Zitat bereits darauf hin, dass die intratextuelle Exegese für einige Exegeten eine besondere Rolle spielt.

Die intratextuelle Koranexegese ist seit der Herabsendung des Korans ein wichtiges und bedeutendes Instrumentarium des *tafsīr* (Koranexegese). Denn sie umschließt die Auslegung des Korans mithilfe des Korans, was eine besondere Herausforderung darstellt und gleichzeitig in ihrer Herangehensweise an den Koran einzigartig ist. Die Beschäftigung mit der intratextuellen Koranexegese ist deshalb von hoher Wichtigkeit für die Forschung, weil sie – anders als die intertextuelle Koranexegese – nur von wenigen Exegeten angewendet wurde und wird. Daher wird in dieser Arbeit das Augenmerk auf diese spezielle Methodik gerichtet. Aufgrund des beschränkten Rahmens dieser Arbeit und des weiten Spektrums der intratextuellen Koranexegese liegt hier der Fokus vor allem auf dem

¹ In Ṭabāṭabāʾī 1997, Bd. 1, S. 14. Nach eigener Übersetzung.

Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* von Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāʾī (gest. 1981), der ein bekannter zwölferschiitischer Philosoph, Gelehrter und Koranexeget des 20. Jahrhunderts war.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, einen Einblick zu geben, inwieweit diese Methodik des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, also die »Auslegung des Korans durch den Koran«, seinen 20-bändigen Korankommentar prägte. Durch die Bearbeitung der hier aufgeworfenen Fragestellung können wesentliche Aspekte der intratextuellen Koranexegese aufgegriffen und reflektiert werden, denn diese sind weniger bekannt als die der intertextuellen Koranexegese. Ṭabāṭabāʾīs Korankommentar wurde hierfür als Referenz gewählt, da dieser zum einen die schiitische Konfession bis heute wesentlich prägt und zum anderen in der Forschung außerhalb der schiitischen Rechtsschule bislang nur wenig Beachtung fand. Englischsprachige islamwissenschaftliche Quellen, die sich mit diesem Werk Ṭabāṭabāʾīs beschäftigen, geben keinen weitreichenden Einblick in die Methodik dieses Korankommentars, so dass es für diesen Beitrag zwingend notwendig war, auf arabischsprachige Quellen zurückzugreifen und diese zu konsultieren.

Der vorliegende Artikel ist folgendermaßen aufgebaut: Der erste Teil beginnt mit Kapitel 2 und geht zunächst von den Begriffen *tafsīr* und *taʾwīl* aus, die innerhalb der Koranexegese von einiger Bedeutung sind und unterschiedlich betrachtet werden, wie an der Definition von Ṭabāṭabāʾī zu diesen beiden Begrifflichkeiten zu sehen sein wird. Gleichzeitig umfasst dieser Teil der Arbeit auch eine Darstellung der Prinzipien sunnitischer und schiitischer Koranauslegung, was insofern besonders wichtig für diesen Beitrag ist, da darin die Grundsätze beider Rechtsschulen im Umgang mit dem Koran und seiner Interpretation deutlich werden und mögliche Unterschiede aufgezeigt werden können. Der zweite Teil der Untersuchung (Kap. 3) nimmt sich dem Thema der exegetischen Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* im Allgemeinen an. Hierzu erfolgt zunächst die Definition dieser Methode und im Anschluss wird Bezug zur Geschichte der intratextuellen Koranexegese genommen, da dies von Relevanz ist, um besser nachvollziehen zu können, warum Ṭabāṭabāʾī – und auch andere Exegeten – von dieser Methode Gebrauch gemacht haben. Danach wird näher auf die Anwendung dieser Methode eingegangen, wobei diesbezüglich noch einmal eine Gegenüberstellung der Praxis beider Konfessionen (Sunniten und Schiiten) erfolgt, um genau zu verstehen, wie die Methode

umgesetzt wird. Der dritte und somit letzte Teil dieser Arbeit widmet sich im 4. Kapitel dem Korankommentar *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* von Ṭabāṭabāʾī. Hierbei folgen zu Beginn allgemeine Informationen zu diesem Werk und im Anschluss daran wird der Aufbau des *tafsīrs* vorgestellt und daraufhin eine Analyse der intratextuellen Exegese innerhalb von *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* vorgenommen. In einem weiteren Abschnitt erfolgt sodann die Ausführung der Methode Ṭabāṭabāʾīs in seinem *tafsīr*-Werk, wo auch Bezug auf seine Quellen genommen wird, insbesondere auf die sunnitischen Referenzen. Dabei soll aufgezeigt werden, inwieweit sunnitische Exegese-Werke für seine Ausarbeitungen wichtig und von Nutzen waren. Den bedeutendsten Teil der Untersuchung stellt dann das Auslegungsbeispiel dar, da es enorm dazu beiträgt, die hier aufgeworfene Forschungsfrage eingehend zu beantworten und gleichzeitig Ṭabāṭabāʾīs Interpretation gemäß seiner Definition von *tafsīr*, wie sie in Kap. 2 angeführt wurde, grundlegend zu analysieren und auswerten zu können. Im Anschluss daran erfolgt eine kurze Bewertung des *tafsīrs* gemäß den erarbeiteten Stellen. Ein Fazit und ein kurzer Ausblick der zusammengefassten Ergebnisse und Reflexionen schließen den Beitrag ab.

Im Folgenden werden vor allem sunnitische und schiitische Sichtweisen herangezogen, weil beide Gruppierungen zusammen im Islam die Mehrheit bilden. Diese Gruppierungen entstanden nach dem Ableben des letzten Propheten Muḥammad (gest. 632) in Verbindung mit der strittigen Frage nach seiner rechtmäßigen Nachfolge.² Diese Frage und die damit verbundenen Auseinandersetzungen führten in den Folgejahren dazu, dass sich innerhalb des Islams diverse Gruppierungen bildeten,³ von denen bis heute die beiden islamischen Konfessionen der Sunniten und Schiiten die zwei größten darstellen.⁴ Während die Sunniten der Überzeugung sind, dass der Prophet zu seinen Lebzeiten keinen Nachfolger bestimmt hatte und seine rechtmäßige Nachfolge durch die Wahl einiger Muslime mit der Ernennung Abū Bakrs (gest. 634) zum ersten Kalifen unmittelbar nach dem Ableben des Propheten festgelegt wurde,⁵ geht die Schia davon aus, dass der Prophet bereits vor seinem Tod seinen Nachfolger designiert hatte, nämlich seinen Vetter und Schwiegersohn ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) am »Teich von Ḥum« (*Ġadīr*

² Vgl. Krämer 2005, S. 27.

³ Vgl. Krämer 2005, S. 27.

⁴ Vgl. Halm 2014, S. 111.

⁵ Vgl. hierzu Krämer 2005, S. 27 f. sowie Halm 2014, S. 7.

Hum), der – zugehörig zu den »Leuten des Hauses« (*ahl al-bait*) – ab diesem Zeitpunkt als sein einzig rechtmäßiger Nachfolger und gottgewolltes Oberhaupt der Gemeinde (*imām*) galt. Dieses Amt ging dann nach schiitischer Überzeugung auf die rechtmäßigen Erben von ʿAlī über, sprich auf seine Söhne al-Ḥasan (gest. 670) und al-Ḥusain (gest. 680), den zweiten und dritten schiitischen Imam, und dann auf al-Ḥusains Sohn ʿAlī (gest. 713), der das Massaker an seinem Vater in Karbalāʾ überlebte, und nach diesem auf dessen leibliche Nachkommen, bis hin zum zwölften und letzten Imam, der al-Mahdī genannt wird und nach zwölferschiitischer Auffassung derzeit in der Verborgenheit (*al-ḡaiba*) lebt.⁶

Wenn also in der folgenden Darstellung von den Schiiten die Rede ist, dann sind damit nach dem oben Gesagten die sogenannten »Zwölferschiiten« gemeint, denn innerhalb des schiitischen Spektrums gibt es noch zahlreiche weitere Untergruppierungen, wie zum Beispiel die Zaiditen, die Ismailiten und andere kleinere Abspaltungen, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden kann.⁷ Zum Schluss dieser Einleitung sei noch darauf hingewiesen, dass alle in dieser Arbeit angeführten Koranverse in deutscher Übersetzung, soweit nichts anderes vermerkt ist, auf die Koranübersetzung von Adel Theodor Khoury aus dem Jahr 2004 zurückgehen und des Weiteren alle Zeitangaben ausschließlich nach christlicher Jahreszählung erfolgen.

2. *Tafsīr* und *taʾwīl*

Um die in diesem Beitrag aufgeworfene Forschungsfrage zu beantworten, bedarf es zunächst einer Definition der Begriffe *tafsīr* und *taʾwīl*. Im Allgemeinen ist die wissenschaftliche Exegese, welche auf der religiösen Überlieferung, den Hadithen, beruht, als *tafsīr* (»Erklärung, Deutung«) zu bezeichnen. Ursprünglich hatte das Wort *taʾwīl* dieselbe Bedeutung, jedoch wurden beide Termini im Lauf der Zeit von Mystikern differenziert ausgelegt, so dass *tafsīr* nun allgemein als die »äußere« und *taʾwīl* als die »innere« Auslegung des Korans verstanden wird.⁸ Eine ähnliche Definition nimmt Bobzin vor, allerdings führt er das Wort *taʾwīl* weiter aus und begreift es als »die Aufhellung des ›verborgenen‹, ›geheimen‹

⁶ Vgl. hierzu Halm 2014, S. 48 f.

⁷ Vgl. hierzu u. a. Halm 2014, S. 111.

⁸ Vgl. Gätje 1971, S. 51.

Sinnes«. ⁹ Er betrachtet den *ta'wīl* als Interpretationsform, die bei den Mystikern und bestimmten religiösen Minderheiten üblich war. ¹⁰ Laut seiner Ansicht betrieben die Schiiten viel *ta'wīl*, »um bestimmte Sondermeinungen aus dem Koran zu begründen«, wohingegen einige, von Schiiten verfasste Korankommentare auch als *tafsīr* einzustufen sind. ¹¹

Da es aber in diesem Beitrag vorwiegend um die Ansichten von 'Allāma Ṭabāṭabā'ī geht, scheint es an dieser Stelle angebracht zu sein, eine seiner Definitionen in Bezug auf *tafsīr* zu erwähnen:

At-tafsīr (es ist die Erläuterung der Bedeutung der Koranverse, die Klärung und das Herausfinden ihrer Bedeutung) ist eine der ältesten akademischen Tätigkeiten, die von den Muslimen gelobt wurde. Die Auslegung des Korans begann mit seiner Offenbarung, wie aus den Worten Gottes hervorgeht: »so wie Wir auch unter euch einen Gesandten aus eurer Mitte entsandt haben, der euch unsere Zeichen verliest, euch läutert und euch das Buch und die Weisheit lehrt und euch das lehrt, was ihr nicht wusset« (Q 2:151). ¹²

Seine Definition von *tafsīr* steht im Einklang mit den oben erwähnten Bedeutungen. Auf die Erwähnung seiner Definition zu *ta'wīl* wird an dieser Stelle verzichtet, da die Ausführung seiner Ansicht hierzu den Rahmen dieser Arbeit immens sprengen würde. Er vertritt nämlich ein abweichendes Verständnis zu den mehrheitlichen Meinungen zu diesem Terminus, wie er in seinem Vorwort auch kurz erwähnt. ¹³

2.1 Prinzipien der sunnitischen Koranauslegung

Wie auch in vielen anderen Bereichen des Islams, haben sich auch in der Koranauslegung verschiedene Prinzipien entwickelt. Im Fokus dieser Arbeit stehen lediglich die sunnitischen und schiitischen Prinzipien der Koranauslegung. Durch diese Gegenüberstellung bzw. Darstellung können zunächst allgemeine Prinzipien der Auslegung und verschiedene Dimensionen der beiden Rechtsschulen verstanden werden. Beim sunnitischen *tafsīr* werden sowohl primäre als auch sekundäre Quellen konsultiert. ¹⁴

⁹ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹⁰ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹¹ Vgl. Bobzin 2018, S. 118.

