

Myriam Bienenstock  
Pierre Bühler (Hg.)

# Religiöse Toleranz heute – und gestern

VERLAG KARL ALBER



Myriam Bienenstock / Pierre Bühler (Hg.)

Religiöse Toleranz heute – und gestern

VERLAG KARL ALBER 

Im 18. Jahrhundert als aufklärerischer Kampfbegriff gegen Religionsverfolgungen entwickelt, wird neuerdings die Idee der Toleranz bis in die Feuilletons der Tageszeitungen hinein wieder auffällig häufig und kontrovers diskutiert. Oft wird bei solchen öffentlichen Diskussionen unterstellt, dass die Religion überhaupt, insbesondere aber monotheistische Religionsformen (Judentum, Christentum, Islam) mit »Toleranz« inkompatibel wären. Nicht nur der »eifersüchtige« Gott des Alten Testaments oder der »wahre Gott« des Neuen, sondern selbst die (mit dem Monotheismus assoziierte) Unterscheidung von »wahr« und »falsch« werden als Ursachen für Intoleranz verurteilt. In Absetzung von solchen vereinfachenden Zuschreibungen wird gefragt, wie innerhalb eines liberalen Rechtsstaates die Grenzen der Toleranz gegenüber bestimmten kulturell-religiösen Erscheinungsformen zu bestimmen sind.

Erhellend sind in diesem Zusammenhang einige Denker der Aufklärung und des deutschen Idealismus, die einen philosophisch sehr differenzierten Toleranzbegriff erarbeitet haben und damit, weit ins 19. und 20. Jahrhundert hineinwirkend, eine bedeutende, heute aber oft verkannte Rolle in den religiösen und politischen Toleranz-Debatten gespielt haben. Außerdem greifen die Autoren des Bandes gegenwärtige Fragestellungen auf, die sowohl in den Wissenschaften als auch in einer breiteren Öffentlichkeit thematisiert werden, zum Beispiel zu Antisemitismus und Islamophobie.

Die Herausgeber:

Myriam Bienenstock ist Professorin für Philosophie an der Universität François Rabelais in Tours.

Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich.

Myriam Bienenstock  
Pierre Bühler (Hg.)

# Religiöse Toleranz heute – und gestern

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48492-0 (Print)  
ISBN 978-3-495-86029-8 (E-Book)

# Inhalt

Einführung der Herausgeber . . . . . 7

Teil 1: »gestern«  
Was haben wir den Toleranzauffassungen des 18. und  
19. Jahrhunderts zu verdanken?

*Myriam Bienenstock (Tours/Paris)*  
Versprechen und Grenzen der religiösen Toleranz: der Fall Spinoza 19

*Norbert Waszek (Paris)*  
Deutungslinien der Toleranz bei Lessing . . . . . 35

*Jean Mondot (Bordeaux)*  
Zivilreligion und Toleranz. Konvergenzen der Ideen Rousseaus  
und Johann Erich Biesters . . . . . 63

*Ludwig Siep (Münster)*  
Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus – und heute . 80

Teil 2: von »gestern« nach »heute«

*Jan Assmann (Heidelberg/Konstanz)*  
Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur  
Toleranzdebatte . . . . . 109

*Andreas Hunziker (Zürich)*  
Doppelte Mitgliedschaft oder Anerkennung von Differenz? –  
Eine Antwort auf Jan Assmanns »Leitkultur und doppelte  
Mitgliedschaft« . . . . . 128

## Inhalt

*Jacques Picard (Basel)*

»Der Ungrund des Widerspruchs«. Zur Aktualität von Moses Mendelssohn . . . . .	144
---	-----

## Teil 3: »heute«

*Micha Brumlik (Frankfurt)*

Antisemitismus und Islamophobie – eine Diskussionsbemerkung . . . . .	165
--	-----

*Katajun Amirpur (Zürich)*

Gegenwärtige islamische Konzeptionen von religiöser Toleranz: das Beispiel Iran . . . . .	169
--	-----

*Sonja Weinberg (Zürich)*

Religiöse und politische Toleranz gegenüber Minderheiten. Paul Guggenheim und die europäische Minderheitenfrage 1918–1946 . . . . .	192
---	-----

*Brigitta Rotach (Zürich)*

Trialog mit wechselnden Hauptrollen. Über die Arbeit an einer medialen Gesprächsform . . . . .	212
---	-----

Autoren dieses Bandes . . . . .	227
---------------------------------	-----

# Einführung der Herausgeber

Hat man vielleicht vor einigen Jahrzehnten noch das Gefühl hegen können, dass in unseren westlichen Gesellschaften in den meisten Bereichen religiöse Toleranz gewährt sei, so hat der zunehmend multi-kulturelle und multireligiöse Charakter dieser Gesellschaften in den letzten Jahren religiöse Toleranz arg auf die Probe gestellt. Um nur einige Beispiele von nah und fern etwas lose aufzulisten: heftige Reaktion gegen Mohammad-Karikaturen in Dänemark und dann fast weltweit; leidenschaftliche Burka-Diskussionen, etwa in Frankreich; Diskussion um die Präsenz von Kruzifixen in Schulräumen, in Italien, in Deutschland, aber auch in der Schweiz, und hier sogar auch um die Präsenz von Kreuzen auf Bergspitzen; Auseinandersetzung um den Bau einer Moschee in der Nähe von *Ground Zero*, und das Projekt, das Gedenken an den 11. September 2001 durch die Verbrennung des Korans zu markieren; Zustimmung des Schweizer Volkes zur Initiative für ein Verbot von Minaretten. An solchen Beispielen zeigt sich, dass heute Säkularitäts- oder Laizitätsprinzipien mit religiösen Leidenschaften plötzlich in neuer Manier kollidieren, so dass das, was in Hinsicht auf gegenseitigen Respekt als bewährt erachtet wurde, neu reflektiert und begründet werden muss.

Dabei kann uns ein Blick in das »gestern« der religiösen Toleranz helfen. Die Beschäftigung mit Autoren wie Spinoza, Mendelssohn, Lessing und anderen kann uns zeigen, wie hier mit drohender Intoleranz umgegangen und um Toleranz gerungen wurde. Und ein Ringen war es in der Tat. Bei der Festlegung des Artikels 10 der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 zur Meinungsfreiheit hat die *Assemblée nationale* wochenlang debattiert, und auch mehrere Tage darüber, ob das auch für religiöse Meinungen gelte, so dass es nun heißt: »Niemand soll wegen seiner Meinungen, selbst religiöser Art, beunruhigt werden, solange ihre Äußerung nicht die durch das Gesetz

festgelegte öffentliche Ordnung stört.«<sup>1</sup> Diesem Artikel waren in Frankreich Jahrzehnte, ja Jahrhunderte von Verfolgungen voran gegangen, unter anderem auch andauernde Hugenottenverfolgungen, im Namen des Prinzips »Un roi, une loi, une foi« (»ein König, ein Gesetz, ein Glaube«)<sup>2</sup>.

Dass das im 18. Jahrhundert hart Er kämpfte sich noch längere Zeit nur mit Mühe durchsetzte, zeigt etwa der berühmt gewordene Ausspruch des französischen Schriftstellers Paul Claudel im Jahre 1900. Um ihn zu verstehen, muss man wissen, dass im damaligen Frankreich die Freudenhäuser »maisons de tolérance«, also Toleranzhäuser hießen. Als man ihn ermahnte, sich im Rahmen der Dreyfus-Affäre (Alfred Dreyfus, 1859–1935) etwas toleranter zu zeigen, antwortete er lapidar: »Toleranz? Dafür gibt es Häuser!« Er wies damit die Toleranz in den Kontext der geistigen Prostitution, und war damit bei weitem nicht der einzige.<sup>3</sup>

Philosophische und theologische Reflexion hat im Laufe der Jahrzehnte dazu beigetragen, sozusagen Toleranz dem Toleranzgedanken gegenüber zu fördern. Das ist bereits im 18. Jahrhundert der Fall, bei den Autoren, die in der Folge untersucht werden. Das gilt aber auch für spätere Autoren, die sich für Toleranz eingesetzt haben, auf die geistige Toleranztradition Bezug nehmend, sie in je neuen Kontexten auslegend. Als Zeuge dafür sei jetzt nur ein Schweizer Autor zitiert, Friedrich Dürrenmatt, der sich dabei auf den alten Sokrates bezieht, mit einer Subtilität, die mit Claudels lapidarem Satz stark kontrastiert: »Ich bin mit Sokrates der Meinung, die Größe eines Menschen liege darin, das Unrecht, das ihm widerfährt, ertragen zu können, es braucht jedoch soviel Größe dazu, dass ich es für meine politische Pflicht halte, alles zu versuchen, was einen Menschen hindert, in die Lage zu kommen, die Größe aufzubringen, ein solches Unrecht ertragen zu müssen.«<sup>4</sup> Das könnte auch in heutigen Debatten eine Anleitung dazu sein,

---

<sup>1</sup> *Les Constitutions de la France depuis 1789*, hg. von Jacques Godechot, Paris, GF-Flammarion, 1986, S. 34: »Art. 10. – Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.«

<sup>2</sup> Vgl. dazu: Elisabeth Labrousse: »Une foi, un roi, une loi«? *Essai sur la Révocation de l'édit de Nantes*, Genf, Labor et Fides, 1985.

<sup>3</sup> Für den Ausspruch von Claudel, vgl. Jules Renard: *Journal 1887–1910*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1965, S. 570.

<sup>4</sup> Vgl. Friedrich Dürrenmatt: *Werkausgabe in siebenunddreissig Bänden*, Zürich, Diogenes, 1998, Bd. 33, S. 95.

Toleranz nicht mit Prostitution, sondern mit menschlicher Größe in Berührung zu bringen.

Im 18. Jahrhundert als Kampfbegriff aufklärerischen Schrifttums gegen religiöse Verfolgungen entwickelt, wird die Idee der Toleranz neuerdings wieder häufig von der Publizistik aufgenommen: bis in den Feuilletons von Tageszeitungen kann man lesen, dass Religion und insbesondere monotheistische Religion, mitsamt den drei abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), mit ›Toleranz‹ inkompatibel wären. Nicht nur der ›eifersüchtige‹ Gott des Alten Testaments, auch der ›wahre Gott‹ des Neuen, selbst die begriffliche Unterscheidung von ›wahr‹ und ›falsch‹ werden als Ursachen für Intoleranz verurteilt – als würde die Verteidigung einer pluralistischen Vielfalt von Göttern ein friedliches Zusammenleben besser garantieren ...

Im Gegenzug zu solchen Debatten möchten die folgenden Aufsätze den Blick auf einige Verteidiger des Monotheismus lenken, welche schon während des 18. Jahrhunderts einen philosophisch viel differenzierteren Toleranzbegriff erarbeitet haben und damit, weit ins 19. und 20. Jahrhundert hineinwirkend, eine bedeutende, heute aber oft verkannte Rolle in den religiösen und politischen Toleranz-Debatten gespielt haben. Mag Kant selber in seinem Aufsatz »Was ist Aufklärung?« den Begriff ›Toleranz‹ mit Hochmut verknüpft haben<sup>5</sup>, so tat er dies doch gewiss nicht, um zur religiösen Intoleranz aufzurufen, sondern lediglich um auf die Grenzen der Toleranz hinzuweisen. Hatten Mendelssohn und Lessing die einflussreichste Verteidigung der Toleranz geboten, so waren sie doch keineswegs dazu gekommen, sie in einen Gegensatz zum Monotheismus zu stellen. Von ihnen und anderen ihrer Zeitgenossen gibt es noch heute viel zu lernen. Als Beispiel möge hier der Hinweis des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann auf die *Hebräischen Mysterien* des Aufklärers und Kantianers der ersten Stunde Karl Leonhard Reinhold (1751–1825) genügen<sup>6</sup>: Schon lan-

<sup>5</sup> Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1783), Akademie-Ausgabe 8, S. 40.

<sup>6</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* [1788], hg. und kommentiert von Jan Assmann, Neckargemünd, Edition Mnemosyne, 2001. Vgl. auch Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* [1998], Frankfurt, Fischer, 2000, S. 269; ders.: *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, Hanser, 2003. Zu Reinhold vgl. Mar-

ge vor Sigmund Freud behauptete Reinhold in dieser Schrift, dass Moses seinen philosophischen Gottesbegriff aus den ägyptischen Mysterien übernommen habe. Reinhold zufolge hätte Moses schon »spinozistische«, d.h. pantheistische Überzeugungen entwickelt, und diese wären sowohl mit älteren, ägyptischen Glaubenssätzen wie auch mit der deutschen idealistischen Lehre des »All-Einen«<sup>7</sup> vereinbar.

Diesen ersten Schwerpunkt einer Diskussion, welche das ganze 19. Jahrhundert, bis Freud – aber z. B. auch Hermann Cohen – durchzieht, und heute noch bemerkenswerte Echos behält, gilt es, hier gründlich aufzunehmen.

Das geschieht im ersten Teil der Beiträge dieses Sammelbandes. Diese Aufsätze sind der Aufgabe gewidmet, das Erbe der Toleranzauffassungen des 18. und 19. Jahrhunderts aufzuarbeiten.

Den ersten Aufsatz widmet MYRIAM BIENENSTOCK (Tours/Paris) dem »Fall Spinoza«, in der Sicht des deutsch-jüdischen Philosophen Hermann Cohen (1842–1918). Sie bemerkt, dass weder Spinoza noch Hermann Cohen *tolerante Denker* gewesen sind. In der Philosophie beider Denker gibt es nur Eine Wahrheit, Eine einzige Vernunft, und ihnen zufolge darf die Unterscheidung zwischen »wahr« und »falsch« nicht herunter gespielt oder abgeschwächt werden: rein theoretisch ist also »Toleranz« gegenüber »falschen« Ansichten schlicht unannehmbar. Dennoch gilt Spinoza mit seinem *Theologisch-politischen Traktat* als einer der Ahnherrn des frühaufklärerischen Kampfes für Freiheit des Urteils und des Denkens, und Anfang des 20. Jahrhunderts hat Cohen, der von dem Geist des Zeitalters der Aufklärung wie nur wenige seiner Zeitgenossen erfüllt war, »Aufklärung« und »Toleranz« stets in einem Atem ausgesprochen. Es gilt also anzuerkennen, dass die Suche nach Wahrheit mit dem Anspruch der religiösen Toleranz nicht nur kompatibel, sondern sogar eng verbunden bleibt, und es gilt zu klären, in welchem positiven Sinne der Anspruch einer religiösen Toleranz anerkannt wurde. In ihrem Aufsatz geht Myriam Bienenstock der scharfen, bedeutungsträchtigen Auseinandersetzung Cohens mit Spinoza nach und zeigt, wie hartnäckig Cohen an dem Unterneh-

---

tin Bondeli und Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, Rodopi, 2003; George di Giovanni (Hg.): *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2010.

<sup>7</sup> Zur idealistischen Lehre des »All-Einen« vgl. Dieter Henrich (Hg.): *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

men festhielt, Aufklärung in das Judentum selbst hineinbringen zu wollen.

Dass Lessing mit seinem *Nathan* »fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch und weit ins 20. Jahrhundert hinein als der große Fechter für Toleranz und Religionsfreiheit« gesehen wurde, war lange unbestritten. Wie dies NORBERT WASZEK (Paris) in seinem Aufsatz »Deutungslinien der Toleranz bei Lessing« betont, wurde der Beitrag von Lessing im 20. Jahrhundert aber auch anders bewertet: Manche Leser und Interpreten glaubten sogar »eine fast perfide intolerante Strategie« wiederzufinden, welche der Anerkennung religiöser Unterschiede keinen Platz einräumen würde. Gegen die letztgenannte Deutungslinie argumentiert dieser Beitrag mit einem Rückgriff auf eine nicht ausreichend gewürdigte, aber für Lessing zentrale Quelle, die (englischen) Deisten. Abschließend gelte es also, Lessings Beitrag neu zu bewerten – vielleicht dadurch, wie dies Norbert Waszek vorschlägt, dass Lessings Toleranzbegriff als ein »dynamischer« betrachtet wird, also als einer, der unter den damaligen Bedingungen zwar für Toleranz kämpft, dabei aber nicht stehen bleibt, sondern gleichzeitig auch weitergehende Perspektiven eröffnet.

In seinem dem Thema »Zivilreligion und Toleranz« gewidmeten Aufsatz, hebt JEAN MONDOT (Bordeaux) hervor, dass für Autoren wie Jean-Jacques Rousseau oder auch Johann Erich Biester, ein Mitherausgeber der im 18. Jahrhundert verbreiteten »Berlinischen Monatsschrift«, die Religion noch eine unentbehrliche »Rückversicherung« der sozialen kollektiven Sittlichkeit blieb: wenige waren bereit, so weit wie Bayle am Anfang des Jahrhunderts zu gehen, und den Atheisten ein moralisches Verhalten zuzutrauen. Eher glaubten sie an die Möglichkeit einer aufgeklärten, toleranten, natürlichen, staatskompatiblen Religion, und sie strebten einen historischen Kompromiss zwischen den Religionen und den aufgeklärten Gesellschaften an; allerdings einen, der das Zusammenleben in der Gesellschaft förderte. Ihnen zufolge brauchte aber Religion keineswegs identitätsstiftend zu sein oder zu werden. Dazu war die Nation da, dies allerdings auch mit Grenzen. Kein Patriotismus, im modernen Sinne des Wortes, durfte sich also zur staatsreligiösen Ausschließlichkeit oder zum Fanatismus entwickeln. Mondot betont, dass die geschichtliche Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts eine solche Position eher bekräftigt hat – und dass die sogenannten säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts um keinen Deut toleranter als die Religionen der alten Zeit waren. Sie erinnerten

eher an die denunzierte Hegemonie der Kirchen als an die gutgemeinte Toleranz der anvisierten Zivilreligion.

In seinem grundsätzlichen, ausführlich erarbeiteten Aufsatz schlägt LUDWIG SIEP (Münster) die Brücke zu den zeitgenössischen Debatten, indem er zeigt, dass der anspruchsvollere Begriff und die höhere Form von Toleranz schon bei den deutschen Idealisten »Anerkennung« hieß, und dass dieser Begriff der Anerkennung, zu deren moderner Würdigung Ludwig Siep selber bedeutend beitrug, noch heute mit Gewinn benutzt werden könnte. Überzeugend zeigt er aber auch, dass es Stufen der Anerkennung gibt, auf welche nicht verzichtet werden kann, von der Gewaltlosigkeit, also vom bloßen Ertragen und Respekt vor der Integrität des anderen, über die Nicht-Diskriminierung, bis zu unterschiedlichen Formen der Solidarität, Freundschaft und schließlich Verbindung verschiedener Horizonte bei einem *gemeinsamen Werk*, wofür es gemeinsame Wertungen und Überzeugungen geben muss. Ohne Anerkennung würde auch gegenseitiger Respekt der Kulturen nicht genügen, denn dann würde das Zusammenleben in einer Gesellschaft der gegenseitigen Bereicherung von »Andersheiten« nicht gelingen.

Den unmittelbaren Impuls zur gegenwärtigen Diskussion gibt JAN ASSMANN (Heidelberg/Konstanz) glänzend in einem Aufsatz, der am Übergang vom »gestern« ins »heute« steht, also auch die Bedeutung der aufklärerischen Debatten keineswegs vergisst, sondern sie für unser eigenes Nachdenken fruchtbar macht. Ihm zufolge relativieren sowohl die Ringparabel von Lessing, die als Leitfaden und Illustration unseres ganzen Unternehmens dienen kann, als auch die Schrift »Jerusalem« von Mendelssohn – für den es im Judentum nicht um die Unterscheidung zwischen »wahr« und »falsch« im absoluten Sinne ginge, und daher auch nicht um die Ausgrenzung anderer Religionen als Heidentum, denn das Judentum wäre frei, sich alle möglichen Gedanken über Gott zu machen, solange es das »Gesetz« (die göttlichen Gebote und Vorschriften) befolgen würde – den Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Religionen, weil sich alle drei auf eine absolute Wahrheit berufen, die nur jeweils einer von ihnen aus göttlicher Offenbarung zuteil geworden, aber gleichwohl von universaler, alle Menschen betreffender Bedeutung sei. Das Modell des späten 18. Jahrhunderts, so Assmann, würde uns näher stehen als das 19. und 20. und sich als ungeahnt aktuell erweisen, denn in seiner allgemeinen und säkularen Reformulierung würde dieses Modell den Weg nicht nur zu gegen-

seitiger Toleranz, sondern zur Anerkennung weisen. Hierin will Jan Assmann ein Leitprinzip erkennen: Das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, welches Lessing als Freimaurergeheimnis verstünde, und welches bei Mendelssohn auf eine allgemeine anthropologische Grundlage gestellt würde. »Sowohl – als auch«: Das sei die Formel der doppelten Mitgliedschaft, und Kosmopolitismus sei die Forderung Lessings, Mendelssohns und der freimaurerischen Aufklärung.

In seiner Reaktion auf den Beitrag von Jan Assmann stellt ANDREAS HUNZIKER (Zürich) die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Toleranz und Monotheismus: ob Kritik an der Intoleranz Monotheismus-Kritik – konkret: Kritik am eifernden Gott des Alten Testaments – bedeuten würde. Die Frage ist umso angemessener, als Jan Assmann die eigentliche Geburtsstunde einer »Weltreligion«, also einer diesen Namen wirklich verdienenden Religion, gerade nicht mit jenem Prozess identifiziert, in welchem sich das Judentum und das Christentum mit ihrem Bekenntnis zum *einen* Gott zu bloß vermeintlichen Weltreligionen formierten, sondern eher dort ansiedelt, wo die weltbürgerliche Weisheit die verborgene Konvergenz aller Religionen entdeckt. Assmann scheint gerade anzunehmen, dass, wenn Gott im Unterschied zu den partikularen Religionen universal ist, dieser Gott eben gerade nicht zugleich der partikulare Gott der Bibel sein kann. – Ist aber das Gebot »Liebe den Anderen wie dich selbst« nicht doch in der Bibel verankert? Vielleicht besteht die zentrale Frage darum gerade darin, wo wir am ehesten die Ressourcen finden für das Verständnis positiver Anerkennung von Alterität, nämlich in der partikularen biblischen Tradition.

Im Hinblick auf das 18. Jahrhundert hatte schon Moses Mendelssohn (1728–1786) in seiner Schrift *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) klar behauptet: »Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung grade entgegen!«<sup>8</sup> Die allerletzte Zeile seiner Schrift schloss auch mit einem eloquenten »*Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!*«<sup>9</sup> – einem Satz, der also zeigt, dass die Liebe zur Wahrheit keineswegs in Widerspruch zur Liebe zum Frieden steht. In seinem Aufsatz betont dies JACQUES PICARD (Basel) zu

<sup>8</sup> Vgl. Moses Mendelssohn: *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 457.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 458.

Recht. Auch hebt er ganz richtig hervor, dass das Gespräch, das Mendelssohn zufolge auf gegenseitiger Duldung und Anerkennung beruht, keineswegs nach einer verborgenen Einheit jenseits des Widerspruchs strebt, sondern mit dem Gesprächspartner sucht, den »Ungrund des Widerspruchs« zu entdecken: dass es also der Sache beider dient, bei aller Nichtauflösbarkeit ihrer Differenz.

Der letzte Teil des Bandes ist explizit zeitgenössischen Problematiken gewidmet.

In seinem kurzen Beitrag behandelt MICHA BRUMLIK (Frankfurt am Main) ein hochumstrittenes Thema: ob nämlich die heute vielfältig geäußerte Furcht vor dem oder die Feindschaft gegen den Islam nicht strukturelle Gemeinsamkeiten mit einer bestimmten Form der Judenfeindschaft aufweist – genauer, mit der Haltung eines großen Teils der nationalliberalen Intelligenz des 1871 neu gegründeten deutschen Kaiserreichs. Ihm zufolge könnte man zudem darauf hinweisen, dass diese Judenfeindschaft des 19. Jahrhunderts die Ende des 18. Jahrhunderts geäußerte jüdenfeindliche Furcht vor einem »Staat im Staate« übernommen hat und weiterhin übernimmt: Anregungen zu einer weiteren Auseinandersetzung mit solchen Themen wird jeder Leser in diesem Beitrag zweifellos finden.

In ihrem umfangreich dokumentierten Aufsatz bietet KATAJUN AMIRPUR (Zürich) eine Fülle von Informationen, nicht nur über die im Iran herrschende Intoleranz, sondern auch über einige Denker, im Westen noch weitgehend unbekannt, welche trotz alledem im Iran die Toleranz propagieren – oder eher propagierten, denn Amirpur zufolge wäre das Erscheinen der betreffenden Schriften, welches im Jahre 2000 noch möglich war, heute nicht mehr denkbar. Doch notiert Katajun Amirpur, dass vieles über Internet erreichbar sei – über 30 Prozent der iranischen Bevölkerung würden über einen Internet-Anschluss verfügen – und dass es nur darauf ankäme, die alten Texte neu zu lesen oder die alten Texte aufs Neue zu lesen, um einen Toleranzgedanken zu entwickeln, der auf Eigenem fußt. In diesem spannenden Aufsatz finden wir wie Vorahnungen von zukünftigen Ereignissen.

In ihrem Aufsatz über »Religiöse und politische Toleranz gegenüber Minderheiten« lenkt SONJA WEINBERG (Zürich) unseren Blick auf die jüdische Frage, mit besonderer Berücksichtigung der politischen und juristischen Aspekte. Genauer behandelt sie die europäische Minderheitenfrage in der Sicht eines der bedeutendsten Schweizer Völkerrechtler des 20. Jahrhunderts, Paul Guggenheim, der u. a. am »Ständi-

gen Schiedshof« in Den Haag und am »Institut universitaire des hautes études« in Genf gewirkt hat. Unter Anlehnung an Guggenheim zeigt sie überzeugend, dass ein rechtlicher Minderheitengruppenschutz noch heute weitgehend fehlt – dies gilt besonders für die Kernthematik des Minderheitenrechts, nämlich im Hinblick auf die Frage, nach welchen Kriterien Minderheitenangehörige überhaupt zu definieren seien.

Besonders spannend wird schließlich noch der informations- und erfahrungsreiche Aufsatz von BRIGITTA ROTACH (Zürich), der langjährigen Diskussionsleiterin der »Sternstunden«, der sonntäglichen Fernsehsendungen auf SF1. Zweifellos wird sich mancher Zuschauer an die Sendungen zu Themen wie »Du bist, was Du isst!«, »Konversionen« oder »Religion und Frauenrechte« erinnern, und sich demnach freuen, hier die Überlegungen wiederzufinden, welche zu jener erfolgreichen Form eines interreligiösen Dialogs unter den sogenannten abrahamitischen Religionen führten. Dass diese Form nicht nur für Fernsehsendungen benutzt werden konnte, sondern auch allgemeiner als Modell für religiöse Toleranz dienen mag, dürfte sich von selbst verstehen.

Abschließend kommt uns noch die angenehme Aufgabe des Dankes zu. Zunächst bedanken wir uns bei den Institutionen, welche die Tagung, auf welcher dieser Band beruht, finanziert haben: Es handelt sich hier, neben dem Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich, um den Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, der den größten Teil der Finanzierung übernommen hat, den Zürcher Universitätsverein, der für die hier vorliegende Publikation einen Druckkostenzuschuss gewährt hat, das Dekanat der Theologischen Fakultät und das Theologische Seminar der Universität Zürich, welche Empfänge und sonstige Verpflegungskosten übernahmen. Die Stifter der »Sigi Feigl-Gastprofessur für Jüdische Studien an der Universität Zürich« haben die Tätigkeit von Myriam Bienenstock als erster Inhaberin dieser Professur und damit auch die Zusammenarbeit mit Pierre Bühler ermöglicht, auf der die Tagung und die Publikation der Tagungsakten beruhen. Besondere Verdienste hat sich dabei Professor em. Dr. Werner Kramer, Ehrenpräsident der Gesellschaft Minderheiten in der Schweiz (GMS), als tragende Kraft aller Bemühungen um die Gastprofessur erworben.

Nicht zuletzt sei auch den Personen gedankt, die bei Planung und Organisation aktiv mitgewirkt haben. Insbesondere sind das Brigitta Rotach, Koordinatorin der Sigi Feigl-Gastprofessur, Andreas Hunzi-

Einführung der Herausgeber

ker, der Geschäftsführer des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie, sowie Gaby Staub, die umsichtige Sekretärin des Instituts.

Paris und Zürich im Juni 2011

Myriam Bienenstock  
Pierre Bühler

## Teil 1

»gestern«

Was haben wir den Toleranzauffassungen  
des 18. und 19. Jahrhunderts zu verdanken?



## Versprechen und Grenzen der religiösen Toleranz: der Fall Spinoza

Im Jahre 1915, drei Jahre vor seinem Tode, veröffentlichte der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen im *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* eine lange Abhandlung, die den Titel »Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum« trägt.<sup>1</sup> Diese Abhandlung begründete seinen Ruf als hartnäckiger, man darf wohl sagen erbitterter Feind von Spinoza. Sie löste auch unzählige Reaktionen aus, unter welchen die gelehrteste und berühmteste zweifellos diejenige von Leo Strauss war. Von dem Eifer, mit welchem Cohen gegen Spinoza wetterte, scheint Leo Strauss fasziniert gewesen zu sein: zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines ersten Aufsatzes im Jahre 1924<sup>2</sup>, also im Jahre 1926, schrieb er schon, dass der Aufsatz von Cohen »hinsichtlich der Radikalität des Fragens und der Eindringlichkeit des Zur-Rede-Stellens schlechthin vorbildlich ist und in eben dieser Hinsicht in der neueren Spinoza-Literatur seinesgleichen nicht hat«.<sup>3</sup> Danach verfasste Strauss andere Vorträge und sogar ein ganzes Buch über Spinoza<sup>4</sup>, und sowohl in diesen Werken als auch in seiner berühmten

---

<sup>1</sup> Hermann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Nr 18, 1915, S. 56–150; heute in Hermann Cohen, *Werke*. Hrsg. von Helmut Holzhey im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs, Hildesheim/New York, 1978 sq. (Sigle Cohen: Werke), hier Band 16, S. 319–426.

<sup>2</sup> Leo Strauss, Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas, in: *Der Jude*, Band VIII (1924), S. 295–314, heute wieder abgedruckt in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften* [Sigle: Strauss, GS], hrsg. von H. Meier, Band I, Stuttgart/Weimar, 1996, S. 363–387.

<sup>3</sup> Leo Strauss, »Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer«, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 7 (1926), S. 1–22. Heute in Strauss, GS, I, S. 389–414, hier S. 389.

<sup>4</sup> Vgl. Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat (1930). Gedruckt mit dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1965/1968) in Strauss, GS I, S. 2–330. Vgl. auch »Das Testament Spinozas«, in: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung, November 1932, S. 322–326, heute in GS I, S. 415–422.

Sammlung *Persecution and the Art of Writing* (»Verfolgung und die Kunst des Schreibens«), die einen Aufsatz über Spinoza enthält<sup>5</sup>, bleibt die Frage von Cohens Verhältnis zu Spinoza gegenwärtig.

Es ist auch die Frage von Cohens Verhältnis zur Aufklärung, die Strauss in all diesen Schriften stellt. Schon in seinem Aufsatz vom Jahre 1926 betont er, dass Hermann Cohen »von dem Geist des großen Zeitalters der Aufklärung wie nur wenige seiner Zeitgenossen erfüllt war, und diesen Geist an zahlreichen und wichtigen Stellen seiner Schriften voll Eifers bezeugte«; dass aber Cohen »in seiner Kritik an Spinoza [...] das eigentliche Anliegen Spinozas, das eben mit dem Anliegen der Aufklärung wesentlich identisch ist [...] verkannt« hätte.

Dieses Anliegen ist das der Toleranz.<sup>6</sup> In seinen Schriften spricht Cohen beides – »Aufklärung« und »Toleranz« – regelmäßig in einem Atem aus.<sup>7</sup> So z. B. in dem bekannten aber auch berüchtigten Aufsatz »Deutschtum und Judentum«, in welchem er schreibt, dass »die ganze deutsche Aufklärung den Geist der Toleranz atmet« (S. 506); oder schon im Jahre 1910, als er behauptet, dass »die Grundlagen des modernen Deutschland im 18. Jahrhundert gelegt worden sind, im Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz«.<sup>8</sup> Und im Jahre 1911: »Nicht allein der politischen Einsicht, noch auch der religiösen Toleranz des 18. Jahrhunderts haben wir unsere Emanzipation zu verdanken, sondern nicht minder auch der Anerkennung, welche die Kulturkraft unserer Religion sich abgezwungen hat ...«<sup>9</sup> Oder noch im Jahre 1914: »Religiöse Aufklärung und Toleranz bedeutet Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit.«<sup>10</sup> Bis zum Ende seines Lebens hat Cohen solche Erklärungen wiederholt.

---

<sup>5</sup> Vgl. »How to Study Spinoza's Theological-Political Treatise« (1948), in: *Persecution and the Art of Writing* (1952), auf Deutsch scheint nur der Aufsatz vorzuliegen, der dem Band auch den Titel gab, in: *Kunst des Schreibens*. Mit Beiträgen von Leo Strauss, Alexandre Kojève und Friedrich Kittler, hrsg. von Andreas Hiepko. Berlin, Merve, 2009, S. 23–50.

<sup>6</sup> – und keineswegs, wie dies Strauss behauptete, »der Kampf gegen die Offenbarungs-Religion in allen ihren Formen«: Vgl. Strauss, GS I, S. 390.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, 16, S. 74, oder im Aufsatz von 1915 über Spinoza S. 409.

<sup>8</sup> »Gesinnung« (1910), in: *Werke*, vol. 15, S. 412. Vgl. Strauss, *Werke*, Bd. I, S. 390, S. 412.

<sup>9</sup> S. 562; auch S. 617. – Vgl. auch *Werke*, vol. 17, S. 474 (über die Feindeslehre); auch 467–471. (im Jahre 1917: »Was einigt die Konfessionen?«); Toleranz als positives Prinzip, 475, 491.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, 16, S. 162 (»Die religiösen Bewegungen der Gegenwart«).

Auch hat er bis zu seinen letzten Schriften anerkannt, dass der politisch-theologische Traktat Spinozas »eine *Grundschrift des politisch-religiösen Liberalismus*« gewesen sei (*ibid.*, S. 324), und dass sie »in religiöser, wie in politischer Hinsicht die allgemeine Aufklärung gefördert« hätte (Cohen: *Werke*, 16, S. 321). In seiner Abhandlung von 1915 fügt er ganz eindeutig hinzu, dass man dieses Verdienst Spinoza »ungeschmälert lassen« solle.

Dem zum Trotz hat er sich aber voller Groll gegen Spinoza gewandt; so sehr, dass sich der Leser des Textes von Cohen über Spinoza »erschreckt« – wie dies Franz Rosenzweig einmal formulierte:

mit einem plötzlichen Erschrecken, einem Erschrecken aus dem innersten Geheimnis des Judentums: der preußische Geheimrat aus Marburg sieht sich leibhaftig in der Amsterdamer portugiesischen Synagoge, ein paar Sitze weit von dem Marranenspross des siebzehnten Jahrhunderts [und seine Problemstellung ist es, die] es wagt, der Amsterdamer Gemeinde »alles Recht« zur Ausstoßung des Gottesverlästerers und Gottesverleugners zuzuerkennen.<sup>11</sup>

Wie kommt es, dass Cohen, der sein Leben lang für die Aufklärung, d. h. für religiöse Toleranz, gekämpft hat, sich in diesem Text in einen der hartnäckigsten, nicht zu sagen fanatischsten, Anklägern von Spinoza verwandelte?

Explizit schreiben sowohl Rosenzweig als auch Strauss dass die Verurteilung von Spinoza, die Cohen verlangt, zu extrem, also von einer »tiefen Ungerechtigkeit«<sup>12</sup> bewegt worden wäre. Doch kommt man nicht umhin zu denken, dass beide implizit diese Verurteilung doch berechtigt fanden, und zwar nicht so sehr, weil sie Spinoza das Anliegen der religiösen Toleranz entgegenhielten, sondern wegen des grundsätzlichen Ansatzes des Philosophen. Insbesondere die Parteinahme für die Aufklärung hat Strauss abgelehnt: für ihn, wie dies Micha Brumlik neuerdings noch einmal schön zugespitzt gezeigt hat, galten sowohl Spinoza als auch Cohen »als allgemeine Aufklärer«, »aber eben auch als spezifische Aufklärer des Judentums«. Da »Aufklärung« und »Judentum« Strauss zufolge einander grundsätzlich fremd seien<sup>13</sup>,

---

<sup>11</sup> F. Rosenzweig, Über den Vortrag Hermann Cohens »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum« (1929), heute in: *Rosenzweig, GS, III: Zweistromland*, S. 165–187, hier S. 166.

<sup>12</sup> So z. B. Rosenzweig, *ibid.*

<sup>13</sup> Vgl. M. Brumlik, »... ein Funke des römischen Gedankens«: Leo Strauss' Kritik an Hermann Cohen und die Identität des US-amerikanischen Judentums, in: M. Bienen-

wäre es nicht nur Cohen, sondern auch Spinoza, der in dem Streben, Aufklärung in das Judentum hineinzubringen, in die Irre gegangen wäre.