¹² Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 7. Bis auf den Koranvers nach eigener Übersetzung, was auch für die Übersetzung der nachfolgenden arabischen Zitate von 'Allāma Ṭabāṭabā'ī und anderen gilt, insofern hierzu keine weiteren Angaben erfolgen.

¹³ Vgl. hierzu Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 16.

¹⁴ Vgl. Doğan 2015, S. 14–33.

Zu den primären Quellen gehören:

- (1) der Koran selbst,
- (2) die Sunna.

Zu (1): Der Koran wird als erste Quelle zurate gezogen. Das liegt daran, dass einige Verse die Bedeutung anderer vervollständigen.¹⁵ Ebenso werden in einigen Versen Fragen gestellt und an einer anderen Stelle beantwortet, so dass es oft nicht nötig ist, auf andere Quellen zurückzugreifen, um die Bedeutung der Verse festzustellen.¹⁶ Ibn Taimīya (gest. 1328), der ein bekannter hanbalitischer Theologe war, nahm in einer hierarchischen Struktur Bezug zu dieser primären Quelle, was im folgenden Kapitel detaillierter ausgeführt wird, wo die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* einer näheren Betrachtung unterzogen wird.

Zu (2): Die zweitwichtigste Quelle für den *tafsīr* ist die Sunna, womit genaugenommen der Prophet Muḥammad gemeint ist, da niemand den Koran besser kannte als er. Er verfügte über die Fähigkeit, die Botschaft des Korans zu erklären.¹⁷

Zu den sekundären Quellen zählen:

- (1) der *tafsīr* der Gefährten des Propheten (*ṣaḥāba*),
- (2) *tafsīr* der sogenannten *tābiʿūn*, d. h. der den Gefährten nachfolgenden Generation.

Zu (1): Der *tafsīr* der Gefährten gilt als die wichtige sekundäre Quelle, da der Prophet ihnen zu seinen Lebzeiten Teile des Korans erklärte, die sie nicht verstanden hatten, und sie stets die Ereignisse in seinem Leben beobachten konnten und den Koran Vers für Vers vom Propheten gelehrt bekamen.¹⁸ Bei ihrer Auslegung des Korans stützten sich die Gefährten an erster Stelle auf den Koran selbst und dann auf die Sunna.¹⁹ Wenn sie die Antworten im Koran fanden, haben sie nichts weiter hinzugefügt. Wenn jedoch weder der Koran noch die Sunna Aufschluss über einen Vers gaben, dann interpretierten sie den Vers gemäß ihrer

¹⁵ Vgl. Doğan 2015, S. 14.

¹⁶ Vgl. Doğan 2015, S. 14.

¹⁷ Vgl. Doğan 2015, S. 16 f.

¹⁸ Vgl. Doğan 2015, S. 25 f.

¹⁹ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

eigenen Meinung.²⁰ Daraus lässt sich schließen, dass die Interpretation der Gefährten ein hohes Gewicht in der sunnitischen Rechtsschule besitzt.

Zu (2): Der *tafsīr* der *tābīʿūn* ist ebenso eine wichtige sekundäre Quelle für den sunnitischen *tafsīr*. Durch die Ausdehnung des Islams verbreiteten die Gefährten und Schüler der *ṣaḥāba* das aufgenommene Wissen über den *tafsīr* und gründeten so Studienzirkel, die insbesondere Nichtaraber besuchten. Dadurch haben sich in einigen Ländern zahlreiche Schulen etabliert.²¹ Die Methodik des traditionellen sunnitischen *tafsīrs* lässt sich in zwei Kategorien aufteilen:²²

- (1) *tafsīr bi-r-riwāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-l-maʿtūr* oder *tafsīr bi-l-ʿilm*,²³
- (2) *tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *at-tafsīr bi-r-raʾī*.

Zu (1): *Tafsīr bi-r-riwāya* ist die am meisten akzeptierte Form der Auslegung und wird als orthodoxe Exegese eingestuft.²⁴ Diese Methode



Abb. 13: Eine doppelseitige Darstellung eines Teils der ersten Sure des Korans (*al-fātiḥa*) als Eröffnungszeilen im ersten Band eines Manuskripts der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs Korankommentar. Folio-Größe 40 × 33 cm. Um 1210–1225. Täbris/Iran.

²⁰ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

²¹ Vgl. Doğan 2015, S. 26.

²² Vgl. Doğan 2015, S. 37.

²³ Vgl. Esack 2005, S. 131.

²⁴ Vgl. Esack 2005, S. 133.

stützt sich auf erklärende Berichte des Korans selbst, auf die zuverlässigen Überlieferungen des Propheten und die authentischen Überlieferungen der Gefährten und der *tābiʿūn*.²⁵ Die Überlieferungen und Ansichten wurden von Generation zu Generation weitergegeben, ohne dass sie der Vernunft widersprachen, und spätere Gelehrte wiederholten lediglich, was zuvor bereits gesagt wurde.²⁶ Ein für diese Methode bekanntes Exegese-Werk ist das von Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923), das unter dem Namen *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* bekannt ist.

Zu (2): *Tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-r-raʿi*, stützt sich auf den Gebrauch von Vernunft und *ig̣tihād*, dem »Bemühen um eine selbstständige Interpretation«. ²⁷ Bei dieser Art ziehen die Gelehrten zunächst die Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten heran. Wenn sie dort nicht fündig werden, untersuchen sie den Vers mithilfe der Grammatik, der Sprechweise und der Wortbedeutungen und deren Verwendung im Kontext. Anzumerken ist, dass die Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten in den Werken dieser Gelehrten nicht ignoriert werden. Sie werden jedoch durch die persönliche Meinung des Exegeten ergänzt. Die Gelehrten klassifizierten den *tafsīr bi-d-dirāya* in zwei Kategorien:

- (1) *tafsīr maḥmūd* (»ein verdienstvoller, lobenswerter Kommentar«), der sich auf die Überlieferungen des *tafsīrs*, die Regeln der *šarīʿa* und der arabischen Sprache stützt.²⁸ Zu den bekanntesten Werken in dieser *dirāya*-Kategorie gehören: *Mafātīḥ al-ġaib* von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), *Anwār at-tanzīl* von al-Baiḍāwī (gest. um 1290), *Madārik at-tanzīl wa-ḥaqāʾiq at-taʾwīl* von Abū al-Barakāt an-Nasafī (gest. 1310) sowie *al-Baḥr al-muḥīṭ* von Abū Ḥayyān (gest. 1344).²⁹
- (2) *tafsīr maḍmūm* (»ein tadelnswerter Kommentar«), welcher erstellt wird, ohne angemessene Kenntnisse in diesen Bereichen zu besitzen. Er basiert auf einer bloßen Meinung und wird abgelehnt.³⁰ Die Gelehrten, die diese Methode anwandten, begründeten ihre Vorgehensweise damit, dass es nicht möglich sei, dass die früheren

²⁵ Vgl. Esack 2005, S. 131.

²⁶ Vgl. Esack 2005, S. 131.

²⁷ Vgl. Doğan 2015, S. 81.

²⁸ Vgl. Esack 2005, S. 133.

²⁹ Vgl. Doğan 2015, S. 85.

³⁰ Vgl. Doğan 2015, S. 82.

Gelehrten einen umfassenden *tafsīr* zu jedem einzelnen Vers geschrieben, und dass die Überlieferungen in diesem Gebiet mangelhaft seien.³¹

Eine ebenso bekannte Exegese-Methode, vor allem zur Zeit des Propheten, ist der *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, dem in diesem Artikel ein ganzes Kapitel gewidmet ist, weshalb an dieser Stelle noch kein Bezug darauf genommen wird.

2.2 Prinzipien der schiitischen Koranauslegung

Wie in der sunnitischen Rechtsschule gibt es auch in der schiitischen Rechtsschule verschiedene Exegese-Methoden. Da in der Literatur der deutschsprachigen Islamwissenschaft keine präzise Kategorisierung der schiitischen Prinzipien der Koranauslegung zu finden war, wurde hier auf arabischsprachige schiitische Werke zurückgegriffen, die die schiitische Koranexegese einordnen und kategorisieren. Der schiitische *tafsīr* lässt sich in zwei Hauptkategorien unterteilen:³²

- (1) *tafsīr bi-l-maʾtūr*,
- (2) *tafsīr al-iğtihādī* (auf Grundlage von *nazar*, einer Art »spekulativen Betrachtung«, und der Beweisführung des Intellekts).

Zu (1): Diese Methode umfasst: (1) *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, (2) *tafsīr al-Qurʾān bi-s-sunna*, (3) *tafsīr al-Qurʾān bi-aqwāl aṣ-ṣaḥāba* und (4) *tafsīr al-Qurʾān bi-aqwāl at-tābiʿīn*. Um die Prinzipien der schiitischen Koranauslegung besser zu verstehen, eignet sich ein Vergleich mit der oben genannten sunnitischen Koranauslegung. Die sunnitische *tafsīr*-Methodik wurde in zwei Kategorien aufgeteilt. Die erste Methode, *tafsīr bi-r-riwāya*, auch bekannt als *tafsīr bi-l-maʾtūr*, ist ebenso eine wichtige Methode bei der schiitischen Koranauslegung. Bei dieser Methode besteht der Unterschied zur Methode der sunnitischen Rechtsschule nur darin, dass die Schia den Großteil der Überlieferungen von der sunnitischen Rechtsschule anerkennt, sie jedoch durch die Lehrautorität der 12 Imame ergänzt.³³

³¹ Vgl. Esack 2005, S. 133.

³² Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 34.

³³ Vgl. Gätje 1971, S. 58 f.

Die zweite Kategorie in der sunnitischen Koranauslegung ist bekannt unter der Bezeichnung *tafsīr bi-d-dirāya*, auch bekannt als *at-tafsīr bi-r-raʾi*. Diese Methode wird allerdings von der schiitischen Rechtsschule abgelehnt, da sie auf persönlicher Meinung und eigenem Verständnis basiert.³⁴ Diese Kategorie des *tafsīrs* kann daher als ein Unterschied zwischen der sunnitischen und schiitischen Koranexegese angesehen werden. Ebenso unterscheidet sich die traditionelle sunnitische Exegese von der schiitischen Exegese dadurch, dass die schiitische Auslegung möglichst allegorisch erfolgt und gegebenenfalls immer tiefere Bedeutungen der Koranstellen findet. In diesem Punkt berühren sich die schiitische und mystische Koranexegese.³⁵

Eine sehr wichtige Gemeinsamkeit zwischen den beiden Rechtsschulen im *tafsīr* ist, dass nach beiden als die beste Methode, um den Koran auszulegen, die intratextuelle Exegese angesehen wird. Sowohl die sunnitischen als auch die schiitischen Quellen belegen dies. Allerdings ist diese Methode gleichzeitig jene, die am seltensten angewandt wird, worauf jedoch im nächsten Teil noch näher eingegangen wird.

Es können an dieser Stelle nicht sämtliche Aspekte des sunnitischen und schiitischen *tafsīrs* wiedergegeben werden. Allerdings konnte ein grober Überblick über die wichtigsten Prinzipien der Koranauslegung, sowohl in der sunnitischen als auch in der schiitischen Rechtsschule, gegeben werden, um zu verstehen, welche Exegese-Methoden sich bereits in der Frühzeit etabliert haben und eine vielseitige Anwendung fanden.

3. Die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*

Nachdem die grundlegenden Exegese-Methoden der sunnitischen und schiitischen Rechtsschule dargelegt wurden und somit diesbezüglich ein grobes Verständnis vermittelt wurde, soll nun hier die weniger bekannte Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, also »die Auslegung des Korans durch den Koran«, dargelegt werden. Hierzu muss erwähnt werden, dass sich die Quellen zu der intratextuellen Koranexegese – anders als bei den bereits genannten Exegese-Methoden – schwerer finden lassen. Diese Methode ist sowohl bei den Sunniten als auch bei den Schiiten bekannt,

³⁴ Vgl. al-Ḥakīm 2015, S. 232 f.

³⁵ Vgl. Gätje 1971, S. 60.

wurde aber dennoch, wie bereits erwähnt, von den Exegeten nur wenig angewandt.

3.1 Definition

Die Definition des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* lässt sich zunächst grammatikalisch erschließen. Das *bāʾ* bzw. die Präposition *bi* in der Formulierung *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* ist entweder ein *bāʾ al-istiʿāna*, womit eine »Zuhilfenahme« zum Ausdruck kommt, oder ein *bāʾ as-sabābiyya*, das auf die Ursache einer Handlung abzielt. Das bedeutet, dass ein Koranvers mithilfe eines anderen Verses erklärt wird.³⁶ Somit sind die Koranverse selbst die Quellen für die Auslegung anderer Verse.³⁷ Das Verständnis dieser Methode kann aus dem Koran entnommen werden, denn in Q 3:7 heißt es: »[...] Um seine Deutung aber weiß niemand außer Gott. [...].« Dieser Vers impliziert, dass nur Gott imstande ist, den Koran zu interpretieren. Da der Koran für Muslime das Buch Gottes und somit auch das Wort Gottes ist, müsste er imstande sein, sich selbst zu deuten. Die Befürworter des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* argumentieren mit zahlreichen Koranversen, die sie zu der Meinung veranlassen, dass der Koran sich selbst erklärt. Folgende Verse bilden unter anderem hierzu die Grundlage für ihre Argumentation:³⁸

[...] Und Wir haben das Buch auf dich hinabgesandt, um alles deutlich zu machen, und als Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft für die Gottergebenen.³⁹

[...] Und Wir haben zu euch ein offenkundiges Licht hinabgesandt.⁴⁰

Betrachten sie denn nicht sorgfältig den Koran? Wenn er von einem anderen als Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch finden.⁴¹

Auch wenn sich an dieser Stelle noch weitere Koranverse anführen ließen, genügen die erwähnten, um einen Einblick in die Sichtweise der Befürworter dieser Exegese-Methode zu erlangen. Die zitierten Koranverse deuten an, dass der Koran in sich bereits selbsterklärend ist.

³⁶ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 46 f.

³⁷ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 46 f.

³⁸ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 50.

³⁹ Q 16:89.

⁴⁰ Q 4:174.

⁴¹ Q 4:82.

Neben dem Koran stützen sich die Befürworter bei ihrer Begründung auch auf Überlieferungen, die darauf hindeuten, dass Gott den Koran selbst interpretiert, wie zum Beispiel auf die folgende Aussage des Propheten: »Wahrlich, der Koran bestätigt sich selbst, so belügt euch nicht gegenseitig.«⁴²

Ibn Taimīya erwähnte bereits in seinem *tafsīr*-Werk, dass die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* die beste sei:

Wenn jemand fragt: Welche Methode des *tafsīrs* ist die vorzüglichste? So lautet die Antwort: Die richtigste Methode in diesem Zusammenhang ist, den Koran mit Hilfe des Korans selbst zu interpretieren. Wenn eine Sache an einer Stelle mehrdeutig dargestellt wird, wird sie an einer anderen Stelle erläutert. Und wenn eine Sache an einer Stelle zusammenfassend dargestellt wird, wird sie an einer anderen Stelle ausführlich dargestellt.⁴³

Anhand dieser Überlieferungen und Ausführungen bleibt festzuhalten, dass dafür plädiert wird, diese Methode – wenn möglich – zu nutzen. Denn wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, sind auch andere Methoden der Koranauslegung erlaubt. An dieser Stelle wird jedoch deutlich, dass ein Konsens darin besteht, dass die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* als die beste und vorzüglichste angesehen wird.

Nichtsdestotrotz gibt es eine »gegnerische Position«, die diese Methode ablehnt.⁴⁴ Dabei stützen sich die Gegner auf Überlieferungen, die gegen eine intratextuelle Exegese sprechen. Da die Beweisführungen der Gegner und Befürworter dieser Methode ein breites Spektrum umfassen, das an dieser Stelle nicht in Kürze wiedergegeben werden kann und einer ausführlicheren Betrachtung bedarf, und es zudem in dieser Arbeit nicht um diese unterschiedlichen Beweisführungen geht, werden diese Gegenpositionen im weiteren Verlauf nicht näher dargelegt. Es soll jedoch festgehalten werden, dass es sowohl Befürworter wie auch Gegner dieser Methode gibt.

3.2 Geschichte des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*

Die intratextuelle Koranexegese gehört zu den ältesten *tafsīr*-Methoden und die Anwendung wird auf die Zeit des Propheten Muḥammad zurück-

⁴² Al-Hindī 1989, Bd. 1, S. 619.

⁴³ Ibn Taimīya 2008, Bd. 2, S. 231.

⁴⁴ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 55 f.

geführt.⁴⁵ Einige der *ṣaḥāba* und *tābiʿūn* benutzten diese Methode ebenso und nach der Auffassung der Schiiten auch die Imame.⁴⁶ Der Prophet selbst hat diese Methode verwendet, was in einer Überlieferung aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* deutlich wird, in der es heißt:

»Der Prophet wurde über die Bedeutung von *aẓ-ẓulm* im Koranvers ›[...] und ihren Glauben nicht mit unrechtem Handeln (*ẓulm*) verhüllen [...]‹⁴⁷ gefragt, woraufhin er mit dem Hinweis auf den Vers ›[...] Die Beigesellung ist ein gewaltiges Unrecht (*inna š-širka la-ẓulmun ʿaẓīm*)‹⁴⁸ antwortete.« Das mit *aẓ-ẓulm* Gemeinte im ersten Vers ist die erwähnte Beigesellung (*širk*) im zweiten Vers.⁴⁹

Die erwähnte Überlieferung zeigt deutlich, dass diese Methode bereits vom Propheten und somit auch zu seiner Zeit Anwendung fand. Sie wurde auch in den darauffolgenden Jahrhunderten nicht vernachlässigt oder unterlassen, im Gegenteil, der *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* erlebte gerade im 11. und 12. Jh. n. Chr. seine Blütezeit.⁵⁰ Eine Auflistung all jener Exegeten, die im Lauf der Jahrhunderte die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* angewandt haben, bietet Seyed Ali Sadr in seiner Untersuchung *Offenbarung, Exegese und Ratio* zu ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī's Korankommentar *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān*, wo er unter anderem als bekannteste Koranexegeten ʿAbd ar-Raḥmān ibn Zaid ibn Aslam (gest. 798), Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī (gest. 923) und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) erwähnt sowie weitere aus dem 11. und 12. Jahrhundert stammende Koranexegeten wie al-Ḥusain ibn Masʿūd al-Baġawī (gest. 1122), ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ġālib ibn ʿAṭīya (gest. 1147), Muḥammad ibn al-Ḥasan at-Ṭūsī (gest. 1067) und al-Faḍl ibn al-Ḥasan at-Ṭabarsī (gest. 1153). Zudem listet er für das 14. Jahrhundert Ibn Kaṭīr (gest. 1373) als bedeutenden Exegeten und Vertreter dieser Methode auf, und für das 18. Jahrhundert nennt er Muḥammad ibn Ismāʿīl aṣ-Ṣanʿānī (gest. 1768) mit seinem Werk *Mafātiḥ ar-riḍwān fī tafsīr ad-dīkr bi-l-āṭār wa-l-Qurʾān*. Auch im 20. Jahrhundert und der Gegenwart kommt diese Methode neben dem Korankommentar von Ṭabāṭabāʾī zur Anwendung, so zum Beispiel in den Werken *Tafsīr al-Qurʾān bi-kalām ar-Raḥmān* von Ṭanāʾullāh Amrītsarī (gest. 1948), *Aḍwā al-bayān fī idāḥ al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* von

⁴⁵ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 47.

⁴⁶ Vgl. al-Isfahānī 2008, S. 47.

⁴⁷ Q 6:82.

⁴⁸ Q 31:13.

⁴⁹ Zitiert nach al-Isfahānī 2008, S. 47.

⁵⁰ Vgl. Sadr 2022, S. 110.

Muḥammad ibn al-Muḥtār aš-Šinqīṭī und *at-Taḥṣīn al-Qur'ān li-l-Qur'ān* von ʿAbd al-Karīm al-Ḥaṭīb.⁵¹

Der geschichtliche Überblick über den *taḥṣīn al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* zeigt zum einen, dass diese Methode keine »neu erfundene« ist, sondern bereits vom Propheten Muḥammad selbst genutzt wurde und nach ihm auch an mehrere Generationen weitergegeben wurde. Zum anderen ist anhand der obigen Auflistung zu sehen, dass viele Exegeten von dieser Methode Gebrauch gemacht haben und sie bis zur heutigen Zeit ein gegenwärtiges Mittel der Koranexegese ist. Allerdings konnte ebenso aufgezeigt werden, dass diese Methode nicht die am meisten angewandte ist. Die Frage, die hierbei aufkommt, ist die, weshalb diese Methode – anders als die weiteren traditionellen Methoden – weniger Anwendung findet. Eine mögliche Antwort hierauf ist die anspruchsvolle Anwendung, wie in Kap. 4.3 näher ausgeführt wird.

3.3 Anwendung

Von beiden Rechtsschulen versuchten Exegeten wie aṭ-Ṭabarī, ar-Rāzī, aṭ-Ṭabarsī, aṭ-Ṭūsī und Ṭabāṭabāʾī einen anderen Weg als die übrigen Exegeten einzuschlagen.⁵² Dies geschah, indem sie den Koran selbst verwendeten, um ihn zu interpretieren.⁵³ Jedoch stellt sich dabei an dieser Stelle die Frage, inwiefern sich der Koran überhaupt durch sich selbst interpretieren lässt und nach welchen Kriterien dies geschieht und welche Methoden die Exegeten dabei nutzten. Der Beantwortung dieser Fragen wird im Folgenden nachgegangen, wobei ähnlich wie im zweiten Teil eine Gegenüberstellung zwischen der sunnitischen und schiitischen Sichtweise erfolgt.