Indessen hat Strauss ganz richtig betont, dass beide, Cohen und Spinoza, in theoretischer, philosophischer Hinsicht einander nahe standen. Philosophisch sind sie noch viel näher verwandt gewesen, als er es zugab: in diesem Aufsatz möchte ich zuerst einige Sätze über diese Nähe, diese Verwandtschaft von Cohen mit Spinoza schreiben – denn wir werden die Entfremdung erst dann verstehen, wenn wir die Nähe, die Verwandtschaft des Ansatzes, einmal voll begriffen haben. Danach müsste die Verstoßung Spinozas durch Cohen erklärt werden – worüber ich hier nicht ausführlich referieren kann, aber doch darauf hinweisen werde, dass mir Leo Strauss keineswegs als der geeignetste Führer erscheint, um auf diese Frage eine Antwort zu finden: sein Leben lang war Cohen bestrebt, seine Leser davon zu überzeugen, dass die Fremdheit des Judentums gegenüber der Aufklärung keineswegs grundsätzlich sei, und dass Juden doch »aufgeklärt« sein können – dass es auch *tolerante Juden* geben kann. Dies wollte Cohen aber auf der Basis des Judentums zeigen, keineswegs – wie Spinoza – *gegen* das Judentum. Religiöse Toleranz hat Cohen ganz anders als Spinoza verstanden und es ist dieser Unterschied zwischen beiden Denkern, den ich hier herausstellen möchte, weil er mir für die Grundfragen dieses Bandes sehr erhellend erscheint – und weil ich noch heute glauben möchte, wie dies Hermann Cohen glaubte und trotz all demjenigen, das wir heute beobachten, dass es auch *tolerante Juden* geben kann.

---

stock (Hrsg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* S. 199–212, hier S. 202. »Aufklärung« hätte Strauss verstanden als etwas, das »zum Judentum hinzukommt, das zwar aus jüdischen Notwendigkeiten ergriffen, im Interesse des Judentums zu Hilfe gerufen wird, das aber damit in sich selbst, von sich aus nicht jüdisch ist«. – Cohen habe Recht, wenn er als oberste Instanz für die Beurteilung dieser Wissenschaft das Interesse des Judentums aufrichte, jedoch Unrecht, »wenn er dieses Interesse des Judentums nicht durch die innere Notwendigkeit unseres Volksgeistes, sondern durch die äußerliche Rücksicht auf die Zwecke theologisch-politischer Apologetik bestimmt« (L. Strauss, »Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas« (1924), in: id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 2001, 386.)

# I.

Insbesondere als Kantianer ist Cohen berühmt, und es ist wohl richtig, dass er in vielen seiner Schriften Kant mit großer Vorliebe erwähnt, gerade wenn es sich darum handelt, die Nähe dieses Philosophen zum Judentum hervorzuheben. In dem Nachruf, den sein Schüler Ernst Cassirer direkt nach seinem Tode an seinem Grabe sprach, bevorzugte er es, eine besondere Stelle aus Kant hervorzuheben, die diese Nähe gut zeigen würde: die Stelle in der *Kritik der Urteilkraft*, in welcher Kant die Erhabenheit des alttestamentlichen Gebots, »Du sollst Dir kein Bildnis machen ...«, erwähnt hatte. Cohen – so Cassirer – »fühlte die Erhabenheit dieses Wortes ganz – denn auch seine Lehre ruht auf einem völlig unsinnlichen und unbildlichen Grunde«. <sup>14</sup> Dasselbe Wort gilt aber auch – eigentlich zuvorderst – für die Lehre von Spinoza. Ganz bedeutend ist es also, dass Cohen, schon einige Jahre bevor er sich in Kants Werke vertiefen konnte, von Spinozas Annahme des biblischen Verbots begeistert war. Damals, in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, las Cohen Heine, Heinrich Heine über Spinoza, und es ist bei Heine, dass er zu entdecken glaubte, dass Spinoza nicht nur Jude gewesen sei, sondern auch Jude geblieben wäre; und dass die Ideen von Spinoza dem jüdischen Monotheismus keineswegs widersprechen, denn Spinoza hätte doch mit dem Polytheismus, und mit dem Anthropomorphismus, brechen wollen, um seinen strikt kausalen, quasi-mathematischen Monotheismus zu entfalten. Dem jungen Cohen zufolge ist also die ganze Philosophie Spinozas ein Ausdruck des biblischen Verbots gewesen: »Jahve hat geredet, zu wohnen im Dunkel«: »alle Plastik kann den großen Gottesgedanken nicht anschaulich machen, weil er seiner Natur nach nicht anschaulich ist.« <sup>15</sup> – »Die Vorstellung ›Gott‹ ist im Dunkel des Bewusstseins geboren, darum ist sie wie alles Erhabene dunkel.« <sup>16</sup> Dies war der »springende Punkt« der Lektüre, die der junge Cohen im Jahre 1867 von Spinoza angeboten hatte.

Dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus gegenüber ist Cohen sein Leben lang sehr *intolerant* geblieben. Bis zu seiner *Religion*

<sup>14</sup> E. Cassirer, »Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918«, heute in: H. Holzhey, *Hermann Cohen* (1994), S. 70.

<sup>15</sup> Cohen, *Jüdische Schriften*, II, S. 7.

<sup>16</sup> Ibid., S. 8.

der *Vernunft*, erst nach seinem Tod veröffentlicht, hat er behauptet, dass sie geradezu »ausgerottet« werden sollten:

Der Monotheismus kann keine Toleranz anerkennen gegenüber dem Polytheismus. Der *Götzendienst* muss schlechterdings ausgerottet werden. Diese Entschließung ist die Vorbedingung des wahren Monotheismus, des Monotheismus der Liebe zu Gott, des Gottesdienstes der Liebe.

Man hat das Verständnis dieses wahrhaften Monotheismus, der Theorie und Praxis vereinigt, nicht gewonnen, wenn man die Ausrottung des Götzendienstes nicht in ihrer unerlässlichen Notwendigkeit begreift; wenn man auch nur eine Spur von Intoleranz, von Fanatismus und Menschenhass in diesem heiligen Eifer gegen die falschen Götter erkennen zu dürfen glaubt. [...]

Die *Toleranz*, welche alle Ansichten zu verstehen und zu billigen als Pflicht erkennt, können wir bei diesem theoretischen Problem der Geistesgeschichte nicht mitsprechen lassen ... [sie kann nur für die ethische Frage der Weltgeschichte in der praktischen Anwendung auf die Menschen und die Völker, aus dem Gesichtspunkte der Erziehung des Menschengeschlechts zur Geltung kommen.]<sup>17</sup>

Hier scheint es mir ganz wichtig zu betonen, dass Spinoza, der mit seinem *Theologisch-politischen Traktat* als einer der Ahnherrn des aufklärerischen Kampfes für Freiheit des Urteils und des Denkens gilt – das letzte Kapitel des Traktats (Kap. 20) erklärt, »dass es in einem freien Staat jedem erlaubt ist« – oder erlaubt sein sollte – »zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt« – dass Spinoza selber keiner anderen Meinung als Cohen gewesen ist. Wie dies noch unlängst nachdrücklich bemerkt wurde<sup>18</sup>, ist Spinoza überhaupt kein *toleranter Denker* gewesen: in seiner Philosophie gibt es nur Eine Wahrheit, Eine einzige Vernunft, und ihm zufolge darf die Unterscheidung zwischen »wahr« und »falsch« nicht hinunter gespielt oder abgeschwächt werden: rein theoretisch ist ›Toleranz‹ für falsche Ansichten schlicht unannehmbar. Dass

---

<sup>17</sup> Vgl. auch RV, S. 272. »Es war«, so schreibt er auch in einem seiner Aufsätze aus dem Jahre 1914, »das schlimmste Vorurteil des Zeitalters der Aufklärung, dass eine jede Religion ihre Wahrheit haben könne, sofern sie ihren ungeschmälerten Anteil an den sittlichen Grundwahrheiten habe. Damit war zwar die Toleranz gerettet, aber im Grunde die Religion abgesetzt und an ihre Stelle die Sittlichkeit eingesetzt ...« (Cohen: *Werte*, 16, S. 203)

<sup>18</sup> Vgl. hier J. Lagrée, »Théologie et tolérance«, in: *Revue de Théologie et de philosophie*, Bd. 134:1 (2002), S. 15–28, hier S. 16: »Spinoza n'est pas un penseur tolérant, même s'il s'est montré un ardent défenseur de la liberté de penser«.

sich Spinoza für Freiheit des Urteils und des Denkens geäußert und eingesetzt hat, bedeutet nicht, dass er in seinem *theoretischen* Denken selbst, und in seinem Urteilen, »tolerant« gewesen ist; und es ist sicherlich kein Zufall, dass er das Wort *tolerantia* in seinem *Theologisch-politischen Traktat* nicht benutzt, außer an einer Stelle, wo es eine eher altertümliche Bedeutung erhält, also die einer »Ausdauer« oder »Beständigkeit« der Seele, den vielen Irrtümern und Lastern Anderer, irrigen Menschen gegenüber:

Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. [Umso mehr muss man die Freiheit des Urteils gewähren denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.]<sup>19</sup>

Sind aber andere Religionen als der Monotheismus genauso wie solche Übel zu dulden, d. h. zu ertragen – oder gibt es einen anderen, positiveren Sinn, in welchem die religiöse Toleranz anerkannt sein sollte? – Bevor ich mich dieser wichtigen Frage zuwende, möchte ich noch einige Worte über Cohens Abkehr von Spinoza sagen.

## II.

Im Jahre 1908 erschien in Deutschland eine neue Edition des *Theologisch-politischen Traktats* von Spinoza, herausgegeben von Carl Gebhardt, mit einer langen Einleitung und Anmerkungen.<sup>20</sup> Mit dieser Edition wollte Gebhardt viele verbreitete Spinoza-Legenden zerstören, unter anderen auch diejenige, der zufolge Spinoza seine Bücher *sub quadam specie aeternitatis*, also »unter dem Gesichtspunkt der Ewig-

---

<sup>19</sup> Erhellend ist auch der Satz, in der Gebhardt'schen Übersetzung S. 356: »Wer alles durch Gesetze bestimmen will, wird zu Lastern eher reizen als Laster bessern. Was man nicht hindern kann, muss man eben notgedrungen zulassen, wenn auch oft Schaden daraus folgt. Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. Um so mehr muss man die Freiheit des Urteils gewähren denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.« Vgl. auch J. Lagrée, *loc.cit.*, S. 16: »le seul emploi du mot *tolerantia* dans le TTP (chap. XX, § 13) correspond au sens ancien de »supporter« et peut se traduire par »constance«, »force d'âme«, »endurance«, mais sûrement pas par tolérance.«

<sup>20</sup> Sigle: Spinoza, TTP. Leipzig: Dürr, 1908 (Philosophische Bibliothek; 93).

keit«<sup>21</sup>, geschrieben hätte. »Nicht alle seine Bücher hat Spinoza *sub quadam specie aeternitatis* [unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit] geschrieben [betonte Gebhardt]. Man muss wissen, für wen und gegen wen er geschrieben hat, um seine Worte zu verstehen.«<sup>22</sup> – Die Erklärungen, die Gebhardt damals gab, um die Entstehung des *Traktats* zu erklären, sind wohl nicht alle gültig geblieben, doch darf man wohl sagen, dass er sein Ziel glänzend erreicht hat: seine Ausgaben und seine Übersetzungen gelten noch heute als maßgebend. Für unser heutiges Anliegen stellt aber sein interpretatorischer Ansatz eine ganz wichtige Grundfrage: ist denn religiöse Toleranz »unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit«, oder eher als vollständig Zeit- und Ortbedingte zu betrachten? Was bedeuten diese beiden Optionen, praktisch?

Welche Antwort wir auf diese Grundfragen auch geben möchten, scheint es mir zweifellos, dass Cohen – um mich hier einer Formulierung von Franz Rosenzweig zu bedienen – Spinoza »ernst genommen« hat.<sup>23</sup> Vor 1908 hatte er vermutlich nur Bruchstücke seiner Schriften, und einige Kommentare, gelesen.<sup>24</sup> Nach 1908 scheint er sich aber in die Lektüre der *Theologisch-politischen Abhandlung* vertieft zu haben, und bald danach, also im Jahre 1910, hielt er einen langen Vortrag, über »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum«.<sup>25</sup> Am Auffallendsten an diesem Vortrag sind nicht so sehr die negativen Äußerungen über Spinoza, als die Zahl der Fragezeichen:

Warum sollte Spinoza bei seiner geistigen Klarheit und sittlichen Tiefe Vorurteile haben gegen die Religion, in der er nicht nur geboren, sondern auch in der vorzüglichsten Weise nach der damaligen Lehrverfassung der Gemeinde Amsterdam unterrichtet worden ist, so dass er zur Rabbinerwürde ausersehen würde? (Cohen: *Werke*, Band 15, S. 353)

---

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Spinoza, TTP, Kap. 6, S. 118.

<sup>22</sup> Vgl. Spinoza, TTP, S. XII.

<sup>23</sup> F. Rosenzweig, Über den Vortrag Hermann Cohens »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum« (1929), heute in: Rosenzweig, *GS*, III: *Zweistromland*, S. 165–187, hier S. 166.

<sup>24</sup> Im Jahre 1904 verfasste er eine Rezension über J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*. Erster Band. Das Leben Spinozas. Stuttgart, Frommann Verlag, 1904. Die Besprechung erschien im *Literarischen Zentralblatt*, wieder veröffentlicht in SPZ S. 501–3. In der Bibliothek von Cohen fanden sich sowohl frühere als auch spätere Ausgaben der Werke Spinozas, und diverse Kommentare, vgl. hier H. Wiedebach, Die Hermann-Cohen-Bibliothek, in: Cohen: *Werke Supplementa* 2, S. 189 f.

<sup>25</sup> Heute in Cohen: *Werke*, Bd. 15, S. 347–388.

Wie ist es zu verstehen, dass er am Mosaismus, der zu allen Zeiten die Bewunderung des Menschengeschlechts erwecken wird, so irre werden konnte? (*ibid.*)

Wie besonders kann es uns begreiflich werden, dass er Moses gegen Christus, an dessen Göttlichkeit er doch nicht glauben wollte, religiös und philosophisch herabsetzte? (S. 354)

Wie konnte es ihm entgehen, dass der mosaische Staat, welche Nachteile er sonst immer haben mag, in seiner theokratischen Anlage wenigstens methodisch auf einem gesunden, rationalen Fundamente ruht, auf der Verbindung von Gott und Mensch in der Religion? (S. 356)

Enthält denn die Lehre Christi die Philosophie und ihre Freiheit? (S. 357)

Wie konnte er [...] den Hauptunterschied übersehen, der zwischen Mythos und Sage einerseits und Geschichte andererseits, endlich aber zwischen allen diesen Bestandteilen und der Lehrverfassung selbst bestehen mag! (S. 358)

An der jüdischen Philosophie hat er d[ies]en Zug zum Pantheismus doch zugestehen müssen: woher sollte er aber gekommen sein, wenn ihm nicht die rationalistische Auffassung des biblischen Wortsinns und vor allem der Kampf gegen alle Anthropomorphismen hervor getrieben hätte? (S. 361)

Die zehn Worte am Sinai sind ja doch die Grundlage aller zivilisierten Menschheit geworden. Indessen die jüdische Religion beruht doch nicht ausschließlich auf dem Pentateuch. Was macht Spinoza nun mit den Propheten und den Psalmen und mit Hiob und mit den Sprüchen und mit Kohelet? Kennen auch diese alle nur den Israeliten und nicht den Menschen? Angenommen, der Pentateuch beziehe sich nicht nur vorzugsweise, sondern ausschließlich, auf Israel, fordert nicht die geschichtliche Auffassung der Bibel die homogene Fortentwicklung des Monotheismus über den ganzen Lauf der Geschichte des Volkes und seiner Schrifttums? (S. 362)

Warum hat er vor dem Neuen Testament Halt gemacht? [...] Gibt es etwa da keine Widersprüche? Und lassen sich nicht seine Regeln der Exegese vom Alten Testament auf das Neue Testament übertragen? (S. 362 f.)

Wie steht es nun bei Christus? [...] hat er [...] keine Gestalt? Oder könnte er gestaltlos gesehen werden? (S. 368)

Worin unterscheidet sich der Geist [der Geist Christi] von der Gestalt? [...] Und wenn er nun gar sagt: »Die Stimme Christi kann daher Gottes Stimme genannt werden«, fällt er da nicht wieder in den Bilderdienst herab, den er durch den Geist überwunden haben wollte? (S. 369)

Gibt es denn keine Zeremonialgesetze im Christentum? Und wie hat Spinoza über diese geurteilt? (S. 377) [...] Und das Abendmahl soll nur ein äußeres Zeichen sein? (S. 378)

Einer der allerersten, wichtigsten Gründe für Cohens nach 1908 vollzogenen, entschiedenen Abkehr von Spinoza muss in seiner damaligen

Lektüre des *Traktats* gelegen haben.<sup>26</sup> Dass sich Cohen von Spinoza abkehrt, bedeutet aber keineswegs, dass er auch seine früheren Optionen revidiert. Den »springenden Punkt« seiner früheren Spinoza-Lektüre widerruft er keineswegs: er weiß ganz genau dass Spinoza seine Motivation, gegen den Anthropomorphismus zu kämpfen, aus biblischen, alttestamentlichen Quellen geerbt hat: ausdrücklich notiert er noch im Jahre 1910 (und auch später) dass der sogenannte Pantheismus eine Ethik enthält, und zwar eine »rationalistische«, die den »Kampf gegen alle Anthropomorphismen hervor getrieben« hat.<sup>27</sup> Er bemerkt aber auch, dass Spinoza diesen Kampf nirgendwo in seinem *Traktatus* erwähnt, und stattdessen eine Fülle von Zitaten gibt, um zu beweisen, dass das Alte Testament und auch die Propheten Gott vollständig *verkörpert* hätten. In dem Spinoza-Aufsatz aus dem Jahre 1915 wird Cohen dieser angeblichen »Verkörperung« Gottes im Alten Testament viele Seiten widmen: also hätten die Propheten, und auch Moses, »eine wirkliche Stimme gehört«, und Gott auch wirklich *gesehen*? Hätte Gott, da die Schrift sagt: »von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet«, ein Angesicht, und auch einen Körper, und wäre es als Körper, dass er mit uns Menschen verkehren würde?<sup>28</sup>

Schon im 12. Jahrhundert hatte Abraham Ibn Esra aus Toledo (1192/93–1167) zu diesen Fragen erklärt, dass die Schrift »gemäß der Ausdrucksweise der Menschen« gesprochen habe. Spinoza berief sich auf ihn in seinem *Traktat*<sup>29</sup>, und schon in den ersten Zeilen seines Aufsatzes von 1910 notiert dies Cohen<sup>30</sup>: sollte nicht Ibn Esra, eher als Spinoza, wegen solcher Erklärungen als erster Urheber der Bibelkritik betrachtet werden? In seiner »Philologie der Buchstäblichkeit«<sup>31</sup>, wie Cohen sagt, scheint aber Spinoza nichts von dieser Erklärung wissen zu wollen, und auch nichts von der »treffenden Erklärung«, die Ibn Esra

<sup>26</sup> Vgl. zu diesem Punkt Franz Nauen, »Hermann Cohen's Perceptions of Spinoza: A Reappraisal«, in: *AJS Review*, 4 (1979), S. 111–124, insbes. S. 123.

<sup>27</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 15, S. 355, S. 361, und meinen Beitrag »Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, (2011) S. 29–46.

<sup>28</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 353–360.

<sup>29</sup> Vgl. Spinoza, *TTP*, Kap. 1, S. 15 und Anm. S. 364, insbes. Kap. 8, S. 163–167.

<sup>30</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 15, S. 350.

<sup>31</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 354.

zu Mose gegeben hat: »von Angesicht zu Angesicht«, d. h. »ohne einen Mittler« (*belo emtsa'i*).<sup>32</sup>

»Ohne einen Mittler«: immer wieder wird dieser Punkt hervorgehoben. Schon Maimuni – so schreibt Cohen z. B. im Jahre 1908: »eignet sich den Satz Ibn Esras an, den man den Folgesatz zum »Höre Israel« nennen möchte: »der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft«.<sup>33</sup> Dieser Punkt – »ohne einen Mittler« – ist für Cohen ganz wichtig, und dies nicht so sehr wegen seiner Kritik des Pantheismus, welcher mit dem Vermittlungsbegriff eng verbunden ist: im Pantheismus fehlt zwar die Auffassung eines Gottes, der »nur von außen stieße«, wie dies Goethe einmal ausdrückte, und stets wiederholt Cohen diese Worte<sup>34</sup>. Im Pantheismus fehlt die Transzendenz, auch er enthält aber eine Ethik, und sogar eine, die in ihrem Rationalismus Cohen ganz nahe lag und auch ganz nahe blieb, selbst wenn sich die Bedeutung des Worts in seinem Wortschatz erheblich änderte<sup>35</sup>. »Ohne einen Mittler [... denn] der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft«: dieser Punkt ist für Cohen umso wichtiger, weil er das Verhältnis des Judentums zum Christentums betrifft, und es ist über diese ganz wichtige Frage des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum dass er bei Spinoza keine »Toleranz«, und keinen »aufgeklärten« Geist anerkannte, und dass er ihn deshalb anklagte – so komme ich beim dritten, letzten Teil dieses Aufsatzes an, und also bei der Frage, ob Juden Hermann Cohen zufolge das Christentum, genauer den Protestantismus, genauso wie andere »Übel« – z. B. Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunk-

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Vgl. schon Cohen: *Werke*, Band 15, S. 224. Auch noch Cohen: *Werke*, Band 17, S. 641 f., und RV, S. 87.

<sup>34</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 149. Goethes Gedicht lautet:

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,  
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,  
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.«

Goethes *Werke* [Hamburger Ausgabe], in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz. München, Beck, 1998, Bd. I: *Gedichte und Epen I*, hier S. 357.

<sup>35</sup> S. zu diesem Punkt meinen Aufsatz »Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, (2011) S. 37–45. – Noch im Jahre 1915 behauptete er auf jeden Fall, dass der Pantheismus an sich nicht im Widerspruch steht zum Monotheismus (Cohen: *Werke*, I6, S. 425).

sucht – »dulden«, d. h. ertragen müssen, oder ob es einen anderen, positiveren Sinn gäbe, in welchem die religiöse Toleranz anerkannt sein sollte.

### III.

Hans Liebeschütz, welcher in Berlin bei einigen Seminaren von Hermann Cohen über den *Traktatus* an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums anwesend war, weiß zu berichten, dass damals die Mehrzahl der Hörer »fast erschrocken« waren, als sie verstanden, dass Cohen eine Anklageschrift gegen Spinoza vorbereitete. Er sagt auch dass die Leidenschaft, die bei Cohen hervorbrach, wenn jemand die Kühnheit hatte, den Angegriffenen [also Spinoza] zu verteidigen, etwas Rätselhaftes behielt:

Die Formel: »in der Verbindung von Natur und Sittlichkeit liegt das Unprotestantische von Spinoza«, die Cohen [einmal ...] hineinwarf, konnte das Gefühl für das Paradoxe in seiner Haltung nur steigern. Man hörte Max Weyl, der damals in den Vorbereitungsklassen der Lehranstalt unterrichtete und später Berliner Gemeinderabbiner wurde, flüstern: »Nun hätte der arme Mann auch noch protestantisch sein sollen.«<sup>36</sup>

»Der arme Mann«, dies ist Spinoza, den Cohen also beschuldigte, nicht »protestantisch« genug gewesen zu sein ... Diese Anekdote erzähle ich, um zu zeigen, dass Cohen, auch wenn er theoretisch genau so *intolerant* wie Spinoza, doch überzeugt gewesen ist, dass die Kraft der Toleranz die Schranken der eigenen Konfession durchbrechen sollte. Der Vortrag, den er im Jahre 1914 über »Die religiösen Bewegungen der Gegenwart« hielt, und welcher einer für die damaligen Verhältnisse ungewöhnlich breite Rezeption genoss<sup>37</sup>, schließt mit der Erklärung, dass »Religiöse Aufklärung und Toleranz Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit bedeutet« – weil wir »nach dem alten talmudischen Spruche ›die Wahrheit annehmen [müssen] von jedem, der sie ausgesprochen‹, [also] selbst religiöse Wahrheiten aus der fremden Re-

---

<sup>36</sup> H. Liebeschütz, »Hermann Cohen und Spinoza«, in: *Bulletin of the Leo Baeck Institute*, 12 (Dezember 1960), S. 225–238, hier S. 225.

<sup>37</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band XVI, S. 123–162 und die Einleitung von H. Wiedebach, S. XXVI f.

ligion dürfen wir erwarten«.<sup>38</sup> Hier wird also Toleranz keineswegs als »Duldung einer Irrlehre, sondern als Anerkennung einer Grundlage«<sup>39</sup>, welche für so unterschiedliche Religionen wie das Judentum und das Christentum, wohl aber auch für den Islam, als wahr anzuerkennen wäre. In dem Aufsatz, den er in Berlin im Jahre 1917 unter dem beredten Titel »Was einigt die Konfessionen?« vorgetragen hat, erklärte Cohen:

Man missversteht die Toleranz, wie nicht minder auch die Aufklärung, wenn man sie nur als ein negatives, nur prohibierendes Prinzip auffasst. So kann sie nicht gemeint sein, wenn anders sie das Kriterium der Aufklärung ist, welches selbst hinwiederum die individuelle Selbständigkeit der gesamten Geisteskultur vertritt. Die Toleranz muss demzufolge ein positives Prinzip sein, welches sie nur als ein Prinzip der Gerechtigkeit, allenfalls der Billigkeit sein kann. Ihr kann es nicht obliegen, den Irrtum gewähren zu lassen; denn als Triebkraft der Aufklärung muss sie ja die persönliche Wahrhaftigkeit fördern; diese aber kann doch nicht zusammenbestehen mit einer Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und daher etwa auch einem Gefühl der Überlegenheit über die Fragen der Religion.

Die Toleranz bildet daher ein schwieriges Problem, eine scheinbare Antinomie gegen die Alternative: wahr oder falsch. Wie ist der Schein dieser Antinomie zu widerlegen? Wie ist das positive Moment in der Toleranz zu entdecken? [Es kann nur in Gemäßheit mit dem positiven Moment in der Aufklärung gelegen sein.]<sup>40</sup>

Da dieses »schwierige Problem«, oder wie dies Hermann Cohen formuliert, die »scheinbare Antinomie gegen die Alternative: wahr oder falsch« in diesem Band noch vielfach erörtert wird, kann ich mich hier damit begnügen, anzumerken, dass Hermann Cohen unter den großen Beispielen, in denen »Aufklärung und Toleranz zu einem weithin tragenden literarischen Einfluss gekommen sind«, Nikolaus von Cues und Jean Bodin erwähnt, keineswegs aber Spinoza. – Warum? Warum hat er sich gegen Spinoza gewandt, dies sogar so leidenschaftlich, man möchte fast sagen fanatisch, dass er selber als intolerant erscheint?

Erklärungen wie diejenige von Leo Strauss und seinen Nachfolgern, denen zufolge Cohen gegen Ende seines Lebens eine »apologetische«, oder wie man dies heutzutage formulieren würde, »kommunitaristische« Haltung dem Judentum gegenüber eingenommen hätte,

<sup>38</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 162.

<sup>39</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 475.

<sup>40</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 467 f.

scheinen mir nicht überzeugend zu sein<sup>41</sup>: die Anekdote von Hans Liebeschütz, die ich gerade erzählt habe, zeigt doch, wie offen Cohen dem Protestantismus gegenüber gewesen ist – manchmal wird er sogar wegen seines »Protestantischen Judentums«<sup>42</sup> getadelt. In seinem Vortrag des Jahres 1917 »Was einigt die Konfessionen« erhob er sich auch eindeutig »gegen den Anspruch der Religionen [also sowohl des Judentums als auch des Christentums, und auch des Islams] auf isolierte Absolutheit«, und für eine »Wechselwirkung« zwischen den Religionen, denn – dies behauptet er ausdrücklich: »erst durch diese Erkenntnis der Wechselwirkung, als des geschichtlichen Bandes der Religionen, wird die Aufklärung zu einer geschichtlichen Grunderkenntnis, und ihr Produkt, die Toleranz, zu einer ethischen Grundkraft.«<sup>43</sup>

Die Toleranz, das Produkt der Aufklärung, würde also ihm zufolge eine geschichtliche, bzw. weltgeschichtliche Dimension besitzen: der Gesichtspunkt einer »Erziehung des Menschengeschlechts« wäre es, welcher in Toleranzfragen als entscheidend betrachtet werden sollte.<sup>44</sup> Dass Spinoza diese weltgeschichtliche und erzieherische Dimension keineswegs anerkannte, darf ihm umso weniger zum Vorwurf gemacht werden, als er im 17. Jahrhundert, also lange vor dem Zeitalter der Aufklärung – und vor Lessing – lebte. Auch scheint es mir in Anbetracht der späteren weltgeschichtlichen Entwicklungen, die uns allen bekannt sind, keineswegs sicher, dass man Hermann Cohen in diesem

---

<sup>41</sup> Genau so wenig überzeugend scheint mir Ernst Simon zu sein, welcher einmal das »religiös-messianische Judentum« von Cohen anklagte: ein Judentum, das nicht »politisch« genug gewesen wäre. In seiner rein politischen Auffassung des Judentums wäre Spinoza »beinahe – Zionist« gewesen, so dass »die nach 1910 immer noch zunehmende Schärfe der Äußerungen gegen Spinoza« sich für Simon »aus dem immer aktueller werdenden Kampfe gegen den Zionismus [erklärte]: beiden gegenüber fühlte er sich in seinem heiligen Recht als echter Glaubensstreiter« (E. Simon, »Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1935, S. 181–194, hier S. 193.) Auch wenn es stimmt, dass Cohen kein »Zionist« gewesen ist, scheint mir diese Erklärungslinie nicht überzeugend zu sein. Im Jahre 1915 stand Deutschland im Ersten Weltkrieg: sollten überhaupt zeitlich-historische Überlegungen für Cohens Abkehr von Spinoza wichtig geworden sein, dann wäre dieser Zusammenhang, der Weltkrieg also, sicher eher als der zionistische Kontext zu berücksichtigen.

<sup>42</sup> Vgl. z. B. David Myers, »Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism«, in: *Leo Baeck Yearbook* 46, 2001, S. 195–214.

<sup>43</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 476 f.

<sup>44</sup> Vgl. noch einmal RV, S. 272.

Punkt recht geben müsste. Weiser mag doch Spinoza gewesen sein, in seiner Behutsamkeit, oder Vorsicht ... (*caute!*).

Doch war es wohl der Toleranz wegen, und auf Grund der Aufklärung, genauer einer religiösen Aufklärung, dass sich Cohen *gegen* Spinoza gewandt hat. Schon ziemlich früh, z. B. in seinem Werk über *Kants Begründung der Ethik* (1. Ausgabe, 1877), hatte er behauptet, es wäre kein Wunder, dass der Einfluss von Spinoza »im Naturrecht der deutschen Aufklärung« »nicht bemerkbar« wäre, und dies wegen der »innerlichsten Unklarheit« seiner Position.<sup>45</sup> Auch in seiner *Ethik des reinen Willens*<sup>46</sup> hatte Cohen geschrieben, dass man »die Verdienste, welche dem göttlichen Naturalismus Spinozas für die religiöse Aufklärung und damit für die allgemeine geistige Kultur andauernd beiwohnen«, nicht »unterschätzen«, aber auch nicht überschätzen darf: dort sind es die Unterschiede zwischen dem »pantheistischen« Ansatzpunkt Spinozas und seinem eigenen, später gewonnenen Kantischen, kritischen Ansatz, die er hervorhebt. Meiner Meinung nach kann dieser Punkt alleine aber nicht seine Grundmotivation gegen Spinoza enthalten: es ist doch etwas ganz Anderes zu behaupten, dass ein Philosoph über einen gewissen Punkt »innerlich unklar« gewesen ist, oder ihn als »Fälscher und Verleumder des Judentums«<sup>47</sup> zu beschimpfen. Die Vorwürfe, die er mehrmals wiederholt, denen zufolge Spinoza der Lehre Christi den Vorzug vor dem jüdischen Monotheismus gegeben hätte<sup>48</sup>, müssen aber in ihrem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet werden: Cohen hat sie in einer Zeit formuliert, in welcher das Judentum ignoriert bzw. verworfen wurde, und es ist in diesem Kontext, dem Kontext eines sich intensivierenden Antisemitismus, dass er sich als Sprecher für das Judentum profiliert, und dass er für das Judentum ein »religiöses Lebensrecht« verlangt.<sup>49</sup> Wie ich schon daran erinnert habe, hatte er sich in den sechziger Jahren anders ausgedrückt, dies aber

<sup>45</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 2, S. 387.

<sup>46</sup> *Ethik des reinen Willens*, 1. Ausgabe, 1904, 2. Ausgabe, 1907. Vgl. Cohen: *Werke*, Band 7, S. 459 f.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 149, insbes. aber S. 409 f.

<sup>48</sup> Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 409 f.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 532 (in *Deutschtum und Judentum*, 1915); oder schon im Jahre 1907, in *Religion und Sittlichkeit*: »Es gibt keine Gesundheit in einer Zeit, welche den Menschenhass duldet; in welcher Abweisung und Zurückstoßung als berechnete Mittel für einen höheren Zweck gelten. Es gibt keine wahrhafte Sittlichkeit für ein Volk, in welchem Staat und Gesellschaft Entfremdung und Ausschließung einer religiösen Gemeinschaft innerhalb desselben Staates politisch und sozial organisieren.

nicht so sehr weil er anderer Meinung gewesen wäre, sondern weil die Zeit selber eine ganz andere war, und weil es nun ganz andere Probleme auf der Tagesordnung gab, sowohl philosophische, als auch politische. In unseren Tagen sind nun die Probleme wiederum ganz andere: meiner Meinung nach würde Cohen heute andere Fragen stellen – z. B. diejenige, wie man orthodoxe Juden anderen Völkern, und anderen Religionen wie dem Islam gegenüber, toleranter machen könnte.

Die Hauptüberzeugung aber, die er Spinoza nicht verzeihen konnte – sobald er sie zur Kenntnis genommen hat, und dies ziemlich spät in seinem Leben – war die, der zufolge die Juden, diese »Pharisäer«<sup>50</sup>, als solche nicht und nie, »aufgeklärt« sein können: nie hat Cohen, wie Strauss, gedacht, dass »Aufklärung« und »Judentum« grundsätzlich entgegengesetzt wären – er selber ist überzeugt gewesen, dass eine »Aufklärung« in das Judentum, so wie auch in andere Religionen, hineingebracht werden könnte. Noch heute möchte ich hoffen, dass er – und nicht Spinoza – über diesen Punkt recht behält.

---

Und es ist keine wahrhafte Religiosität, welche die Absage an die Humanität gutheißt.« (Cohen: *Werke*, Band 15, S. 5).

<sup>50</sup> F. Niewöhner, »Spinoza und die Pharisäer. Eine begriffsgeschichtliche Miszelle zu einem antisemitischen Slogan«, in: *Studia Spinozana* 1 (1985) 347–355; D. Novak, *The Election of Israel: The idea of the chosen people*, Cambridge, U.P., 1995.