Wie bereits erwähnt wird diese Exegese-Methode von beiden Rechtsschulen angewandt und geht auf den Propheten zurück und wurde an seine Gefährten übermittelt und von diesen weitergetragen. Einige Exegeten aus der Früh- und Spätzeit, die in Kap. 3.2 erwähnt wurden, wandten sie dann auch in ihren *taḥṣīn*-Werken an. Um eine bessere Vorstellung von ihrem Gebrauch zu erzielen, wird zunächst ein Blick auf die sunnitische Methode des *taḥṣīn al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* geworfen.

⁵¹ Vgl. zum Gesamten Sadr 2022, S. 110 f.

⁵² Vgl. al-Ḥaidarī 2006, Bd. 1, S. 164.

⁵³ Vgl. al-Ḥaidarī 2006, Bd. 1, S. 164.

Laut Muḥammad Ḥusain ad-Dahabī und seinen Erläuterungen in seinem Werk *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* umfasst die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* folgende Aspekte:⁵⁴

- ✧ die Erklärung von kurzgefassten Koranstellen (*mūğaz*) durch andere, detailliertere Koranstellen (*mushab*),
- ✧ das Zurückführen der zusammengefassten Verse (*muğmal*) auf die deutlichen Verse (*mubayyan*), um so ausgelegt werden zu können,
- ✧ das Zurückführen der absoluten Verse (*muṭlaq*) auf die beschränkten (*muqayyad*),
- ✧ das Zurückführen der allgemeinen Verse (‘*āmm*) auf die speziellen (*ḥāṣṣ*),
- ✧ das Zusammenfügen von denen [Versen], die [in ihrer Bedeutung] anders erscheinen,
- ✧ das Zurückführen einiger Lesarten (*qirāʾāt*) auf andere Lesarten.

Gemäß ad-Dahabī wandten die *ṣaḥāba* bei einigen Koranstellen die erwähnten Verfahrensweisen an.

Bei der schiitischen Vorgehensweise hinsichtlich der intratextuellen Koranauslegung sind zusammengefasst die folgenden Aspekte die wichtigsten:⁵⁵

- ✧ die Rückführung der mehrdeutigen Verse (*al-mutaṣābihāt*) auf die eindeutigen (*al-muḥkamāt*),
- ✧ das Zusammenführen von absoluten (*muṭlaq*) und eingeschränkten Versen (*muqayyad*),
- ✧ das Zurückführen der allgemeinen Verse (‘*āmm*) auf die speziellen (*ḥāṣṣ*),
- ✧ das Zurückführen der zusammengefassten Verse (*muğmal*) mithilfe der deutlichen Verse (*mubayyan*),
- ✧ die Bestimmung der Extension eines Verses (*miṣdāq*) durch andere Verse,

⁵⁴ Vgl. hierzu ad-Dahabī 2005, Bd. 1, S. 31–33.

⁵⁵ Vgl. hierzu al-Isfahānī 2008, S. 73–83.

- ✧ das Einbeziehen des Kontextes der Verse (*siyāq*),
- ✧ die Rücksichtnahme auf ähnliche Verse (*mušābih*) (in Bezug auf Aussprache oder Inhalt),
- ✧ die Hervorhebung des offensichtlichen Unterschieds (*zāhir*) zwischen verschiedenen Versen (*muḥtalaf*),
- ✧ die Bestimmung der Bedeutung koranischer Begriffe mithilfe anderer Verse,
- ✧ die Bestimmung einer der Bedeutungsmöglichkeiten (*iḥtimālāt*) eines Verses durch andere Verse,
- ✧ das Zusammenführen der aufhebenden Verse (*nāsiḥ*) und abrogierten Verse (*mansūḥ*).

Die kurz zusammengefasste Gegenüberstellung zeigt in groben Zügen die Herangehensweise der beiden Rechtsschulen bei der intratextuellen Koranexegese. Und auch wenn wegen des beschränkten Rahmens nicht auf jeden einzelnen Aspekt in der jeweiligen Vorgehensweise eingegangen werden kann, sind doch deutliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erkennen.

Durch diese Auflistung der einzelnen Aspekte dieser Methode kann ebenfalls zugleich nachvollzogen werden, weshalb die intratextuelle Koranexegese nicht in dem Maß zum Einsatz kommt, wie es eigentlich ihrer Bedeutung entsprechen würde, da sie in ihrer Anwendung wesentlich anspruchsvoller zu sein scheint als die klassische Exegese, bei der lediglich Überlieferungen herangezogen werden und Wortanalysen stattfinden. Die intratextuelle Exegese ist jedoch besonders, da sie auf neue Erkenntnisse abzielt und die Verse im Zusammenhang betrachtet. Und um nun wieder zu der hier aufgeworfenen Forschungsfrage zurückzukehren, inwieweit die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* den Korankommentar von ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī prägt, und hierauf eine Antwort zu finden, folgt jetzt im nächsten Kapitel eine ausführliche Analyse dieses Korankommentars.

4. Der Korankommentar *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān*

Ṭabāṭabāʾīs Hauptwerk *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* besteht aus 20 Bänden und wurde zwischen 1955 und 1972 auf Arabisch verfasst. Dieses

tafsīr-Werk ist die bedeutendste schiitische Exegese, die in der Moderne niedergeschrieben wurde.⁵⁶ Die Titelwahl Ṭabāṭabā'ī, der darin von *mīzān* spricht, was im Deutschen vornehmlich mit »Waage« wiedergegeben wird,⁵⁷ geht darauf zurück, dass er die Meinungen der früheren Exegeten gründlich verglichen und abgewogen hat.⁵⁸

4.1 Aufbau des *tafsīrs*

Werfen wir einen Blick auf das *tafsīr*-Werk *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* und auf seine vielen Bände, wird ein deutlicher systematischer Aufbau erkennbar. Ṭabāṭabā'ī geht in seinem gesamten Werk chronologisch vor, was bedeutet, dass er mit der ersten Sure des Korans, der *sūrat al-fātiḥa*, beginnt, und mit der letzten Sure, *sūrat an-nās*, abschließt. Bevor Ṭabāṭabā'ī sich in seinem Werk der eigentlichen Exegese zuwendet, beschreibt er in seinem elf Seiten umfassenden Vorwort des ersten Bands verschiedene einleitende Aspekte, auf die an späterer Stelle näher eingegangen wird. Bei seiner Exegese ist folgende Chronologie zu beobachten: Zunächst beginnt jeder Abschnitt – je nach der Länge der Sure und Verse – mit einer Anzahl von Versen, darauf folgt der *bayān*, eine »erläuternde Abhandlung«, bei der Ṭabāṭabā'ī mithilfe von vorherigen und anderen Versen analysiert und kommentiert, in welcher Form die Verse miteinander verknüpft sind. Am Anfang jeder Sure geht er auf die Offenbarungsgründe (*asbāb an-nuzūl*) und den Ort ihrer Herabsendung ein. Manchmal stellt er einige Begrifflichkeiten der Verse vor und erläutert ihre Syntax. Danach erwähnt er mit der Formulierung *aqūl* (»ich sage«) seine Auffassung von der denkbaren Auslegung der Verse. Darauf folgt sein *baḥt riwā'ī*, die »Hadith-Erläuterung«, bei der er zu der entsprechenden Sure oder den Versen sowohl schiitische als auch sunnitische Überlieferungen anführt, die damit im Zusammenhang stehen.⁵⁹ Nach seinem *baḥt riwā'ī* diskutiert er, sofern dies seiner Meinung nach erforderlich ist, auch philosophische, akademische, historische, soziale und ethische Themen.⁶⁰ Daraus kann bereits geschlossen werden, dass Ṭabāṭabā'ī in seinem *tafsīr* viele verschiedene Bereiche erfasst und diese miteinander verknüpft. Hierdurch wird auch deutlich, weshalb der *Tafsīr al-Mīzān*

⁵⁶ Vgl. hierzu Medoff 2017.

⁵⁷ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1396.

⁵⁸ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 13.

⁵⁹ Vgl. hierzu Sadr 2022, S. 64 f. sowie S. 91–105.

⁶⁰ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 17.

so umfangreich ist und aus zwanzig Bänden besteht, denn aufgrund der vielseitig behandelten Themen ist er dimensionsübergreifend.

4.2 Intratextuelle Exegese in *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān*

Die intratextuelle Exegese, unter welcher die Auslegung des Korans durch den Koran zu verstehen ist, ist in *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* von hoher und einzigartiger Bedeutung. Ṭabāṭabāʾī selbst begründet seine Methode, indem er ausführt, dass es schwer möglich sei, dass der Koran eine Erklärung für alles sei, aber nicht für sich selbst.⁶¹

Bevor Ṭabāṭabāʾīs Methode detaillierter ausgeführt wird und damit diese später besser nachvollzogen werden kann, sollte man zunächst die Frage klären, wie Ṭabāṭabāʾī die Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* definiert und was er genau darunter versteht. Seine Definition des Begriffs *tafsīr* an sich haben wir bereits im zweiten Kapitel kennelernt und erläutert. Hier soll es nun explizit um seine Definition von *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* gehen, damit deutlich wird, wie ihn diese Methode prägte. In seinem Vorwort legt er ausdrücklich dar, was ein Exeget machen sollte, um den Koran in richtiger Art und Weise zu interpretieren, mit der Schlussfolgerung, dass dies für ihn die intratextuelle Exegese ist. Er erwähnt, dass er diese Methode anwendet, und erläutert zwei Arten, wie der Koran interpretiert werden kann, wobei er sich auf die zweite Art stützt, indem er sagt:

[...] Wir legen den Koran mit dem Koran aus und erklären die Bedeutung der Verse aus seiner Theorie heraus mithilfe der Überlegung (*tadabbur*) und wir identifizieren die einzelne Person oder Sache anhand ihrer im Vers genannten Einzelheiten und Eigenschaften, genauso wie Er [Gott] [in Q 16:89] sagte: »[...] Und Wir haben auf dich das Buch hinabgesandt, um alles deutlich zu machen, [...]«.« Es sei fern, dass der Koran eine Erklärung für alles ist, aber nicht für sich selbst.⁶²

An dieser Stelle bleibt zunächst festzuhalten, dass Ṭabāṭabāʾī einen Widerspruch darin sieht, wenn Gott im Koran sagt, dass dieses Buch alles klar erkläre, aber nicht sich selbst. Um sein Argument zu untermauern, fährt er mit den folgenden Koranversen fort:

[...] »[...] und als Rechtleitung für die Menschen und als deutliche Zeichen der Rechtleitung und der Unterscheidungsnorm. [...]«.« [Q 2:185] Und

⁶¹ Vgl. Ṭabāṭabāʾī 1997, Bd. 1, S. 14.

⁶² Ṭabāṭabāʾī 1997, Bd. 1, S. 14.

Er sagte auch [in Q 4:174]: »[...] Und Wir haben zu euch ein offenkundiges Licht hinabgesandt.« Wie ist dann der Koran eine Rechtleitung, ein Beweis, eine Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und ein offenkundiges Licht für die Menschen, um sie auf den rechten Weg zu führen und ihnen in all ihren Nöten zu helfen? Ist es vorstellbar, dass er sie in ihrer eigenen Angelegenheit nicht rechtleiten würde, wo es doch ihr wichtigstes Bedürfnis ist? Wiederum sagte Gott [in Q 29:69]: »Und diejenigen, die sich um Unseretwillen einsetzen, werden Wir gewiss unsere Wege führen. [...]« Welches Streben ist größer als das Bestreben, sein Buch zu verstehen? Und welcher Weg ist gerader als der Koran?⁶³

Es wird deutlich, dass Ṭabāṭabā'ī hier in entschiedener Weise versucht, diese Methode zu verteidigen, indem er seine Argumente mit Koranversen untermauert, um seine Beweisführung damit zu bekräftigen. Bereits dadurch wird klar, wie sehr ihn diese Methode beeinflusst und welche Einzigartigkeit sie für ihn darstellt.

Seine Argumentationslinie erweckt den Eindruck, dass er – wie viele andere Exegeten – davon ausgeht, dass der *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* die vorzüglichste Methode sei, was wiederum bedeuten würde, dass diese Methode bei der Interpretation des Korans zuerst herangezogen werden sollte. Ṭabāṭabā'ī grenzt seine Herangehensweise wie folgt weiter ein, indem er sagt:

Wir werden unter verschiedenen Überschriften das aufschreiben, wozu Gott uns verholfen hat, aus den verehrten Versen zu verstehen, und zwar mit der oben genannten Methode. Wir haben die Erklärungen nicht auf eine philosophische Theorie, eine akademische Idee oder eine mystische Offenbarung gestützt. Wir haben keine fremde Materie hineingelegt, außer einer feinen literarischen Pointe, von der das Verständnis der arabischen Beredsamkeit abhängt, oder einer selbstverständlichen oder praktischen Prämisse, die von jedermann verstanden werden kann.⁶⁴

Dieser Teil seines Vorworts macht deutlich, wie stark ihn diese Methode prägt, denn wie er selbst sagt, versucht er den Koran ohne eine von außen herangeführte fremde Materie zu interpretieren, und wie kann das anders möglich sein, außer mit dem Koran selbst. In dem folgenden Kapitel wird nun der Versuch unternommen, seine Methode klarer darzulegen.

⁶³ Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 14.

⁶⁴ Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 15.

4.3 Methode

Um Ṭabāṭabā'īs Prägung besser zu verstehen, bedarf es einer ausführlichen Analyse seiner Methode. Sein *tafsīr*-Werk ist besonders dafür bekannt, dass er die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* angewandt hat. Allerdings stellt sich dabei auch die Frage, in welcher Form er sich dieser Methode bedient hat. Wie wir gesehen haben, verteidigt Ṭabāṭabā'ī in seinem Vorwort diese Methode ausgesprochen stark, ohne dabei aber detaillierter auf ihre Anwendung einzugehen. Und auch wenn man sein Interpretationsverfahren schließlich dem Verlauf seines *tafsīrs* entnehmen kann, ist es zu Beginn schwer zu erraten, welche Vorgehensweise er genau gewählt hat, da eine vollständige Kategorisierung, wie sie in Kap. 3.3 vorgenommen wurde, in seinem Werk nicht erfolgt. Jedoch berücksichtigt er darin einige der in Kap. 3.3 erwähnten Kategorien, die nun im Folgenden angeführt werden.

Ṭabāṭabā'ī verwendet eine Vielzahl an Kriterien, um den Koran durch den Koran selbst auszulegen, und laut Sadr weist der Kommentar Ṭabāṭabā'īs in seiner Vorgehensweise eine Reihe weiterer Merkmale auf, die sich von anderen Exegese-Werken unterscheiden.⁶⁵ Die folgende Auflistung zeigt die Anwendungskriterien Ṭabāṭabā'īs, wie sie Sadr in seiner Untersuchung herausgearbeitet hat:⁶⁶

- ✧ Eine allgemeine Aussage (*lafẓ 'āmm*) wird durch Spezifizierung bzw. Modifizierung (*taḥṣīṣ*) genauer beschrieben (*al-āya al-muḥaṣṣiṣa li-āya 'amma*).
- ✧ Eine summarische Aussage (*lafẓ muğmal*) wird durch Verdeutlichung (*tabyīn*) genauer bestimmt (*al-āya al-mubaiyina li-āya muğmala*).
- ✧ Eine absolute Aussage (*lafẓ muṭlaq*) wird durch eine genaue Feststellung (*taqyīd*) beschränkt (*al-āya al-muqaiyida li-āya muṭlaqa*).
- ✧ Ein weniger bekannter Begriff in einem Vers wird durch einen bekannteren Begriff aus einem anderen Vers erläutert (*tafsīr lafẓa ġarība fī āya bi-lafẓa ašhar minhā fī āya uḥrā*).
- ✧ Die Bedeutung eines Verses wird durch einen anderen Vers erläutert (*tafsīr ma' nā āya bi-āya uḥrā*).

⁶⁵ Vgl. Sadr 2022, S. 124 f.

⁶⁶ Vgl. Sadr 2022, S. 124–173.

- ✧ Verschiedene Aussagen, die zunächst keine Gemeinsamkeiten aufweisen, werden zusammengeführt (*al-gam' baina mā yutawahham annahū muḥtalif*).
- ✧ Fragmente einer Geschichte, die im gesamten Koran verstreut sind, werden zu einer vervollständigten Version zusammengeführt (*tatmīm aḥdāt al-qisṣa*).
- ✧ Thematisch ähnliche Verse werden zusammengeführt (*ḡam' al-āyāt al-mutašābiḥa fī maudū' ihā*).
- ✧ Die Berücksichtigung des Kontexts (*as-siyāq*) und
- ✧ das Zurückführen der *mutašābiḥ*-Verse auf die *muḥkam*-Verse (*irḡā' al-mutašābiḥ ilā l-muḥkam*) als zwei besondere und wichtige Instrumente des *tafsīr al-Qur' ān bi-l-Qur' ān*, von denen Ṭabāṭabā'ī in *al-Mīzān* Gebrauch macht.

Die erwähnten Kriterien zeigen im Vergleich mit den Kriterien aus Kap. 3.3, dass im Ansatz viele Gemeinsamkeiten erkennbar sind. Wie aber die Anwendung dieser Kriterien im Einzelnen schlussendlich genau aussieht und ob man dann immer noch tatsächlich von Gemeinsamkeiten sprechen kann, ist wiederum eine andere Frage, die einer ausführlicheren Bearbeitung bedarf. Anhand der Aufzählung der genannten Kriterien sollte primär ein Überblick über die Anwendung der intratextuellen Exegese Ṭabāṭabā'īs gegeben werden. Alle Kriterien im Detail zu besprechen und entsprechende Beispiele aufzuzeigen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher wird in Kap. 4.5 ein konkretes Auslegungsbeispiel vorgeführt, um die Anwendung der Methode besser veranschaulichen und Ṭabāṭabā'īs Vorgehensweise umfassender nachvollziehen zu können.

4.4 Sunnitische Referenzen

Bezüglich Ṭabāṭabā'īs Quellen ist es erwähnenswert, dass er nicht nur schiitische Quellen konsultiert. Er zitiert ebenso wichtige sunnitische Quellen – sowohl Überlieferungen als auch *tafsīr*-Werke – von bekannten sunnitischen Gelehrten. Er sagt in seinem Vorwort, dass er am Ende seines Kommentars einige Überlieferungen des Propheten und der Imame aufgeführt hat, die von sunnitischen und schiitischen Überlieferern abstammen.⁶⁷ Sadr stellt in seiner Arbeit alle sunnitischen Quellen zusam-

⁶⁷ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 1, S. 16.

men, die Ṭabāṭabā'ī in seinem *tafsīr*-Werk erwähnt. Darunter befinden sich zahlreiche sunnitische Exegese-Werke. Insgesamt konnte Sadr 49 sunnitische Quellen in *al-Mizān* sichten, von denen wiederum im Folgenden – entnommen aus der Auflistung Sadrs – beispielhaft nur die Exegese-Werke genannt werden:⁶⁸

- (1) *Aḥkām al-Qur'ān* von Abū Bakr al-Ġaṣṣās (gest. 981),
- (2) *Anwār at-tanzīl* von al-Baiḍāwī (gest. 1286),
- (3) *Tafsīr al-Qur'ān al-‘aẓīm* von Ibn Kaṭīr (gest. 1373),
- (4) *Tafsīr al-Manār* (*Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm*) von Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) und Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935),
- (5) *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* von aṭ-Ṭabarī (gest. 923),
- (6) *Tafsīr Rūḥ al-ma‘ānī* von al-Ālūsī (gest. 1854),
- (7) *Faṭḥ al-qadīr* von aš-Šaukānī (gest. 1834),
- (8) *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl* von az-Zamahšarī (gest. 1144),
- (9) *Mafātīḥ al-ġaib* von ar-Rāzī (gest. 1210).

Es würde den beschränkten Rahmen dieses Artikels enorm übersteigen, alle Aspekte, wie Ṭabāṭabā'ī auf diese erwähnten sunnitischen Exegese-Werke eingeht und sie verwendet, zu beleuchten. Allerdings lässt sich diesbezüglich schon einmal anmerken, dass nach Sadrs Aussage nicht abschließend festgestellt werden kann, ob Ṭabāṭabā'ī die sunnitischen Quellen in *al-Mizān* als Bestätigung bzw. Stärkung der eigenen Interpretation benutzt oder ob an manchen Stellen die sunnitischen Überlieferungen eher kritisch betrachtet oder auch zurückgewiesen werden.⁶⁹

Demnach bleibt festzuhalten, dass Ṭabāṭabā'ī auf zahlreiche wichtige sunnitische Quellen und Exegese-Werke in seinem *tafsīr* zurückgreift, was darauf hindeutet, dass er sehr viele und unterschiedliche Meinungen der Exegeten verglichen und abgewogen hat, es jedoch sehr schwer zu sagen ist, wann er dies als Stütze für seine Exegese tat und wann nicht. Bei einer intensiven Analyse und Untersuchung des *al-Mizān* könnte hierzu Näheres anhand des Kontextes herausgearbeitet werden, was aber weit

⁶⁸ Vgl. hierzu Sadr 2022, S. 101–105.

⁶⁹ Vgl. Sadr 2022, S. 97 f.

über den besagten Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen würde, die diesbezüglich nur einen ersten Überblick zu geben vermag und sich nun dem konkreten Auslegungsbeispiel widmet.

4.5 Auslegungsbeispiel

Nachdem der Aufbau, die intratextuelle Exegese und die Methode in Ṭabāṭabā'īs Exegese-Werk besprochen wurden und hiervon eine grobe Vorstellung vermittelt werden konnte, befasst sich der vorliegende Teil der Untersuchung mit einem wichtigen Punkt in Bezug auf das Verständnis der methodischen Anwendung. Dass ein Konsens unter den beiden Rechtsschulen hinsichtlich der Vorzüglichkeit der intratextuellen Koranexegese besteht, ist inzwischen deutlich geworden und ebenso, dass Ṭabāṭabā'ī die Vorzüglichkeit dieser Methode hervorgehoben hat. Allerdings besteht die Frage, wie sich eine auf den ersten Blick in ihrem Verständnis schwer erscheinende Sure oder ein Vers mithilfe eines Äquivalents auslegen lässt. Um dies zu beantworten, wurde als Auslegungsbeispiel die letzte Sure des Korans, *sūrat an-nās*, die »Sure von den Menschen« (Q 114), gewählt, die von ihrer Verszahl her zu den kurzen Suren des Korans gehört, deren Inhalt sich aber auf den ersten Blick nicht so leicht erschließen lässt. Umso interessanter ist es dabei zu sehen, wie Ṭabāṭabā'ī die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* anwendet, um diese Sure auszulegen, deren Wortlaut in der Übersetzung von Khoury wie folgt wiedergegeben wird:

(1) Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, (2) dem König der Menschen, (3) dem Gott der Menschen, (4) vor dem Unheil des Einflüsterers [*al-waswās*], des Heimtückischen [*al-ḥannās*], (5) der da in die Brust der Menschen einflüstert, (6) sei es einer von den Ğinn⁷⁰ oder von den Menschen.