Norbert Waszek (Paris)

## Deutungslinien der Toleranz bei Lessing

Für H. B. »Barry« Nisbet – in dankbarer Erinnerung an  
fruchtbare Gespräche in Cambridge

Der Begriff der Toleranz genießt heute nicht mehr den ausgezeichneten Ruf, der ihn lange schmückte. Zwar gibt es immer noch Preise und Auszeichnungen, die den Begriff stolz im Titel tragen, so verleiht zum Beispiel das Land Berlin den Moses-Mendelssohn-Preis »zur Förderung der Toleranz gegenüber Andersdenkenden und zwischen den Völkern und Religionen« und zeichnet damit »jeweils eine Persönlichkeit, Gruppe oder Institution [aus], die sich durch ihr Wirken auf geistig-literarischem oder religiös-philosophischem Gebiet um die Verwirklichung der Toleranz verdient gemacht«. Doch geht der Preis, der alle zwei Jahre ausgeschrieben wird und 2010 zum 16. Male verliehen wurde, schon auf die späten 1970er Jahre, genauer auf einen Senatsbeschluss vom 6. September 1979 [dem 250. Geburtstag von Moses Mendelssohn] und damit sicher auf noch frühere Überlegungen zurück. Heute wird der Toleranzbegriff nicht mehr so selbstverständlich akzeptiert, sondern oft kritisch in Frage gestellt. Einer der Vordenker der 68-Bewegung, Herbert Marcuse, hatte schon vor langer Zeit von »repressiver Toleranz«<sup>1</sup> gesprochen und er ist von vielen der damaligen Studenten so verstanden worden, um den Sprachgebrauch dieser Epoche zu imitieren, dass er damit die scheinliberale Duldung ihrer Proteste durch die Universität als Institution brandmarken wollte, hinter der sich in Wirklichkeit die repressive Politik eines spätkapitalistischen Systems verbarg. In einem gewandelten Kontext wird dem Tole-

---

<sup>1</sup> So der Titel von Marcuses Beitrag zu einer Sammlung von Aufsätzen, die 1965 unter dem Titel *A critique of pure tolerance* zuerst auf Englisch (Boston, Beacon Press), wenig später auch auf Deutsch erschien: *Kritik der reinen Toleranz*, übersetzt von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

ranzbegriff heute vorgeworfen – um es kurz zu sagen –, dass Toleranz immer ein Besserwissen und damit die fehlende Achtung Andersdenkender impliziert. Weiß man auch, wie es in Wirklichkeit mit einer Frage steht, »toleriert« man den vermeintlichen Irrtum der Anderen, sei es aus Gleichgültigkeit, aus Schwäche oder aus Nützlichkeitserwägungen. Es ist wohl bezeichnend, dass Minderheiten heute seltener mehr »Toleranz« verlangen, sondern eher um einen Minderheitenschutz auf rechtlicher Basis kämpfen. Wenn ein Körperbehinderter keinen Sitzplatz in der Straßenbahn findet, kann er natürlich auf die Menschlichkeit oder Höflichkeit seiner Mitreisenden hoffen bzw. zur Not daran appellieren, doch vermutlich ist es ihm lieber, wenn ihm das Unternehmen, welches das Verkehrsmittel betreibt, die Priorität auf einen Sitzplatz in den Beförderungsbedingungen festschreibt, weil sein Anspruch dann durchsetzbar wird. Um die fehlende Achtung gegenüber Minderheiten einzufordern, ist im philosophischen Diskurs ein vermeintlich neuer Begriff an die Stelle des alten Kampfbegriffs der Toleranz getreten, der Begriff der »Anerkennung«, der sich langsam aber sicher durchzusetzen scheint. Ludwig Siep hat schon vor über 30 Jahren einen wirkungsreichen Beitrag zu dieser Konjunktur des Anerkennungsbegriffs geleistet. Was sich in seinem Buch *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (1979) noch aus den Quellen des Deutschen Idealismus speiste, er bezieht sich in erster Linie auf Fichte und auf Hegel, wurde wenig später, durch eine der Zentralgestalten der dritten Generation der Frankfurter Schule, Axel Honneth, rasch zu einem Trendsetter. Honneths 1990 verteidigte Habilitationsschrift erschien zwei Jahre später unter dem Titel *Kampf um Anerkennung*. Seitdem sind die Publikationen zum Begriff der Anerkennung nicht mehr abgerissen und so vielfältig geworden, dass sie kaum mehr alle zu nennen sind.<sup>2</sup>

So berechtigt der Begriff der Anerkennung, und die vielen Bemühungen ihn zu erhellen, sicher sind, sei doch ketzerisch angemerkt, dass dies alles nicht so ganz neu ist, wie es den Anschein hat. Davon abgesehen, dass die Anerkennung schon für Fichte und Hegel ein zentraler Begriff war, wie es in dem genannten Buch von Ludwig Siep gut

---

<sup>2</sup> Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Alber, 1979; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (erweiterte Neuausgabe: 2007).

dokumentiert wird, schrieb bereits Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen*: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«<sup>3</sup> Stellt schon Goethe so die beiden Begriffe, Toleranz und Anerkennung, explizit zusammen und gegeneinander, gibt es auch bei Lessing und bei Kant bereits Überlegungen, die in dieselbe Richtung gehen. In seinem berühmten Aufsatz aus dem Jahre 1784, »Was ist Aufklärung?«, schreibt Kant, zwar knapp, doch in der Stoßrichtung eindeutig, von dem »hochmütigen Namen der Toleranz«<sup>4</sup>, eine Bemerkung, die in ihrem kritischen Impetus nicht weit von Goethes »Dulden heißt beleidigen« entfernt ist. Im Hinblick auf Lessing selbst ist oft richtig angemerkt worden, dass in seinem *Nathan der Weise*, ein Werk, das vielen Generationen als das »Toleranzstück« schlechthin erschien, das Wort »Toleranz« nur ein einziges Mal vorkommt, und selbst dort nur als Adjektiv und unter so negativen Vorzeichen, dass man sich fast an Marcuses »repressive Toleranz« erinnert fühlt. Da ihm Nathan Rechas Hand nicht sofort geben will, beklagt sich der Templer heftig bei Saladin und stößt hervor:

Woll' oder wolle nicht! Er ist entdeckt  
 Der tolerante Schwätzer ist entdeckt!  
 Ich werde hinter diesen jüd'schen Wolf  
 Im philosoph'schen Schafpelz, Hunde schon  
 Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!<sup>5</sup>

Dies kann kein Zufall sein, vielmehr dürften darin ebenfalls die Vorbehalte stecken, die Kant und Goethe dem Begriff der Toleranz und seinen Implikationen gegenüber geäußert haben. Bedeutet dies aber schon, dass Lessing den Begriff der Toleranz überhaupt über Bord geworfen hätte oder dass wir, am Anfang des 21. Jahrhunderts, ihn jedenfalls aufgeben müssten?

Dies ist die zentrale Frage, der im Folgenden in drei Schritten nachgegangen werden soll. Zunächst sei die Frage aus der Perspektive

<sup>3</sup> *Goethes Werke* [Hamburger Ausgabe], in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz. München, Beck, 1998, Bd. XII, S. 385.

<sup>4</sup> *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Sigle: AA = Akademie-Ausgabe]. Bd. 8, Berlin, Reimer, [1912] <sup>2</sup> 1923, S. 40.

<sup>5</sup> Gotthold Ephraim Lessing: *Werke* [Sigle: Lessing: Werke], in 8 Bänden. Hrsg. von Herbert G. Göpfert, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, Bd. II, S. 307 (IV.4, Z. 2779–2782).

der Wirkungsgeschichte erhellt und präzisiert. Ein ganzes Heer von Interpreten – Juden, Christen und Ungläubige, fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch und weit ins 20. Jahrhundert hinein, ja, bis heute –, hat Lessing als den großen Fechter für Toleranz und Religionsfreiheit gesehen, ob die Interpreten selbst nun für oder gegen diese Ausrichtung gewesen sind. Können sich alle diese Autoren, aus deren Schriften im ersten Teil der folgenden Ausführungen bedeutungsträchtige Beispiele zitiert und erläutert werden, so grundlegend geirrt haben? Inzwischen gibt es aber auch schon eine nicht unbeträchtliche Gruppe von kenntnisreichen Lesern, die Lessing keineswegs als den großen Kämpfer für Toleranz akzeptieren wollen, sondern darin nur eine Maske sehen, hinter der sich eine ganz andere Haltung verbirgt: für manche eine kritische Aufhebung der Toleranz, die den traditionellen Rahmen dieses Begriffes weit zurücklässt, für andere, wie für Hans Mayer oder den Oxforder Germanisten Ritchie Robertson, sogar eine fast perfide intolerante Strategie.<sup>6</sup> Haben solche Interpretationen Recht mit ihren Versuchen, die traditionelle Lektüre Lessing so drastisch umzukehren? Ein erster Teil widmet sich also der Wirkungsgeschichte, weil deren Würdigung es erlaubt, die eigentliche Frage präziser zu stellen. Gerade bei einem Autor wie Lessing, dessen eigentliche Gestalt von einem dichten Wald von Lessingbildern und Lessinglegenden<sup>7</sup> so überlagert ist, dass der unmittelbare Zugriff auf die Texte nahezu unmöglich ist, scheint ein solcher Zugang über die Wirkungsgeschichte ohnehin unverzichtbar.<sup>8</sup>

Ein zweiter Teil soll den Quellen des Toleranzbegriffs für Lessing und sein 18. Jahrhundert nachgehen. Diese Frage hat nicht nur ein gelehrtes, begriffsgeschichtliches Interesse, sondern berührt auch die ak-

<sup>6</sup> Hans Mayer: »Der weise Nathan und der Räuber Spiegelberg. Antinomien der jüdischen Emanzipation in Deutschland« (1973), in: Klaus Bohnen (Hg.): *Lessings »Nathan der Weise«*. Darmstadt, WBG, 1984, S. 350–373, hier besonders S. 366 f.; Ritchie Robertson: »»Dies hohe Lied der Duldung.«? The Ambiguities of Toleration in Lessing's *Die Juden und Nathan der Weise*«, in: *Modern Language Review* 93 (1998), S. 105–120.

<sup>7</sup> Schon das alte Standardwerk der sozialistischen Lessingdeutung gibt sich bereits im Titel als Ideologiekritik früherer Interpretationen: Franz Mehring: *Die Lessing-Legende* [1893]. Neuausgabe: Berlin, Dietz, 1963.

<sup>8</sup> Ganz in diesem Sinne beginnt auch das nützliche *Lessing-Handbuch* von Monika Fick, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, S. 23–32, mit einem Überblick über die »Lessing-Bilder«; vgl. auch etwa das umfangreiche Kapitel »Stationen der Wirkungsgeschichte: Zwischen Nachfolge und Vereinnahmung«. In: W. Barner, G. Grimm, H. Kiesel, M. Kramer: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, München, Beck (1975) <sup>6</sup>1998, S. 344–427.

tuelle Deutung. Der Toleranzbegriff kann nämlich bis auf Augustinus zurückverfolgt werden.<sup>9</sup> Wenn aber dessen Konzeption zugrunde gelegt wird, erhält der Begriff gerade die negativen Konturen, welche heute nicht mehr akzeptabel erscheinen. Doch war Augustinus die vorzügliche und einzige Quelle aus welcher im Deutschland des 18. Jahrhundert geschöpft wurde? Oder gab es dafür andere Vorbilder, die auch den Begriff in einem günstigeren Licht erscheinen lassen? Die Spur, die in diesem Kontext verfolgt werden soll, sind die englischen Deisten<sup>10</sup>, mit denen Lessing über seine Ausgaben von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), »Aus den Papieren eines Ungenannten«, aber auch durch eigene Studien der 1750er Jahre gut vertraut war.<sup>11</sup>

Ein dritter Teil versucht zu zeigen, dass der Toleranzbegriff Lessings letztlich ein dynamischer Begriff ist. Toleranz ist so kein Selbstzweck, sondern Teil einer weitergehenden Aufklärungsstrategie: Nur ein Schritt, aber ein angemessener und unverzichtbarer Schritt auf dem notwendig unabgeschlossen, immer noch offenen Weg der Aufklärung. Schon Kant hat das Ziel, ein »aufgeklärtes Zeitalter«, von Weg und Methode, ein »Zeitalter der Aufklärung«, unterschieden: »Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt schon in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.«<sup>12</sup> Damit wollte er seinen Lesern sicher Mut machen, »Zeitalter der Aufklärung« heißt für ihn auch, der Weg ist schon eingeschlagen, angetreten. So nennt er zwei wichtige Beispiele, die ihn für seine Zeit, »das Jahrhundert Friedrichs« [des Großen], wie er sagt,

<sup>9</sup> Vgl. etwa die gediegenen Darstellungen zur Begriffsgeschichte: Klaus Schreiner & Gerhard Besier: »Toleranz«, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände. Bd. VI. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, S. 445–605; G. Schlüter & R. Grötter: »Toleranz«, in: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände. Bd. 10, Basel, Schwabe, 1998, S. 1251–1262.

<sup>10</sup> Der Deismus kann eingangs als eine religionsphilosophische Lehre definiert werden, nach welcher es eine natürliche Religion gibt, die für das Heil der Menschen ausreichend ist. Vgl. etwa Günter Gawlick: »Deismus«, in: Werner Schneiders (Hg.): *Lexikon der Aufklärung*. München, Beck, 1995, S. 81f. Vgl. Gotthard Victor Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*, Tübingen, Cotta, 1841 [Nachdruck mit einem Vorwort von G. Gawlick], Hildesheim, Olms, 1965. Speziellere Literaturangaben im zweiten Abschnitt des vorliegenden Beitrags.

<sup>11</sup> Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 311–604, 865–918 (Editorischer Bericht und Anmerkungen).

<sup>12</sup> Kant: AA, Bd. 8, S. 40.

und für die Zukunft optimistisch stimmen: erstens schien es ihm positive Entwicklungen in Richtung auf die Gewissens- und Religionsfreiheit zu geben; zweitens hebt er hervor, dass Friedrich II. in Fragen der Gesetzgebung, eine Anspielung auf das »Allgemeine Landrecht« Preußens, zumindest eine Befragung, noch keine volle Partizipation, der Bevölkerung durchgeführt habe, »wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren«.<sup>13</sup> Natürlich war er nicht naiv, sondern wusste, dass weitere Schritte auf dem Weg der grundsätzlich unvollendbaren Aufklärung noch errungen werden mussten. Ebenso betont auch die moderne Forschung zu Recht und immer wieder den Prozesscharakter der Aufklärung, siehe z. B. den Band *Aufklärung als Prozeß*.<sup>14</sup>

## I.

Für die meisten Leser waren Lessing und ganz besonders sein *Nathan* zweifellos Meilensteine im Kampf für mehr Aufklärung und religiöse Toleranz. Es scheint beinahe überflüssig, die vielen einschlägigen Kommentare und Würdigungen alle anzuführen. Doch zumindest die jüdischen Reaktionen, besonders in Deutschland und in Osteuropa,<sup>15</sup> die zunächst fast alle enthusiastisch waren, sollten kurz belegt werden. Schon die Tatsache, dass der Titelheld ein als *weiser* Mann bewerteter Jude war, schien ihnen eine bedeutende Stellungnahme und Hilfe bei der Suche nach Gleichberechtigung zu sein. Die Freundschaft von Lessing und Mendelssohn,<sup>16</sup> schien ihnen, wenn nicht schon das erreichte Resultat, so doch zumindest die Verheißung der deutsch-jüdischen Symbiose zu sein. So waren es unter den deutschen Juden ganz besonders diejenigen, die sich für die Assimilation und Integration der Juden

<sup>13</sup> Ibid., S. 41.

<sup>14</sup> Rudolf Vierhaus (Hg.): *Aufklärung als Prozeß*. Hamburg, Meiner, 1988.

<sup>15</sup> Für die jüdische Rezeption in Osteuropa siehe Chaim Schoham: »Nathan der Weise unter seinesgleichen. Zur Rezeption Lessings in der hebräischen Literatur des 19. Jahrhunderts in Osteuropa«, in: *Lessing Yearbook*. 12 (1980), S. 1–30.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu den Vortrag, den ich am 26. April 2010 im Rahmen der gemeinsamen (ETH und Universität) Ringvorlesung »Das Judentum und die Wissenschaften« in Zürich gehalten habe. Unter dem Titel »Moses Mendelssohn und die *Haskala* in zwei innerjüdischen Rückblicken des 19. Jahrhunderts: Moritz Daniel Oppenheim und Heinrich Heine« wird der Beitrag erscheinen in dem Tagungsband *Kunst-Religion-Politik*, hrsg. von Elisabeth Weisser-Lohmann.

in Deutschland einsetzen, die in Lessings Nathan fast ein »heiliges Buch« sahen, wie dies Hugh B. Nisbet, der Cambridger Germanist, der unlängst die wohl umfangreichste Lessingbiographie vorgelegt hat, treffend ausdrückte.<sup>17</sup> Der jüdische Philosoph und Publizist Theodor Lessing (1872–1933 [in Marienbad von Nationalsozialisten erschossen]<sup>18</sup>), heute vor allem durch sein Buch *Der jüdische Selbsthaß* bekannt<sup>19</sup>, hat in seiner posthumen Autobiographie berichtet, dass sein Großvater den Familiennamen Lessing aus Dankbarkeit für G. E. Lessings »hohes Lied der Duldung« angenommen habe<sup>20</sup> – ein eindrucksvolles Beispiel für die Bewunderung, die Lessing im 19. Jahrhundert von jüdischer Seite entgegengebracht wurde. Der berühmteste jüdische Bewunderer Lessings aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dürfte indessen Heinrich Heine gewesen sein.<sup>21</sup> der in Lessing durchaus einen »Champion der Geistesfreyheit und Bekämpfer der klerikalen Intoleranz« gesehen hat.<sup>22</sup> Allerdings darf man nicht vergessen, dass Heine diese Worte im französischen Exil schrieb. In Deutschland selbst war Gabriel Riesser (1806–1863)<sup>23</sup> sicher ein weiteres prominentes Beispiel aus der jüdischen Rezeption Lessings im 19. Jahrhundert. Zeitweise

<sup>17</sup> Hugh Barr Nisbet: »Lessing, *Nathan der Weise*: A Landmark in the History of Tolerance«, in: Peter Hutchinson (Hg.): *Landmarks in German drama*. Oxford, Bern, Berlin, Lang, 2002, S. 11–29, hier S. 14. Ders., *Lessing – Eine Biographie*. Aus dem Engl. übers. von Karl S. Guthke. München, Beck, 2008.

<sup>18</sup> Vgl. Julius H. Schoeps: »Der ungeliebte Außenseiter: zum Leben und Werk des Philosophen und Schriftstellers Theodor Lessing«, in: Walter Grab und J. H. Schoeps (Hg.): *Juden in der Weimarer Republik*. Stuttgart, Burg Verlag, 1986, S. 200–217.

<sup>19</sup> Theodor Lessing: *Der jüdische Selbsthaß*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930 [Nachdruck: München, Matthes & Seitz, 1984, <sup>2</sup>2004].

<sup>20</sup> Theodor Lessing: *Einmal und nie wieder* [1935]. Gütersloh, Bertelsmann, 1969, S. 34.

<sup>21</sup> Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835), zitiert nach: Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* [Sigle: DHA = Düsseldorf Heine-Ausgabe], hrsg. von Manfred Windfuhr, hier Bd. 8/1, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1979, S. 73: »seit Luther hat Deutschland keinen größeren und besseren Mann hervorgebracht, als Gotthold Ephraim Lessing. Diese beiden sind unser Stolz und unsere Wonne.«

<sup>22</sup> Heinrich Heine: *Die romantische Schule* (1836), zitiert nach: DHA, Bd. 8/1, S. 135. Das vollständige Zitat lautet: »Mehr als man ahnte war Lessing auch politisch bewegt, eine Eigenschaft die wir bey seinen Zeitgenossen gar nicht finden; wir merken jetzt erst was er mit der Schilderung des Duodezdespotismus in Emilia Galotti gemeint hat. Man hielt ihn damals nur für einen Champion der Geistesfreyheit und Bekämpfer der klerikalen Intoleranz; denn seine theologischen Schriften verstand man schon besser.«

<sup>23</sup> Vgl. Arno Herzig: *Gabriel Riesser* [Schriftenreihe: Hamburger Köpfe], mit einem Nachwort von Helmut Schmidt, Hamburg, Ellert & Richter, 2008.

Vizepräsident des Frankfurter Paulskircheparlaments (1848/49) und als Obergerichtsrat (ab 1859) wohl der erste jüdische Richter in Deutschland, führte Riesser schon 1838 aus, dass Lessings *Nathan* für ihn »erhabenste Dichtung« und Lessing insgesamt eine Leitfigur für »Aufklärung, Gewissensfreiheit, Kampf gegen Unduldsamkeit [und] Religionshass« sei.<sup>24</sup> Kein Geringerer als Hermann Cohen (1842–1918), sicher einer der bedeutendsten jüdischen Denker seiner Zeit und als Haupt des Marburger Neukantianismus auch im nichtjüdischen Umfeld hoch geschätzt,<sup>25</sup> äußerte sich verschiedentlich ebenso begeistert über Lessing, so schrieb er noch 1917, kurz vor seinem Tode, von der »großen Lehre, welche Lessing seinen *Nathan* für alle Zukunft verkünden lässt«. <sup>26</sup> Statt die Beispiele, die zur Verfügung stünden, <sup>27</sup> zu häufen, sei die lange Liste der positiven jüdischen Würdigungen Lessings mit einem relativ späten Zeugen geschlossen, dem aus Ungarn stammenden israelischen Sozialhistoriker Jacob Katz (1904–1998, der von 1948 bis zu seiner Emeritierung 1974 an der Hebräischen Universität von Jerusalem lehrte, deren Rektor er auch von 1969 bis 1972 war). In seiner 1961 in Oxford erschienen Studie *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* findet auch Katz sehr wohlwollende Worte für Lessing und seine Freundschaft mit Mendelssohn, deren Ideal auch seine, wie er sagt »desillusionierte Generation« nicht mit Geringschätzung betrachten kann.<sup>28</sup> Auch für ihn gibt es keinen Zweifel daran, dass die Schlussfolgerung, die Lessing seine Leser zu ziehen wünscht, darin liegt, dass die religiösen Unterschiede unwichtig seien und dass die

<sup>24</sup> Gabriel Riesser: *Einige Worte über Lessing's Denkmal an die Israeliten Deutschlands gerichtet*. Frankfurt, Stockmar & Wagner, 1838, S. 3 und 24.

<sup>25</sup> Zu Cohen siehe den Beitrag von Myriam Bienenstock zu diesem Band, S. 19–34, und ihre grundlegende Studie: *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009.

<sup>26</sup> H. Cohen: *Werke*, hrsg. von Helmut Holzhey, Bd. 17: *Kleinere Schriften VI*, bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach. Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2002, S. 406.

<sup>27</sup> Für weitere Belege aus der jüdischen Rezeption Lessings, siehe Karl S. Guthke: »Lessing und das Judentum«, in: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. Bd. 4 (1977), S. 229–271, besonders S. 230–237.

<sup>28</sup> Jacob Katz: *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1961, S. 181: »[this noble dream] even our own disillusioned generation cannot, with propriety, treat [...] with disdain.«

Angehörigen der verschiedenen Religionen gute Gründe hätten, den anderen gegenüber tolerant zu sein.<sup>29</sup>

Zwar erhoben sich schon im früheren 19. Jahrhundert vereinzelt jüdische Gegenstimmen gegen diesen Konsens von Bewunderung und Verehrung. In ihrem Roman *Jenny* aus dem Jahre 1843 bemängelte etwa Fanny Lewald (ursprünglich Fanny Marcus: 1811–1889)<sup>30</sup>, dass den Vertretern der verschiedenen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) in Lessings *Nathan* die spezifischen Merkmale ihrer Religionen »genommen« und sie stattdessen »eine Art von protestantischer Familienähnlichkeit bekommen« hätten.<sup>31</sup> Doch erst im Zuge der zionistischen Bewegung, ab den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, kam es im Gegenzug zu den Integrations- und Assimilationsbemühungen früherer Generationen, zu so etwas wie einem organisierten Widerstand. So konnte Lessing als falscher Prophet illusorischer Hoffnungen auf Integration erscheinen. Ein Beispiel mag hier der aus Ostpreußen stammende Kurt Blumenfeld (1884–1963) sein, der später als führende Persönlichkeit der zionistischen Bewegung<sup>32</sup> und als Freund und Korrespondent Hannah Arendts (1906–1975)<sup>33</sup> bekannt wurde: In seiner Autobiographie berichtet er, dass er Lessings *Nathan* schon als Schüler mit einer gewissen Skepsis gelesen habe. Misstrauisch hätte ihn vor allem die Tatsache gemacht, dass Lessing in seinem Stück eine Mischehe dadurch verhindert hätte, dass sich am Ende herausstellt, dass der

<sup>29</sup> Ibid. S. 178: »The conclusion which Lessing obviously wishes his audience to draw was that religious differences were unimportant, and that there was every reason for the adherents of the various religions to be tolerant towards each other.«

<sup>30</sup> Vgl. Christina Ujma (Hg.): *Fanny Lewald (1811–1889): Studien zu einer großen europäischen Schriftstellerin und Intellektuellen*. Bielefeld, Aisthesis, 2011.

<sup>31</sup> Fanny Lewald: *Jenny* (Erstausgabe 1843), hrsg. von Ulrike Helmer [Schriftenreihe: Edition Klassikerinnen], Frankfurt am Main, Helmer, 1988, S. 233.

<sup>32</sup> Blumenfeld wandte sich noch als Student, bald nach der Jahrhundertwende, dem Zionismus zu. Später war er Generalsekretär des zionistischen Weltverbandes und bis zu seiner eigenen Flucht aus Deutschland (1933) Präsident der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Vgl. seine Autobiographie (siehe unten Anm. 33).

<sup>33</sup> Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld, »... in keinem Besitz verwurzelt«: die Korrespondenz, hrsg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling. Hamburg, Rotbuch, 1995. Hannah Arendts eigene Stellungnahme zu Lessing würde, gerade weil sie von der Germanistik oft vernachlässigt wird, eine besondere Würdigung verdienen, die hier zu weit führen würde. Vgl. die Rede, die sie 1959 hielt, als ihr der Lessing-Preis verliehen wurde: Hannah Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Rede über Lessing*, München, Piper, 1960.

Tempelherr und Recha Geschwister sind.<sup>34</sup> Grundsätzlicher bewegt ihn und andere zionistisch geprägten Leser die Sorge, ob sich Lessings *Nathan der Weise* nicht als eine Art Falle erweisen könnte: die Juden würden mittels der Verheißung einer universellen Humanität dazu gebracht, ihr spezifisches religiöses und kulturelles Erbe aufzugeben, ohne dass sie im Gegenzug wirklich Anerkennung und Gleichberechtigung erhalten hätten.

Nicht unter zionistischen Vorzeichen – lange stand er vielmehr dem Marxismus nahe – kam Hans Mayer (1907–2001)<sup>35</sup> zu ganz ähnlichen Ergebnissen. In seinem bereits genannten Aufsatz (1973/1984; s. o. Anm. 6, besonders S. 366 f) spricht er von dem »vergeblichen« Versuch, »Nathan mit Hilfe von Wohlstand und gebildeter Humanität aus dem Sonderdasein zu befreien und zum Jedermann zu wandeln«. Der Versuch sei allerdings gescheitert, denn – offenbart sich darin die marxistische Option von Mayers Analyse? – die Geschichte, wörtlich sagt er »die Entwicklung«, hätte »Lessing widerlegt«. Hinter der vermeintlichen Toleranz verberge sich »ein Postulat der Intoleranz, indem [...] die Gleichstellung nur denkbar sein sollte um den Preis einer Aufgabe der Nationalität: im Grunde der existentiellen Besonderheit in der europäischen Gesellschaft seit Beginn der christlichen Ära.« Wird so nicht anachronistisch von der Schoah ausgehend das Denken des 18. Jahrhunderts zu undifferenziert verurteilt und die von Adorno und Horkheimer analysierte »Dialektik der Aufklärung«<sup>36</sup> auf eine einseitige Ablehnung der Aufklärung reduziert?

Vor ein paar Jahren hat der Oxforder Germanist Ritchie Robertson an diese Art der Kritik an Lessing wieder angeknüpft (1998; s. o. Anm. 6). Die Botschaft von Lessings *Nathan der Weise* wäre letztlich nicht Toleranz der religiösen Unterschiede, sondern eine Indifferenz den drei monotheistischen Religionen gegenüber, die einem ethischen Humanismus<sup>37</sup> entspringen würde. Dieser Humanismus würde bei Lessing zu einem neuen Dogma (*»an unchallengeable master doctrine«*)

---

<sup>34</sup> Kurt Blumenfeld: *Erlebte Judenfrage: ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, hrsg. von Hans Tramer [Schriftenreihe: Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts]. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1962, S. 30.

<sup>35</sup> Vgl. seine Erinnerungen: Hans Mayer: *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen*. 2 Bde. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982–1984.

<sup>36</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Amsterdam, Querido, 1947 (zahlreiche Neuauflagen).

<sup>37</sup> An einer Stelle spricht Robertson (1998, S. 106), unter Berufung auf Nicholas Boyle

erstarren, vom welchem der große Aufklärer gleichermaßen auf Judentum, Christentum und Islam herabschauen würde (1998, S. 114 f).

Gegen diese Deutungslinie lassen sich indessen verschiedene Einwände vorbringen. Ganz strikt vom Stück ausgehend, lässt sich zunächst dagegen sagen, dass dort nirgendwo eine Abkehr von irgendeiner Religion gefordert oder empfohlen wird. Vielmehr wird in der zentralen Ringparabel jeder der drei Söhne, welche doch für die drei Religionen stehen, dazu angehalten, langfristig Wert und Wahrheit seiner Religion durch Handlungen zu beweisen, durch eine Praxis, die als vorurteilsfreie Liebe, »herzliche Verträglichkeit«, »Sanftmut«, »Wohltun« und »Ergebenheit in Gott« bestimmt wird.<sup>38</sup> Lessings Haltung scheint also nicht nur kein reiner Humanismus zu sein, sondern sogar der jüdisch-christlichen Empfehlung »an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«<sup>39</sup> ziemlich nahe zu kommen.<sup>40</sup> Grundlegender scheint der von Robertson erhobene Vorwurf, dass Lessing in seinem *Nathan* ein neues Dogma durchsetzen wollte, ein Grundlelement von Lessings Charakter zu verkennen. Lessing war ein »Fechter«, wie dies Klaus Briegleb einmal in Anlehnung an Heine formuliert;<sup>41</sup> seine »großen Leidenschaften waren Widerspruchsgeist, Streitlust und Polemik«, wie Berg-

---

(Goethe: *The Poet and the Age*. Bd. I: *The Poetry of Desire*. Oxford, Oxford University Press, 1991, S. 33), auch von einem »agnostischen Humanismus«.

<sup>38</sup> Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 280 (III.7, Z. 2041–2048):

Es eifre jeder seiner unbestochnen  
 Von Vorurteilen freien Liebe nach!  
 Es strebe von euch jeder um die Wette,  
 Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag  
 Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,  
 Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,  
 Mit innigster Ergebenheit in Gott  
 Zu Hülff!

<sup>39</sup> Bibel, NT, Math. 7,20. Auch die eben zitierte Liste von Handlungsanweisungen, die Lessing Nathan bzw. dem Richter in den Mund legt, entspricht weitgehend den Früchten, welche die Bibel erwartet; vgl. etwa »Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Keuschheit.« (Galater, 5,22).

<sup>40</sup> Vgl. hierzu H. B. Nisbet (2002), S. 19.

<sup>41</sup> Klaus Briegleb: »Sterbender Fechter« Lessing?, in: Ders.: *Unmittelbar zur Epoche des NS-Faschismus: Arbeiten zur politischen Philologie 1978–1988*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, S. 191–315. Den Bezug zu Heines Vers (aus der »Heimkehr«, *DHA*, Bd. 1/1, S. 258):

Ach Gott, ich hab' ja unbewußt  
 Gesprochen was ich gefühlt;

hahn sagt;<sup>42</sup> sein bemerkenswertester Zug war ein durchgängiger Nonkonformismus, wie Ernst Gombrich ausführte.<sup>43</sup> Ein solcher Mann hätte nie ein Dogma aufgestellt<sup>44</sup> und wenn er es doch getan hätte, dann nur um es selber wieder einzureißen. Genau dies schrieb er, fast *verbatim*, an seinen Freund, den Sohn von Reimarus.<sup>45</sup> Auch wenn sich Lessing (dies wird im zweiten Teil thematisiert) vielfach an die Deisten anlehnt, wehrte er sich in seiner Auseinandersetzung mit H. S. Reimarus ausdrücklich dagegen, den Deismus in ein neues Dogma zu verwandeln, welches sich anmaßen wollte, in vermeintlicher Überlegenheit auf die drei monotheistischen Religionen herabzublicken.<sup>46</sup>

Als Übergang zum zweiten Teil der vorliegenden Ausführungen bietet es sich an, auf Thesen des in Toronto lehrenden aber aus Zürich stammenden Willi Goetschel einzugehen.<sup>47</sup> Aus seinem Buch, *Spinoza's Modernity*, lässt sich nicht nur über Spinoza, Mendelssohn und

---

Ich hab' mit dem Tod in der eignen Brust  
Den sterbenden Fechter gespielet.

stellt Briegleb besonders auf S. 263 heraus.

<sup>42</sup> Klaus L. Berghahn: »Zermalmende Beredsamkeit«: Lessings Literaturkritik als Polemik; ein Essay«, in: *Lessing Yearbook/Jahrbuch*. 24 (1992), S. 25–43, hier S. 39.

<sup>43</sup> E. H. Gombrich: »Lessing: lecture on a master mind«, in: *Proceedings of the British Academy*. 43 (1957), S. 133–156, hier S. 134: »persistent non-conformism«.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu auch den ideenreichen Vortrag von Manfred Lauermaun: »Lessing – ein erster ›weißer Jude‹? Eine Rede«, in: Ingrid Lohmann und Wolfram Weiße (Hg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, Waxmann, 1994, S. 109–116, hier besonders S. 110f.

<sup>45</sup> Er charakterisiert sich dort als einen Autor, »der sich gern Hypothesen und Systeme macht, um das Vergnügen zu haben, sie wieder einzureißen«. Lessing: »Brief an Johann Albrecht Heinrich Reimarus, vom 6. April 1778«, in: Herbert Greiner-Mai (Hg.): *Lessings Briefe*. Berlin & Weimar, Aufbau, 1967, S. 418–420, hier S. 419; vgl. hierzu H. B. Nisbet (2002), S. 21f.

<sup>46</sup> Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 329: »unsere [!] Deisten [...] wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten; und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen; und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel [...]«.

<sup>47</sup> Als Meisterschüler von Hermann Levin Goldschmidt (er leitet nicht nur die Werksgabe von H. L. Goldschmidt, die seit 1993 im Passagen Verlag in Wien erscheint und von der bislang sieben Bände vorliegen, sondern präsidiert auch die durch eine Schenkung von Mary und Hermann Levin Goldschmidt-Bollag ermöglichte »Stiftung Dialogik«) nimmt Goetschel auch einen Platz innerhalb der jüdischen Rezeption Lessings in der Schweiz ein. Auf Goldschmidt (1914–1998) selber wird im dritten Teil dieser Ausführungen noch eingegangen werden.

Heine vieles lernen, sondern auch über Lessing.<sup>48</sup> Von besonderem Interesse für die Deutung von *Nathan der Weise* ist das 16. Kapitel, »*Negotiating Truth: On Nathan's Business*«, welches z. B. überzeugende Ausführungen über *Nathan* als Juden enthält,<sup>49</sup> bis hin zu dessen ökonomischer Aktivität als Kaufmann.<sup>50</sup> Doch im Hinblick auf die Toleranz enthält Goetschels Buch Ausführungen, die Zweifel erregen. Für Goetschel, wie er an zentraler Stelle schreibt, ist das Stück, *Nathan der Weise*, eine bewusste Kritik der Toleranz, die auch nur ein Mechanismus der Exklusion sei.<sup>51</sup> Diese These wird abgestützt durch den Rückgriff auf Augustinus, der den Begriff der Toleranz entscheidend bestimme.<sup>52</sup> Bei Augustinus hätte der Begriff nämlich den negativen Sinn, dass man demjenigen, der irrt bzw. sündigt, verzeiht, ohne dadurch natürlich dessen Ansichten oder Handlungen zu akzeptieren, die sanktionswürdige Fehler blieben. Bekannt dürfte auch sein, wenngleich Goetschel dies nicht ausdrücklich hervorhebt, dass Augustinus in seinen späteren Briefen auch Gewaltanwendung gegen Schismatiker und Häretiker legitimieren sollte.<sup>53</sup> Ob die Kritik – schon Voltaire machte sich in diesem Sinne beiläufig über den Bischof von Hippo lustig<sup>54</sup> –, Augustinus zu Recht trifft, kann im Folgenden nicht untersucht wer-

<sup>48</sup> Willi Goetschel: *Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2004. Speziell zu Lessing siehe die Kapitel 12–16, S. 183–250.

<sup>49</sup> Ibid., S. 235, 313 f.

<sup>50</sup> Ibid., S. 237 f., 315; vgl. hierzu Paul Hernadi: »Nathan der Bürger: Lessings Mythos vom aufgeklärten Kaufmann«, in: *Lessing Yearbook/Jahrbuch*. 3 (1971), S. 151–159; jetzt auch in: Bohnen (Hg.): *Lessings »Nathan der Weise«* (1984, s. o. Anm. 6), S. 341–349.

<sup>51</sup> Goetschel (2004), S. 232: »the play expresses a deliberate critique of tolerance as just another exclusionary mechanism.« Zum Begriff der Exklusion vgl. Heinz Bude und Andreas Willisch (Hg.): *Das Problem der Exklusion: Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*. Hamburg, Hamburger Edition, 2006.

<sup>52</sup> Goetschel (2004), S. 232: »religious tolerance is, after all, an Augustinian concept«.

<sup>53</sup> Die Wende von »friedensstiftenden Erörterungen« (*pacificae conlationes*) zur Strafgewalt gegen Andersdenkende bzw. Andersgläubige scheint Augustinus in Auseinandersetzung mit den Donatisten um 404 vollzogen zu haben; vgl. etwa Augustinus: Epistel 185. Eine gelungene Darstellung der Ambivalenz von Augustinus' Haltung bietet Klaus Schreiner: »Duldsamkeit« (*tolerantia*) oder »Schrecken« (*terror*), in: Dieter Simon (Hg.): *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, S. 159–210, darin besonders der Abschnitt »Die zwiespältige Rolle des Kirchenvaters Augustinus: Verteidiger der Toleranz und Anwalt der Gewalt«, S. 165–175.

<sup>54</sup> Voltaire: *Traité sur la tolérance* (1763), Kapitel XXIV – eine deutsche Übersetzung

den.<sup>55</sup> Stattdessen soll gezeigt werden, dass Lessing seine Auffassungen von der Toleranz nicht so sehr Augustinus verdankt, sondern moderneren Quellen, unter denen der Deismus besonders hervorragt. Dass ein so guter Kenner des Jahrhunderts Lessings, wie Günter Gawlick, in dem Artikel, den er der Toleranz im *Lexikon der Aufklärung* widmet, Augustinus überhaupt nicht erwähnt, ist schon ein augenfälliges Indiz gegen die Vermutung, dass Augustinus den Toleranz-Diskurs der Aufklärungszeit entscheidend beeinflusst hätte.<sup>56</sup> Der Spur des Deismus in Lessings Denken soll nun aber etwas genauer nachgegangen werden.