Bei der Beschäftigung mit der Sure tauchen hinsichtlich der Bedeutung einige Fragen auf, zum Beispiel, warum Gott in einer Reihenfolge zuerst vom »Herrn«, dann vom »König« und schließlich vom »Gott der Menschen« spricht oder was genau mit *al-waswās*, dem »Einflüsterer«, und *al-ḥannās*, dem »Heimtückischen«, gemeint ist. Was kann man sich im Einzelnen darunter vorstellen und inwieweit kann der Koran selbst hierauf eine Antwort geben?

⁷⁰ Khoury verwendet hier in seiner Übersetzung die Schreibweise »Djinn«. Vgl. hierzu Khoury 2004, S. 802.

Ṭabāṭabā'ī beginnt bei der Auslegung dieser Sure – wie auch bei allen anderen – mit dem *bayān*. Darin erwähnt er zunächst, dass diese Sure – wie die vorherige – eine medinensische ist, woraufhin er die ersten Verse der Sure anführt:

(1) Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen [*bi-rabbi n-nās*], (2) dem König der Menschen [*maliki n-nās*], (3) dem Gott der Menschen [*ilāhi n-nās*], (4) [...].

Hierauf erläutert er, dass es zur Natur des Menschen gehöre, dass er Zuflucht bei jemandem sucht, der in der Lage ist, eine Bedrohung zu beseitigen und ihn zu beschützen, sobald ihm eine böse Sache begegnet, vor der er sich schützen will, vor welcher er Angst hat oder gegenüber deren Bedrohung er sich schwach fühlt. Das ist laut Ṭabāṭabā'ī entweder ein Herr (*rabb*), der die Angelegenheiten zu regeln vermag, den Menschen erzieht und zu dem sich der Mensch mit seinen allgemeinen Bedürfnissen und Angelegenheiten jederzeit hinwenden kann. Oder es handelt sich um jemanden, der Macht und Herrschaft besitzt, so dass er dem Menschen Schutz gewährt, insofern dieser seine Hilfe sucht, damit er ihn durch seine Herrschaft als König (*malik*) vom Bösen befreit. Und schließlich würde sich der Mensch bei seiner Zufluchtsuche an Gott (*ilāh*) wenden, so dass er mit all seinen Bedürfnissen nur zu *Ihm* zurückkehrt und dann seinen Willen und sein Handeln ausschließlich am Willen Gottes ausrichtet.⁷¹

Mit dieser Erläuterung beginnt Ṭabāṭabā'ī seine Exegese dieser Sure. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass er in diesem ersten Teil der Auslegung rein logisch und rational auf die Natur des Menschen im Fall einer Bedrohung eingeht und hierbei erläutert, an wen sich der Mensch in einem solchen Fall wenden würde. Dabei versucht er zunächst mit seinen Ausführungen zu begründen, warum der Koran zu Beginn dieser Sure die Reihenfolge »Herr der Menschen«, »König der Menschen« und »Gott der Menschen« verwendet. Mit seiner diesbezüglichen Darlegung bedient er sich aber noch nicht der Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*, da er die Reihenfolge an sich an dieser Stelle nicht durch andere Koranverse erklärt.

Im weiteren Verlauf zeigt er dann aber auf, dass mit der Kennzeichnung »Herr«, »König« und »Gott« die Eigenschaften Gottes gemeint sind, die auch in Q 39:6 erwähnt werden, und bringt diesen Vers als Beleg dafür:

⁷¹ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 358 f.

[...] Das ist eben Gott, euer Herr. Ihm gehört die Königsherrschaft. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Wie leicht lasst ihr euch doch abbringen!

Ebenso verweist Ṭabāṭabā'ī darauf, dass Gott im Koran einen kausalen Zusammenhang zwischen seiner Herrschaft und seiner Göttlichkeit herstellt, indem er Q 73:9 zitiert, wo es heißt:

(Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott außer Ihm. So nimm Ihn dir zum Sachwalter.

Auch den Zusammenhang zwischen der Königsherrschaft Gottes und seinem Eigentümer-Sein erläutert er anhand des Koranverses in Q 57:5:

Ihm gehört die Königsherrschaft der Himmel und der Erde. Und zu Gott werden die Angelegenheiten zurückgebracht.

In diesem Teil seines *tafsīrs* macht Ṭabāṭabā'ī nun von der Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* Gebrauch, indem er andere Koranverse als Grundlage heranzieht, um die Eigenschaften Gottes als Herr, König und Gott zu bestätigen, womit er gleichzeitig aufzeigt, inwieweit sich der Koran selbst erklärt.

Die drei darauffolgenden Verse der Sure (die Verse 4–6) kommentiert Ṭabāṭabā'ī in seiner Auslegung wie folgt: Er erwähnt zunächst den vierten Vers, in dem es heißt: »[...] vor dem Unheil des Einflüsterers [*al-waswās*], des Heimtückischen [*al-ḥannās*], [...]«, und führt hierzu eine Begriffsanalyse der Wörter *al-waswās* und *al-ḥannās* durch. Er bezieht sich dabei auf das Werk *al-Mağma'* und die dortigen Erläuterungen zu dem Wort *al-waswās*, die es als Gespräch der Seele und innere Stimme beschreiben. Grammatikalisch gesehen handle es sich bei dem Wort um einen *maṣḍar* (arab. Verbalsubstantiv, das gleichzeitig als Infinitiv fungiert), könne laut anderen Grammatikern aber auch ein Adjektiv sein.

Danach bespricht er das Wort *al-ḥannās* und meint, dass es eine Steigerungsform von *ḥunūs* sei – im Sinn eines Rückzugs nach dem Erscheinen. Demnach werde Satan als *ḥannās* bezeichnet, weil er dem Menschen erscheint und ihm einflüstert; doch wenn der Mensch Gottes gedenkt, dann zieht er sich wieder zurück, ebenso wie er neu erscheint und mit seinen Einflüsterungen weitermacht, sobald der Mensch bei seinem Gedenken unachtsam wird.⁷²

⁷² Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

Nach einer kurzen Erläuterung des 5. Verses, der lautet: »[...] der da in die Brust der Menschen [*ṣudūri n-nās*] einflüstert, [...]«, führt Ṭabāṭabā'ī Q 22:46 an, um zu erklären, was der Koran mit der Einflüsterung in die Brust (*ṣadr*) genau meint; darin heißt es: »[...] Nicht die Blicke sind blind, blind sind die Herzen, die in der Brust sind.« Zum letzten Vers der *sūrat an-nās* mit den Worten »sei es einer von den Ğinn oder von den Menschen« sagt Ṭabāṭabā'ī, dass es bei der Erläuterung von *al-waswās* und *al-ḥannās* einen Hinweis auf die Existenz von Menschen gebe, die mit den Satanen und ihrer Gruppe verbunden sind, woraufhin er Q 6:112 erwähnt, wo es heißt: »[...] die Satane der Menschen und der Ğinn, [...]«, um hierfür einen innerkoranischen Beleg anzubringen, dass die Satane mit ihren Einflüsterungen sowohl aus den Reihen der Ğinn als auch aus den Reihen der Menschen stammen können.

Nach diesem Teil des *bayāns* kommt Ṭabāṭabā'ī zum *baḥt riwā'ī*, dem zweiten festen Bestandteil seiner Interpretation,⁷³ wo er Überlieferungen bespricht, die im Zusammenhang mit der Interpretation dieser Sure stehen, wobei an dieser Stelle zu fragen ist, welche Erkenntnisse in diesem Beispiel anhand der intratextuellen Exegese gewonnen werden, die im Vergleich zur intertextuellen Exegese vielleicht nicht erreicht werden können, und welche Auswirkungen es hat, wenn die Interpretation der Verse intratextuell erfolgt.

Um diese Fragen zu beantworten, erscheint es sinnvoll, die in diesem Zusammenhang von Ṭabāṭabā'ī im *baḥt riwā'ī* vorgenommene intertextuelle Interpretation der Sure zu betrachten, um so die Ergebnisse der intratextuellen und intertextuellen Exegese vergleichen zu können. Ṭabāṭabā'ī führt in der intertextuellen Exegese zu dieser Sure insgesamt vier Überlieferungen an, die im Kontext dieser Sure tradiert wurden. Die erste Überlieferung besagt sinngemäß, dass der Engel Gabriel zum Propheten kam, während er Beschwerden hatte, um ihn mithilfe der *sūrat an-nās*, der *sūrat al-falaq* (Q 113) und der *sūrat al-iḥlās* (Q 112) zu heilen.⁷⁴ In der zweiten Überlieferung heißt es, dass der Satan seine Schnauze auf das Herz vom Sohn Adams lege und dass, wenn dieser Gottes gedenke, er sich von ihm zurückziehe, wenn er aber Gott vergesse, dann verschlinge ihn der Satan, und dies sei der Einflüsterer, der Heimtückische.⁷⁵ Die dritte auf den Propheten zurückgehende Überlieferung besagt:

⁷³ Vgl. Sadr 2022, S. 44.

⁷⁴ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

⁷⁵ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 460.

Es gibt keinen Gläubigen, außer dass sein Herz in seiner Brust zwei Arten von Gehör hat. In das eine flößt der König ein und in das andere der Einflüsterer, der Heimtückische.⁷⁶

Die vierte in diesem Zusammenhang erwähnte Überlieferung ist sehr umfangreich und wird daher hier nur zusammengefasst wiedergegeben. Sie spricht davon, dass *al-waswās al-ḥannās* ein sehr mächtiger Satan sei und dass er es sich bis zum Tag der Auferstehung zur Aufgabe gemacht habe, die Menschen dazu zu bringen, Fehler zu begehen und sie zugleich vergessen zu lassen, dass sie Gott um Vergebung bitten.⁷⁷

Wenn man nun die Ergebnisse beider Exegese-Methoden – der intratextuellen und intertextuellen – auswertet, kann man zu dem Schluss kommen, dass mit beiden Methoden neue Erkenntnisse gewonnen werden können, jedoch die intratextuelle Exegese in ihrem Ergebnis, zumindest was dieses Auslegungsbeispiel betrifft, weitreichender ist, da sie zum Beispiel im Vergleich zur intertextuellen Exegese nähere Angaben zur Wortverwendung *al-waswās al-ḥannās* bereitstellt und koranisch belegt, dass damit nicht nur die Ğinn gemeint sein können, sondern durchaus auch die Menschen. Dahingegen kann der intertextuellen Exegese durch die vierte Überlieferung lediglich entnommen werden, dass *al-waswās al-ḥannās* ein mächtiger Satan sei, während die dritte Überlieferung, obwohl der Ausdruck darin vorkommt, gar keine Angaben dazu macht.