## II.

»alle seine [d. h. Lessings; N. W.] Schriften, haben eine sociale Bedeutung, und *Nathan der Weise* ist im Grunde nicht bloß eine gute Comödie, sondern auch eine philosophisch theologische Abhandlung zu Gunsten des reinen Deismus.«

Heinrich Heine<sup>57</sup>

Heine, dessen Urteil als Motto dieses Abschnitts dienen mag, war, wie bereits erwähnt, ein guter Kenner und ein großer Bewunderer Lessings; auch spielte er in der Wahrnehmung und Rezeption Lessings im späteren 19. Jahrhundert und bis heute eine nicht zu unterschätzende Rolle. Seine These, dass Lessings *Nathan* ein Plädoyer für den Deismus gewesen sei, ist also durchaus ernst zu nehmen.

Um klären zu können, was Lessing von den (englischen) Deisten gelernt hat, hier speziell im Hinblick auf die Frage nach religiöser Toleranz, stellt sich zunächst die schwierige Definitionsfrage. Die Etymo-

---

findet sich in Voltaire: *Recht und Politik* [Schriften I]. Hrsg. von Günther Mensching. Frankfurt am Main, Syndikat, 1978, S. 240.

<sup>55</sup> In dem gelungenen Band: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz – philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt am Main, Campus, 2000, bieten mehrere Autoren (Otfried Höffe, Paul Ricœur, Perry Schmidt-Leukel) eine einschlägige Beurteilung von Augustinus (dort weitere Literaturangaben).

<sup>56</sup> Günter Gawlick: »Toleranz«, in: *Lexikon der Aufklärung* (1995, s.o. Anm. 10), S. 412–414.

<sup>57</sup> H. Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) – DHA, Bd. 8/1, S. 76.

logie des Wortes gibt keine Rätsel auf. Der Terminus »Deist/ *déiste*« (die Substantivierung »Deismus/*déisme*« ist erst später nachgewiesen) ist ein zuerst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Frankreich aufgetretener Neologismus: aus dem Lateinischen *deus*, Genitiv *dei* wurde das Wort in Analogie zum Begriff *athéiste*/Atheist gebildet.<sup>58</sup> Doch schon der Korpus der einschlägigen Texte der (bzw. über die) Deisten erstreckt sich über einen sehr langen Zeitraum: im französischen Sprachraum scheint die erste schriftliche Nachricht über »Deisten« von einem Mitarbeiter Calvins, dem Theologen Pierre Viret (1511–1571) zu stammen, der in seiner Schrift *Instruction Chrestienne* aus dem Jahre 1564 ausdrücklich von »einem ganz neuen Wort« (*un mot tout nouveau*) spricht und sich dann sehr kritisch mit dieser Gruppe (wörtlich spricht er von »*bande*«) auseinandersetzt.<sup>59</sup> Im Hinblick auf Großbritannien, dem späteren Kernland des Deismus, wird der Beginn der Bewegung meist mit dem Wirken und den Schriften von Edward Herbert (Edward Lord Herbert von Cherbury; 1581–1648) in Verbindung gebracht, deren Ende oft in David Humes (1711–1776) posthumen *Dialogen über natürliche Religion* (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779) gesehen. Auch handelt es sich bei den englischen Deisten nicht so sehr um eine institutionell gefestigte »Schule«, in welcher Lehrmeinungen überliefert und weiterentfaltet wurden, sondern eher um eine lose Gruppe von Individuen mit oft unterschiedlichen Auffassungen. Schließlich mag der Begriff »Deisten« zwar ursprünglich eine Bezeichnung gewesen sein, welche die einschlägigen Denker auf sich selbst anwandten, um sich von Atheisten einerseits, von orthodoxen Christen andererseits abzusetzen, doch wurde der Begriff dann rasch, so schon bei Viret, ein negatives Etikett, das der Gruppe von außen angehängt wurde. Diese Konstellationen erschweren eine eindeutige Definition.

Dennoch hat es an mehr oder weniger erfolgreichen Definitionsversuchen natürlich nicht gefehlt. Kein Geringerer als der berühmte Religionsphilosoph und Religionshistoriker Ernst Troeltsch (1865–1923) charakterisierte den Deismus am Anfang seiner eigenen Würdigung der Gruppe ganz einfach als die »Religionsphilosophie der Auf-

<sup>58</sup> G. Gawlick: »Deismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (s. o. Anm. 9), Bd. 2 (1972), S. 44 f.

<sup>59</sup> Der entscheidende Abschnitt aus Virets Text wird in Gawlicks Vorwort zum Nachdruck von Lechlers *Geschichte des englischen Deismus* zitiert (1965, s. o. Anm. 10), S. VIII–X. Den Lesern des 18. Jahrhunderts waren diese Ausführungen durch den Artikel »Viret« in Pierre Bayles *Dictionnaire Historique et Critique* bekannt.

klärung«. <sup>60</sup> Mag dies auch zu kurz und pauschal ausgedrückt sein, hat Günter Gawlick, heute sicher einer der besten Kenner des Deismus, doch an die Formel von Troeltsch angeknüpft: »In der Tat ging es den Vertretern des Deismus von Anfang an um Aufklärung: Sie wollten die Menschen in Religionsdingen aus ihrer ›selbstverschuldeten Unmündigkeit‹ herausführen, d. h. aus einem Zustand, in dem ihnen nicht allein die Freiheit, sondern auch der Friede im Glauben vorenthalten war.« <sup>61</sup>

Nicht alle Deisten lehnten die Idee einer übernatürlichen Offenbarung grundsätzlich ab. Nicht alle Deisten suchten die Offenbarung durch eine natürliche Religion zu ersetzen: eine Religion, die von allen offenbarten Elementen befreit wäre und als eine Religion der Vernunft charakterisiert werden könnte, in welcher die »ewigen Wahrheiten über die Schöpfung, über die Vorsehung und über die Unsterblichkeit der Seele« a priori entfaltet würden. <sup>62</sup> Dennoch scheint es einen gemeinsamen Nenner zu geben, ein Mindestmaß der Übereinstimmung unter den Deisten: sie bestritten nämlich alle die *Notwendigkeit* einer geoffenbarten Religion, die natürliche Religion erschien ihnen ausreichend. Als Minimaldefinition könnte man also alle diejenigen als Deisten charakterisieren, die sich zur Existenz Gottes bekannten und sich sonst an die Suffizienz der natürlichen Religion hielten. Auf dieser gemeinsamen Grundlage gingen einzelne Deisten weiter und fügten etwa den Glauben an bestimmte Attribute Gottes hinzu (wie z. B. Gott als perfekter Konstrukteur der großen »Weltmaschine«) oder auch, wie etwa Lord Herbert, grundlegende Glaubensartikel, die sich in jeder Religion wiederfinden ließen (z. B. Gott in einem so oder so bestimmten Kult zu verehren, wobei die Moralität den bedeutendsten Teil dieses Kults ausmache). Im Hinblick auf solche Attribute und Glaubensartikel herrschte indessen unter den Deisten keine Einheit – oder mit Gawlick anders ausgedrückt, »der positiv-dogmatische Kern des Deismus konnte schwanken«. <sup>63</sup> Ohne hier ausführlicher auf die Fragen einer Defini-

<sup>60</sup> Ernst Troeltsch: »Der Deismus« [1898], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Tübingen, Mohr, 1925, S. 429–487, hier S. 429.

<sup>61</sup> G. Gawlick: »Vorwort« zum Nachdruck von Lechlers *Geschichte des englischen Deismus* (1965, s. o. Anm. 10), S. V.

<sup>62</sup> Willi Oelmüller: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, S. 58.

<sup>63</sup> G. Gawlick: »Deismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (s. o. Anm. 9), Bd. 2 (1972), S. 45.

tion des »Deismus« und dessen Entwicklung einzugehen, sei festgehalten, dass er sich nach den Ursprüngen im 16. Jahrhundert in der Folge so sehr verbreitete, dass sich im 17. und 18. Jahrhundert fast überall in Europa zumindest einige Vertreter dieser Strömung finden ließen. Doch war es im Großbritannien des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert, dass die Bewegung ihre größte Blüte erlebte: Eine ganze Folge von bedeutenden Denkern entfaltete dort eine intensive Diskussion über den Deismus. Zu nennen wären ganz besonders John Toland (1670–1722) und Matthews Tindal (1653–1733), aber auch John Locke (1632–1704) und Lord Shaftesbury (1671–1713), die gewichtige und eigenständige Beiträge zu der Debatte lieferten.

Hermann Samuel Reimarus, »der Ungenannte«, aus dessen nachgelassenen »Fragmenten« Lessing ab 1774 diverse Auszüge veröffentlichte und kommentierte,<sup>64</sup> kennt diese Debatten aus erster Hand: vermutlich wurde er mit den Auffassungen der Deisten schon auf seiner Studienreise (1720/21) nach Holland und England bekannt, in späteren Jahren besaß er jedenfalls die wichtigsten Schriften, wie der Katalog seiner Bibliothek belegt.<sup>65</sup> Seine eigenen, nachgelassenen Schriften, darunter besonders sein Lebenswerk, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*,<sup>66</sup> dokumentieren seine intensive und beständige Auseinandersetzung mit den Schriften der Deisten.<sup>67</sup> Stimmte er auch nicht immer mit seinen deistischen Quellen überein, sondern setzte sich stets selbständig mit den dort behandelten Themen auseinander, kann es keinen Zweifel daran geben, dass er »der bedeutendste deutsche Deist, ja der größte Systematiker des Deismus in Europa« wurde.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Zu den Quellen, s. o. Anm. 11; vgl. zu dem »Fragmentenstreit« das einschlägige Kapitel (XVIII) in Nisbets *Lessing – Eine Biographie* (2008; s. o. Anm. 17), S. 701–744.

<sup>65</sup> Reimarus-Kommission der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften [...] und der Lessing-Akademie [zu] Wolfenbüttel (Hg.): *Auktionskatalog der Bibliothek von Hermann Samuel Reimarus [1769–1770]*. Nachdruck in einem Band: Hamburg, 1978.

<sup>66</sup> H. S. Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Erste vollständige Ausgabe, hg. von Gerhard Alexander. Frankfurt am Main, Insel, 1972.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus«, in: Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff (Hg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1989, S. 43–54.

<sup>68</sup> G. Gawlick: »Von Duldung der Deisten«. Zu einem Thema der Lessing-Zeit«, in: Eva J. Engel und Claus Ritterhoff (Hg.): *Neues zur Lessing-Forschung. Ingrid Strohschneider-Kohrs zu Ehren am 26. August 1997*. Tübingen, Niemeyer, 1998, 153–167,

Wäre es auch nur durch seine gründliche Beschäftigung mit den Texten von Reimarus in den 1770er Jahren gewesen, als er Auszüge davon veröffentlichte, hätte sich Lessing daraus notwendig eine gediegene Kenntnis der englischen Deisten aneignen müssen. Es gibt aber auch Belege dafür, dass sich Lessing schon viel früher und unabhängig von seinen Editionen des Reimarus mit deistischem Gedankengut beschäftigt hat. Schon im November des Jahres 1754 rezensierte Lessing nämlich einen Schlüsseltext dieses Kontextes in der *Berlinischen privilegierten Zeitung*.<sup>69</sup> Bei dem besprochenen Buch handelte es sich um die gewichtige Studie – Lessing spricht von einem »vortrefflichen Werk«<sup>70</sup> – von John Leland (1691–1766), die eben ins Deutsche übersetzt worden war.<sup>71</sup> War der presbyterianische Geistliche, der dieses umfangreiche Werk in fiktiven Briefen vorlegte, auch ein Gegner der Deisten, wie es bereits der Untertitel zum Ausdruck bringt, und waren seine Intentionen also polemisch (gegen die Deisten) und apologetisch (zugunsten des Christentums), schilderte er die Schriften der Hauptvertreter der Bewegung, in chronologischer Folge, doch mit so viel

---

hier S. 153 und vgl. G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989; s.o. Anm. 67), S. 43.

<sup>69</sup> Diese Ausgabe der Zeitung trägt das Datum 7. November 1754. Der Text seiner Rezension ist heute leichter zugänglich in: Karl Lachmann und Franz Muncker (Hg.): *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*. Bd. 5. Stuttgart, Göschen, 1890 [Unveränderter Nachdruck: Berlin, De Gruyter, 1968], S. 443–445; vgl. hierzu: Arnold Heidsieck: »Lessing, Locke und die anglikanische Theologie«, in: Peter Freimark, Franklin Kopitzsch und Helga Slessarev (Hg.): *Lessing und die Toleranz*, München, Edition Text + Kritik, 1986, S. 71–79, hier besonders S. 72 und 78 (dort auch weitere Belege für Lessings Kenntnis der einschlägigen Quellen).

<sup>70</sup> In seiner in der vorigen Anmerkung genannten Rezension, hier S. 445.

<sup>71</sup> John Leland: *A View Of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the last and present Century: With Observations upon them, And Some Account of the Answers that have been published against them; In several Letters to a Friend*. 2 Bde. London, B. Dod, 1754–1755. Trägt die deutsche Ausgabe – *Abriß der vornehmsten Deistischen Schriften, die in dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert in England bekannt geworden sind: nebst Anmerkungen über dieselben und Nachrichten von den gegen sie herausgekommenen Antworten: in verschiedenen Briefen an einen guten Freund*. 2 Bde. in drei Teilen. Aus dem Englischen übersetzt von Henrich Gottlieb Schmid und Johann Heinrich Meyenberg. Hannover, Schmid, 1755–1756 – auch das Jahr 1755, muss sie, wie damals üblich, schon Ende 1754 erschienen und auf das folgende Jahr vordatiert gewesen sein, denn es war der erste Band dieser Ausgabe, welcher Lessing für die Rezension vorlag.

Aufmerksamkeit und ausreichender Unparteilichkeit,<sup>72</sup> dass das Werk nicht nur eines der frühesten einschlägigen Kompendien ist, sondern »noch jetzt«, wie G. V. Lechler 1841 schrieb, »als das eigentliche Repertorium und das Hauptwerk angesehen werden muss«. <sup>73</sup> Es drängt sich also die Schlussfolgerung auf, dass ihm seine Jahre als Bibliothekar in Wolfenbüttel zwar die Gelegenheit boten, seine Kenntnisse mit Hilfe von Reimarus' Texten zu vertiefen, doch dass er sein erstes Studium der deistischen Texte viel früher, nämlich bereits in den 1750er Jahren leistete.

Gewiss beschäftigte sich Lessing nicht nur im Hinblick auf die Toleranz mit den Auffassungen der englischen Deisten – Willi Oelmüller erwähnt zwei weitere, verwandte aber doch verschiedene Themengebiete, auf denen sie für ihn wichtig wurden: die Offenbarung und die Wunder bzw. den Wunderglauben.<sup>74</sup> Das Toleranzproblem ist allerdings die große, bestimmende Frage, für Lessing ebenso sehr, wie für die Deisten selbst, denn sie stand im Mittelpunkt »der ungelösten Probleme der neuen gesellschaftlich-politischen Welt«.<sup>75</sup>

Obwohl, darauf wurde schon eingangs hingewiesen, das Adjektiv »tolerant« in Lessings *Nathan* nur ein einziges Mal vorkommt, ist die Toleranz in den Deutungen des Stückes fast allgegenwärtig. Dies scheint legitim, denn fehlt auch das Wort, wird die Sache doch ausführlich behandelt: so wird mit den häufig benutzten Begriffen *Schwärmerei*<sup>76</sup> und *fromme Raserei* letztlich die Intoleranz bekämpft. Die *Schwärmerei*, die bereits am Anfang des *Nathan* erscheint – noch bevor Recha selbst auftritt, sagt Nathan zu Daja »sie schwärmt« und als Daja erwidert: »Allein so fromm, so liebenswürdig!«, bekräftigt Nathan noch einmal »Ist doch auch geschwärmt!«<sup>77</sup> –, kann als das über-

<sup>72</sup> In seiner in Anm. 68 genannten Rezension (hier S. 443) nennt Lessing Leland einen »scharfsinnigen und unpartheyischen Vertheidiger der christlichen Religion«.

<sup>73</sup> G. V. Lechler (1841/1965; s.o. Anm. 10), S. 4; vgl. hierzu die neueste Würdigung Lelands, in: Christopher Voigt: *Der englische Deismus in Deutschland: eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 [Beiträge zur historischen Theologie; Bd. 121], besonders S. 130–138.

<sup>74</sup> W. Oelmüller: *Die unbefriedigte Aufklärung* (1979; s.o. Anm. 62), S. 59–63.

<sup>75</sup> *Ibid.*, S. 63 f.

<sup>76</sup> Als erste Orientierung mag mein Lexikonartikel dienen, N. Waszek: »Schwärmerei«, in: Elisabeth Décultot, Michel Espagne und Jacques Le Rider (Hg.): *Dictionnaire du monde germanique*. Paris, Bayard, 2007, S. 1041 f.

<sup>77</sup> Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 211 (I.1, Z. 139–142).

steigerte Gefühl einer Person, Rechas, beschrieben werden, deren Verstandes- und Urteilskräfte nicht mehr die nötigen Kontrollfunktionen wahrnehmen: eine aufmerksamere Beobachtung der Ereignisse, eine kritische Untersuchung hätte sie zu der Einsicht führen müssen, dass ihr Retter aus der Feuersbrunst kein Engel mit »weißem Fittiche« war, sondern ein Tempelherr mit seinem weißen »vorgespreizten Mantel«. <sup>78</sup> Bei Lessings Zeitgenossen finden wird den Terminus der *Schwärmerei* in ganz ähnlichem Sinne gebraucht – als prominente Beispiele dafür ließen sich C. M. Wieland und J. H. Zedler anführen. <sup>79</sup> Lessing verleiht diesem damals geläufigen Sinn des Ausdrucks *Schwärmerei* aber eine besondere Konnotation und eine weiterreichende Implikation: die Idee nämlich, dass solche in ihrer Urteilskraft gestörte Individuen sich ihren Mitmenschen gegenüber als gewalttätig erweisen und damit auch die öffentliche Ordnung stören könnten. Auf diese gefährliche Perspektive wird in dem Gespräch zwischen Saladin und dem Tempelherrn (IV.4) deutlich angespielt. Auf die bereits zitierte Drohung des Tempelherrn

Der tolerante Schwätzer ist entdeckt!  
Ich werde hinter diesen jüdischen Wolf  
Im philosophischen Schafpelz Hunde schon  
Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!

gibt Saladin wenig später die warnende Antwort:

Laß Dich weisen! Geh behutsam! Gib ihn [Nathan] nicht,  
Sofort den Schwärmern deines Pöbels preis!  
Verschweig, was Deine Geistlichkeit [der Patriarch], an ihm  
Zu rächen, mir so nahe legen würde! <sup>80</sup>

<sup>78</sup> Ibid., S. 213 (I.2, Z. 191–194).

<sup>79</sup> Christoph Martin Wieland: *Musarion, oder die Philosophie der Grazien. Ein Gedicht, in drey Büchern*. Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1768, Vers 310 ff.:

Schwärmerei [...]

Man fühlt ich weiß nicht was, und eh' man wehren kann

Ist unser Kopf des Herzens nicht mehr mächtig.

Vgl. Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 35, Leipzig/Halle, Zedler, 1743, S. 1795: »Schwärmer, werden diejenigen Fanatici genannt, welche aus Mangel der Beurtheilungskraft allerley der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst, widersprechende Meynungen hegen«; vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen: Norbert Hinske: »Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer*. Hamburg, Meiner, 1988 [Themenheft (III.1) der Zeitschrift *Aufklärung*], S. 3–6.

<sup>80</sup> Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 307 (IV.4, Z. Z. 2779–2782 und 2797–2801).

Tatsächlich hatte der Patriarch keinen Zweifel an seinen Intentionen gelassen: kurz vorher hatte er dreimal bekräftigt: »*der Jude wird verbrannt*«. <sup>81</sup> Noch im selben Akt wird der Theaterbesucher oder Leser erneut damit konfrontiert, wozu der christliche Pöbel fähig ist – wenn Nathan dem Klosterbruder berichtet, auf welche Weise seine ganze Familie zu Gath (Ortschaft nordwestlich von Jerusalem) Opfer eines Pogroms wurde:

Ihr tragt mich mit dem Kinde zu Darun [befestigter Hafen nördlich von Gaza; N. W].

Ihr wisst wohl aber nicht, dass wenig Tage  
Zuvor, in Gath die Christen alle Juden  
Mit Weib und Kind ermordet hatten; wisst  
Wohl nicht, dass unter diesen meine Frau  
Mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich  
Befunden, die in meines Bruders Hause,  
Zu dem ich sie geflüchtet, insgesamt  
Verbrennen müssen. <sup>82</sup>

Solche Verfolgungen und Verbrechen, ob sie erst vorbereitet (wie in der Ankündigung des Patriarchen) oder schon ausgeführt (wie die Morde in Gath), sind der greifbare, extreme Ausdruck einer latenten Gewalt, wie sie die »fromme Raserei« alltätiglich ausübt, wenn sie, davon überzeugt, »den bessern Gott zu haben«, »diesen bessern / Der ganzen Welt als besten« aufdrängt. <sup>83</sup> Oder wenn sie, um das Wort aufzugreifen, mit welchem Recha ihr einstiges Kindermädchen und spätere Gesellschafterin Daja charakterisiert, ihre Mitmenschen »quälen«, weil sie sich einbilden, »den einzig wahren Weg / Nach Gott zu wissen«. <sup>84</sup> Diesen Prätentionen der »frommen Raserei« tritt Nathan selber mit einer ersten Antwort entgegen, welche den Überzeugungen der Deisten recht genau entspricht: Als rhetorische Frage formuliert, läuft Nathans Reaktion auf die Behauptung hinaus, dass »Christ und Jude« eher Menschen sind als Christ und Jude, dass die natürliche Religion also *vor* den geoffenbarten Religionen stehe. <sup>85</sup>

Bevor die weitere Antwort, diejenige, welche Lessing am Ende der

<sup>81</sup> Ibid., S. 299 (IV.2, Z. 2546, 2553 et 2559).

<sup>82</sup> Ibid., S. 316 (IV.7, Z. 3037–3045).

<sup>83</sup> Ibid., S. 253 (II.5, Z. 1298 f.).

<sup>84</sup> Ibid., S. 337 (V.6, Z. 3587 f.).

<sup>85</sup> Ibid., S. 253 (II.5, Z. 1310 f.). Ob die Priorität der natürlichen Religion vor der offenbarten Religion zeitlich (wie die englischen Deisten annahmen) oder logisch (wie Rei-

Ringparabel dem Richter in den Mund legt, gewürdigt werden soll, drängt es sich auf, die Parallele mit den Deisten etwas näher zu erläutern. Der Deismus war »nicht zuletzt, vielleicht sogar in erster Linie, ein Vorschlag zur Lösung des Toleranzproblems, das den Menschen im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation unter den Nägeln brannte«. <sup>86</sup> Jede der konkurrierenden Konfessionen, die sich damals vervielfältigten, beanspruchte den alleinseligmachenden Glauben für sich und musste vergleichbare Ansprüche notwendig bestreiten oder gar bekämpfen, wodurch die Menschen in religiös motivierte Bürgerkriege gestürzt wurden. Die Deisten, entsetzt über die Greuel, die von allen Seiten im Zuge der kriegesischen Auseinandersetzungen begangen wurden – entsetzt also über Zustände, wie sie Lessing in seinem *Nathan der Weise* beschrieb, suchten mit ihrer Konzeption von Toleranz eine Lösung zu finden, mit einer Konzeption, die stark genug war, um der konkurrierenden Auffassung, welche religiöse Verfolgung im Namen der Religion legitimierte, stand zu halten. Die deistische Begründung der Toleranz lehnte sich zwar an das *Sendschreiben von der Toleranz* an, welches John Locke (1632–1704) zuerst auf Lateinisch in Holland veröffentlicht hatte, <sup>87</sup> doch geht sie in bestimmter Hinsicht weiter und ist origineller, denn sie zog eine der Grundüberzeugung derjenigen in Zweifel, welche die Verfolgung Andersgläubiger forderten: die Notwendigkeit des Glaubens an einen geoffenbarten Gott. Die These der Deisten, nach welcher eine natürliche Religion genüge, erlaubte es, einen solchen ausschließlichen Glauben aufzugeben. Wenn, wie es die Deisten behaupteten, die natürliche Vernunft ausreiche, um die moralischen Gebote zu erkennen und zu befolgen, und wenn es wahr ist, dass das Seelenheil in erster Linie von der praktischen Lebensführung abhängt, dann wären die verschiedenen Offenbarungsglauben überflüssig. Oder, um es anders auszudrücken, wenn die Fragen nach der jeweiligen Konfession und ihrem Kult für das Seelenheil sekundär sind, ist es möglich, Toleranz zu gewähren. Das Erziehungsprogramm, das Nathan bei Recha befolgt hat, entspricht genau dieser Überzeu-

---

marus dachte) zu verstehen ist – vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 50 –, kann hier außer Acht bleiben.

<sup>86</sup> G. Gawlick: »Von Duldung der Deisten« (1998, s. o. Anm. 68), S. 154.

<sup>87</sup> [John Locke]: *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum*. Goudæ, Apud Justum Ab Hoeve, 1689. Die erste deutschsprachige Ausgabe ist 1710 erschienen, vgl. die moderne, englisch-deutsche Ausgabe: *Ein Brief über Toleranz: englisch-deutsch*, hg. von Julius Ebbinghaus. Hamburg, Meiner, 1957, <sup>2</sup>1975, <sup>3</sup>1996.

gung, wie es zum Beispiel aus der folgenden Schilderung des Tempelherrn hervorgeht:

man sagt, er habe  
Das Mädchen nicht sowohl in seinem [jüdischen], als  
Vielmehr in keinem Glauben auferzogen,  
Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger  
Gelehrt, als der Vernunft genügt.<sup>88</sup>

Auch findet sich die Bedeutung, welche die Deisten der moralischen Lebensführung, also den Handlungen oder Taten beimaß, in der Lektion wieder, die Nathan den *Schwärmerinnen*, Daja und Recha, schon am Anfang seines Textes erteilt:

Begreifst Du aber,  
Wieviel *andächtig* *schwärmen* leichter, als  
*Gut handeln* ist?<sup>89</sup>

Gewiss stand auch der Deismus in Gefahr, sich in ein Dogma zu verwandeln, sich also den Offenbarungsreligionen gegenüber für überlegen zu halten, die nicht mehr toleriert zu werden bräuchten. Abgesehen davon, dass er selbst seine Hauptschrift nicht veröffentlichte,<sup>90</sup> mag Reimarus insgeheim diesen radikalen Weg beschritten haben und weder Wunder noch Offenbarung mehr zulassen zu wollen<sup>91</sup>; die Engländer waren diesbezüglich »viel vorsichtiger und gaben der Offenbarung eine pädagogische Funktion«<sup>92</sup> – und Lessing scheint darin ihnen (und nicht Reimarus) gefolgt zu sein, wie seine Parallelführung von Offenbarung und Erziehung in der *Erziehung des Menschengeschlechts* belegt.<sup>93</sup> Lessing hat die Gefahr gesehen, dass Reimarus die Position der Deisten radikalisiert und dogmatisch versteinert, und er hat sich davon distanziert: in dem berühmten Geleitwort, das er dem

<sup>88</sup> Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 299 (IV.2, Z. 2553–2557).

<sup>89</sup> *Ibid.*, S. 218 (I.2, Z. 359–361).

<sup>90</sup> Auch für die Zeit nach seinem Tode bestimmte Reimarus, vermutlich um seine Frau und Kinder nicht Verfolgungen auszusetzen, dass seine *Apologie* (s. o. Anm. 66) solange unveröffentlicht bleiben sollte, bis sich die Zeiten stärker aufgeklärt hätten; vgl. Nisbet: *Lessing – Eine Biographie* (2008; s. o. Anm. 17), S. 704.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 49 f.

<sup>92</sup> *Ibid.*, S. 50.

<sup>93</sup> Lessing: *Werke*, Bd. VIII, §2, S. 490: »Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht.«

ersten von ihm publizierten Fragment von Reimarus mitgab, äußert er seine Zweifel deutlich: »unsere Deisten wollen ohne alle Bedingungen geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten; und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen; und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel ...«. <sup>94</sup> Grundsätzlicher gesagt wollte Lessing nicht deshalb Auszüge von Reimarus veröffentlichen, weil er diesem inhaltlich vollkommen zustimmte, sondern weil er dessen Stellungnahme zu den Deisten zumindest für diskussions- und damit auch für publikationswürdig hielt. Die Möglichkeit einer Dogmatisierung des Deismus sollte nicht notwendig gegen den Deismus selber sprechen.

Die Perspektive des moralischen Handelns, welches die Deisten höher einstufen als den Glauben, begegnet uns auch am Ende der Ringparabel wieder, in der Antwort, die dort der »frommen Raserei« erteilt wird: jeder der drei streitenden Brüder wird angewiesen, die »Kraft des Steins in seinem Ringe« selber an den »Tag zu legen«, durch »Sanftmut«, »herzliche Verträglichkeit« und »Wohltun« – also durch die aktive Ausübung der Tugend, nicht etwa durch die bloße Übereinstimmung mit irgendwelchen abstrakten Glaubensartikeln –, damit ein »weiser Mann« auf dem Richterstuhl in »über tausend tausend Jahren« entscheiden könne. So wird die Ausgangsfrage des Sultans Saladin, welche der drei monotheistischen Religionen die »wahre« sei, <sup>95</sup> in die entfernteste Zukunft verlagert und Nathan rettet, wie bekannt, seinen Kopf aus der Schlinge. <sup>96</sup> Hinter der bloßen Strategie oder Lebensklugheit Nathans steckt indessen ein zentraler Punkt: mit der Verlagerung der Entscheidung ändert sich die Aufgabenstellung der konkurrierenden Religionen grundsätzlich; es geht für sie nicht länger um den Beweis, dass ihre jeweilige Religion die absolute und ausschließliche Wahrheit besitzt, sondern vielmehr darum, den relativen Wert ihrer Religion durch die moralische Lebensführung ihrer Anhänger zu erweisen. Dass ein solcher friedlicher Wettstreit stattfinden kann, setzt aber auch voraus, dass es alle drei Religionen, wie den Mannschaften bei einem Sportturnier erlaubt sein muss, überhaupt antreten zu dür-

---

<sup>94</sup> Lessing: »Von Duldung der Deisten« [1774], in: Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 329.

<sup>95</sup> Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 274 (III.5, Z. 1843–1845).

<sup>96</sup> *Ibid.*, S. 275 (III.6, Z. 1888–1890): »Das kann mich retten! – Nicht die Kinder bloß, speist man mit Märchen ab.«

fen. Modern ausgedrückt könnte man also sagen, dass Lessings Ringparabel über einen konstitutiven Pluralismus verfügt.<sup>97</sup>

Die Lehre der Ringparabel enthält freilich nicht nur ein Anknüpfen an Überzeugungen der Deisten, sondern darin liegt zugleich auch eine Entgegnung auf deren Thesen. Zwar hatten die Deisten großen Nachdruck auf die Tatsache gelegt, dass die natürliche Vernunft sehr wohl die Regeln moralischer Lebensführung ohne die Hilfe der Offenbarung zu entdecken vermag. Doch vielfach blieben sie dann bei programmatischen Erklärungen stehen, ohne diese Absichten auch auszuführen. Die destruktive Seite des Deismus – die Kritik, welche die Deisten an den Präntentionen der angeblich alleinseligmachenden Konfessionen übten –, war oft stärker entwickelt, als die konstruktive Perspektive<sup>98</sup> – die natürliche Religion zu einer philosophischen Theologie zu entfalten, die z. B. auch in der Lage sein müsste, die Unsterblichkeit des Menschen ohne Offenbarung zu begründen. Ganz besonders hatten es viele Deisten aber versäumt, den praktischen Zweig der natürlichen Religion zu einer vollständigen Moralphilosophie auszubauen. Natürlich können auch die bereits zitierten praktischen Ratschläge, die Lessing an das Ende der Ringparabel stellt, nicht den Anspruch erheben, eine vollständige Morallehre zu bieten, doch mögen sie bereits helfen, die von den Deisten hinterlassene Lücke zu schließen. Zudem dürfte es Lessing gelungen sein, seinen Lesern, die überwiegend aus evangelischen Christen bestanden, die deistischen Lehren dadurch als akzeptabel und vertraut darzubieten, dass er deren Handlungsempfehlungen nahe an neutestamentliche Formulierungen heranrückte (vgl. hierzu die Anm. 38 und 39).

---

<sup>97</sup> Vgl. H. B. Nisbet: »On the Rise of Toleration in Europe: Lessing and the German Contribution«, in: *The Modern Language Review*. Bd. 105:4 (2010), S. XXVIII–XLIV, hier S. XXX: »In short, Lessing's parable has an inbuilt pluralism which [...] is characteristic of a distinctive German tradition. Unlike British pragmatism and French secularism, this pluralistic tradition holds, since we have no means of knowing whether or not one of the rival religions has an exclusive claim to truth, they should all be tolerated and respected.«

<sup>98</sup> Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 43, 49f.

### III.

Dass Nathan der Held des Stückes ist und dass sich Lessing mit dieser Gestalt weitgehend identifizierte, kann wohl kaum bezweifelt werden.<sup>99</sup> Mit seinem *Nathan der Weise* wollte Lessing den polemischen Widerspruchsgeist, den er nicht mehr in ausdrücklich theologiekritischen Schriften äußern durfte (die Zensurfreiheit war ihm kurz zuvor entzogen worden und der Herzog von Braunschweig hatte ihm explizit verboten, weiterhin gegen die orthodoxen Theologen um den Pastor Goeze zu publizieren), wieder auf seiner »alten Kanzel, dem Theater« ausleben.<sup>100</sup> Nicht zuletzt dieser Widerspruchsgeist führte Lessing in seinem *Nathan* dazu, den religiös verfolgten Minderheiten, insbesondere den Juden, beizuspringen, so wie er auch sonst spontan die Partei der Verlierer und Außenseiter zu ergreifen pflegte<sup>101</sup>: Schauspieler, Soldaten und Juden (lauter Außenseiter der »guten Gesellschaft« seiner Zeit) gehörten zu seinem Freundeskreis, sogar für entlassene Sträflinge und Prostituierte soll er sich eingesetzt oder wenigstens gesprochen haben.<sup>102</sup> So wirft sich Lessing auch in seinem *Nathan* ohne zu zögern in den Kampf für die Opfer von Schwärmerei und frommer Raserei, wie er sagt oder, moderner ausgedrückt, die Opfer von Intoleranz, Diskriminierung und Verfolgung.

Diejenigen Interpreten und Kritiker, die Lessings tolerante und aufklärerische Haltung nicht ernst nehmen wollen, führen häufig an, dass Lessing es sich zu leicht gemacht habe: da er die Differenzen der

<sup>99</sup> Die Lessing-Ausgabe von Lachmann und Muncker (s.o. Anm. 69, hier Bd. XVI, S. 444) bringt den Entwurf eines Vorworts für *Nathan der Weise* zum Abdruck, in welchem Lessing ganz deutlich sagt: »Nathans Gesinnung [...] ist von jeher die *meinige* gewesen.« Vgl. Hermann Levin Goldschmidt: »Von der Toleranz zur Dialogik. Lessings und Mendelssohns Herausforderung zum christlich-jüdischen Gespräch« in: Ders.: *Aus den Quellen des Judentums. Aufsätze zur Philosophie* [Werke 5], hg. von Willi Goetschel. Wien, Passagen, 2000, S. 145–156, hier S. 147: »Lessing [hat] sich im Nathan mitvergegenwärtigt.«

<sup>100</sup> Lessing: »Brief an Elise Reimarus, vom 6. September 1778«, in: *Lessings Briefe* (s.o. Anm. 45), S. 434. Hiermit wird der Bezug des *Nathan* zum »Fragmentenstreit« ausdrücklich hergestellt, doch wäre dies ein anderes Thema.

<sup>101</sup> Vgl. Nisbet: »Lessing, *Nathan der Weise*: A Landmark in the History of Tolerance« (s.o. Anm. 17), S. 27.

<sup>102</sup> Ibid., S. 28; für Einzelbelege siehe Richard Daunicht: *Lessing im Gespräch: Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München, Fink, 1971, hier S. 615 und 439 f.

drei vertretenen Religionen nicht genug herausstelle – schon im Jahre 1843 sprach Fanny Lewald von einer »Familienähnlichkeit« der Protagonisten in Lessings *Nathan* (s. o. Anm. 31) –, sei es für ihn sehr einfach gewesen, schließlich die Gegensätze zu versöhnen. Es mag wohl sein, dass Lessing die Unterschiede zwischen den Religionen herunterspielt. So sind Hinweise auf spezifische Glaubensartikel oder kultische Handlungen der Vertreter des Judentums (Nathan selbst) oder des Islams (Sultan Saladin, seine Schwester Sittah ...) vermisst worden. Lessing scheint diesen Vorwurf schon geahnt zu haben und er tritt ihm wie folgt entgegen:

*Saladin:* [...] Ich dünkte,

Dass die Religionen, die ich dir  
Genannt, doch wohl zu unterscheiden wären.

Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!

*Nathan:* Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. –

Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?

Geschrieben oder überliefert! – Und

Geschichte muss doch wohl allein auf Treu

Und Glauben angenommen werden? – Nicht?<sup>103</sup>

Vielleicht sollte aber schon der gegen Lessing erhobene Vorwurf nicht so einfach hingenommen werden. Wenn Nathans Bericht vom Verlust seiner Frau und Söhne zu Gath und von seinem anschließenden Ringen mit Gott (»mit Gott auch wohl gerechtet, / Gezürt, getobt [...]«<sup>104</sup>) genauer angesehen wird, wie Ingrid Strohschneider-Kohrs dies getan hat, zeigt sich, wie viele Anspielungen Lessings Text auf die hebräische Bibel, insbesondere das Buch Hiob enthält.<sup>105</sup>

Grundsätzlicher lässt sich aber einwenden, dass Lessings Strategie, zunächst gegen Intoleranz zu kämpfen, sobald man sich in den Kontext seiner Zeit versetzt, als die angemessene Haltung erscheinen muss. Hätte er die Unterschiede religiöser Minderheiten stärker hervorgehoben, hätte er womöglich die Vorurteile derjenigen bestätigt

<sup>103</sup> Lessing: *Werke*. Bd. II, S. 278 (III.7, Z. 1970–1978).

<sup>104</sup> *Ibid.*, S. 316f. (IV.7, Z. 3037–3066).

<sup>105</sup> Ingrid Strohschneider-Kohrs: *Vernunft als Weisheit: Studien zum späten Lessing*. Tübingen, Niemeyer, 1991, S. 68–79; zu den älteren Stellungnahmen zu der Frage nach Nathans Judentum, vgl. Arnold Bodek, »Warum ist Nathan ein Jude?«, in: Deutsch-Israelitischer Gemeindebund (Hg.): *Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch: zur 150 jährigen Geburtsfeier von Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn*. Leipzig, Baumgärtner, 1879, S. 350–376.

und verstärkt, welche die Minderheiten verfolgten. Toleranz als Endziel ist natürlich nicht ausreichend – dies war Lessing sicher bewusst: vermutlich verwendet er diesen Terminus deshalb nicht (oder nur einmal) in seinem Stück. Toleranz bleibt aber ein notwendiger Schritt<sup>106</sup>: sie war im 18. Jahrhundert noch lange nicht selbstverständlich, sondern musste noch erkämpft werden oder war bestenfalls eine noch neue, ständig bedrohte Errungenschaft. Wenn eine Minderheit benachteiligt und unterdrückt wird, gilt es zunächst einmal, gemeinsame Grundlagen zu finden, um Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sich gegenseitiger Respekt und ein echter Dialog entwickeln kann. Dass Lessing selbst entschlossen war, nicht bei bloßer Toleranz stehen zu bleiben, lässt sich auch bereits in seinem *Nathan* nachlesen. Am Ende des Dramas haben sich die Gestalten des Stückes nämlich schon über dieses Stadium hinaus entwickelt: Sie sind durch (auf)klärende Gespräche zu gegenseitiger Achtung und Anerkennung gelangt, sie haben Gemeinsamkeiten entdeckt, auf welchen so etwas wie Freundschaft entstehen konnte. Um mit einem (leicht abgewandelten) Wort des jahrzehntelang in Zürich wirkenden H. L. Goldschmidt zu schließen:

Nicht zurück zu Lessing, sondern vielmehr vorwärts mit ihm!<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Vgl. Bernd F. W. Springer: »So glaube jeder sicher seinen Ring den echten« – die Verbindung von absolutem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings »Nathan der Weise«, in: B. F. W. Springer und Alexander Fidora (Hg.): *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur: eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Münster, LIT-Verlag, 2009, S. 209–231, hier S. 231: »Wenn Toleranz also essenziell etwas zu tun hat mit der Anerkennung mehrerer möglicher Wege zur Wahrheit, dann ist deren sprachliche Eliminierung ein schwerwiegender Akt weltanschaulicher Intoleranz.«

<sup>107</sup> H. L. Goldschmidt (2000, s.o. Anm. 99), hier S. 149. Goldschmidt (1914–1998) konnte aus Hitlers Deutschland flüchten und kam 1938 zunächst als Philosophiestudent nach Zürich, wo er 1941 auch promovierte. Nach dem Krieg gründete und leitete er dort das »Freie Jüdische Lehrhaus« und entfaltete eine reiche Publikationstätigkeit.

Jean Mondot (Bordeaux)

## Zivilreligion und Toleranz

### Konvergenzen der Ideen Rousseaus und Johann Erich Biesters<sup>1</sup>

Johann Erich Biester, Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*<sup>2</sup>, ist vor allem deswegen bekannt, weil ein von ihm verfasster Artikel eine wichtige Debatte um die Definition der Aufklärung<sup>3</sup> in den 1780er Jahren auslöste, an der Kant bekanntermaßen mit seinem berühmten Bekenntnis zur Aufklärung teilnahm. Biesters Artikel trug einen zugleich merkwürdigen und zeittypischen Titel: »Vorschlag die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen«.<sup>4</sup> Er wurde von der Forschung bisher wenig beachtet, obgleich er über seinen pragmatischen Ausgangspunkt hinaus Ideen über Rolle und Auftrag der Religion in der Gesellschaft vertritt, die beim genauen Hinsehen den unverkennbaren Transfer von Rousseau'schem Gedankengut verraten. Wir werden zu untersuchen haben, wie weit diese Übernahme geht, welche Schlüsse daraus zu ziehen sind, wie Zivilreligion und Toleranz einander bedingen.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um eine erweiterte und gründlich umgearbeitete Fassung meines Artikels »Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das soziale Leben, über zwei Artikel der *Berlinischen Monatsschrift*«, in: *Aufklärung*, Bd. 21, Jg. 2009, S. 183–197.

<sup>2</sup> Der Artikel war mit E. v. K. unterzeichnet. Und wie die Herausgeber der benutzten Ausgabe (siehe folgende Anmerkung) bemerken, hat sich Biester dieses Pseudonyms mehrmals bedient. Dass er seine Autorschaft leicht verheimlicht hatte, erklärt sich vielleicht aus dem für die damalige Zeit als leicht provokant betrachteten Inhalt.

<sup>3</sup> Dazu W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, München 1974.

<sup>4</sup> Biesters Artikel, in der *Berliner Monatsschrift* des Jahres 1783 (S. 265–275) erschienen, zitieren wir nach folgender Ausgabe: M. Albrecht, N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt<sup>3</sup> 1981. Biesters Artikel, S. 95–106. Im Text werden die Seitenangaben der zitierten Stellen zwischen Klammern gesetzt.

I.

Wer war Johann Erich Biester? Geboren wurde er in Lübeck 1749. Er war also ein Angehöriger der Goethe-Generation, starb allerdings früher (1816) als sein großer Zeitgenosse. Er stammte aus wohlhabenden Verhältnissen. Er hat zunächst in der Aufklärungsuniversität Göttingen Jura, Literaturgeschichte und Sprachen studiert. Nach einer kurzen Lehrtätigkeit an der Bützower Friedrichs-Universität, wo er zum Doktor der Rechte wurde, kehrte er 1777 nach Berlin zurück. Nicolai vermittelte ihm eine Privatsekretärstelle bei dem Minister Zedlitz, der u. a. für den Bereich Unterricht und Erziehung verantwortlich war. Er wurde dann zum 2. Bibliothekar an der königlichen Bibliothek in Berlin von Friedrich II. höchstselbst ernannt. Er gehört also wohl zum preußischen hohen Beamtentum an, wie Christian Wilhelm Dohm oder Ernst Ferdinand Klein. Interessant und symptomatisch in unserem Zusammenhang ist, dass Biester Mitglied von Freimaurerlogen gewesen ist und da eine wichtige Rolle gespielt hat. Er war in der Nationalloge »Zu den drei Weltkugeln« und soll später Großmeister der Loge St. Johannis geworden sein.<sup>5</sup> Er dürfte auch Mitglied des Illuminatenordens gewesen sein<sup>6</sup>. Er hat die Berliner *Mittwochsgesellschaft* mit begründet und sie lange Zeit als Sekretär geleitet. Für die Eingeweihten firmierte sie bekenntnishafter unter dem Titel *Gesellschaft der Freunde der Aufklärung*. Er hat auch dem *Montagsclub* angehört.<sup>7</sup> Aber bekannt hat sich Biester gemacht vor allem, wie schon angedeutet, durch seine Tätigkeit als Mitbegründer und Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift* ab 1783. Diese Zeitschrift hat sich schnell zum Organ der Berliner und norddeutschen Aufklärung entwickelt. Biester ist also eine der wichtigen Persönlichkeiten der geistigen Szene Berlins gewesen. Im Zentrum des Berliner Aufklärungsnetzwerkes ist er stets mit anderen Aufklärern verbunden und vernetzt worden. Er

---

<sup>5</sup> Siehe die kurze biographische Notiz in: Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung, die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg 2005, S. 200.

<sup>6</sup> Hermann Schüttler zählt ihn zu den Berliner Illuminaten mit Nicolai, Gedike, Dohm. Er weist allerdings nicht auf dieselbe Logenzugehörigkeit hin, siehe H. Schüttler (Hg.), *Johann Joachim Christoph Bode, Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787*, München: ars una 1994, S. 66.

<sup>7</sup> Er wurde häufig mit der *Mittwochsgesellschaft* verwechselt, obgleich er schon 1749 gegründet worden war.

war u. a. auch mit Kant befreundet, der der *Berlinischen Monatsschrift* bekanntlich wichtige Artikel beisteuerte. Biesters Meinung ist also repräsentativ für eine größere Gruppe. Sie wurde, ob geheim oder publik, andauernd mit den Meinungen anderer konfrontiert und wohl korrigiert. Dem Titel der Gesellschaft gemäß bekannte sich diese Gruppe klar zur Aufklärung. Die Gruppenbildung auf der Basis der Aufklärungsphilosophie zeigt auch, dass Aufklärung für diese Bekenner mehr als eine bloß philosophisch-geistige Einstellung war. Sie entsprach einem sozial-politischen Engagement. Auf etwas Zeitbedingtes weist auch der Titel der Gesellschaft hin, die notwendig defensive Solidarität der Aufklärer. Die Bildung dieses geheimen Kreises war in der Tat Reaktion auf Bedrohungen, die von Vertretern anderer philosophischer religiöser Richtungen herkamen oder herzukommen schienen. Das hat eindeutig etwas zu tun mit dem politisch-philosophischen Klima der Mitte der 80er Jahre in Berlin und gar in Deutschland. Man befürchtete eine Rückkehr der sogenannten Schwärmerei.<sup>8</sup> Trotz der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773 wollte man überall Spuren einer geheimen jesuitischen Aktivität, ja Verschwörung ausmachen. Das war die Zeit des Krypto-Katholizismus.<sup>9</sup> Auch hatte man Angst vor dem Nachfolger Friedrichs II., seinem Neffen Friedrich-Wilhelm und vor allem vor dessen rosenkreuzerischer Umgebung. Außerdem war die »Unaufklärung« noch sehr verbreitet in Deutschland.<sup>10</sup> Mit dieser »Gesellschaft der Freunde der Aufklärung« wollte man den Daseinskampf der Aufklärung gegen die konspirierenden Mächte der Finsternis, die Umtriebe der Obskuranten siegreich bestehen.

Bezeichnend ist die Selbstdefinition des Autors gleich am Anfang des Artikels. Er stellt sich nämlich als »mensenliebenden Weltbürger« vor. Diese Kennzeichnung ist für jeden damaligen Leser durchsichtig. Im sozial-politischen Diskurs der Zeit kommt sie einem klaren politisch-philosophischen Bekenntnis gleich. So bezeichneten sich beispielsweise die bayrischen Illuminaten. Sie als Weltbürger zu definie-

<sup>8</sup> Man lese den im Rahmen der *Mittwochsgesellschaft* gehaltenen Vortrag seines Mit-herausgebers Friedrich Gedike in: Ernst Haberkern, wie Anm. 3, S. 367 ff.

<sup>9</sup> Dazu Horst Möller, *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Freidrich Nicolai*, Berlin 1974, (Einzelveröffentlichung der Historischen Kommission zu Berlin, 15), S. 113 ff.

<sup>10</sup> Der Ausdruck Biesters befindet sich in einem späteren Artikel in der *Berlinischen Monatsschrift*, Antwort auf Herrn Professor Garve über vorstehenden Aufsatz, zitiert in: M. Albrecht, N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, wie Anmerkung 3, 238.

ren (als »Bürger dieser Welt«, stellte sich Posa Philipp II. in *Don Carlos* vor<sup>11</sup>) bedeutet, sich unter das Zeichen einer objektiven und universellen Vernunft zu stellen, die den nationalen und hier besonders den konfessionellen Besonderheiten und Erfordernissen überlegen oder gleichgültig ist.

Die nicht zu überhörende antiklerikale Ironie des Titels bestätigt diese Annahme. Es ist nämlich nicht von der Schließung der Ehe die Rede, sondern von deren Vollziehung. Und die absichtlich zweideutige Wortwahl unterstreicht die Evidenz des Widerspruchs zwischen der Anwesenheit des Priesters und dem höchst privaten Charakter der Angelegenheit. Plakativ wird auf das Unnatürliche, Überflüssige der kirchlichen Präsenz hingewiesen. Der Autor wird darauf im Laufe des Artikels zurückkommen. Aber die Frage der Zivilehe ist nur ein Vorspiel zur einer viel breiteren Problematik.

Diese Eheproblematik wird jedoch nicht zufällig aufgegriffen. Zum selben Zeitpunkt hatte Joseph II. im Ehepatent vom 16. Januar 1783<sup>12</sup> die Ehe als einen »bürgerlichen Vertrag« definiert, und die Auflösung der Ehebande (also die Scheidung) dadurch juristisch möglich gemacht. Darauf bezieht sich der Einführungssatz des Artikels: »Man ist jetzt in mehreren Ländern beschäftigt, so wie andere Gesetze, so auch diejenigen welche die Ehe selbst oder deren Vollziehung und Trennung angehen, zu ändern, zu bessern oder gar neu anzurichten« (95). Aber die Problematik der Zivilehe war auch anderswo aufgeworfen worden und zwar von keinem Geringeren als Rousseau selbst im letzten Kapitel seines *Gesellschaftsvertrags*. Wir werden auf seinen Standpunkt in unserem III. Teil zurückkommen. Aber der politisch unmittelbare Kontext der Schrift war der 1782 erfolgte Papstbesuch in der österreichischen Hauptstadt. Er hatte eine Welle polemischer Schriften (die berühmte »Broschürenflut«) ausgelöst, die bis nach Deutschland übergegriffen war.<sup>13</sup> Und diese Broschüren stellten mehr-

---

<sup>11</sup> *Don Carlos*, 3. Akt, 10. Auftritt, V. 3007.

<sup>12</sup> Man lese den Text des Patents in: Harm Klueting (Hrsg.), *Der Josephinismus*, Darmstadt 1995, 321 u. ff.

<sup>13</sup> Man denke an Lorenz Leopold Haschkas antipäpstliches Gedicht, das in der Zeitschrift *Deutsches Museum* (Juli 1782) von Dohm und Boie veröffentlicht wurde. Zitiert in: J. Mondot, »L'année 1782 ou la fin de l'état de grâce, le désenchantement du monarque et le commencement de la politique«, in: W. Schmale et al. (Hg.), *Josephinismus – eine Bilanz*, Bochum 2008 (Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts; 22), 133–34.

fach die sozial-politische Rolle der Kirche in Frage. In diesem Zusammenhang bot die Ehezeremonie eine gute Angriffsfläche. Eine sozial-religiöse Praxis mit hoch symbolischem Wert wurde auf ihren Nutzen hin geprüft, der Kritik unterworfen, ganz im Sinne der allgemeinen geistigen Haltung der Zeit. In seinem Vorwort zur *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant zwei Jahre früher nichts anderes gefordert.

Zunächst wird die Institution Kirche massiv angegriffen. Heute wird der Antiklerikalismus der Aufklärung häufig mit einer gewissen intellektuellen Herablassung betrachtet, als wäre er wegen seiner veralteten als starr empfundenen Systematik der diskutabelste Teil der Aufklärung. Nun darf man die historische Perspektive und den sozial-politischen Kontext nicht vergessen. Die Bedeutung der Kirche oder eher der Kirchen im 18. Jahrhundert kann nicht mit der unserer Zeit verglichen werden. Die geistige und institutionelle Allgegenwart der damaligen Kirchen hat nichts mit der eher diskreten Präsenz der heutigen zu tun. Daher waren die Stellungnahmen gegen die Institution Kirche ein viel brisanteres Thema als dies heute der Fall sein kann, zumindest unter unseren wohltemperierten Breiten. Interessant ist auch hier, dass dieser Angriff gegen die Kirche in einem protestantischen Kontext geschieht, selbst wenn das Berlin Friedrichs II. für diese Kühnheiten oder Frechheiten nachsichtsvoller gestimmt war als andere protestantische Gegenden. Der antiklerikale Kampf war außerdem die andere Seite des Kampfes um Toleranz. Anhand der Ehefeier will der Autor nun beweisen, welche ungeeignete Rolle die Kirche in der Gesellschaft noch spielt. Der Autor bestreitet nicht das Prinzip der Ehefeier und deren sozialen Nutzen; es will ihm aber nicht einleuchten, warum die Geistlichkeit dabei sein soll. Die einzige Erklärung, die er dafür angibt, ist Teil des antiklerikalen Diskurses: die Kirche wolle überall herrschen, regieren, disziplinieren. Er spricht von der »allenthalben sich zudrängenden regiersüchtigen Geistlichkeit« (96). Nichts dürfe sich ihrer Kontrolle entziehen, schon gar nicht »dies wichtige, wenn nicht das wichtigste Geschäft des Menschengeschlechts« (96). Um seine Beweisführung zu bekräftigen und zu zeigen, dass dieser Hang zur Kontrolle der menschlichen Angelegenheiten bis in die Intimsphäre, in den sexuellen Bereich, nicht der katholischen Kirche allein, sondern allen Konfessionen, ja allen Kirchen gemein ist, so zitiert Biester zunächst den Grafen Zinzendorf, den Chef der Herrnhuter, der behauptet haben soll »[...] dass er nicht bloß die Ehen bestimmen müsse, sondern selbst die Zeit der ehelichen Liebeswerke, damit seine Jün-

ger völlig abhängig würden, weder Wahl noch Trieb frei behielten« (96–97). Die Disziplinierung der Seele ging also über die des Körpers. Dann wendet Biester den antiklerikalen Spieß gegen seine traditionelle Zielscheibe, den Katholizismus<sup>14</sup> und den Papst um: »Der Papst erfand, dass keine Ehe gültig sei, welche die Geistlichkeit nicht einsegne, dass sie aber dann auch ein Sakrament werde und ein unauflösliches Band habe« (97). Diese Einsegnung der Ehe ist auf einen päpstlichen, d. h. historisch-menschlichen Entschluss zurückzuführen, und nicht auf irgendeine göttliche Eingebung. Was Sakrament ist, das bestimmt der Papst. Dass es ein inkonsequenter Entschluss ist, wird in Biesters Augen dadurch bestätigt, dass die Priester nicht heiraten dürfen, weil dies das Sakrament ihres Standes verhindert. Daher der vielsagende Seufzer des Autors: »Und die Menschen waren gutherzig genug sich solcher Tyrannen, wenigstens eine Zeitlang gefallen zu lassen(97).« Man beachte die zeitliche Begrenzung: »eine Zeitlang«. Die Zeiten haben sich geändert. Die Geister sind freier geworden. Weil diese Tyrannei Anspruch auf Totalität erhebt, wehrten sich die Aufklärer mit allen Kräften dagegen. Biester gibt dann einen letzten Beleg des Kontrollanspruchs der Kirchen. Diesmal muss die protestantische Kirche erhalten: »In vielen protestantischen Ländern gehören streitige Ehesachen noch immer vors geistliche Gericht; und die geistliche Macht scheidet die Ehen, wie sie sie knüpft (97)«. So weit konnte das Kontrollprinzip der geistlichen Institutionen ob katholischer, protestantischer oder pietistischer Provenienz gehen. Die katholische Kirche war zwar die bevorzugte Zielscheibe der Berliner Aufklärer geblieben. Aber wie die Beispiele hier zeigen, war der antiklerikale Kampf allseitig geworden, richtete sich nunmehr gegen alle Kirchen. Das war auch das Novum der Zeit.<sup>15</sup> Die Schonzeit für Protestanten und Pietisten war in Berlin auch zu Ende. Zu bemerken ist, dass Biester mit keinem Wort die etwaige Vermittlung des Sakralen oder gar des Göttlichen durch die geistliche Präsenz erwähnte. Die Religion ist auf das Institutionelle reduziert, auf ihre soziale Funktion und Macht. Ihr Umgang mit der Eheschließung spricht der menschlichen Vernunft Hohn, grenzt an

<sup>14</sup> Biesters Antikatholizismus lässt sich überzeugend feststellen in der Artikelserie, in welcher er Garves seiner Ansicht nach zu konziliante Auffassung des Katholizismus bestreitet: Antwort auf Herrn Professor Garve, wie Anmerkung 8, S. 231 u. ff.

<sup>15</sup> Siehe die Schrift Andreas Riems, *Über Aufklärung: ob sie dem Staate, der Religion oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne?; ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 2 1788.

Machtmissbrauch, ist unerträgliche »Tyrannei«. Man muss diese Präsenz los werden. Denn – zusätzliche und bedeutsame Provokation des Autors –, sie bewirke bei den meisten Menschen sogar einen solchen »lächerlichen oder anstößigen« Eindruck, dass manche »lieber gar nicht in den Ehestand (98)« eintreten. Die religiöse Eheschließung entspricht nicht mehr dem Zeitgeist. Oder, wie er es etwas später formuliert, ein aufgeklärter Mensch kann sie entbehren (»Und für aufgeklärte bedarf es doch wohl all der Zeremonien nicht! [98]«). Diese Formulierung vor allem sorgte für Aufsehen unter den »gemäßigten« Aufklärern. Sie rief die entrüstete Gegenfrage des Pfarrers Zöllner hervor: »Was ist Aufklärung? (115)«. Die Frage nach der religiösen Eheschließung war aber, wie oben angedeutet, nur der Anfang einer weiter gefassten Überlegung über den Platz der Religion in der Gesellschaft überhaupt.

Der Autor, nachdem er auf die Ungeheuerlichkeit, fast Obszönität der kirchlichen Anwesenheit hingewiesen hat, wagt sich nun zu der umfassenderen Frage des Nutzens der Religion in der Gesellschaft. Er geht zunächst von der Feststellung aus, dass von allen vertraglichen Gebräuchen die Ehe die einzige sei, die sich im Genuss der Einsegnung befindet. Er bezeichnet das als maßlosen Vorteil, der in keinem Verhältnis zu einem privaten Brauch steht, mit dem die Kirche grundsätzlich nichts zu tun hat. Aus der Historizität und Singularität der religiösen Ehe schließt er aber nicht, wie man erwarten könnte, dass das Religiöse von der privaten und öffentlichen Sphäre zu verbannen ist, dass es definitiv verabschiedet werden muss. Er hat mit dem Religiösen etwas anderes vor.

## II.

Biester untersucht nun, wozu das Religiöse gut sein könnte. Wie es verwendet werden könnte, damit die Bürger harmonischer miteinander leben und vor allem damit sie den Entschlüssen der Herrschenden zustimmen würden, was die effektvolle praktische Umsetzung der Gesetze und daher die Stabilität der Gesellschaften sichern könnte. Seiner Ansicht nach war das von der Kirche in der damaligen Gesellschaft verteilte Sakrale schlecht angewendet, weil eben ungleich verteilt. Die religiöse Sanzierung des Ehekontraktes war nicht nur fehl am Platz. Ihre Überproportionalität entwertete alle anderen Zivilkontrakte. Nun

verfolgte Biester das rousseausche Ideal einer auf dem Kontrakt zwischen Regierenden und Regierten beruhenden politischen Gesellschaft. Und das Sakrale sollte nicht auf einen privaten Kontrakt konzentriert werden und ihn allein unterstützen und garantieren, sondern sich auf alle Beziehungen des Staates mit den Bürgern ausdehnen.

Biester versucht also, das Funktionieren der Gesellschaft neu zu definieren und neu zu gründen. Die Beziehungen des Politischen zum Religiösen, des Staates zur Kirche, müssten überdacht werden. In Biesters Augen dürfen Staat und Kirche nicht auseinander gehen, nicht getrennt werden, was wohl einer gängigen Auffassung der Aufklärungspolitik zu widersprechen scheint. Er erinnert übrigens an das paulinisch-lutherische Prinzip: »alle Obrigkeit ist von Gott« (101). Die Bindung Staat/Kirche müsse erhalten werden bzw. die Kirche müsse sich in den Dienst des Staates stellen, vom Staat kontrolliert werden. Aber wenn er Kirche sagt, meint er hier nicht mehr die Institution, sondern das Religiöse, das sie trägt. Das Sakrale/Religiöse darf nicht abgeschafft werden. Es muss aber unter Kontrolle gebracht und auf sozial-politische Ziele ausgerichtet werden. Biesters Anthropologie setzt in jedem Menschen oder Bürger ein gewisses Glaubenspotential voraus, das nun im Sinne des aufgeklärten Staates betätigt, »manipuliert« (?) werden muss. Gefragt waren das Religiöse<sup>16</sup> und Sakrale an sich. Diese Einsicht erinnert sehr stark an die Auffassungen mancher Freimaurer und Illuminaten und, wie wir sehen werden, auch an Rousseaus Zivilreligion. Übereinstimmend waren sie der Meinung, dass das Glaubensgefühl unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Psyche sei. Es durfte nicht brachliegen. Gemäß dem Nützlichkeitsdenken der Zeit galt es dieses Element »richtig« zu orientieren. Und das ließe sich machen, davon waren sie überzeugt. Dem grundsätzlichen Konstruktivismus der Aufklärung war nichts unmöglich.

Wie rechtfertigte Biester diesen Vorschlag einer Resakralisierung des Politischen, des Staates? Er bezog, wie häufig die damalige politische Philosophie, seine Beispiele aus der Zeit der Antike und vielleicht noch weiter zurück aus protohistorischen Zeiten, also einem goldenen Zeitalter des Ursprungs. Damals lebten die Menschen im Einklang mit ihren politisch-religiösen Institutionen, im Unterschied zum per-

---

<sup>16</sup> Zu diesem Fragenkomplex, siehe u. a.: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorff, *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg 1989, (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, hrsg. von der Lessing-Akademie, 11).

manent gespaltenen modernen Menschen, der zwischen verschiedenen »Pflichten und Trieben« hin und hergerissen sei. Wie anders war der Mensch der Ursprungs- und Anfangszeiten:

Die weisesten und besten unter den Menschen ersannen um ihre Brüder zu beglücken, die bürgerliche Gesellschaft: sie gründeten kleine Staaten, ordneten Hausstand, Zucht, Ruhe, Sicherheit, setzten Recht und Sitte fest; und hießen Väter des Volkes und Gesetzgeber. Die weisesten und besten unter den Menschen ersannen um ihre Brüder zu beglücken, tiefe Weisheit, abgezogene Wissenschaft: dachten über Natur und Schöpfer und Bestimmung des Menschen und sein Verhältnis zu Gott nach, lehrten Tugend und Gottesfurcht und Gottesliebe und Glück; und hießen Lehrer des Volkes und Religionsstifter (100).

So malte sich Biester die goldene Anfangszeit der Menschheit aus. Die »bürgerliche Gesellschaft« war keine göttliche Schöpfung, sondern eine menschliche »Konstruktion«, nicht aus der Defensive gebildet, um einen hobbeschen Naturzustand des Krieges aller gegen alle zu überwinden, sondern eher um das menschliche Glück zu steigern, das der Endzustand der Menschheit sein sollte. Diese Darstellung vorhistorischer, ja mythischer Zeiten bündelt mythologische und alttestamentarische Elemente zusammen. Diese »Lehrer des Volkes und Gesetzgeber« haben sowohl Züge des Lykurg, Solon<sup>17</sup> als auch der biblischen Patriarchen.<sup>18</sup> Aber sie waren irdischer Herkunft, weder Götter noch Halbgötter, auch keine Verkörperung des Göttlichen: es waren Menschen, nur besser und weiser als die anderen. Indirekt wurde ein alter Topos der radikalen Religionskritik wieder bemüht. Jesus, Moses, Mahomet war der göttliche Status seit der Zeit Spinozas und seiner Jünger bestritten. Man denke ans anonyme Pamphlet *De tribus impos-*

<sup>17</sup> So beschreibt Herder die Anfangszeiten Griechenlands: »Bald also taten sich in vielen freigewordenen Stämmen und Kolonien weise Männer hervor, die Vormünder des Volkes wurden. Sie sahen, unter welchen Übeln ihr Stamm litt und sannten auf eine Einrichtung desselben, die auf Gesetze und Sitten des Ganzen erbauet wäre.« Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Martin Bollacher, in: Johann Gottfried Herder, *Werke in 10 Bänden*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1989, Bd. 6, S. 542.

<sup>18</sup> Entferntes Echo der Weishaupt-Prosa? In seiner *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos Dirigentes* vom Jahr 1782 schrieb Weishaupt: »Jeder Hausvater wird der einst, wie vordem Abraham und die Patriarchen, der Priester und der unumschränkte Herr seiner Familie und die Vernunft das allgemeine Gesetzbuch der Menschen seyn«. Zitiert in Richard van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Stuttgart 1975, S. 179.

*toribus* oder an Voltaires *Mahomet*. Dies wird hier als unanfechtbares aufklärerisches Gedankengut vorausgesetzt. An der mythischen Zeit des gemeinsamen Bemühens um Religion und weise Politik weidet sich der träumende Blick des Utopisten. Er ist sich des utopischen Charakters seines Projektes bewusst, schreibt er doch: »Die Zeit, die diese Rosen tragen wird, ist freilich fern; wahrscheinlich erleben unsre Enkel sie noch nicht(103).« Auf den Weg zu dieser Harmonie der Anfangszeiten, der Morgenstunden der Menschheit, will er sich jedoch machen. Wie? Indem man wie damals das Religiöse und das Politische wieder verbindet bzw., indem das Religiöse das Politische unterstützt oder besser sich im Politischen auflöst oder darin aufgeht. Das bedeutet aber das Verschwinden der Kirchen, das Ende der konkurrierenden Reiche des Staates und der Kirche. Die moderne Gesellschaft mit ihren getrennten Welten der Religion und der Politik hat jeden Sinn für Begeisterung, Gemeinsinn, Patriotismus verloren. Dem sozial-politischen Band fehlen Kraft und Selbstverständlichkeit. Die Parzellierung der Gesellschaft ist von allen beobachtet und beklagt worden. Man denke an Schiller in seiner Mannheimer Rede an die Kurpfälzische deutsche Gesellschaft. Die Bühne hatte für ihn die Fähigkeit und den Auftrag die Menschen zu vereinen. Man erinnert sich an die Schlussworte:

»[...] Und dann endlich welch ein Triumph für dich Natur (...) wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, abgeworfen jede Fessel der Künstelei und der Mode, herausgerissen aus jedem Drang des Schicksals durch eine allwebende Sympathie verbrüderet in ein Geschlecht wieder aufgelöst ihrer selbst und der Welt vergessen und ihrem himmlischen Ursprung sich nähern«. <sup>19</sup>

In seinen *Gesprächen für Freimaurer* beauftragte Lessing die Freimaurerei mit der Vereinigung der Menschen: »Wie wenn es die Freimaurer wären, die sich mit zu ihrem Geschäft gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen.« <sup>20</sup> Verbreitet war also diese Sehnsucht nach einer verloren gegangenen harmonischen Einheit der

---

<sup>19</sup> Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken? in: Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hg. von Gerard Fricke u.a., München 1980, Bd. V, S. 818–831, hier S. 831.

<sup>20</sup> Lessing, *Ernst und Falk, Gespräche für Freimaurer*, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke, Theologisch-kritische Schriften III, Philosophische Schriften*, hg. von Herbert G. Göpfert, München 1979, Bd. VIII, S. 465–66.

menschlichen Gesellschaft. Biester teilte sie und versprach sich Einheit und Harmonie von einem Staat, wo das Religiöse sich nicht außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt von hier aufhalten würde, um sie zu lenken und zu gestalten, sondern innerhalb der Gesellschaft mitwirken würde, indem sie die Menschen enger miteinander verbinden würde. Von dieser »rekonstruierten«, regenerierten Gesellschaft erwartete er, vielmehr prophezeite er folgende Fortschritte und Verbesserungen:

Dann haben die Gesetzgeber wieder Gotteskraft; dann scheuen sich die Väter des Volkes, Eigennutz und kleine niedere Absichten in ihren Gesetzen reden zu lassen, da sie an Gottes statt reden; dann scheuen sich die Bürger, heilsame Landesverordnungen zu brechen, da sie überirdische Heiligkeit haben! Dann haben wir wieder Staat, Bürger, Patrioten: lauter jetzt entartete Namen. Dann fühlt der Untertan Anhänglichkeit an sein Land, Liebe für seine Gesetzgeber, Achtung für ihre Verordnungen (101).

Im Hintergrund lassen sich unschwer die Konturen einer antiken Republik vielleicht griechischen Musters erahnen, wo der Gemeinnutz höher eingeschätzt wurde als der Eigennutz, wo Patriotismus, Staats- und Stadttreue eins waren mit dem Glauben an die Götter der Stadt. Das war das Geheimnis der Antike in den nostalgischen Augen der modernen Bewunderer, sie hießen Winkelmann oder Herder. Das Publikum des Theaters, der Agora, des Tempels war dasselbe. Es teilte dieselben Interessen, Werte, denselben Stolz. Diese allgegenwärtige Religiosität sorgte sowohl für die Güte der Gesetze als auch für deren Akzeptanz beim Volk. Sie war für die einen und die anderen zwingend. Und der Verfasser zweifelte nicht an der Wiederholbarkeit dieser Wirkungen, daher der Ausruf: »Dann haben wir wieder Staat, Bürger, Patrioten« (101). Der Traum einer republikanischen Gemeinschaft wurde skizziert, wo jeder Bürger Anteil an den Staatsgeschäften haben würde. Heute hingegen konnte er nur den Verfall dieser Begriffe feststellen (»lauter jetzt entartete Namen« [101] notiert er). Dieses Gefühl des politischen Verfalls der Gegenwart war ziemlich weit verbreitet. Das Image der Monarchen und der Monarchien war durch verschiedene Skandale stark lädiert worden.<sup>21</sup> Außer der jugendhaften Jahrhundert-

<sup>21</sup> Dazu Jean Mondot: »Le crépuscule des idoles. L'image des princes dans la littérature allemande de la fin du XVIIIe siècle«, in: *Images européennes du pouvoir* (Actes du colloque international organisé par le LAPRIL), ss. la direction de J. L. Cabanès und Cl.-G. Dubois (Collection Etudes littéraires), Toulouse 1995, S. 201–214.

Schelte, die man bei Schiller in *Die Räuber* lesen konnte (»das tintenklecksende Saeculum!«), so mehrten sich die kritischen Stimmen, die die Korruption der Höfe und, genereller, der Gesellschaft denunzierten. Jeder sehnte sich nach einem besseren, moralischeren Regime. Suchte man doch in den Geheimbünden die Tugend und Moral, die anderswo nicht mehr anzutreffen seien. Man brauchte den Schutz ihrer exklusiven Geselligkeit. Zu bemerken ist, dass der Verfasser eine absichtlich abstrakte Formulierung gebraucht, um die Adressaten seiner Anhänglichkeit, Liebe und Achtung zu bezeichnen: es sind das Land und seine Gesetzgeber. Die plurale Legislative deutet eben auf Republik oder Demokratie. Von Königen, Fürsten, Herrschern irgendwelcher Spielart wollte man nicht mehr hören. Keine dynastische Anhänglichkeit wurde erwähnt.

Aber das Glaubensproblem der modernen Gesellschaft war somit nicht gelöst. Diese Krisendiagnose, die man bereits stellen konnte zu dem Zeitpunkt, wo die alten Herrscher zwar kritisch betrachtet wurden, jedoch immer noch im Besitz der Macht waren, wurde noch akuter, als die alten Herrschaftsformen infolge der französischen Revolution definitiv dem überholten Ancien Régime zugewiesen wurden. Es entstand dann ein Glaubensvakuum, das durch andere, neue Glaubensinhalte gefüllt werden sollte. Das Bedürfnis Sakrales zurückzuholen haben die französischen Revolutionäre nach der erfolgten Kirchenreform und dem systematischen Entchristianisierungsversuch übrigens auch empfunden. Die Feste, die sie veranstaltet haben, entsprachen weitgehend diesem Bedürfnis, ja Sehnen nach Aneignung des Sakralen. Mona Ozouf spricht in ihrer Untersuchung zur *Fête révolutionnaire* (1789–1799) von einem »Sakralitätstransfer«.<sup>22</sup> Denn das Sakrale lässt sich ja nicht so einfach verabschieden und sei es zugunsten der Göttin Vernunft oder irgendeines höchsten Wesens. Bezeichnenderweise waren Figuren der *Fête révolutionnaire* in Biesters Utopie schon anzutreffen, wie z. B. die des Gesetzgebers (*le législateur*) oder die des Lehrers des Volks (*L'instituteur du peuple*). Aber auch der Rückgriff auf die römisch-antike Welt ist ein charakteristischer Zug der *Fête*. Zuletzt brachte die Exaltierung der *Patrie* und des Patriotismus diesen Festen das Element des Andächtigen, der Begeisterung, des Sentimen-

---

<sup>22</sup> Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire (1789–1799)*, Paris: Gallimard 1976, vor allem ab S. 441.

talen, das das neu zu schaffende Band enger knüpfen sollte. Klar ist auch, dass der später aufkommende Nationalismus dazu beitrug, diesen Patriotismus zu der säkularen Religion des 19. und 20. Jahrhunderts zu entwickeln. Erstaunlich ist aber festzustellen, wie weit das Vokabular und Bildmaterial der französischen Revolution schon vor ihr und außerhalb Frankreichs verbreitet waren.

### III.

Wie man sieht, hat Biester sich von dem Ausgangspunkt des Artikels entfernt und fast könnte man den Eindruck haben, als sei dieser Ausgangspunkt nur Vorwand oder aber Täuschungsmanöver gewesen, um die Brisanz des dann behandelten Themas teilweise zu verschleiern. Aber es gibt eine tiefere Verbindung zwischen beiden Themen. Am Ende des Artikels kehrt Biester zur anfänglichen Thematik der Ehe zurück. Er macht dann einen konkreten Vorschlag, der ansatzweise seine neue Auffassung der Gesellschaft und des Religiösen in die Tat umsetzen soll. Es geht um das Konkubinat. Er fordert die Einführung dieser, wie er sagt »heilsamen Anstalt«, die die »römische Republik« (einer »der edelsten Staaten«) autorisiert hatte. Der Konkubinat erscheint ihm der »Natur, der Vernunft und den jetzigen Umständen« (104) angepasst. Das Beispiel, das er anführt, um diese Neueinführung zu rechtfertigen, ist sozialer Natur. Ein unbegüterter Mann vom Stand (wohlgemerkt: nicht aus dem Volk) kann wegen der Kosten der Ehe nicht heiraten. Wenn der Konkubinat existierte, so könnte er einen dem heiligsten Ehebündnis gleich unverbrüchlichen Kontrakt schließen. Das würde aber dann heißen, dass die Kinder keinen Anspruch auf Stand und Namen hätten. Für unseren Utopisten war dies aber kein gravierender Nachteil. Sie wären frei zu werden, was sie wollen, »Menschen, Bürger«. Und er schloss: »der eingeführte Konkubinat würde wieder Naturfreuden und Familienglück verbreiten, die durch jetzige Vorurteile und jetzigen Luxus so sehr leiden« (105). Im Grunde befürwortete er die Zivilehe oder was man später eine freie Lebensgemeinschaft nennen wird. Die seelisch-körperliche Emanzipation des Bürgers sollte somit voranschreiten. Er wollte neue säkularisierte Lebensweisen erproben. Er wollte ohne die Institution Kirche leben dürfen, nach »seiner fasson« nicht nur selig, sondern auch glücklich sein. Die Eindämmung und Einschränkung der kirchlichen Macht bürgte für Akzeptanz

unterschiedlicher Verhaltensmuster, also für Toleranz, und die Toleranz für freie Entfaltung und Glück.

Diese seltsame Abhandlung ist, wie wir andeuteten, nicht ganz bewaffnet Biesters eigenem Haupt entstiegen wie Pallas-Athena dem Kopf Jupiters. Konkurrierende Indizien weisen auf eine Quelle hin, die wir schon zitiert haben. Dieser insistierende Hinweis auf die Ehe bzw. Eheschließung konnte zwar dem josephinischen Kontext entsprechen. Und für die Zeitgenossen war der Bezug zu den Maßnahmen Josephs II. klar und eindeutig. Aber eine etwas weiter bohrende Textarchäologie führt auf andere, signifikantere Befunde. Das Problem des *mariage civil* wird in einer wichtigen Fußnote von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*<sup>23</sup>, und zwar im letzten Kapitel, das der zivilen Religion gewidmet ist, ausdrücklich erwähnt.<sup>24</sup> Und somit hätten wir den ersten Schlüssel zu Biesters Überlegungen. Den zweiten liefert Rousseaus Theorie der Zivilreligion. Von diesem Kapitel war Biester stillschweigend ausgegangen, ohne es nennen oder gar verraten zu wollen. Aber wenn man seine Thesen mit denen Rousseaus vergleicht, so lässt sich die Quelle nicht verheimlichen.

Was sagte Rousseau zu der religiösen Ehe? Sie war in seinen Augen ein Instrument, das der Kirche ermöglichte, eine Art demographischer Kontrolle auszuüben. Indem sie Ehen zuließ oder nicht, war die Kirche in der Lage, die Demographie eines Landes zu beeinflussen und dadurch die ganze Gesellschaft unter ihre Kontrolle zu bringen. Rousseau schrieb:

Maitre de marier ou de ne pas marier les gens selon qu'ils auront ou qu'ils n'auront pas telle doctrine [...] n'est-il pas clair qu'il [le clergé. JM] disposera seul des héritages, des charges, des Citoyens de l'Etat même qui ne saurait subsister n'étant plus composé que de batards?<sup>25</sup>

Und dies war für den Staat unzumutbar. Deshalb forderte Rousseau eine Zivilehe, die frei von der Zustimmung der Kirche sein sollte, und

---

<sup>23</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, présentations par B. Bernardi, Flammarion: Paris, 2001 (IV. Buch, 8. Kapitel) S. 169–180.

<sup>24</sup> Über Rousseaus Rezeption in Deutschland siehe u.a. für die betroffene Periode, Jacques Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, Paris 1980, und Claus Süßenberger, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der französischen Revolution*, Frankfurt 1974. Auch Herbert Jaumann (Hg.), *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin 1995.

<sup>25</sup> Wie Anmerkung 22, S. 179.

die der Staat allein zu registrieren hatte oder nicht. Man erkennt unschwer Biesters Vorschlag wieder. Dies führte Rousseau konsequenterweise zu der Forderung einer zivilen Religion.

Was verstand er aber unter Zivilreligion<sup>26</sup>? Er wollte einen Staat oder eine Gesellschaft, die besser zusammengehalten hätte, ohne unter dem Zepter oder der Fuchtel der geistlichen Macht oder der Geistlichkeiten stehen und handeln zu müssen. Er wollte daher jede Religion entfernen, die ein Monopol über die Gesellschaft oder den Staat beanspruchen oder die Macht des Staates bestreiten wollte.

Er unterschied drei Typen von Religionen: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und die Religion des Priesters. Der erste Typus der Religion, die Religion des Menschen oder das Christentum, war für Rousseau mit dem »Geist der Gesellschaft« nicht vereinbar, weil sie die Christen zu sehr von den sozialen Angelegenheiten entfernt hielt. Das »Vaterland der Christen ist nicht von dieser Welt«. Rousseau schloss diese Betrachtung mit einem vehementen Angriff gegen die christliche Religion ab. »Christliche Republik« war eine *contradictio in adjecto*, weil das Christentum im Grunde nur die Untertänigkeit und die Abhängigkeit predige. Die Religion des Bürgers, die zweite Religionsart, war dafür eine Religion, die eher in der Antike vorhanden war und deren Gott bzw. Götter mit der nationalen Geschichte identisch, nur innerhalb der nationalen Grenzen denkbar waren. Diese Exklusivität und Begrenztheit der nationalen Götter veränderte jede andere Nation in eine feindliche Macht und setzte jedes Volk in einen natürlichen Kriegszustand gegen alle anderen Völker. Diese Religion der Bürger war also auch abzuweisen.

Die dritte Religion, die Religion des Priesters, zwang den Menschen eine doppelte und widersprüchliche Loyalität auf. In den Augen Rousseaus war sie so offenkundig schlecht, dass er keine Zeit damit verlieren wollte, sie zu diskutieren. Was er befürwortete, war eine andere Einstellung des Staates zu den Religionen. Der Staat sollte ein ziviles Glaubensbekenntnis fordern und fördern, ohne welches man kein guter Bürger sein konnte. Rousseau zählte die Grundelemente

<sup>26</sup> Dazu der überzeugende Kommentar von Jean Ferrari, »Über die bürgerliche Religion im politischen Denken Jean-Jacques Rousseaus«, in: *Aufklärung*, wie Anmerkung 1, S. 161–181. Siehe auch Sebastian Neumeister, »Rousseaus Staatsidee und ihre Spuren bei Friedrich Schlegel«, in: Herbert Jaumann, wie Anmerkung 24, S. 163–180, auch Michaela Rehm, *Bürgerliches Glaubensbekenntnis: Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie*, München 2006.

dieses zivilen Glaubensbekenntnisses auf, die sich durch Einfachheit und Positivität kennzeichnen müssten. Außerdem sollten sie in geringer Zahl sein und präzise formuliert werden, ohne Erklärungen und Kommentare. Dazu gehörten die Existenz der Gottheit, mächtig, klug, wohlwollend, versorgend, das künftige Leben, das Glück der Gerechten, die Strafe der Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze. Diese »Zivilreligion« war vereinbar mit allen anderen Religionen, vorausgesetzt dass sie selbst tolerant waren. Eine Religion, die proklamieren würde: außerhalb der Kirche gäbe es kein Heil, dürfe nicht geduldet werden. Die Intoleranz war das einzige negative Dogma und der Grund zur Verbannung einer solchen Konfession. Keine Toleranz für die Intoleranten. Rousseaus Standpunkt war klar. Klar war auch das Unorthodoxe, ja das Ketzerische dieser Gedankengänge, und man kann verstehen, dass sich Biester nicht *expressis verbis* darauf berufen wollte.

Jedoch strebte er wie Rousseau einen historischen Kompromiss zwischen den Religionen und den aufgeklärten Gesellschaften an, allerdings einen, der das Zusammenleben in der Gesellschaft förderte. Sie glaubten an die Möglichkeit einer aufgeklärten, toleranten, natürlichen, staatskompatiblen Religion. Sie gingen noch nicht so weit wie Bayle am Anfang des Jahrhunderts, den Atheisten ein moralisches Verhalten zuzutrauen. Für sie blieb die Religion schließlich noch eine unentbehrliche Assekuranz (Rückversicherung) der sozialen kollektiven Sittlichkeit. Aber Religion brauchte nicht identitätsstiftend zu sein oder zu werden. Die Nation war dazu da, dies allerdings auch mit Grenzen. Kein Patriotismus, im modernen Sinne des Wortes, durfte sich zum staatsreligiösen Exklusivismus oder Fanatismus entwickeln. Biester hatte sich anfangs als Weltbürger ausgewiesen.

Die Überlegungen beider Denker weisen eindeutig aufeinander hin. Biester hat Rousseaus noch sehr umstrittenes Werk unverkennbar zur Vorlage für die eigenen Gedanken benutzt. Er teilt Rousseaus kirchenkritischen Standpunkt, selbst wenn die Toleranzfrage in seinem Artikel nicht direkt behandelt wird. Implizit ist sie aber auch gemeint. Diese virulenten Angriffe gegen die kirchliche Hegemonie, ja Tyrannei jedweder Couleur, sind zugleich ein Plädoyer für Toleranz, in diesem Fall für die entschiedene durch Staatsmittel bewirkte Eindämmung des kirchlichen Imperialismus und Regiments. Diese Idee der Zivilehe und eventuell des Konkubinats kann nur in einer toleranten Gesellschaft verwirklicht werden. Rousseaus wie Biesters Meinung geht sogar da-

hin, diesen Konkubinat als ersten Schritt in Richtung Zivilreligion zu verstehen. Einher damit ging eine progressive Entmachtung der Kirchen. Die zivile Toleranz Rousseaus und Biesters deckten sich hier.

Zwei Jahrhunderte später kann natürlich die Meinung über den vorgeschlagenen Weg nicht so vorbehaltlos enthusiastisch sein. Die geschichtliche Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts hat gezeigt, dass die Kontrolle der Religionen durch den Staat zu einer inflationären Präsenz der Staatsmacht führen konnte. Die sogenannten säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts waren um keinen Deut toleranter als die Religionen der alten Zeit. Sie erinnerten eher an die denunzierte Hegemonie der Kirchen als an die gutgemeinte Toleranz der anvisierten Zivilreligion.

Richtig verstanden bedeutet trotzdem Biesters und Rousseaus Programm, dass jedes ideologische Monopol oder überhaupt jedes Glaubensmonopol eine Gefahr für die Bürger und die Gesellschaften darstellt und daher konsequent zu bekämpfen ist. Sie sahen eine mögliche Lösung in der Entwicklung einer vom Staat garantierten Toleranz. Heute würde man vielleicht eher unveräußerliche Grundrechte herbeirufen. Toleranz war und ist ein unanfechtbarer, unverzichtbarer Grundwert der Gesellschaften, selbst wenn sich die Bedingungen ihrer Umsetzung geändert haben. Vielleicht muss sie durch den Anerkennungsbegriff erweitert werden. Dies steht aber auf einem anderen Blatt.

Aktuell bleiben die nie nachlassende Bemühung um Toleranz oder Anerkennung und der wachsame Kampf gegen jedes Anzeichen oder jede Gefahr der Intoleranz. Sie ist von unserem geistig-politischen Horizont nicht verschwunden. Man kommt nicht um die fatale (hier nur leicht abgewandelte) Erkenntnis Brechts in *Arturo Ui* herum: »Der Bauch ist fruchtbar noch, aus dem [das] sie kroch.«

## Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus und heute<sup>1</sup>

Der Begriff und die Forderung nach Toleranz spielen in der deutschen Spätaufklärung des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts eine große Rolle. Lessing und Mendelssohn, Kant und Goethe sind dabei von großer Bedeutung. In dieser Zeit entwickelt sich auch die philosophische Richtung, die unter dem Titel »Deutscher Idealismus« bis heute weltweit nachwirkt. Mit diesem – nicht unumstrittenen – Titel wird vor allem die Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels charakterisiert; aber auch Hölderlin und Schopenhauer und einige weniger bekannte Philosophen und Dichter werden dazu gezählt.<sup>2</sup> Man kann nicht sagen, dass der Begriff Toleranz in dieser Strömung von zentraler Bedeutung wäre. Nicht, weil diese Philosophen Toleranz ablehnten, sondern weil sie höhere Formen von wechselseitigem Respekt und Verständnis für notwendig gehalten und philosophisch begründet haben.

Von Goethe ist das viel zitierte Wort überliefert: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein. Sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«<sup>3</sup> Auch Kant spricht in der Aufklärungsschrift vom »hochmütigen Namen der Toleranz«.<sup>4</sup> Der anspruchsvollere Begriff und die höhere Form von Toleranz heißt

---

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag geht auf zwei frühere Texte des Autors zurück: »Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus«, in: Ders.: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009. München 2010, S. 77–91; sowie »Anerkennung zwischen Individuen und kulturellen Gruppen«, ebd. S. 263–278.

<sup>2</sup> Zum Begriff des Deutschen Idealismus vgl. Walter Jaeschke: »Zum Begriff des Idealismus«, in: Christoph Halbig, Michael Quante, Ludwig Siep (Hgg.): Hegels Erbe. Frankfurt/M. 2004, S. 164–183, sowie Ludwig Siep: »Einleitung«, in: Ders.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt/M. 1992, S. 7–16.

<sup>3</sup> Johann Wolfgang von Goethe: »Maximen und Reflexionen«, in: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 12, Hamburg 1981/1998, S. 385, Nr. 151.

<sup>4</sup> Immanuel Kant: »Was ist Aufklärung?«, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968 ff. – im Folgenden abgek. AA – Bd. VIII, S. 40. Vgl. zum Thema Toleranz in der Zeit insgesamt Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Frankfurt/M. 2003.

»Anerkennung«. Seit Fichte sind dieser Begriff und die Formen der Anerkennungsbeziehung auf verschiedenen Gebieten der Philosophie erörtert und weiterentwickelt worden.<sup>5</sup> Diese Theorie ist in der gegenwärtigen Philosophie wieder aufgegriffen worden und hat zu systematischen Neuansätzen geführt, etwa bei Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor oder Paul Ricoeur.<sup>6</sup> Hier beschränke ich mich aber auf einige Gedanken zum Thema Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus.

Um zu verdeutlichen, dass Toleranz und Anerkennung in eine Stufenfolge gehören, beginne ich mit allgemeinen Überlegungen zu Begriff und Formen der Toleranz in der Umgangssprache und alltäglichen Erfahrung (I). Schon sie legen nahe, dass Toleranz eine Stufe von Anerkennung darstellt. Eine solche Stufung enthalten auch die Konzeptionen von Toleranz und Anerkennung bei Kant, Fichte und Hegel (II). Im dritten Teil werden die Arten der Toleranz erläutert, die bei den drei Autoren hinsichtlich verschiedener sozialer Bereiche festzustellen sind, wie dem Geschlechterverhältnis, dem Verhältnis unter Rassen, Völkern, Religionen und Philosophien (III). Es wird sich zeigen, dass innerhalb vieler Bereiche der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus *nicht* von einer zur Anerkennung gesteigerten Toleranz gesprochen werden kann. Im vierten Abschnitt erörtere ich Gründe für diesen Befund (IV). Im Schlussteil skizziere ich schließlich einen alternativen Vorschlag zu Toleranz und Anerkennung, der den heutigen Anforderungen an Gesellschaften mit einer Vielzahl gleichberechtig-

<sup>5</sup> Zur Anerkennung bei Fichte vgl. u.a. Edith Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Köln 1986, sowie die Beiträge in: Helmuth Girndt (Hg.): Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel. Sankt Augustin 1990, und in Michael Kahlo, Ernst A. Wolff u. Rainer Zaczyk (Hg.): Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Frankfurt, 1992.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas: »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, In: Ders.: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/M. 1968, S. 9–47; Axel Honneth: Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M. 1992; Paul Ricoeur: Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. Deutsch v. Ulrike Bokelmann u. Barbara Heber-Schärer, Frankfurt/M. 2006; Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Aus d. Amerikanischen v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1992. Zusammenfassend dazu: Christoph Halbig: »Anerkennung«, in: Marcus Düwell, Christoph Hübenal, Micha H. Werner (Hgg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar 2006, S. 303–307.

ter Weltanschauungen, Religionen und Kulturen vielleicht eher gerecht wird (V).

## I. Begriff und Formen der Toleranz

Wenn man sich am heutigen Sprach- und Begriffsgebrauch orientiert, ohne dabei genauer auf die Begriffsgeschichte einzugehen, kann man Toleranz verstehen als die Duldung oder Bejahung von Menschen, sowohl Individuen wie Gruppen, in einem Umkreis räumlicher oder sozialer Art, in dem der Duldende selber einen primären Anspruch zu besitzen glaubt. Es kann natürlich verschiedene Arten und Umfänge dieses Umkreises geben, räumlich vom nahen bis zum weiten Territorium, sozial von der Kleingruppe über Großgruppen verschiedener Art (Betrieb, Beruf, Religionsgemeinschaft, Rechtsgemeinschaft, Gattung), wobei die Zumutung der Duldung von außen nach innen zunimmt. Es kann auch verschiedene Arten der Duldung, vor allem aber der Bejahung geben, die auf einer Skala der Passivität (Hinnahme) und Aktivität (Aufnahme, Verleihung von Rechten, Einbezug in Aktivitäten) sowie von verstandesmäßiger und emotionaler Zustimmung liegen. Das reicht von der menschenwürdigen Behandlung bis hin zur Feindesliebe. Bis zu welchem Grad der Bejahung und aktiven Zuwendung man noch von Toleranz sprechen sollte, ist eine diskussionswürdige Frage.

Zum Radius des Tolerierten (1) und zu den Aktivitäts- und Passivitätsgraden (2) noch einige Bemerkungen.

(1) Am Anfang steht das Territorium. Selbst Tiere kann man auf diese Weise tolerieren: Spinnen im Haus oder sogar eine gewisse Anzahl von Ungeziefer.<sup>7</sup> Auch Menschen können sich so in einem Gebiet wechselseitig tolerieren, ohne sich als Menschen anzuerkennen – etwa Menschen verschiedener Rassen oder Ethnien, die einander gelegentlich höchstens als Halbmenschen bzw. »Barbaren« betrachtet haben. Dass selbst dies schon eine Leistung ist, die Normen entspricht, zeigen die Versuche der Auslöschung oder Vertreibung von angeblichen Rassen oder von Ethnien noch bis in die Gegenwart.

---

<sup>7</sup> Wie bei den duldsamen Landstreichern in John Steinbecks Novelle »Tortilla Flat«: »The bedbugs bothered him a little at first, but as they got used to the taste of him and he got accustomed to their bites, they got along peacefully«. John Steinbeck: Tortilla Flat. With an Introduction by Thomas Fensch, New York etc. 1977, S. 6.

Die nächst engere und dem heutigen Begriff von Toleranz schon näher kommende Bedeutung ist Toleranz als Hinnahme eines anderen als Mitglied der Gruppe, der man selber angehört, und sei es die weiteste der Menschheit insgesamt. Ein Tier darf man nach vielen Traditionen zu eigenen Zwecken benutzen und töten, wer einen Menschen als solchen toleriert und nicht wie ein Tier behandelt, akzeptiert eine wesentliche Gemeinsamkeit mit ihm. Er betrachtet ihn als Mitglied der gleichen Gattung, dem eine entsprechende Behandlung zusteht. Dieses Zulassen kann sich auf immer engere Gruppen beziehen, bis zum Verein oder Freundeskreis, in dem man auch den einen oder anderen nur toleriert, obwohl man ihn sich nicht (mehr) aussuchen würde. Die wichtigsten »Großgruppen« sind wohl die Staaten und die Religionsgemeinschaften. Aber auch die Toleranz in Familien, Unternehmen, Berufsgruppen etc. kann von existentieller Bedeutung sein.

(2) Auf der anderen der beiden genannten Skalen liegen die Passivitäts- und Aktivitätsgrade des Tolerierens bzw. der Toleranz. Da das lateinische Wort es primär mit Leiden und Erdulden zu tun hat, wird der Begriff insgesamt, wohl auch begriffsgeschichtlich, mehr mit Hinnahme als mit positiver Zuwendung verbunden, die wir als Anerkennung, Wertschätzung oder Freundschaft bezeichnen. Aber auch die Hinnahme setzt Unterlassungen, Verzichtleistungen und damit verbunden Grade der Wertschätzung voraus, die nicht gänzlich ohne geistige und emotionale Aktivität sind.

Der Verzicht auf Gewaltsamkeit, Zwang, Unterwerfung verlangt sicher, vor allem in Zeiten weniger eingeschliffener und sanktionierter Regeln des »Leben-Lassens« als heute, durchaus Anstrengungen der Selbstbezühmung, des Verzichtes, der Zurückhaltung und Überwindung eigener expansiver Kräfte. Passives Erdulden erscheint als Resultat einer gegen sich selbst gerichteten Aktivität. Verzichtet werden muss auf Vorteile, Macht- und Besitzzunahme und andere »tief sitzende« Interessen. Auch geistig kann einem Einiges an Selbstüberwindung abverlangt werden, wenn man nach dem eigenen Überzeugungs- und Wertekanon »eigentlich« gute Gründe zum Zwang gegen den anderen hätte – zumindest in Form des Ausschlusses bzw. der Nichtzulassung.

Als Aktivitätsgrade könnte man auch die Stufen der Zuerkennung von Mitgliedschaften, Ansprüchen und Rechten bezeichnen. Staatsbürgerrechte müssen, anders als das zwischenmenschliche Leben-Lassen, aktiv zugesprochen, verliehen, verbrieft und gesichert werden. Wenn

man darüber hinaus noch das aktive und passive Wahlrecht oder die Zugehörigkeit zu Gemeinden, Clubs, »Zirkeln« etc. zugesteht, dann genügt es nicht, sich bloß bestimmter Widerstände zu enthalten. Zumindest einige Menschen müssen auch aktiv werden, die Anerkennung und die Aufnahme aussprechen und vollziehen, die anderen zum Mitmachen anhalten usw. Sowohl für diese Initiativen wie für die Bereitschaft, ihnen zu folgen, muss die Wertschätzung des Aufgenommenen steigen. Davon muss man sich überzeugen, man muss die gemeinsamen Eigenschaften und ihren Wert entdecken usw.

So geht also das passive Tolerieren, wenn es jemals ganz passiv sein sollte, stufenweise in aktive Anerkennung, Wertschätzung, womöglich sogar Bewunderung über. Wenn wir heute erwarten, dass Rassen, Kulturen oder Religionen sich wechselseitig tolerieren, dann schwebt zumindest als Ideal vor, dass sie nicht nur auf Gewalt verzichten, sich nicht bekämpfen und den Wechsel ihrer Mitglieder ohne Sanktionen hinnehmen.<sup>8</sup> Wir erwarten darüber hinaus, dass sie grundsätzliche Gemeinsamkeiten anerkennen und deren spezifische Ausformung in der anderen Kultur hochschätzen. Dabei muss es nicht eine maßstabslose Hinnahme für alles geben, einiges kann man weiter ablehnen oder darüber streiten. Jeder kann auf anderen Gebieten seine Stärken und Schwächen sehen. Diese Art von Anerkennung der Gleichwertigkeit einer Pluralität von kulturellen Formen ist – jedenfalls bisher – »der Gipfel« in der Entwicklung der positiv und aktiv gewordenen Toleranz.

## II. Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus

Auf dieser Skala hat der Deutsche Idealismus mit seinen Thesen über das Verhältnis zwischen Menschen bzw. Vernunftwesen im Allgemeinen und Rechtsgenossen im Besonderen sehr hohe Stellen besetzt.<sup>9</sup> Er

---

<sup>8</sup> Zu den philosophischen Problemen der Toleranz in der Gegenwart vgl. auch die Beiträge in: Rainer Forst (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/M. 2000.

<sup>9</sup> Obwohl Kant keinen Begriff der Anerkennung oder gar eine Konzeption der unterschiedlichen Stufen entwickelt hat, hat er ebenfalls das Recht und die moralischen Pflichten gegenüber »fremder Glückseligkeit« als über das bloße Dulden hinausgehende – vgl. o. Anm. 1 das Zitat aus der Aufklärungsschrift – Formen des Respekts, der positiven Zuwendung und Förderung des Anderen verstanden.

versteht generell Toleranz als eine Stufe von Anerkennung. Fichte und Hegel haben diesen Begriff ausdifferenziert und systematisch begründet.

Anerkennung besagt grundsätzlich, dass Menschen zu einem entwickelten Selbstbewusstsein nur kommen können, wenn andere sie in ihrer Existenz und ihrer Selbstbestimmung bejahen und sich in der gleichen Hinsicht ihnen gegenüber zur Geltung bringen bzw. »abgrenzen«. Fichte hat in seiner Rechtsphilosophie von 1796/97<sup>10</sup> zu zeigen versucht, dass Menschen ihrer selbst als Individuen nur bewusst werden können, wenn andere sie zu einer selbst gewählten Handlung auffordern und ihnen den dafür nötigen Handlungsspielraum freilassen. Dazu müssen diese anderen ihre eigene Handlungssphäre zugunsten der Selbstbestimmung der ersteren beschränken. Die dauerhafte wechselseitige Selbstbeschränkung zugunsten des Selbstbewusstseins *jedes* anderen ist die Anerkennung als Rechtsverhältnis. Es ist nach Fichte das einzige der Vernunft angemessene Verhältnis unter handelnden Menschen. Es ist ein aktives Tolerieren bzw. Respektieren des anderen um der allen gemeinsamen Vernünftigkeit bzw. Freiheit willen – Freiheit hier verstanden als Möglichkeit selbstbestimmten Handelns. Damit glaubt Fichte Kants These über das Recht als eine von der allgemeinen praktischen Vernunft geforderte Ordnung äußerer Handlungen »transzendental deduziert« zu haben, d.h. es analog zur kantischen Deduktionsmethode als notwendige Bedingung des – unbezweifelbaren – Selbstbewusstseins erwiesen zu haben.

Hegel hat dieses Konzept der Anerkennung weiter entwickelt zu einem Prozess mit verschiedenen Formen und Stufen, durch die das Selbstbewusstsein entstehen und zum vollen Freiheitsbewusstsein vollendet werden kann.<sup>11</sup> Er schließt in seine Analyse auch das Verlangen nach Anerkennung ein und die aktiven Versuche, sie zu erhalten, zu sichern, oder sogar zu erzwingen. So erhält er eine Stufenfolge der

<sup>10</sup> Johann Gottlieb Fichte: »Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre«, in: Ders.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hgg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Bd. I, 4 (1797–1798), hg. unter Mitwirkung v. Richard Schottky. Stuttgart – Bad Cannstatt 1970.

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München 1979. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt 1992.

»Bewegung des Anerkennens«. Sie führt vom Begehren, von anderen begehrt zu werden, über die Liebe als wechselseitige Hingabe und Bestätigung zu dem Versuch, die Anerkennung des eigenen Selbstbildes durch andere zu erzwingen – der berühmte »Kampf um Anerkennung« und dessen Resultat, die persönliche Herrschaft.<sup>12</sup> Die Erfahrung der Nicht-Erzwingbarkeit von freier Anerkennung resultiert dann in der rechtlichen Beziehung von Personen.

Diese Formen der »Ich-Du«-Anerkennung werden weiterentwickelt und ergänzt durch solche der wechselseitigen Anerkennung von »Ich« und »Wir« in einer Gemeinschaft universalistischer Rechte, aber auch besonderer Traditionen und Wertvorstellungen. In diesem Verhältnis werden für Hegel nicht nur vernünftige Individuen ihrer selbst bewusst, sondern auch die in Rechten, Sitten und Institutionen verkörperte (»objektive«) Vernunft, die durch solche Selbsterkenntnis das wird, was Hegel »Geist« nennt.

Keine dieser Stufen der Anerkennung wird von Fichte oder Hegel ausdrücklich »Toleranz« genannt. Aber was im Gedanken der Toleranz als Gelten-Lassen des Anderen enthalten ist, muss sich für beide entwickeln zu höheren Stufen der Anerkennung. Und nirgends ist davon die Rede, dass die Ansprüche auf Anerkennung nicht allen vernünftigen Wesen zustünden. Im Kontrast zu dieser sehr anspruchsvollen, gehaltvollen und »positiven« Konzeption der Anerkennung als Ziel der Toleranz stehen aber die Äußerungen über die Beziehung von Gruppen in besonderen rechtlichen, sozialen und weltanschaulichen Feldern. Im nächsten Abschnitt sollen kurz die folgenden erörtert werden: Rechtliche und sittliche Beziehungen zwischen den Geschlechtern (1), rechtliche Beziehung zwischen Völkern und Rassen (2), dogmatische oder »Wahrheitsbeziehungen« zwischen Religionen (3), rechtliche Beziehung zwischen Mitbürgern verschiedener Religionsgemeinschaften (4) und schließlich das Verhältnis der Wahrheitsansprüche zwischen Philosophien (5).

---

<sup>12</sup> Vgl. Alaxandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Dt. Ausg. v. Irving Fetscher. Frankfurt/M. 1975. Robert B. Brandom: »Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution«, in: Christoph Halbig, Michael Quante, Ludwig Siep (Hgg.): Hegels Erbe, Frankfurt/M. (2004), S. 46–77.

### III. Arten und Gebiete der Toleranz bei Kant, Fichte und Hegel

In den folgenden Überblick soll Kant mit einbezogen werden. Fichte hat sich in seiner frühen Phase als Vollender des kantischen Systems verstanden und Hegel ist trotz seiner Kantkritik ohne diesen nicht zu verstehen. Es geht mir um die Frage, welche Grade der positiven Toleranz diese drei Autoren entwickeln. Bei Fichte und Hegel fragt man sich vor allem, ob die Theorien moralischer, rechtlicher und sozialer Verhältnisse zwischen Individuen und Gruppen wirklich als Durchführung der Konzeption von Anerkennung zu verstehen sind.

(1) Zunächst zum Verhältnis der Geschlechter. Bekanntlich halten Kant und die Philosophen des Deutschen Idealismus an einer rechtlichen und sozialen Abstufung zwischen den Geschlechtern fest, die teils auf anthropologische, teils auf metaphysische Annahmen über die Bedeutung der Geschlechterdifferenz zurückgeht. Das führt bei Kant, Fichte und abgeschwächt auch noch bei Hegel zu einer sozialen, familien- und staatsrechtlichen Unterordnung der Frau unter den Mann. Bei Kant können Frauen bekanntlich nicht aktive Staatsbürger, sondern nur passive Schutzbürger sein.<sup>13</sup> Bei Fichte liegt im Begriff der Ehe, »dass die Frau, die ihre Persönlichkeit hingibt, dem Manne zugleich das Eigentum aller ihrer Güter und ihrer ihr im Staat ausschließend zukommender Rechte übergebe«. Daraus folgert er: »Alle öffentlichen juridischen Handlungen aber besorgt der Mann«.<sup>14</sup> Auch für Hegel ist die Frau ihrer sittlichen Bestimmung nach auf die Familie beschränkt. Die öffentliche Existenz in bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Wissenschaft bleibt dem Mann vorbehalten.<sup>15</sup> Zwar schließt Hegel

<sup>13</sup> Vgl. Immanuel Kant: »Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, AA VIII, S. 295.

<sup>14</sup> Johann Gottlieb Fichte: »Erster Anhang des Naturrechts« (1797), § 17., S. 114 (in der Zählung der »Sämtlichen Werke«, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845, Bd. III, 326, 327 – diese, in allen späteren Ausg. wiedergegebene Zählung im Folgenden abgek. SW).

<sup>15</sup> Zur Rolle der Frau, die ihre »Sittlichkeit in der Familie« hat, vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (im Folgenden abgek. *Rechtsphilosophie*), § 166, in: Ders.: Werke in zwanzig Bänden – Theorie-Werkausgabe; auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970 (abgek. TW), Band 7. Zu Hegels Philosophie des Geschlechterverhältnisses in der Rechtsphilosophie vgl. Susanne Brauer: »Das Substanz-Akzidenz-Modell in Hegels Konzeption der Familie«, in: Hegel-Studien Bd. 39/40 (2005), S. 41–59 und Lu de Vos: »Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit«. In: Hegel-Studien. Bd. 41 (2006), S. 91–112.

nirgends explizit aus, dass eine Frau sich »männliche« Rechte in Gesellschaft, Wissenschaft und Staat aneignen könnte – nicht einmal die Berufs- und Standeswahl entzieht er ausdrücklich der Freiheit aller als Rechtspersonen. Trotzdem bleibt klar, dass eine solche Frau ihre eigentliche Bestimmung verfehlt und daher vermutlich zumindest der gesellschaftlichen Anerkennung verlustig geht bzw. gehen sollte.<sup>16</sup>

(2) Was die rechtliche Beziehung zwischen den Rassen und den Völkern angeht, so gestehen die hier betrachteten Philosophen zwar deren *Mitgliedern* gleiche individuelle Menschenrechte zu. Gleichzeitig gehen sie aber von einer anthropologischen – oder bei Fichte auch sprachphilosophisch begründeten<sup>17</sup> – Wesensverschiedenheit der Rassen und Völker aus, die ihre Rolle in der Völkergemeinschaft und teilweise auch ihre völkerrechtliche Position beeinflusst und beeinträchtigen kann. Für Kant sind auch die Unterschiede zwischen den »Charakteren« der *europäischen* Völker im Grunde Wesensunterschiede, die sich erst durch biologische und kulturelle Mischung abgeschliffen haben.<sup>18</sup> Innerhalb der Menschenrassen gibt es dann bei ihm auch deutliche Unterschiede der geistigen und emotionalen Vermögen. In der, freilich von F. Rink bearbeiteten, *Physischen Geographie* Kants heißt es sogar: »In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer [= Inder, LS], haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften«, d.h. die In-

---

<sup>16</sup> Am eindeutigsten in einer freilich nur im Zusatz zu §166 überlieferten Stelle »Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung« (TW 7, 319).

<sup>17</sup> Etwa in den »Reden an die deutsche Nation« (vor allem der vierten Rede). Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I, 10 (1808–1812) hrsg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Georg v. Manz, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel, Günther Zöllner unter Mitwirkung v. Josef Beeler-Port. Stuttgart – Bad Cannstatt 2005, S. 143–156, vor allem 155 f. (SW VII, S. 311–327, vor allem 325 ff.).