Anhand dieses Vergleichs wird deutlich, dass durch die intratextuelle Exegese neue Erkenntnisse gewonnen werden, die die intertextuelle Exegese nicht unbedingt bereitstellt, wobei sich auch hier einige Erkenntnisse überschneiden können, zum Beispiel was in Q 114:5 das Wort *ṣadr* bzw. im Plural *ṣudūr* für »Brust« betrifft, mit dem sowohl in der intratextuellen wie intertextuellen Exegese eine Beschreibung für das sich in der Brust befindende Herz gemeint ist, wie Q 22:46 und die dritte Überlieferung belegen. Als Konsequenz hieraus kann die intratextuelle Exegese zudem auch wirksam dazu beitragen, die Authentizität von Überlieferungen zu überprüfen, denn wenn etwas in einer Überlieferung im Widerspruch zur Verwendung im Koran stünde, dann könnte man hieraus Rückschlüsse auf die Glaubwürdigkeit der Überlieferung ziehen und sie dementsprechend als schwach oder falsch einordnen.

⁷⁶ Zitiert nach Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 461.

⁷⁷ Vgl. Ṭabāṭabā'ī 1997, Bd. 20, S. 461.

Damit schließt die Darstellung dieses Auslegungsbeispiels, mit dem keinesfalls der Anspruch erhoben wird, eine umfassende und tiefgreifende Abhandlung zum *Tafsīr al-Mīzān* von Ṭabāṭabā'ī und der Anwendung seiner Methode vorlegen zu können. Dennoch konnte anhand des Auslegungsbeispiels ansatzweise gezeigt werden, wie Ṭabāṭabā'ī in seiner Interpretation des Korans vorgeht und welche Bedeutung dabei für ihn die intratextuelle Koranexegese hat, mithilfe derer er eine Auslegung der Verse in *sūrat an-nās* vorgenommen und ermöglicht hat.

4.6 Bewertung des *tafsīrs*

Der vorliegende Beitrag konnte aufgrund des beschränkten Rahmens keine endgültige und umfangreiche Analyse zu Ṭabāṭabā'īs Werk *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* vornehmen, weshalb sich die Bewertung des *tafsīrs* nur auf die in der Untersuchung entsprechend bearbeiteten Textstellen bezieht. Bereits der Aufbau des *Tafsīr al-Mīzān* konnte zeigen, wie themenübergreifend Ṭabāṭabā'ī in seinem Korankommentar arbeitet, was sich nicht zuletzt auch in dessen Umfang von 20 Bänden widerspiegelt. Bemerkenswert ist vor allem seine intratextuelle Exegese, wie er sie auch in *sūrat an-nās* anwendet, wo er bezüglich des näheren Verständnisses dieser Sure zunächst einige rationale Erläuterungen anbringt, bevor er dann von der Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* nach seinen Kriterien Gebrauch macht und schließlich die in seiner Interpretation daraus hervorgehenden Ergebnisse mit einer Darstellung von im gleichen Zusammenhang stehenden Überlieferungen erweitert.

5. Fazit

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der erste Teil der Untersuchung zeigt, dass die beiden Termini *tafsīr* und *ta'wīl* in der frühislamischen Zeit als Synonyme betrachtet wurden, während sich später Unterschiede in der Definition auftraten, so dass *tafsīr* ab einem gewissen Zeitpunkt und bis heute allgemein als die äußere Auslegung des Korans verstanden wird und *ta'wīl* als dessen innere Auslegung. Ebenso wurden in diesem Teil der Arbeit die Prinzipien der sunnitischen und schiitischen Koranauslegung dargelegt und gegenübergestellt, die an einigen Stellen erhebliche Unterschiede aufweisen, an anderen aber wiederum auch Gemeinsamkeiten, wie zum Beispiel, dass für die Koranauslegung als Erstes der Koran selbst herangezogen wird.

Im zweiten Teil der Untersuchung wurde dann mit Kapitel 3 der Blick auf die Exegese-Methode des *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* im Allgemeinen gerichtet, was zusammengefasst zu den folgenden bedeutenden Ergebnissen geführt hat. Zunächst konnte anhand der »Definition« in Kap. 3.1 festgestellt werden, dass die Auslegung des Korans bei dieser Methode unter Zuhilfenahme anderer Koranverse stattfindet und dass diese Herangehensweise an den Koran nicht etwas ist, das später eingeführt wurde, sondern dass die intratextuelle Koranexegese bereits zur Zeit der Herabsendung des Korans vom Propheten selbst angewendet wurde und nach ihm auch von seinen Gefährten und ebenso von den schiitischen Imamen. Zudem zeigt die Auflistung einiger Exegese-Werke, dass die Methode auch in späterer Zeit Anwendung fand, jedoch im Vergleich nicht in dem Maß, wie es bei der intertextuellen Koranexegese der Fall ist. Weshalb dies so ist, bleibt eine offene Frage, die einer näheren Analyse bedarf. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wurde der Frage nachgegangen, wie und unter welchen Kriterien sich der Koran mit dem Koran praktisch auslegen lässt, wobei eine Gegenüberstellung der sunnitischen und schiitischen Herangehensweise erfolgte, bei der erneut Gemeinsamkeiten und Unterschiede festgestellt werden konnten. Dabei wurde zum Teil auch deutlich, warum weniger Exegeten von dieser Methode Gebrauch machen, da ihre Anwendung im Einzelnen recht komplex erscheint und bei dieser Methode viele Aspekte zu beachten sind.

Der dritte und letzte Teil der Untersuchung in Kapitel 4 zeigt, dass Ṭabāṭabāʾī in seinem Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* von der intratextuellen Methode starken Gebrauch macht, während der Aufbau des *tafsīrs* gleichzeitig verdeutlicht, wie dimensionsübergreifend Ṭabāṭabāʾī bei seiner Exegese vorgeht, die neben den eigentlichen Erläuterungen zum Koran auch philosophische, mystische und soziale Betrachtungen beinhaltet und umfasst. Dass sein *tafsīr*-Werk vor allem von der intratextuellen Exegese geprägt ist und auf diese großen Wert gelegt wird, macht Ṭabāṭabāʾī bereits in seinem Vorwort kenntlich, in dem er diese Methode grundlegend verteidigt und seine diesbezügliche Argumentation mit Koranversen untermauert. Seyed Ali Sadr, der eine umfangreiche Analyse zum *Tafsīr al-Mīzān* und seiner Methode vorgenommen hat, zeigt in seinem Werk ausführlich, dass zahlreiche Aspekte, die hier im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung kurzgefasst erwähnt und behandelt werden, tatsächlich auch an vielen anderen Stellen des *tafsīrs* zur Anwendung kommen. Das Einbeziehen und abwägende

Betrachten sunnitischer Referenzen, insbesondere von Exegese-Werken sunnitischer Gelehrter, demonstrieren zudem den offenen und vielschichtigen Charakter von Ṭabāṭabā'īs *tafsīr*-Werk und kennzeichnen das breite Spektrum, innerhalb dessen sich Ṭabāṭabā'ī bei seiner Kommentierung des Korans bewegt. Dies lässt sich auch am Auslegungsbeispiel der *sūrat an-nās* erkennen, bei der Ṭabāṭabā'ī seine Auslegung nicht nur auf die vornehmlich intratextuelle und intertextuelle Exegese stützt, sondern auch auf rationale Betrachtungsweisen, die der Interpretation der einzelnen Koranverse zuträglich sind, um so auch in Bezug auf das Verständnis des Korans einen möglichst hohen und umfassenden Erkenntnisgewinn erzielen und anbieten zu können.

Nachdem nun all diese Ergebnisse zusammenfassend dargestellt wurden, kommen wir abschließend noch einmal auf die anfänglich gestellte Frage zurück, inwieweit die Methode des *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* den Korankommentar von Ṭabāṭabā'ī prägt. Hierbei kann konstatiert werden, dass diese Methode ein hauptsächlicher Bestandteil seines Korankommentars ist und darin ihrer Anwendung eine große Bedeutung zukommt. Ṭabāṭabā'ī betrachtet diese Methode nicht nur als die älteste Methode, sondern auch als die des Propheten und der schiitischen Imame, so dass er sie dementsprechend und mithilfe koranischer Argumente verteidigt und sie schließlich auch vielfältig und weitreichend zur Anwendung bringt.

Eine offene Frage, die auch in dieser Untersuchung zu einem Großteil unbeantwortet bleibt, aber weiterhin als Forschungsdesiderat sehr spannend erscheint, ist zum Schluss noch, warum diese Methode, obgleich sie vom Propheten selbst angewendet wurde, gerade in dieser Hinsicht nur von wenigen Exegeten in Betracht gezogen wird und zum Einsatz kommt. 

Literatur

- Bobzin, Hartmut (2018): Der Koran. Eine Einführung. 10. Aufl. München.
- Aḏ-Ḍaḥabī, Muḥammad Ḥusain (2005): at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn. 2 Bde. Kairo.
- Doğan, Recep (2015): A History of the Methodology of Qur'anic Exegeses. New Jersey.
- Esack, Farid (2005): The Qur'an. A User's Guide. Oxford.
- Gätje, Helmut (1971): Koran und Koranexegese. Zürich/Stuttgart.
- Al-Ḥaidarī, as-Sayyid Kamāl (2006): Uṣūl at-tafsīr wa-t-ta'wīl. Bd. 1. 2. Aufl. Qum.
- Al-Ḥakīm, as-Sayyid Muḥammad Bāqir (2015): 'Ulūm al-Qur'ān. 3. Aufl. Qum.
- Halm, Heinz (2014): Der Islam. Geschichte und Gegenwart. 9. Aufl. München.
- Al-Hindī, 'Alā' ad-Dīn 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥusām ad-Dīn (1989): Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa-l-af'āl. Bd. 1. Beirut.
- Ibn Taimīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad (2008): at-Tafsīr al-kabīr. Bd. 2. Beirut.
- Al-Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī ar-Riḍā'ī (2008): Manāhiḡ at-tafsīr wa-itigāḥātuhū. Beirut.
- Khoury, Adel Theodor (2004): Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert. Gütersloh.
- Krämer, Gudrun (2005): Geschichte des Islam. Bonn.
- Medoff, Louis (2017): Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad-Ḥosayn. In: Encyclopaedia Iranica (Online Edition). Veröffentlicht am 13.06.2017. Online: <https://www.iranicaonline.org/articles/tabatabai-mohammad-hosayn>. Zugriff: 01.03.2022.
- Sadr, Seyed Ali (2022): Offenbarung, Exegese und Ratio. 'Allāma Saiyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī und sein Korankommentar *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Berlin/Boston.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusain (1997): al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān. 20 Bde. Beirut.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusain [= Tabatabai, Sayyid Muhammad Husayn] (2020): Die Schia im Islam. Übersetzt von Farsin Banki. Hamburg.
- Wehr, Hans (1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.