<sup>18</sup> In der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« spricht Kant vom »angeborenen Charakter« der Franzosen und Engländer, der »unveränderlich« ist, »so lange sie nicht durch Kriegsgewalt vermischt werden« (AA VII, 312), eine Vermischung, die Kant negativ beurteilt (320).

dianer (AA IX 316).<sup>19</sup> Allerdings schiebt Kant der Kolonisierung der Europäer deutliche rechtliche Riegel vor: Niederlassungen und Landnahmen bedürfen der Verträge mit den Ureinwohnern.<sup>20</sup>

Davon ist bei Hegels Theorie der Expansion der überbevölkerten und krisenanfälligen bürgerlichen Gesellschaften Europas in die Kolonien keine Rede mehr. Er betrachtet Kolonisation schlicht als eine Maßnahme gegen Überbevölkerung und zur Erschließung neuer Märkte. Es ist ein Mittel, zu dem »die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird und wodurch sie teils einem Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft«.<sup>21</sup>

Unentrinnbar beschränkt auf eine weltgeschichtlich marginale Rolle bleiben für ihn auch die Bewohner ganzer Kontinente wie Afrika oder auch Asien, das zwar die Wiege der Kultur- und Geistesgeschichte war, weltgeschichtlich aber der Vergangenheit angehört.<sup>22</sup> Fortschrittlichen europäischen Einflüssen stehen religiös-kulturelle und klimatisch-geographische Bedingungen entgegen. Ein Beispiel ist seine Bemerkung zu Ägyptern und Indern in der *Rechtsphilosophie*. Weil sie sich »die Schifffahrt untersagt« haben, sind die »Ägypter, die Inder, in sich verdumft und in den fürchterlichsten und schmachlichsten Aberglauben versunken«.<sup>23</sup> Da das Völkerrecht keinen Richter kennt, bleibt der Herrschaftsanspruch bestimmter Völker durch die Überlegenheit ihrer Kultur, vor allem ihrer rechtlich-politischen Verfas-

<sup>19</sup> Kritisch zu den Rasse-Vorstellungen Kants, Fichtes und Hegels: Gudrun Hentges: Schattenseiten der Aufklärung: Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Ts., 1999.

<sup>20</sup> Vgl. Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Teil I, »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« § 62 (AAVI, 353).

<sup>21</sup> Vgl. Hegel: Rechtsphilosophie § 248.

<sup>22</sup> In den Zusätzen zu den §§ 393 und 394 der Enzyklopädie von 1830, die Ludwig Boumann in der Werkausgabe von 1845 veröffentlicht hat, findet sich eine sehr ausführliche und unter heutigen Aspekten »finstere« Lehre der Rassen (TW 10, 63–70). Darauf stützt Hentges (o. Anm. 17) ihre scharfe Kritik an Hegels »Rassenkonstruktion« (249). Dass bestimmte Rassen in der Geschichte der Menschheit keine progressive Rolle spielen oder spielen werden, heißt aber nicht schlicht, dass Hegel ihnen keine »Existenzberechtigung« zuschreibe (254). Zu Hegel und Afrika vgl. jetzt sehr gründlich und ausgewogen Alain C. Zongo: *Éthique et politique chez Hegel. Progrès éthique dans la figure de l'esprit objectif* (Diss. Université de Ouagadougou), S. 417–433.

<sup>23</sup> Vgl. Hegel: Rechtsphilosophie § 247.

sung gerechtfertigt. Insofern hätte Hegel wenig gegen erfolgreiche imperialistische Kriege einwenden können, wenngleich die Eroberten das Recht auf Menschenrechte und bürgerliche Gleichheit hätten behalten müssen.<sup>24</sup>

(3) Damit verbunden ist natürlich auch ein bestimmtes Verhältnis der Religionen. Von Kant über Fichte bis Hegel gibt es eine Reihe von systematischen und geschichtsphilosophischen Beweisen der endgültigen Wahrheit und moralischen Vollkommenheit des Christentums – nicht in allen Konfessionen, aber in der protestantisch-aufgeklärten Form der westeuropäischen Neuzeit.<sup>25</sup> Da Kant die Religion an ihre Bedeutung für eine autonome Moral bindet, gibt es außer dem protestantischen Christentum keine Religion im eigentlichen Sinne. In seiner »historischen Vorstellung« der Entwicklung einer vernünftigen Religion erwähnt er nur das Judentum, das »eigentlich gar keine Religion« (AA VI, 125, 126) sei und das Christentum, dessen Entwicklung in der römischen und byzantinischen Form er aber ebenfalls einer vernichtenden Kritik unterzieht (130 ff.). Erst in der »jetzigen« Zeit, d. h. seit der Reformation, ist die Intention des Gründers wieder belebt und der »Keim des wahren Religionsglaubens« gelegt worden (131).<sup>26</sup>

Auch Fichte ist davon überzeugt, dass zu den erreichten wahren Begriffen von Recht und Staat, Moral, Religion und Philosophie nur der Protestantismus in der Deutung seiner eigenen Philosophie passt.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Zum Krieg bei Hegel vgl. Ludwig Siep u. Attila Karakus: »Krieg und Völkerrecht bei Kant und Hegel«, in: Bernd Prien, Oliver R. Scholz, Christian Suhm (Hgg.): *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants*. Berlin 2006, S. 143–158.

<sup>25</sup> »Wahrheit« im Verhältnis zu den anderen Religionen, die Philosophie stellt aber die höhere Wahrheit dar. Bei Kant wird die Religion an der reinen Vernunftmoral gemessen, und nur so Jesus als »heilig« erkannt. Fichte geriet wegen seiner Deutung des Gottesbegriffs in den Atheismusstreit. Bei Hegel wird die christliche Religion in die Philosophie »aufgehoben« – was dabei an wesentlichen Gehalten des Christentums erhalten bleibt, ist seit den Schülern Hegels umstritten.

<sup>26</sup> Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 3. Stück, 2. Abteilung. Vgl. dazu auch Rainer Forst (o. Anm. 1), S. 428 ff. Zu Kants, Fichtes und Hegels Stellung zum Judentum vgl. Micha Brumlik: *Deutscher Geist und Juden Hass*. München 2000.

<sup>27</sup> Vor allem in der Spätphilosophie. Vgl. die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, 4., 7. und 11. Vorlesung. Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky Bd. I, 8 (1801–1806), hrsg. unter Mitwirkung v. Josef Beeler, Erich Fuchs, Ives Radrizzani u. Peter K. Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991, vor allem S. 326 (SW VII, 167). Zur späten Kultur- und Geschichtsphilosophie vgl. jetzt die erschöpfende Darstellung

In Hegels Universalgeschichte der Religionen kommen zwar zum ersten Mal das Interesse und die Detailliertheit des historischen Zeitalters in der Religionsphilosophie zu vollem Ausdruck. Mit geschichtsphilosophischer und in seinem Sinne logisch-teleologischer Begründung zeigt er zwar ebenfalls, dass die Religionsgeschichte im Christentum als der allein wahren, oder vom absoluten Geist »geoffenbarten« Religion endet.<sup>28</sup> Die Vorläufer des Christentums enthalten aber schon Teilaspekte der Wahrheit und es muss ihnen die Bedeutung einer notwendigen Vorbereitung der »offenbaren« religiösen Wahrheit eingeräumt werden. Das gilt aber nicht für nach-christliche Entwicklungen.

Der Islam etwa wird von Hegel zwar als eine Weiterentwicklung der jüdischen »Religion der Erhabenheit« dargestellt, fällt aber hinter das differenziertere trinitarische Gottesbild des Christentums zurück. Am positivsten sind die Zusätze zu § 394 der Enzyklopädie von 1830: »Der Mohammedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dies Volk ist in seinem Aufschwunge zu dem *einen* Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig; noch jetzt verdient seine Tapferkeit und seine Mildtätigkeit unsere Anerkennung« (TW 10, 62).

In der Geschichtsphilosophie stellt der Islam immerhin innerhalb des Mittelalters ein gegenüber dem abendländischen Partikularismus notwendiges Gegenprinzip der »einfachen Einheit« dar. Vor allem die spanische Form (Al-Andalus) wird in ihrer kulturellen Höhe gepriesen. Aber Hegels geschichtsphilosophische Darstellung ist auch von anti-orientalistischen Vorurteilen geprägt wie sie trotz der »Orientfaszination« seiner Zeit gang und gäbe waren und geblieben sind – bis hin zur Gleichsetzung des Islam mit Fanatismus und Terror.<sup>29</sup> Die rechtsphilosophische Abwehr des religiösen Fanatismus und der Theokratie richtet sich bei Hegel allerdings auch gegen christliche Strömungen.

(4) Betrachtet man die Grundrechte der einzelnen Gläubigen im Staat, sieht die Sache etwas weniger euro- und christozentrisch aus. Bei Kant können die Menschen- und Bürgerrechte nicht an Religionszuge-

bei Francesca Piccardi: La filosofia della storia di Fichte (Tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore). Pisa 2006.

<sup>28</sup> Zu Hegels Religionsphilosophie vgl. Walter Jaeschke: Vernunft in der Religion. Stuttgart 1986.

<sup>29</sup> Vgl. TW 12, S. 431

hörigkeit gebunden werden.<sup>30</sup> Auch das passive Wahlrecht wird man Katholiken, anders als bei Locke, in Kants Staatsrecht wohl nicht absprechen können. Wie aber der Bekenner eines Glaubens, der nach Kants Religionsphilosophie einer Art magischem Götzen- und Pries-terdienst (»Afterdienst«) gleichkommt, Anspruch auf Staatsämter praktisch zur Geltung bringen soll, erscheint mir fraglich.

Zumindest beim frühen Fichte sind außer den Katholiken auch die Juden zweifelhafte Mitbürger.<sup>31</sup> Und die Annäherung an die jüdische Aufklärung in seiner Berliner Zeit ändert nichts daran, dass seine Geschichtsphilosophie immer stärker auf die zukünftige universale Herrschaft eines transformierten Christentums ausgerichtet ist.<sup>32</sup>

Hegel konstatiert in der Rechtsphilosophie zwar mit Verve, dass die Angehörigen verschiedener Religionen »zuallererst Menschen« seien und daher Anspruch auf bürgerliche Rechte haben (*Rechtsphilosophie*, § 270 Anm.). Aber den Juden scheint er zwar die bürgerlichen Rechte und die »passive« Mitgliedschaft im Staate zuzusprechen, aber nicht das Recht »aktive« Mitglieder des Staates zu sein – also etwa Staatsbeamte. Denn »indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten«, ist die Gewährung der passiven Staatsgehörigkeit bereits ein Akt großzügiger Toleranz des Staates.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Gleichwohl scheint Kant in der Religionsphilosophie Atheismus zumindest als »moralischen Fehler« zu betrachten. Vgl. dazu Christian Weidemann: »Von bisweilen unvermeidlicher Geringschätzung. Kant über Glaubensfreiheit, Toleranz und Religionskritik«, in: Albrecht Beutel (Hg.): Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 2010, S. 233–256, bes. S. 252–254.

<sup>31</sup> Nach der ausführlichen – allerdings auch Fichte-apologetischen – Untersuchung von Hans-Joachim Becker ist die anti-jüdische Position Fichtes auf die Revolutionsschriften und auf die Anti-Nicolai-Schrift von 1800 beschränkt (Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Gesammelte Werke Bd. I, 7, Hgg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky u. Mitarb. v. Erich Fuchs u. Peter K. Schneider, 327–463). Vgl. Hans-Joachim Becker: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Amsterdam/Atlanta 2000. Gegen Becker stehen die Deutungen von Brumlik (o. Anm. 26), S. 75–131 und Hentges (o. Anm. 19), S. 119–128.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Ludwig Siep: »Staat und Kirche bei Fichte und Hegel«, in: Werner Beierwaltes, Erich Fuchs (Hgg.): Symposium Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens. (München 5./6. 3. 2009). München 2009, S. 47–63.

<sup>33</sup> TW 7, 421. Der Staat hätte sogar das »formelle Recht«, ihnen als Angehörigen eines fremden Volkes auch die bürgerlichen Rechte vorzuenthalten. Der Ausdruck »indem« (sie sich als Angehörige eines fremden Volkes ansehen sollten) scheint mir kaum als »wenn« zu verstehen. Die Gewährung der bürgerlichen Rechte ist zwar »weise« und

Auch die Behandlung der christlichen Sekten – genannt werden in diesem Paragraphen Quäker und Wiedertäufer – zeigt das begrenzte Verständnis von staatsbürgerlicher Toleranz bei Hegel: »Gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, dass der Staat *Toleranz* ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu sein, nicht Anspruch machen« (ebd.). Auch nach der Nachschrift der Vorlesung von 1819/20, hat Hegel über Juden (und Quäker) gesagt: »Sie können bloße bourgeois sein, nicht citoyens«. <sup>34</sup> Das Ausmaß der Toleranz hängt zudem von äußeren Umständen ab: Die Wehrdienstverweigerung der Quäker kann der Staat so lange tolerieren, wie seine militärische Stärke das zulässt – aber auch *nur* solange.

Die Toleranz gegenüber Juden und christlichen Sekten ist also von einer Anerkennung ihres positiven Beitrages zur staatlichen »Sittlichkeit« ebenfalls weit entfernt. Das verwundert auch deshalb, weil sich Hegel für die Berufung seines jüdischen Schülers Eduard Gans zu seinem Nachfolger an der Berliner Universität eingesetzt hat. <sup>35</sup> Er selber und seine Schüler (Carové, Gans) haben sich ferner dem Antisemitismus innerhalb des religiös-politischen Nationalismus der Burschenschaften und ihres Mentors Fries entgegengestellt.

(5) Die Wurzel für die »Alleinvertretungsansprüche« einer Religion liegt im Wahrheits-, Erkenntnis- und Begründungsanspruch der Philosophien, die ihn rechtfertigen. Er geht als wissenschaftlicher über

---

»würdig«, aber nicht strenge Pflicht des Staates. Hier scheint mir die Deutung von Brumlik, (vgl. Anm. 26, S. 230) etwas zu hegelfreundlich.

<sup>34</sup> Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/20. Nachgeschr. v. Johann R. Ringier. Hg. v. Emil Angehrn, Martin Bondeli u. Hoo Nam Seelmann. Hamburg 2000, S. 162. Zu entsprechenden Differenzierungen im allgemeinen preußischen Landrecht, die seit 1807 aber schrittweise aufgehoben wurden vgl. Christian Friedrich Koch, Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, 3. Aufl. Berlin 1862, Band 2, 1, 1, S. 619.

<sup>35</sup> Gans musste freilich vor seiner Beamtung christlich getauft werden. Vgl. Terry Pinkard: Hegel. A Biography. Cambridge 2000, S. 530–541. Positiv zu Hegels Haltung zur Judenemanzipation auch Shlomo Avineri: »A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation«, in: Jewish Social Studies. 25 (1963), S. 145–151. Eine positive Wendung zum Judentum ist jedenfalls in den späten Vorlesungen zur Religionsphilosophie festzustellen. Vgl. zu Hegels Einfluß auf die jüdische Kultur seiner Zeit auch Norbert Waszek: »Hegel, Mendelssohn, Spinoza – Beiträge der Philosophie zur Wissenschaft des Judentums. Eduard Gans und die philosophischen Optionen des *Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden*«, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. 10 (1999), S. 187–215.

den der Religion noch hinaus, Hegel etwa spricht gerade in dieser Hinsicht von der »Aufhebung« der Religion in Philosophie. Kant hat zwar auf metaphysische Fundamente des Erkenntnisanspruches weitgehend verzichtet. Dass aber der kritische Weg »allein noch offen« steht, gilt nicht nur für die theoretische Philosophie. Auch in der praktischen sind Postulate und Ideen zwar nicht empirisch verifizierbar oder logisch stringent beweisbar. Aber eine konsistente rationale Alternative zu seiner Moral-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie schließt Kant aus. Eine Pluralität philosophischer Positionen, die einander nicht als widersprüchlich betrachten, kann er ebenso wenig anerkennen wie Fichte und Hegel. Für diese ist das philosophische System ein durch logisch zwingende Schlüsse gesichertes Ganzes, das am Ende den Anfang endgültig bestätigt. Für den frühen Fichte ist darüber hinaus der erste Grundsatz selber im cartesischen Sinne unbezweifelbar gewiß.

Dass ein solcher Wahrheitsanspruch auch gesellschaftliche, sogar rechtliche und staatliche Ansprüche begründet, haben Fichte und Hegel mehr oder minder offen gefolgert. Fichte etwa mit der These der Spätphilosophie, nur die Synthese von Transzendentalphilosophie und christlichem Glauben sei mit dem Vernunftrecht vereinbar.<sup>36</sup> Hegel zieht solche praktischen Konsequenzen mit der Behauptung, nur die spekulative Philosophie sei mit der Rechtsvernunft der konstitutionellen Erbmonarchie vereinbar – und begehe kein »crimen laesae majestatis« wie die Konkurrenten.<sup>37</sup> Entsprechend kritisiert Hegel in der Vorrede der Rechtsphilosophie sogar die »Toleranz« gegenüber falschen und staatsgefährdenden Philosophien wie die seines Antipoden Fries.<sup>38</sup>

Auf der einen Seite steht bei den Philosophen des Deutschen Idealismus also die Einsicht in die Rechte aller Menschen auf Anerken-

---

<sup>36</sup> Etwa in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und der Staatslehre von 1813 (vor allem SW IV, 521–600).

<sup>37</sup> Vgl. Rechtsphilosophie §281 (zur Erbmonarchie): »Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee hebt an und für sich die Natur der Majestät auf« – die spekulative Philosophie ist natürlich die Hegels und seiner Schule.

<sup>38</sup> Vor allem in der Vorrede der *Rechtsphilosophie*. Wenn dort davon die Rede ist, die »Toleranz« gegen die Philosophie sei in Zweifel zu ziehen (TW 7, 23), dann ist damit natürlich die der Gegner Fries, Schleiermacher etc. gemeint. Vgl. dazu Ludwig Siep: »Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* mit Blick auf die Vorrede«, in: Ders. (Hg.): G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 2005, S. 5–29, vor allem S. 23–28.

nung. Eine solche wechselseitige Beziehung verlangt eine aktive und positive Zuwendung zum Anderen, die bloß duldende Toleranz übersteigt. Auf der anderen Seite gibt es bei Kant und im Deutschen Idealismus aber, wie wir gesehen haben, erhebliche Rechtsbeschränkungen und Hindernisse für eine umfassende und gleiche Anerkennung aller Menschen oder auch nur aller Bürger. Zwischen dem, was die Theorie der Anerkennung eigentlich verlangt, und dem was Frauen, Angehörigen bestimmter Völker und Religionen, aber auch den Vertretern anderer philosophischer Positionen zugestanden wird, besteht offenbar ein Missverhältnis.

#### IV. Gründe für die Defizite

Wie kommt es zu der Diskrepanz zwischen einer so beschränkten Toleranz in den behandelten Feldern und der sehr positiven, gehaltvollen und aktiven Deutung von Anerkennung als, wie etwa Fichte sagt, einzig möglicher vernünftiger Beziehung zwischen Vernunftwesen?

Es genügt nach meiner Auffassung nicht, dafür allein auf die Befangenheit dieser Denker in Zeitströmungen hinzuweisen. Zwar ist nach Hegel jede Philosophie »ihre Zeit in Gedanken gefasst«, aber alle hier behandelten Philosophen haben neue Entwicklungen ausgelöst und waren in vielem ihrer Zeit voraus – auch in der Anerkennungslehre, wie nicht zuletzt ihre heutige weltweite philosophische Rezeption und Transformation zeigt. Es ist nicht anzunehmen, dass sich die Philosophen der absoluten Reflexion der Diskrepanz dieser Lehre und ihrer konkreten Anwendung überhaupt nicht bewusst gewesen seien. Offenbar haben sie die grundlegende Gleichheit aller Menschen für vereinbar gehalten mit einer Hierarchie von Geschlechtern, Völkern und Religionen – zumindest im Prozess des historischen Fortschritts. Diese Hierarchie gerät aber, wie zu sehen war, immer wieder in eine Spannung auch mit der Gleichheit der Menschenrechte.

Man kann diese Spannungen als Inkonsequenzen kritisieren. Wichtiger für die philosophische Beurteilung erscheinen mir aber zwei andere Prinzipien dieser Systeme: Subjektivität und wissenschaftliches System.

(a) Der Begriff der Subjektivität und des Selbstbewusstseins soll sicher das Charakteristische *aller* Menschen bezeichnen und ihn außerdem mit höheren »Subjektivitäten«, einschließlich der göttlichen, ver-

binden. Über die Erkennbarkeit der göttlichen Subjektivität differieren die Autoren allerdings grundsätzlich. Für Kant ist sie überhaupt nicht theoretisch erkennbar, sondern nur moralisch zu postulieren, für Fichte eine notwendige, aber nie ganz zu erfassende Idee. Nur für Hegel offenbart sich Gott vollständig in Geschichte, Religion und Philosophie.

Wichtiger ist für unsere Frage, dass in die Vorstellung des Selbstbewusstseins eine »evaluative Teleologie« eingeht, die zu einer Hierarchie – zumindest einer Entwicklungshierarchie – auch der »faktischen« Menschen führt. Die zweckmäßige Anlage und die innere »Bestimmung« sollen zu einer völligen Selbstdurchsichtigkeit und Autonomie führen – bei Kant und Fichte sind das allerdings unabschließbare Prozesse. Der Teleologie des Subjekts entspricht zudem eine zweckmäßige Entwicklung der Natur und der Geschichte, wie ja auch Kant sie trotz ihrer Unbeweisbarkeit in der theoretischen Philosophie für die praktische Philosophie und für die Einheit der Wissenschaften voraussetzt.<sup>39</sup> Von dieser natürlichen und geistigen Höherentwicklung aus gesehen, gelangen schon die Geschlechter, vor allem aber die Völker und Rassen, nicht gleichmäßig zur höchsten Stufe der Subjektivität. Man muss sie daher irgendwo »einstufen«. Einzelne mögen sich über ihre Stufe erheben, aber das Gros ist daran offenbar doch konstitutionell gehindert.

(b) Die zweite Grundvoraussetzung ist die der Philosophie als wissenschaftliches System, das einen geschlossenen Beweisgang darstellt und alternativlos ist. Dieses Systemdenken entwickelt sich im Wesentlichen *nach* Kant, aber auch Kant ist sich der Alternativlosigkeit der kritischen Philosophie gewiss. Es ist eine Weiterentwicklung des neuzeitlichen »more geometrico« Ideals, allerdings in einer Weise, die der Komplexität und Mannigfaltigkeit der Formen des menschlichen Wissens und Handelns in viel höherem Maße Rechnung trägt als im 17. Jahrhundert. Wenn dieses Systemideal mit einer von Kant über Fichte bis Hegel zunehmend epistemisch-anspruchsvolleren Form der Geschichtsphilosophie verbunden wird, dann wird auch die historische Einordnung der Völker, Religionen und Philosophien anscheinend »zwingend«.

Dass sich die Neutralität rechtlicher Beziehungen einerseits und

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu Ludwig Siep: »Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel«, in: Christel Fricke, Peter König, Thomas Petersen (Hgg.): Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. (Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag). Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 355–379.

die Ansprüche auf letzte Wahrheiten nicht ausschließen, ist ein auch heute noch gültiger Anspruch. Die Gewaltlosigkeit und die Herrschaft vernünftiger Gesetze über gleiche und autonome Wesen ist ein Wert, der Rechtsansprüche auch für Menschen garantiert, denen ihre Mitbürger grundlegende Irrtümer über Welterklärung, Religion oder Moral unterstellen. Das gehört zu den Grundüberzeugungen, die sich von der Aufklärung bis heute zunehmend durchgesetzt haben. Wie stabil eine solche Toleranz bei absoluten Gewissheiten ist, wurde allerdings schon im Deutschen Idealismus diskutiert. Vor allem die Unterordnung von Staat und Recht unter religiösen Glauben führt nach Hegel zu einem den Staat zerstörenden Fanatismus (*Rechtsphilosophie*, §270). Folglich muss die Unterordnung der Religionsgemeinschaften unter den staatlichen Rechtszwang garantiert werden – notfalls mit diesem Zwang selber.

Durch die sozialen und rechtlichen Konsequenzen, die sich aus dem Letztbegründungsanspruch der Philosophien des Deutschen Idealismus für die Grade der Toleranz und Anerkennung gegenüber anderen Geschlechtern, Rassen, Religionen und Philosophien ergeben, wird die »saubere« Trennung zwischen theoretischen Wahrheiten und rechtlichen Beziehungen aber in Frage gestellt. Ist ein solcher hoher philosophischer Begründungsanspruch mit rechtlicher Toleranz, ja mit demokratischem Pluralismus, wie er heute verstanden wird, vereinbar? Oder muss der Demokratie der Primat vor der philosophischen Wahrheit eingeräumt werden, wie etwa Richard Rorty das gefordert hat?<sup>40</sup>

Zu dieser gewichtigen Frage kann hier nur eine kurze skizzenhafte Antwort gegeben werden. Um den Vertreter eines anderen Glaubens und einer anderen philosophischen Weltanschauung als gleichberechtigt im positiven Sinne zu betrachten, ihn also *anzuerkennen* in allen Schattierungen dieses Begriffs, die Fichte und Hegel unterschieden haben, muss man denken können, dass er ebensoviel oder mehr Wahrheit besitzt als man selber. Dazu gehört das Bewusstsein, dass die Alternativen zu der eigenen philosophischen, moralischen, religiösen Position nicht schlechthin widersprüchlich sind. Dieser Anspruch passt aber nicht zu Systemphilosophien des absoluten Wissens – wohl auch nicht

<sup>40</sup> In vielen seiner Schriften, vgl. etwa: »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität*. Stuttgart 1988, S. 82–125.

zu Transzendentalphilosophien eines strikten Apriorismus oder einer alternativlosen »Metaphysik der Sitten« wie die kantische.

All diese Philosophen wollen beweisen, dass die Ablehnung ihrer Prinzipien und Folgerungen in Widersprüche führt. Das bedeutet ja Letztbegründung: Alternative Annahmen sind widersprüchlich. Jemanden einschließlich seiner handlungsleitenden Überzeugungen zu bejahen, wenn man diese Überzeugungen für widersprüchlich hält, ist nur sehr eingeschränkt möglich – eben nur im Sinne einer passiven Duldung und sozusagen kopfschüttelnden Hinnahme.<sup>41</sup> Das reicht für eine demokratische Bildung gemeinsamer Überzeugungen über das für alle »Nützliche« und »Gerechte« nicht aus.<sup>42</sup>

## V. Toleranz und Anerkennung in pluralistischen Gesellschaften

Wir haben gesehen, dass der Deutsche Idealismus eine systematisch höchst »anspruchsvolle« Konzeption der Anerkennung entwickelt hat. In der Durchführung ist aber dieses Programm nur unzureichend verwirklicht worden. Durch die Geschichtsteleologie werden die Unterschiede zwischen Kulturen und Religionen auf einer Skala des Überholten bzw. Fortgeschrittenen festgelegt. Die Auszeichnung natürlicher Differenzen, wie der der Geschlechter, als begrifflicher bzw. zeitlos-prinzipieller, führt zu unterschiedlichen Rechten, sozialen Rollen und entsprechender Wertschätzung für Männer und Frauen. Für die Grundlagen wird transzendente bzw. begrifflich-ontologische (im Sinne Hegels) Notwendigkeit beansprucht.

Gewiss verdanken wir diesen Theorien Einsichten in Strukturen und Stufen der Anerkennung, die von bleibendem Wert sind. Aber sie sind mit Defiziten verbunden, die heute fast unbegreiflich erschei-

---

<sup>41</sup> Daher sind auch die Ansprüche problematisch, für die Menschenwürde des Grundgesetzes seien nur christliche oder theistische Begründungen widerspruchsfrei möglich. Vgl. etwa Robert Spaemann: »Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation« Robert Spaemann; »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde u. Robert Spaemann (Hgg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, S. 313.

<sup>42</sup> Zu diesen wesentlichen Tätigkeiten des »politischen Lebewesens« vgl. Aristoteles, Pol. I (1253 a 10–15).

nen,<sup>43</sup> und die nicht einfach auf Zeitgebundenheit zurückgeführt werden können. Daher soll im Folgenden versucht werden, in einer eher historisch-phänomenologischen Einstellung Stufen der Anerkennung zu charakterisieren. Dass es sich dabei um Formen richtigen und wertvollen sozialen Verhaltens handelt, lässt sich weitgehend mit kollektiven historischen Erfahrungen rechtfertigen. Sie haben aber offenbar etwas dem Menschen Zugehöriges, seinen wesentlichen Möglichkeiten Entsprechendes zutage gefördert, das nicht mehr mit guten Gründen aufgegeben werden kann.<sup>44</sup>

Anerkennung zwischen Menschen hat Abstufungen. Nicht jeden kann man auch emotional bejahen, viele bleiben einem unsympathisch, manche lehnt man ab, konkurriert mit ihnen oder bekämpft sie. Gelegentlich hält man sie für gefährlich und versucht, ihren Einfluss zu begrenzen. Aber man kann sich in ihnen immer noch wiedererkennen, ihre Motive, Ziele, Wünsche verstehen. Wenn die Auseinandersetzung mit ihnen »lohlen« soll, dann muss man sie als einen ernsthaften Gegner ansehen, als jemand, der mit einem selber grundsätzlich auf der gleichen Stufe steht. Die Bestätigung durch jemand, den man wie ein Tier »abrichtet«, ist wertlos – das hat schon Hegel in seiner berühmten Analyse des »Herr-Knecht-Verhältnisses« gezeigt. Man muss schon zum Zweck der eigenen Anerkennung den anderen respektieren, darf ihn nicht erniedrigen oder zwingen, die eigenen Wünsche zu erfüllen. Aber das schuldet man ihm auch, weil man sonst seinem Menschsein und seiner Individualität nicht gerecht wird. Daher ist das größte Übel die Folter oder Erpressung zur Erfüllung der eigenen Lust oder Willkür.

Aufgrund solcher Erfahrungen – durchaus gestützt durch die Erkenntnisse der Philosophen der Aufklärung und des Deutschen Idealismus – haben die Menschen gelernt, ihre Beziehung auf die Basis gleichen Rechts zu stellen. Das schließt allerdings auch einen gemeinsamen Willen ein, denjenigen, der sich an die Spielregeln des wechselseitigen Respekts nicht hält, zu ihrer Einhaltung zu zwingen – durch unparteiische Dritte, die sich selber streng an Regeln halten. In die »Grundsolidarität« der wechselseitigen Bejahung der Menschen schließen wir

<sup>43</sup> Vgl. vor allem Brumlik (Anm. 26) und Hentges (Anm. 19).

<sup>44</sup> Dass durch menschliche Tätigkeit (Denken, Erfahren, künstlerische Tätigkeit) etwas erkennbar, praktikierbar oder genießbar wird, was zugleich unabhängig von diesen Tätigkeiten existiert (»entdeckt« wird), ist schon in Hegels Logik des Setzens und Voraussetzens antizipiert.

auch diejenigen Mitglieder ein, die zu selbständigen Leistungen geistiger oder körperlicher Art kaum oder gar nicht in der Lage sind.

Auf dieser Stufe der »Lerngeschichte« der Menschheit kann man folgende Stufen der Anerkennung unterscheiden:

(1) Zunächst bedeutet Anerkennung, die *Integrität* des anderen zu *achten*, ihn als einen Menschen mit grundsätzlich gleichen Gefühlen und Bedürfnissen zu sehen. Also ihn nicht willkürlich zu verletzen (physisch oder psychisch) oder gar zu »zerstören« – auch nicht im Umweg über die Bekämpfung von Gruppen. Von vielen Fanatikern wird ja heute der Ausschluss aus der wechselseitigen Anerkennung der Menschen dadurch verdeckt, dass man ihn mit einer Gruppe von »Bösen« identifiziert, die man kollektiv glaubt bekämpfen und zerstören zu dürfen. Das beginnt schon damit, dass man Symbole (z. B. Fahnen) solcher Gruppen öffentlich zerstört.

(2) Auf der nächsten Stufe bedeutet es, den Anderen oder die Andere *nicht* auszusondern, herabzustufen, zu *diskriminieren*. Auch nicht dadurch, dass man ihn zu Gruppen, Rechten, Gütern nicht zulässt, nicht einschließt oder nicht daran beteiligt. Das gilt wieder in unterschiedlicher Weise: Es gibt Prozesse und Aktivitäten, die allen für ihre Bedürfnisse (auch nach Anerkennung) und Rechte zugänglich sein müssen. Das sind »öffentliche« Mittel und Rechte – von den Verkehrsmitteln bis zum Wahlrecht. Es gibt aber auch »private« Aktivitäten und Gruppen, bei denen Zugangsbeschränkungen legitim und die entsprechenden Güter nur auf diese Weise zu erlangen sind (Familie, Vereine, Freundschaften). Menschen aus bestimmten derartigen Gruppen auszuschließen, setzt aber voraus, dass sie Zugang zu anderen haben – völlige Isolation führt zur Zerstörung.

(3) Eine weitere Stufe der Anerkennung besteht darin, jemanden, der nicht von vornherein, d. h. aufgrund seiner Herkunft, seiner Umgebung oder seines Glaubens, zu einem selbst gehört, in den eigenen Umkreis aufzunehmen. Und zwar in Wahrung seiner Fremdheit und im Verstehen, dass er (sie) zugleich anders und in grundsätzlichen Dingen gleich mit mir ist. Solches Zulassen heißt *Toleranz*. Auch Toleranz kann verschiedene Stufen haben: Vom bloßen Ertragen bis zum positiven Interesse daran, was der andere einem an Möglichkeiten des Menschseins eröffnet.

(4) Auf der Stufe positiver Toleranz muss ich den Anderen bereits unterstützen, ihm helfen, seine Bedürfnisse zu erfüllen, seine Möglichkeiten zu entfalten. Das kann auch indirekt und anonym gesche-

hen: durch (staatlich erhobene) Steuern, durch Unterstützung von Hilfsmaßnahmen, Bildungseinrichtungen etc. Aber man muss auch persönlich dazu bereit sein, wenn man etwa aktuell Zeuge einer Notsituation wird. Diese Form von Anerkennung nennt man *Solidarität*.

(5) Wenn solche Unterstützung mit wechselseitiger Schätzung und Zuneigung verbunden ist, dann kann sie zur *Freundschaft* werden. Es muss sich dabei nicht nur um private Freundschaften handeln. Auch das bewusste Teilen einer gemeinsamen Geschichte und die Unterstützung für öffentliche Einrichtungen kann eine Form der Freundschaft sein (Bürgerfreundschaft), wie schon Aristoteles sie für den Zusammenhalt der Polis gefordert hat.<sup>45</sup>

(6) Die umfassende Form des Anerkennens ist nicht nur das Interesse an der bereichernden Andersheit des Anderen, sondern die Verbindung verschiedener Horizonte bei einem *gemeinsamen Werk*. Dafür muss es gemeinsame Wertungen und Überzeugungen geben, sowohl hinsichtlich von Fakten und Gründen wie hinsichtlich von Gütern und der Bedeutung von Aufgaben. Aufgaben dieser Art können private, familiäre, berufliche und soziale Aufgaben sein. Es kann sich auch um staatliche und überstaatliche Aufgaben zur Erhaltung von Gütern oder gar zur Verbesserung des Loses bestimmter oder aller Menschen handeln. Das umfangreichste und schwierigste Werk scheint heute die Erhaltung und Förderung eines sozialen und natürlichen »Kosmos« zu sein: Eines sozialen Kosmos, in dem eine Vielfalt von Kulturen und deren Mischungen sich wechselseitig befördern, statt zusammen zu stoßen oder einander zu überwältigen. Also einer sozialen Wohlordnung, in der sozusagen die Kirchtürme und Minarette nicht in den Himmel wachsen, die Glocken und Gebetsrufe sich nicht übertönen etc. Fast ebenso schwierig ist die Erhaltung eines natürlichen »Kosmos«, in dem mannigfaltige Formen, Landschaften, Arten, Individuen existieren und gedeihen, ohne der Monotonie aufgrund von Verstädterung, Verkehrssystemen oder industrieller Landwirtschaft (incl. geklonter Serientiere) zum Opfer zu fallen.<sup>46</sup>

Hier gibt es eine Vielfalt von kulturellen Traditionen der Vorstellung eines mannigfaltigen natürlichen und kulturellen Kosmos', die ins Gespräch gebracht und zur Grundlage gemeinsamen Handelns gemacht werden können. Monopole, Dominanzen, Ausschlüsse gegen-

<sup>45</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic., 1161 a 10ff.

<sup>46</sup> Vgl. Ludwig Siep: Konkrete Ethik. Frankfurt/M. 2004.

über natürlichen und kulturellen Formen wirken auf die Fähigkeiten zur Anerkennung der Individuen zurück. Aber die Anerkennung des anderen Menschen, der Verzicht auf Gewalt und Dominanz, ist umgekehrt eine Voraussetzung dafür, in einer reichhaltigen, mannigfaltigen sozialen und natürlichen Welt zu leben.

Zwischen beidem, der Anerkennung von Individuen und der von kulturellen Lebensformen und Gruppen kann es aber zum Konflikt kommen. Innerhalb mancher Kulturen, vor allem mit traditionellen Hierarchien und mit Vorstellungen von Ehre oder Schande, werden Individuen nach wie vor wegen ihres Geschlechtes oder Alters diskriminiert oder gewaltsam behandelt. In strikten Religionsgemeinschaften wird immer noch das Recht des Individuums auf eigene Überzeugung, die Wahl der eigenen Lebensführung einschließlich der Kleidung, das Recht auf Kritik religiöser Autoritäten und das Recht auf Verlassen der Glaubensgemeinschaft bestritten. In »heroischen« Kulturen gilt der Kampf, die Eroberung, auch das Martyrium als Wert, der die Misshandlung anderer und das bedenkenlose Opfer des eigenen Lebens rechtfertigt. In autoritären Staaten gilt die freie Meinungsäußerung und die Kritik an der »nationalen« Politik und ihren Trägern als zersetzend, illoyal usw. Das sind sicher noch nicht alle Fälle, in denen Ansprüche der Individuen auf Anerkennung eigener Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten unterdrückt werden.