Abbildungsverzeichnis

Die meisten 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 Raffael (1483–1520): Die Schule von Athen (Detailansicht mit Platon und Aristoteles im Disput). Fresko. 550 × 770 cm. 1510–1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.
- Abb. 3 Raffael (1483–1520): Detaildarstellung von (vermutlich) Plotin in Raffaels »Schule von Athen«. Fresko. 550 × 770 cm. 1510–1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.
- Abb. 4 Paula Gans (1883–1941): Im Gebet beim Laubhüttenfest. Öl auf Leinwand. 86 × 62,5 cm. 1920. Museum für Hamburgische Geschichte.
- Abb. 5 Alexandre Bida (1813–1895): The Jews at the Wailing Wall. Kreide auf farbigem Papier. 30,8 × 22,1 cm. Um 1850. Walters Art Museum, Baltimore.
- Abb. 6 Alexandre Bida (1813–1895): Four Jews at the Wailing Wall. Kohle, Kreide und Graphit auf farbigem Papier. 29,9 × 23,7 cm. Um 1850. Walters Art Museum, Baltimore.
- Abb. 7 Willem den Broeder (1951–): BrainChain. Acryl auf Leinwand. 80 × 120 cm. 2001. Wikimedia Commons. Lizenz: CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>).

- Abb. 8 Anonym: Buchstabensalat. Öl auf Leinwand. 45 × 34 cm. Ende 19. Jh. Quelle: Düsseldorfer Auktionshaus.
- Abb. 9 Lovis Corinth (1858–1925): Kain. Öl auf Leinwand. 140 × 115,5 cm. 1917. Museum Kunstpalast, Düsseldorf.
- Abb. 10 Jean-Léon Gérôme (1824–1904): Der Muezzin. Öl auf Leinwand. 81,3 × 64,8 cm. 1865. Joslyn Art Museum, Omaha.
- Abb. 11 Persischer Buchmaler (16. Jh.): Hofatelier. Folio aus einem Manuskript des Werks *Aḥlāq-i Nāṣirī* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Deckende Wasserfarbe, Tusche und Gold auf Papier. 24,3 × 15,2 cm. Ca. 1590–1595. Folio 195r. Aga Khan Museum, Toronto. © The Aga Khan Museum. Lizenz: CC BY-NC 2.5 CA (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/ca/>).
- Abb. 12 Anonym: Fotografie von ‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ī (gest. 1981). Nach 1946.
- Abb. 13 Eine doppelseitige Darstellung eines Teils der ersten Sure des Korans (*al-fātiḥa*) als Eröffnungszeilen im ersten Band eines Manuskripts der persischen Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs Korankommentar. Folio-Größe 40 × 33 cm. Um 1210–1225. Täbris/Iran.

Abstracts

Detlef Thiel: On the genesis of the term dialectic

In his article, Detlef Thiel seeks to shed light on the genesis of the term »dialectic«. He shows how it originated in Plato's dialogues and how, for this ancient philosopher, it was merely a philosophical conversational technique used to try to arrive at the truth. The author then shows how the Sophists and other currents abused this technique, as they were no longer concerned with the search for truth, but merely with being right through a conversational technique. According to the author, Plato also elevated dialectics to the status of the mother of all sciences. Thus, the ancient philosopher saw in dialectics a possibility of dialectically traversing the realm of ideas in order to ultimately reach the *telos*, the idea of the good. The author goes on to show how this second »variety« of dialectics led to a henological reduction with the Neoplatonists Plotinus and Proclus, in which, by means of dialectic, all thinking is ultimately transcended in *ekstasis*, so that all dialectic passes into mysticism, because *ekstasis* now meant a becoming one with the One, a *henosis*. In this process, the absolute One is no longer considered positively determinable, but exclusively describable through a negative process of exclusion. With this, dialectic had reached its first great peak, but it also fell into oblivion again until it gained new importance in the Middle Ages and in modern times, as the author makes clear not least in his outlook using the example of Hegel and Marx.

Ronen Pinkas: On prayer and dialectic in modern Jewish philosophy

In his article, the author makes two fundamental philosophical assumptions, namely, on the one hand, that there is a difference between two patterns of recognition – the dialectical and the dialogic – and, on the other hand, that the origins of the dialogic pattern may be found in the relationship between man and God, a relationship in which prayer plays an important role and which at the same time represents a paradigm for human relationships. He considers both assumptions in the mirror of the thought of Hermann Cohen and Franz Rosenzweig, as two of the most influential Jewish philosophers, whose positions on dialectics and prayer he examines in detail in order to uncover and elaborate their differences and similarities in this regard. Both philosophers use dialectical thinking, but also criticise it, as can also be seen in their approach to prayer, which shows that both prefer a relational and dialogical way of thinking to a dialectical one, but without renouncing the latter. By focusing on Hermann

Cohen and Franz Rosenzweig, in the context of prayer and dialectic, this paper highlights the complexity of these themes in modern Jewish thought.

Mona Jahangiri: Free will and determinism

In her article »Free will and determinism«, Mona Jahangiri begins with neuroethical considerations drawing on the rapid developments taking place in the field of neuroscience, which result in ethical questions in the field of brain research increasingly being taken up: Is there freedom of will? Are human beings free in their actions or are their actions determined? In her article, the author examines the question of moral responsibility in criminals as well as the underlying problem of human free will, which she approaches from an Islamic, especially Islamic-Shiite perspective and in an interdisciplinary way. She first discusses whether or not human beings are actually free in their actions on the basis of some exemplary statements on this topic by Anglo-American and European philosophers and neuroscientists. This is followed by a presentation of »Guilt and responsibility in the Quran and Hadith«, before she devotes herself in detail to the topic of »Determinism and freedom in Islamic Shiite philosophy«, and in this regard reproduces the various positions that have been repeatedly discussed and put to the test within the history and science of the *kalām*. In doing so, she makes it clear that the Islamic-Shiite view of the question of divine predestination and human freedom of will offers a »middle way«, which in this respect does not mean either/or, but rather both/and, and in her opinion forms the basis for a special kind of compatibilism in which every human being bears complete responsibility for his deeds and is to be regarded as their originator, even if he does not possess absolute, perfect freedom of will and even if the causes do not lie one-hundred percent within his sphere of influence.

Sedigheh Khansari Mousavi: ‘Allāma al-Ḥillī and his theory of action

In her article, Sedigheh Khansari Mousavi takes up the question of human free will and discusses it using the example of the theory of action of the Islamic Shiite scholar ‘Allāma al-Ḥillī (d. 1325) and his treatise *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar*. But before discussing this work in more detail, she gives a brief historical overview of various Muslim schools of thought and *kalām* schools by introducing their respective methodologies and positions on the theory of action and discussing the debate on »divine predestination and human free will« that took place in this context. She then takes a closer look at the »*kalām* school of al-Ḥilla«, whose most prominent representative and pioneer was ‘Allāma al-Ḥillī and which, according to the author, united two currents within the Imamite *kalām*, namely the rational current of the *kalām* school of Baghdad and the text-oriented current of the school of Qum. Both currents also come together in the thought and work of ‘Allāma al-Ḥillī and shape his writing *Istiqṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar*, in which he attempts to solve the much-discussed problem of the theory of action with the help

of a rational and text-oriented line of argument. In this way, he confronts a theological topic with philosophical methods, as, according to the author's account, Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 992) had done before him with his work *Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar*, so that here theology and philosophy, and thus revelation and reason, are not seen as opposites, but as two mutually confirming paths that pursue the same goal, namely to discover divine truth.

Nour Khalife: Intratextual Quranic exegesis

The article »Intratextual Quranic exegesis« by Nour Khalife deals with the method of interpreting the Quran through the Quran (*tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*) and discusses it using the example of the extensive and modern Quranic commentary *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* by the Iranian scholar and philosopher Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāʾī (d. 1981). In it, the author examines the extent to which this method is actually applicable with regard to the aforementioned Quranic commentary and has shaped it. To this end, the author takes up essential aspects of intratextual Quranic exegesis, which, in contrast to intertextual Quranic exegesis, has apparently been applied in this form by few Quranic exegetes up to now, in which the author also sees the significance of her research work, and first reflects on important principles of both Sunni and Shiite Quranic interpretation before going into greater detail on the corresponding foundations and rules of the method of *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*. She then uses the Ṭabāṭabāʾī's commentary on the Quran to study and analyze its structure and method as this commentary has achieved a wide range and special scholarly recognition within the Shiite denomination, while outside Shiite research and scholarship it has been insufficiently treated in comparison. Probably the most important part of her work is carried out by means of a practical example of interpretation, which refers to the 114th sura of the Quran, *sūrat an-nās*, and by means of which she shows how Ṭabāṭabāʾī proceeds exactly in his intratextual exegesis and which other points of view, such as philosophical, mystical, and sociological, play an equally important role in his interpretation of the Quran.

Autorinnen und Autoren

Mona Jahangiri hat den Magistergrad in Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Jahr 2010 erlangt und anschließend Neurowissenschaften an der Universität Köln studiert. Sie hat ihre Dissertation an der FAU Erlangen-Nürnberg mit dem Titel »Das Konzept der Seele bei Mullā Hādī Sabziwārī« verfasst. Frau Jahangiri hat an verschiedenen Universitäten unterrichtet und ist z. Zt. Lehrbeauftragte an der LMU München. Sie schreibt gegenwärtig ihre Habilitation über das interdisziplinäre Thema »Neuroethik und Islamische Philosophie«.

Nour Khalife schloss im Jahr 2022 ihr Bachelorstudium an der Freien Universität Berlin im Fachbereich Geschichte und Kultur des Vorderen Orients mit dem Schwerpunkt Arabistik ab. Anschließend begann sie mit dem Masterstudium in Arabistik.

Sedigheh Khansari Mousavi hat in Teheran Germanistik und Didaktik der deutschen Sprache studiert. Sie hat an der Universität Tübingen im Fach Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamische Philosophie promoviert. Nach elfjähriger Lehrtätigkeit im Bereich Germanistik an der Shahid-Beheshti-Universität in Teheran und zweijähriger Lehrtätigkeit als Lektorin an der Universität Bonn lehrt sie seit April 2008 in Tübingen als Lektorin für Persisch. Seit September 2017 ist sie Dozentin für das Fach »Geschichte der Jurisprudenz« am Al-Mustafa Institut Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Schiitischen Philosophie (13.–17. Jh.), der klassischen persischen Prosatexte (10.–17. Jh.), der Geschichte der Safawiden-Dynastie sowie der modernen persischen Sprache.

Ronen Pinkas ist derzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam im Fachbereich Talmud und Rabbinische Literatur tätig. Er studierte an der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan Psychologie (B.A.) und Jüdische Philosophie (M.A.), bevor er an derselben wissenschaftlicher Mitarbeiter wurde und dort seine Promotion zum Thema »Religion und Gesetz im Denken Hermann Cohens und Franz Rosenzweigs, eine philosophische Diskussion im Sog von Freuds Moses« absolvierte. Die Schwerpunkte seiner aktuellen Forschungsarbeit sind das Jüdische Denken in Deutschland im frühen 20. Jahrhundert, Jüdische Philosophie und Psychoana-

lyse, hier besonders mit Blick auf die Schriften von Sigmund Freud und Erich Fromm, sowie Komparative Theologie.

Detlef Thiel, geb. 1972, studierte in Bayreuth, Sheffield und schließlich Heidelberg Philosophie (Prof. Bubner, Prof. Halfwassen), Soziologie (Prof. Schluchter) und Religionswissenschaft (Prof. Ahn). Seine Promotion zum Thema »Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie« (BzA 231) schrieb er unter Leitung von Prof. Dr. J. Halfwassen im Jahr 2005. Er war langjähriger Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg und der PH Heidelberg. Er veröffentlichte Arbeiten zur antiken Philosophie (Xenokrates, Platon, Sokrates) und arbeitet derzeit als Lehrer am Berufsbildungswerk in Neckargemünd.