Meine These zu diesem Problem ist, dass die Anerkennungsstufen 1 bis 3, also Respekt vor der Integrität des anderen, Nicht-Diskriminierung und Toleranz alle Menschen einander schulden und sie auch von Gruppenansprüchen<sup>47</sup> nicht überwogen werden können. Auch auf ein gewisses Maß an Solidarität haben alle Menschen Anspruch. Höhere Maße der wechselseitigen Unterstützung, der Freundschaft und des Zusammenwirkens an gemeinsamen Aufgaben sind aber sozusagen »verdienstliche Pflichten«. Man kann zu ihnen so lange nicht rechtlich gezwungen werden kann, wie Vernachlässigung nicht zu manifesten Schäden bei vielen Menschen führen (wie etwa bei Klimaveränderungen oder globalen Wirtschaftsprozessen). Zu Freundschaft und Engagement kann man auch Gruppen und ihre Mitglieder nicht rechtlich

---

<sup>47</sup> Zu unterschiedlichen Arten Von Gruppenrechten vgl. Thomas Pogge: »Gruppenrechte von Minderheiten«, in: Matthias Kaufmann (Hg.): *Integration oder Toleranz? Handbuch über Minderheiten als philosophisches Problem*. Freiburg/München 2001, S. 188–196.

zwingen, obwohl sie für das Gedeihen einer vielfältigen Gesellschaft nötig sind.

Welche Rechte der Individuen können dann notfalls für den Erhalt und das Gedeihen von ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppen eingeschränkt werden? Es können nicht diejenigen sein, die sie für den Erhalt ihrer körperlichen und psychischen Integrität, ihres Zugangs zu grundlegenden Rechten und Entfaltungsmöglichkeiten und für die Unterstützung gegen Not und Leiden benötigen. Eingeschränkt werden können aber Mitwirkungsrechte sowohl in privaten wie in öffentlichen Einrichtungen. So kann die Gleichheit der Stimmen bei der Wahl zugunsten von Minderheiten eingeschränkt werden.<sup>48</sup> In Fällen homogener Kulturen in bestimmten Gebieten kann auch politische Selbstbestimmung berechtigt sein. Das ist aber gegen die Rechte der dadurch entstehenden Minderheiten abzuwägen. Auch einige der aktiven Wahlmöglichkeiten für die Verwirklichung von Lebensplänen, wie die Wahl einer Schule und der Kleidung bei öffentlichen Aufgaben können eingeschränkt werden. Für die Mehrsprachigkeit in einem Staat oder Staatsgebiet kann man das Erlernen und Sprechen bestimmter Sprachen vorschreiben.<sup>49</sup>

Ganz generell kann man also sagen, dass es einen Kern von Rechten bzw. »Anerkennungsansprüchen« gibt. Er kann nicht durch die Ansprüche von Gruppen überwogen werden, durch ihre eigenen Mitglieder, durch andere Gruppen und durch den Staat anerkannt und gefördert zu werden. Vielmehr müssen Gruppen ihre eigenen Traditionen und Normen an die Bedingungen der Anerkennung dieser individuellen Ansprüche anpassen. Auf Gewalt, Diskriminierung und Intoleranz gegen Individuen hat keine Tradition mehr einen Anspruch.

---

<sup>48</sup> Pogges Ablehnung solcher gruppenstatistischer Rechte kann ich nicht teilen. Dass z. B. bestimmte Minoritäten von Sperrklauseln bei Wahlen (Prozentklauseln) ausgenommen sind, scheint mir nicht grundrechtswidrig. Vgl. Thomas Pogge: »Gruppenrechte von Minderheiten«, in: Matthias Kaufmann (Hg.): *Integration oder Toleranz? Handbuch über Minderheiten als philosophisches Problem*. Freiburg/München 2001, S. 191.

<sup>49</sup> Vgl. Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Aus d. Amerikanischen v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1992, S. 47 f. Ab wann eine solche Mehrsprachigkeit konstitutionell gefordert ist oder durch die traditionelle oder einzuführende Landessprache ersetzbar ist, kann nur in einem schwierigen Abwägungsprozess entschieden werden. Sicher sind dabei auch friedliche Kämpfe von Gruppen um Rechte und Einfluss notwendig. Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt 1992.

Wie kann man solche Prioritätsordnungen von »Anerkennungsansprüchen« begründen? Wir haben zwei der möglichen Begründungen gesehen. Die erste, diejenige Kants, Fichtes und Hegels, setzt eine rationalistische Tradition der Philosophie fort, die in Europa zumindest seit den Griechen versucht hat, ethische und rechtliche Normen aus der Vernunft herzuleiten und für diese Ableitung eine alternative Denknöwendigkeit zu beanspruchen. Vernunft wird dabei im Gefolge von Descartes und Kant mit Subjektivität und Selbstbewusstsein verbunden. Das bedeutet, dass die Begründungen von Moralität, Recht und Staatsordnung auf notwendigen Bedingungen des Bewusstseins basieren.

Die andere, im letzten Teil skizzierte Begründung beruht auf schwächeren, nicht »letztbegründeten« Annahmen über Eigenschaften des Menschen und kulturgeschichtliche Erfahrungen. Wer sie nicht teilt, dem kann man die Erfahrungen und die darin »entdeckten« anthropologischen Fakten zu vermitteln versuchen. Diese wechselseitige Mitteilung und Verständigung kann natürlich schon innerhalb eines Volkes, erst recht aber zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen schwierig sein. Die andere, rationalistische Begründung wird aber auch nicht leicht an alle sozialen Schichten und religiösen Gruppen zu vermitteln sein.

Ich lasse hier offen, welche Begründung letztlich stärker und welche für »gewöhnliche« Menschen auch außerhalb von Wissenschaft und Philosophie überzeugender ist. Die erste hat, jedenfalls in ihrer historisch aufgetretenen Form, bedeutende Schwierigkeiten, kulturelle und religiöse Vielfalt als einen eigenen Wert und ein Recht von Individuen und Gruppen zu rechtfertigen. Eine Vielfalt von Traditionen und Lebensformen erhöht aber einerseits die Wahlfreiheit der Individuen und damit den »Wert« ihrer Freiheit. Andererseits ermöglicht die Stabilität und das Ansehen von Gruppen auch die Anerkennung besonderer Lebensformen. Damit entlastet sie das Individuum ein Stück weit von eigenen Leistungen, möglicherweise von Überforderungen.

Aber die Ansprüche der Individuen auf Nicht-Diskriminierung und Rechtsgleichheit können nach beiden Begründungsformen nicht hinter traditionellen Sitten und Hierarchien zurückstehen. Auf die Stufen der Anerkennung von der Gewaltlosigkeit über die Nicht-Diskriminierung bis zur Toleranz und zu elementaren Formen der Solidarität kann nicht verzichtet werden, auch nicht zugunsten des gegenseitigen Respekts der Kulturen. Freundschaft, aktive Solidarität und

Zusammenwirken an gemeinsamen Aufgaben sind zwar nicht in der gleichen Weise rechtlich erzwingbar. Aber ohne sie wird das Werk des Zusammenlebens in einer Gesellschaft der gegenseitigen Bereicherung von »Andersheiten« und in einer Natur der gedeihlichen Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Arten und Formen nicht gelingen. Und das wird am Ende auch wieder auf den gewaltlosen, toleranten und respektvollen Umgang der Individuen miteinander zurückschlagen.



## Teil 2

### *von »gestern« nach »heute«*



## Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft

### Überlegungen zur Toleranzdebatte

Als Aleida Assmann und ich vor über 20 Jahren den Schriftsteller Emile Cioran in Paris trafen, erklärte er uns mit größter Entschiedenheit, dass in 20 Jahren aus Notre Dame eine Moschee geworden sein würde. Die Prophezeiung ist zwar nicht eingetroffen, aber die Ängste, die hinter dieser Aussage standen, haben sich enorm verstärkt. Der Westen hat Angst vor dem Islam. Er fürchtet, dass die Einwanderer eine Assimilation an die Leitkultur<sup>1</sup> des Gastlandes verweigern und empfindet diese Verweigerung als Bedrohung. Nicht nur, dass die muslimischen Einwanderer, indem sie an ihrer Sprache, Religion und Identität festhalten, eine Parallelgesellschaft bilden, anstatt sich der Gesellschaft des Landes zu integrieren, sie hängen auch noch einer Religion an, die den Hass auf das Gastland wie auf alle Ungläubigen predigt. Umgekehrt fühlen sich die Einwanderer durch den Zwang zur Assimilation und Integration in ihrer Identität bedroht. Dafür genügt der Hinweis auf den türkischen Ministerpräsidenten Erdogan, der Assimilation als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichnete. Es handelt sich um zwei Formen von Intoleranz, die hier aufeinander prallen. Die einen ertragen keine Minarette im Stadt- und keine verschleierte Frauen im Straßenbild, die anderen ertragen die Zumutung nicht, sich den westlichen Werten und Traditionen anpassen zu müssen.

Als Historiker fühlt man sich immer herausgefordert, nach Parallelen in der Vergangenheit zu suchen. Mich erinnert dieses Bild stark an die Darstellung, die die beiden ersten Makkabäerbücher von der Lage in Palästina unter den Seleukiden im zweiten Viertel des 2. Jahr-

---

<sup>1</sup> Den Begriff »Leitkultur« hat Bassam Tibi geprägt mit Bezug auf einen europäischen »Wertekonsens«: Bassam Tibi, Leitkultur als Wertekonsens – Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (Das Parlament)*, B 1–2/2001, S. 23–26. Erst durch Friedrich Merz ist der Begriff dann im nationalkulturellen Sinne verengt worden.

hunderts v. Chr. geben. Ob und in welchem Maße diese Darstellung der historischen Wirklichkeit entspricht, lasse ich einmal dahingestellt; auch als Literatur ist sie eindrucksvoll genug. Dieser Darstellung zufolge war die damalige Lage von denselben zwei Intoleranzen bestimmt, die sich heute in Europa gegenüberstehen.<sup>2</sup> Auf der einen Seite stand der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes, der in seinem Reich die hellenische Lebensform als allgemeine Leitkultur einführen wollte und den Juden bei Todesstrafe verbot, ihre Religion auszuüben<sup>3</sup>; auf der anderen Seite stand der Rebell Jehuda Makkabi, der mit Feuer und Schwert gegen alle vorging, die für die hellenische Leitkultur optiert und die väterlichen Gesetze verlassen hatten. Nulltoleranz also auf beiden Seiten. Antiochus brachte im Verein mit den assimilierten Juden alle frommen Juden um, die sich der neuen Ordnung nicht fügen wollten, und die frommen Juden brachten unter Führung von Yehuda Makkabi (über den heroischen Freiheitskampf gegen Antiochus hinaus) alle assimilierten Juden um und machten ihre Städte dem Erdboden gleich. Ohne allzu große Phantasie kann man Antiochus IV. oder vielmehr das Bild, das 1 Makk von ihm zeichnet, mit der Intoleranz einer unserer säkularen oder christlichen Gesellschaften gegenüber dem Islam zusammenbringen, die keine integrationsunwilligen Parallelgesellschaften dulden, und Yehuda Makkabi mit der Intoleranz eines islamistischen, zur Gewalt gegen den säkularen Westen aber vor allem gegen Kollaborateure und Abtrünnige aufrufenden Staatschefs oder Bandenführers.

Am Ende der makkabäischen Aktionen steht die Errichtung des ersten theonomen jüdischen Gottesstaats, der Theokratie, die Josephus Flavius als spezifisch jüdische Errungenschaft rühmt. Das ist es, was die Makkabäer anstrebten, was ihre Aktionen über den Charakter einer Widerstandsbewegung und eines Guerillakriegs hinaushebt und was sie den modernen Djihadisten so ähnlich macht. Religionskriege sind Bürgerkriege. Sie zielen nicht (zumindest nicht in erster Linie) auf Er-

---

<sup>2</sup> Elias Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung der Situation Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, 3. Auflage Tübingen 1988; Erich Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998.

<sup>3</sup> Steven Weitzmann, »Plotting Antiochus's Persecution«, in: *JBL* 123.2, 2004, 219–234, hat allerdings die Historizität des Religionsedikts mit vollem Recht angezweifelt.

oberung, Machtgewinn und Bereicherung, sondern auf die politische Verwirklichung des göttlichen Willens. Dazu gehört vor allem auch die Idee der Reinheit, das puritanische Element, das schon bei den Makkabäern sehr ausgeprägt hervortritt. Was sie betreiben, sind religiöse Säuberungsaktionen. Dazu gehört nicht nur die Reinigung des Tempels, sondern auch die Zwangsbeschneidung der Juden, die in teilweiser Assimilation an den *koinos bios*, die allgemeine moderne Lebensweise, unbeschnitten geblieben waren. Dazu gehört vor allem aber die Ausrottung der vollkommen assimilierten Juden.<sup>4</sup>

Judas Makkabäus hat nämlich, wenn man dem 1. Makkabäerbuch glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten. Diesen Krieg hat er nach einem heiligen Drehbuch geführt, dem im 20. Kapitel des Deuteronomium festgelegten Kriegerrecht. Dort wird zwischen einem normalen und einem Vernichtungskrieg unterschieden. Normale Kriegsregeln gelten für weit entfernte Städte und sehen vor, ihnen Unterwerfung oder Eroberung anzubieten, wobei im Fall der Eroberung die wehrhaften Männer erschlagen und die Frauen und Kinder versklavt werden. An den kanaänischen, d.h. heidnischen Städten im Gelobten Land aber soll der Bann vollstreckt werden:

Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt. (Dt 20, 15–18).

Das bedeutet, dass nichts Lebendiges am Leben gelassen und keine Beute gemacht werden darf, sondern alles verbrannt werden muss. Die gleiche Behandlung schreibt das 13. Kapitel des Deuteronomiums für die Städte vor, die vom Gesetz abgefallen sind und sich wieder der kanaänischen Lebensweise angeschlossen haben.

Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Ge-

<sup>4</sup> Die moderne internationale Kultur, »ho koinos bios« (Flavius Josephus), wurde nicht als speziell griechisch, sondern als allgemein heidnisch wahrgenommen und teils angestrebt, teils bekämpft.

hen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen anstellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken.

Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn ablässt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, dass du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist. (Dt 13, 13–19)

Der eigentliche Zielpunkt der biblischen Polemik ist nicht das »fremde« Heidentum, also Ägypten oder Babylonien, sondern Kanaan, das Heidentum im eigenen Lande. Aus den Vorschriften, wie mit den Kanaanäern zu verfahren ist, spricht der gleiche Puritanismus, den Judas Makkabäus dann praktiziert. Man darf mit ihnen keine Bündnisse schließen, man darf sich nicht mit ihnen verschwägern, man darf sie nicht verschonen, sondern muss sie und ihre Kultstätten ausrotten, damit sie einem nicht zum Fallstrick werden, zur Quelle der Verführung, der Anstiftung oder geradezu Ansteckung: »Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so dass du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle.« (Ex 23, 31f.) Das heißt im Klartext: ihr sollt das Heidentum in euren Reihen ausrotten. Judas Makkabäus und seine Anhänger sehen in der entstehenden hebräischen Bibel, der »Schrift«, bereits die hochverbindliche Kodifizierung des Willens Gottes, den es mit allen Kräften zu vollstrecken gilt. Darin sehe ich ein fundamentalistisches Prinzip, das nach meinem Eindruck bereits in der makkabäischen Intoleranz wirksam ist.

Beim Deuteronomium handelt es sich um die Verfassung eines Gottesstaats, der sich die assyrische Staatsidee zum Modell nimmt. Aus dem Bund, den der Gott Assur mit dem assyrischen König schließt, wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, aus dem Treueschwur, den das Volk und die Vasallen dem König leisten müssen, wird die Liebe und Treue, die Gott von seinem Volk verlangt. Damit

zieht auch die assyrische Intoleranz gegen Rebellion und Abtrünnigkeit in die neue Religionsform ein.<sup>5</sup> Der Bundesgott ist ein eifernder Gott, der eifersüchtig über die Treue seines Volkes zu ihm und seinem Gesetz wacht. Das zeigt sich bereits in der Episode des Goldenen Kalbes, als die Israeliten schon abtrünnig werden und anderen Göttern nachgehen, bevor sie Gesetz und Bündnis überhaupt empfangen haben. Dreitausend Mann werden zur Strafe hingeschlachtet. Später, als die Israeliten in Moab mit den Moabiterinnen schliefen und dem Baal Peor huldigten, vertilgte Jahweh 24000 Mann durch die Pest und ließ sich erst versöhnen, als Pinchas den Simri und seine midianitische Geliebte auf ihrem Liebeslager mit seinem Speer durchbohrte. Diesen Pinchas nahmen sich die Makkabäer zum Vorbild. So wird im 1 Makk 2,26 erzählt, wie den Hohepriester Mattathias der Eifer des Herrn ergreift, als er sieht, wie ein Jude das vom König geforderte Opfer vollziehen will, das er, der Hohepriester, standhaft verweigert hatte.

Als Mattathias das sah, packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinchas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.

Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück. (1 Makk 2, 24–28)

Das ist der Anfang des Makkabäer-Aufstands. Die Eifersucht Gottes und der Eifer für Gott, der Zelotismus, entsprechen sich spiegelbildlich. Die andere Seite dieses Eifers ist die Bereitschaft zum Martyrium, für das die Makkabäer ja besonders im christlichen Kontext zum Symbol geworden sind. In der Tat hat hier das religiöse Martyrium seinen ersten geschichtlichen Auftritt. Töten für das Gesetz und Sterben für das

<sup>5</sup> Eckart Otto, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999, konnte zeigen, dass verschiedene Formulierungen des Deuteronomiums geradezu Übersetzungen einer assyrischen Vorlage darstellen, der Treueidverpflichtung auf den Thronfolger Assurbanipal, die Assarhaddon allen Untertanen auferlegte. Otto spricht in diesem Zusammenhang von »subversiver politischer Theologie«. Siehe auch Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1995.

Gesetz gehören ganz eng zusammen und bilden zwei Seiten derselben Medaille, die »Eifern« heißt.

Der Deuteronomismus ist zunächst, im 7. Jh., als eine Minderheitenströmung im Judentum entstanden, bis er sich dann nach dem Exil als *mainstream* durchsetzt und zum Modell radikaler, vor allem puritanischer Strömungen im Christentum und Islam wird. Man muss sich aber klar machen, dass wir es hier nicht mit Religionen, sondern mit Richtungen oder Strömungen innerhalb von Religionen zu tun haben. Neben dem eifernden Deuteronomismus, den sich Yehuda Makkabi auf seine Fahnen schreibt, gab es die priesterschriftliche Tradition, die eher universalistisch als exklusivistisch orientiert war, und neben den Zeloten und Sikariern, den terroristischen Fanatikern im Kampf gegen die Römer, gab es den Rabbi Jochanan Ben Zakkai, von dem die Legende erzählt, dass er sich in einem Sarg aus dem belagerten Jerusalem herausschmuggeln ließ, mit dem Belagerer Vespasian verhandelte und das Judentum rettete, indem er unter römischer Duldung in Jabneh ein religiöses Zentrum mit Lehrhaus und Sanhedrin aufmachte. In die Diaspora ist das Judentum im Zeichen dieser klugen, kompromissbereiten Haltung gegangen, die deuteronomischen Gewalttexte wurden marginalisiert, der Eifer wurde abgekühlt, das Martyrium durch strenge Vorschriften erschwert und alles auf Überleben und Integration gesetzt, unter gleichzeitigem Festhalten am Gesetz, nach einem Prinzip, dass der Rabbiner Samson Raphael Hirsch dann im 19. Jh. auf die Formel *Torah im derekh erez* brachte: Torah und der Weg – d.h. die Leitkultur – des jeweiligen Gastlandes. Nicht Entweder/Oder, sondern Sowohl/Als auch: Das ist das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, zu dem Juden und Heiden in der Makkabäerzeit noch nicht imstande waren.

Auch auf der Gegenseite, in der griechisch-römischen Welt der Spätantike stoßen wir auf die Idee oder das Lebensgefühl einer doppelten Mitgliedschaft. Das entsprach der geistigen Situation einer Zeit, die kosmopolitisch zu denken und die Völker dieser Erde als Gemeinschaft zu verstehen lernte. In seiner Schrift *Über Isis und Osiris* konnte Plutarch Anfang des 2. Jhds. schreiben, dass »ebenso wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde und das Meer allen gemeinsam sind, obwohl sie bei den verschiedenen Völkern mit verschiedenen Namen bezeichnet werden«, auch »die eine Vernunft (*logos*), die alles ordnet, und die eine Vorsehung, die für alles sorgt,« bei den »verschiedenen Völkern mit verschiedenen Ehren, Anredeformen und geheiligten

Symbolen« verehrt werden.<sup>6</sup> Celsus argumentierte in seiner Schrift gegen die Christen, dass »es keinen Unterschied macht, ob man Gott den ›Höchsten‹ nennt oder Zeus, oder Adonai, oder Sabaoth, oder Amun wie die Ägypter, oder Papaïos, wie die Skythen.« Gerade in der Geburtsstunde der ersten »Weltreligionen«, Judentum und Christentum, die auf dem Bekenntnis des Einen, mit nichts vertauschbaren Namens bestanden, formierte sich im Gegenzug eine Weltreligion im eigentlichen Sinne, die freilich niemals als Religion, sondern nur als die weltbürgerliche Weisheit von der verborgenen Konvergenz aller Religionen existieren konnte. Dieses Lebens- und Weltgefühl wiederholte sich in der Epoche des islamischen Weltreichs im 11.–13. Jh., aus der die berühmte Ringparabel stammt, und im späten 18. Jh., als Lessing sie bei Boccaccio entdeckte und seinem Nathan in den Mund legte.<sup>7</sup>

Die Ringparabel relativiert den Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Religionen, die sich alle drei auf eine absolute Wahrheit berufen, die nur jeweils einer von ihnen aus göttlicher Offenbarung zuteil geworden, aber gleichwohl von universaler, alle Menschen angehender Bedeutung sei. Sie relativiert diesen Wahrheitsanspruch, ohne die Wahrheit darum als Lüge und Betrug zu denunzieren. Sie vollbringt den Balanceakt zwischen zwei Positionen, die das 18. Jahrhundert wie kein anderes unter intellektuelle und spirituelle Hochspannung versetzt haben: Auf der einen Seite die orthodoxe Position, die die eigene Version der Wahrheit als die einzig wahre behauptete und in Kirche und Staat noch voll in Kraft war, auf der anderen Seite der Atheismus der radikalen Aufklärung, der in der Priesterbetrugsthese mit Traktaten wie dem berühmt-berüchtigten *De Tribus Impostoribus* (»Von den drei Betrügnern«)<sup>8</sup> oder den Schriften von Thierry d'Holbach

<sup>6</sup> Plutarch, *De Iside et Osiride* 67 (377E–F), s. Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften*, übers. und hg. v. H. Görgemanns, Düsseldorf/Zürich 2003, 246 f.

<sup>7</sup> Siehe Friedrich Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988, S. 30–34; Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998; Martin Mulso, *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661–1739)*, Tübingen 2001.

<sup>8</sup> Es gibt zwei Traktate dieses Titels: Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum. (De tribus impostoribus) – Von den Betrügereyen der Religionen*, kritisch hg. und kommentiert von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*, kritisch hg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder, Hamburg 1992.

einen Ausdruck von zuvor unbekannter blasphemischer Schärfe fand. Was für ein unglaubliches Kunststück, in der schlichten Form der Parabel diesem geistig zerrissenen Jahrhundert eine Lösung anzubieten!

Weniger bekannt als *Nathan der Weise* sind Lessings Freimaurergespräche, die er 1778 unter dem Titel *Ernst und Falk* veröffentlichte.<sup>9</sup> Darin behandelt Lessing das Problem der Toleranz anhand der Dialektik von Identität und Differenz. Was uns verbindet, trennt uns von den anderen:

FALK

[...] Die bürgerliche Gesellschaft [...] kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen.

[...] Nicht genug, daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen teilet und trennet. – Diese Trennung in wenige große Teile, deren jeder für sich ein Ganzes wäre, wäre doch immer noch besser, als gar kein Ganzes. – Nein; die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Teile gleichsam bis ins Unendliche fort.

[...] Oder meinst du, daß ein Staat sich ohne Verschiedenheit von Ständen denken läßt? [...] Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. –

[...] Nun überlege, wie viel Übel es in der Welt wohl gibt, das in dieser Verschiedenheit der Stände seinen Grund nicht hat.

[...]

[...] (wäre es so nicht) Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelte; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt, und der Geringe sich dreist erhebet.

[...] Daß ich es kurz mache. – Und diese Männer die Freimäurer wären [...] die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen?<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. Ion Contiadiis, Frankfurt 1968.

<sup>10</sup> Auszüge aus Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. I. Contiadiis, 22–28.

Das Problem, dessen Lösung Lessing in der doppelten Mitgliedschaft der Freimaurer sieht, die sich zugleich als Staatsbürger und Weltbürger verstehen, sind die Trennungen unter den Menschen, die notwendigerweise mit ihrer Vereinigung einhergehen, denn die bürgerliche Gesellschaft »kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidewänden durch sie hindurch zu ziehen«. Der Psychologe Erik H. Erikson hat diese Dynamik als »Pseudo-Speziation« bezeichnet.<sup>11</sup> Drei Faktoren solcher Pseudospeziation macht Lessing namhaft: *politische*, die die Menschen in Bürger verschiedener Staaten, *religiöse*, die sie in Anhänger verschiedener Religionen, und *soziale*, die sie in Mitglieder verschiedener Stände oder Klassen einteilen. Das 18. Jahrhundert, an dessen Ende Lessing diese hellsichtigen Sätze schrieb, hatte die Schrecken der religiösen Pseudospeziation in Gestalt der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts hinter sich, die politische in Gestalt des Nationalismus und die soziale in Gestalt des Klassenkampfes aber noch vor sich, und auch heute hat die Forderung nach Überwindung der Pseudospeziation durch Ausbildung einer kosmopolitischen Kultur nichts an Aktualität verloren.

Einige Jahre später erfährt dann das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als eine Art Freimaurergeheimnis dargestellt hatte, bei dem jüdischen Philosophen und engen Freund Lessings, Moses Mendelssohn, eine Ausweitung ins Universale und Menschheitliche. In seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*<sup>12</sup> setzte er sich kritisch mit der Idee der Offenbarung und der Existenz heiliger Offenbarungsschriften auseinander, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz abschließender Heilswahrheiten wähnten.

In Mendelssohns Augen ist das Judentum gar keine Offenbarungsreligion. »Ich glaube«, schreibt er, »das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmei-

<sup>11</sup> Erik H. Erikson, *Ontogeny of Ritualization in Man*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 251 B, London 1966, S. 337–349.

<sup>12</sup> Ich zitiere den Text in der Ausgabe von Martina Thom (Hg.): Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989 (Originalausgabe Berlin: Union-Verlag 1989), 351–458. Zu Mendelssohns *Jerusalem* vgl. besonders die subtile Analyse von Carola Hilfrich, »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.

nungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.« Mendelssohn unterscheidet also zum einen zwischen Dogmen und Lebensregeln und zum anderen zwischen natürlicher und schriftlicher Offenbarung. Dogmen beziehen sich auf »ewige Wahrheiten«; sie werden nach jüdischer Auffassung allen Menschen in der Schöpfung offenbart und kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft zumindest andeutungsweise lesbar. Sie sind daher Sache der Vernunft, nicht des Glaubens; nach jüdischer Auffassung können und dürfen sie nie schriftlich kodifiziert werden. »Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt hält.« Niederschreiben kann und darf man nur »historische«, keine »ewigen« Wahrheiten, und eine solche historische Wahrheit ist das Gesetz, das dem Mose geoffenbart wurde. »Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d. h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten.« Die historische Wahrheit des Gesetzes gilt nur für die Juden, die ewige Wahrheit für die gesamte Menschheit. »Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.« Es geht also im Judentum nicht um die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im absoluten Sinne und daher auch nicht um die Ausgrenzung anderer Religionen als Heidentum. »Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung.« Hier gibt es daher auch nichts zu »glauben«, denn Gegenstand des Glaubens sind nur die ewigen, nicht die historischen Wahrheiten. »Ja, das Wort der Grundsprache, das man durch den *Glauben* zu übersetzen pflegt (*emunah*, J. A.), heißt an den mehresten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung.«

Offenbart und geglaubt werden höhere, absolute Wahrheiten; dem Mose wurden aber nur Gesetze gegeben. Es geht um Handeln, nicht um Glauben, um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie. Das Judentum beruht nicht auf Theologie, sondern auf dem Gesetz. Es ist frei,

sich alle möglichen Gedanken über Gott zu machen, aber gebunden an das Gesetz. Das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als Freimaurergeheimnis versteht, wird bei Mendelssohn auf eine allgemeine anthropologische Grundlage gestellt. Jeder Mensch ist Mitglied seiner angestammten Religion und der allgemeinen Menschenreligion.

Im 20. Jahrhundert stoßen wir bei dem indischen Juristen, Philosophen und Aktivisten Mahatma Gandhi auf eine ähnliche Konzeption von doppelter Religion oder doppelter Mitgliedschaft. Darauf hat der 2001 verstorbene Heidelberger Staatsrechtler und Indienforscher Dieter Conrad in seinem nachgelassenen Werk *Gandhi und der Begriff des Politischen* aufmerksam gemacht.<sup>13</sup> Darin nennt er dieses Prinzip der doppelten Religion, unter Verweis auf Lessings Freimaurergespräche, »Gandhis Freimaurergeheimnis«. Gandhi unterschied zwischen einer wahren Religion oder Religion der Wahrheit, auf die alle konkreten Religionen der Erde hinzielen, und konkreten Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum. Mit Bezug auf konkrete Religionen bestand Gandhi auf der Trennung von Religion und Staat, denn er strebte einen unabhängigen Staat an, in dem alle Religionen, insbesondere Hinduismus und Islam, friedlich koexistieren könnten. Wo er jedoch die Untrennbarkeit von Religion und Politik unterstreicht, hat er die allgemeine Religion der Wahrheit im Blick, »the universal and all-pervading spirit of Truth«.<sup>14</sup> Nicht nur die Politik, auch kein anderer Lebensbereich kann sich der religiösen, und das heißt bei Gandhi: der moralischen Verantwortung entziehen. Gandhi glaubte nicht, »that there can or will be on earth one religion«. Für ihn existierte bestimmte Religion nur im Plural. Er glaubte aber an die Möglichkeit »to find a common factor and to induce mutual tolerance«. Diesen gemeinsamen Nenner aller Religionen nannte er »Religion« mit großem »R«: »there are many religions, but Religion is only one.« Dieser Begriff von großgeschriebener Religion entspricht Mendelssohns »Menschenreligion«. Im Gegensatz zu den bestimmten »religions« ist »Religion« niemals institutionalisiert, sondern Sache des Einzelnen. In anderem Zusammenhang erklärt Gandhi seinen Begriff von Religion in diesem höheren Sinne (hier freilich klein geschrieben):

<sup>13</sup> Dieter Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*, hg. v. Barbara Conrad-Lütt, München 2006, S. 60 mit Anm. 137.

<sup>14</sup> Ebd., 55.

Lassen Sie mich erklären, was ich unter Religion verstehe. Das ist nicht die Hindureligion, die ich freilich mehr als alle anderen Religionen wertschätze, sondern die Religion, die über Hinduismus hinausgeht, die unser ganzes Wesen verändert, die uns unauflöslich bindet an die innere Wahrheit und die für immer rein macht. Es ist das bleibende Element im Wesen des Menschen, dem Ausdruck zu geben keine Kosten zu hoch sind und das unsere Seele in äußerster Unruhe versetzt bis es sich gefunden hat, seinen Schöpfer kennt und die wahre Entsprechung zwischen sich und seinem Schöpfer versteht.<sup>15</sup>

Menschenreligion, wenn wir einmal Mendelssohns Begriff hierfür einsetzen wollen, betrifft den innersten Wesenskern des Einzelnen, das »Herz«, von dem Augustinus sagte, dass es unruhig sei in uns, bis es in Gott seine Ruhe fände. Diese innere Religion oder Religiosität aber, so interpretiert Conrad Gandhis Aussage, »bedeutete die ständige Relativierung der von ihr selbst hervorgebrachten, unterschiedlichen Ausprägungen, der Religionen also, vor allem aber die Aufhebung ihrer unvernünftigen Antagonismen«<sup>16</sup> und damit, so möchte ich hinzusetzen, der »mosaischen Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion, die gerade in Indien in dem Konflikt zwischen Muslims und Hindus auf so tragische Weise zu entsetzlichen Massakern und zur politischen Teilung geführt hat. Diesen Konflikt vor Augen hat Gandhi auf die Relativierung der bestimmten Religionen und ihrer Glaubenswahrheiten im Hinblick auf eine übergreifende Religion der (verborgenen) Wahrheit hingearbeitet, im gleichen Sinne eines pazifizierenden Konzepts gegenseitiger Anerkennung, in dem bereits die Renaissance die Idee der *prisca theologia* oder *philosophia perennis* entwickelt und die hermetische Tradition entdeckt und in dem das späte 18. Jh. auf diesen Traditionen aufbauend auf die Verständigung unter den Religionen hingewirkt hatte. Diese individualisierte Religion einer allgemeinen, in der Natur des Menschen verankerten Wahrheit war für Gandhi gleichbedeutend mit »Gott« – »Truth is God« lautet Gandhis immer wiederholte Formel – aber auch mit Moral: »the essence of religion is

---

<sup>15</sup> »Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but the religion which transcends Hinduism, which changes one's very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies. It is the permanent element in human nature which counts no cost too great in order to find full expression and which leaves the soul utterly restless until it has found itself, known its Maker and appreciated the true correspondence between the Maker and itself«. Gandhi, *Collected Works*, Delhi und Ahmedabad 1956 ff., Bd. 17, S. 405 f., nach Conrad, *Gandhi*, S. 52.

<sup>16</sup> Conrad, S. 52.

morality«. <sup>17</sup> Die individuelle, nur dem inneren Gesetz (Svadharmā) verpflichtete Religion oder Religiosität hat daher nichts mit Mystik zu tun, sondern eher – ganz im Sinne der Aufklärung – mit einem »humanitären, moralischen common sense« (Conrad 59), vor dessen Richterstuhl sich die historischen Religionen zu verantworten und in ihrem Wahrheitsanspruch zurückzunehmen haben: »nichts was Vernunft, universeller Wahrheit und Moral widerspricht, kann als heilige Schrifttradition oder Offenbarung anerkannt werden.« (Conrad 59)

Im gleichen Sinne gebietet auch das gegenwärtige Globalisierungszeitalter ein Denken auf zwei Ebenen. Es geht nicht um Toleranz, die »Duldung« des Anderen, sondern um Anerkennung von Differenz. Diese Forderung hat der Londoner Rabbiner und Philosoph Jonathan Sacks in seinem Buch *The Dignity of Difference* (2002) in bewundernswerter Klarheit auf den Punkt gebracht. <sup>18</sup> Genau wie Mendelssohn unterscheidet Sacks zwischen universalen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten. »Das Judentum«, schreibt er »ist ein partikularer Monotheismus. Es glaubt an Einen Gott, aber nicht an *eine* Religion, *eine* Kultur, *eine* Wahrheit. Der Gott Abrahams ist der Gott aller Menschen, aber der Glaube Abrahams ist nicht der Glaube aller Menschen.« (52 f.) »Gott ist universal, Religionen sind partikulär. Religion ist die Übersetzung Gottes in eine partikuläre Sprache und damit in das Leben einer Gruppe, einer Nation, einer Glaubengemeinschaft.« (55). Gott gibt es nur im Singular, Religionen nur im Plural. Religionen begründen Identität, und Identität bedeutet Differenz. »Gott ist der Gott aller Menschheit, aber kein einzelner Glaube sollte der Glaube aller Menschheit sein« (55): das bringt Mendelssohns Unterscheidung zwischen Menschenreligion und konkreten Religionen auf den Punkt.

Glaubenswahrheiten sind nach Jonathan Sacks niemals universal, aber andererseits sind sie darum keineswegs relativ. Innerhalb ihres Geltungsbereichs im Horizont einer gegebenen Religion sind sie *absolut*. Sacks bedient sich in diesem Zusammenhang der von Michael Walzer eingeführten Unterscheidung zwischen »dichten« (thick) und »dünnen« (thin) Beziehungen. <sup>19</sup> Die Bindung, die eine Religion zwi-

<sup>17</sup> Gandhi, *Collected Works*, Bd. 39, S. 3, nach Conrad, *Gandhi*, S. 58, Anm. 128.

<sup>18</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, London 2002; dt.: *Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können*, Gütersloh 2007.

<sup>19</sup> Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8 (dt.: *Lokale Kritik – globale*

schen Gott und seinen Verehrern stiftet, und Sacks führt das Wort *religio* auf *religare* (»rückbinden«) und nicht auf *religere* (»sorgfältig, aufmerksam, andächtig beachten«) zurück, ist eine »dichte« Beziehung, sie hat mit Liebe zu tun. Die Suche nach universalen Wahrheiten eignet der Wissenschaft, die Religion zielt wie die Liebe auf das Besondere, Einzelne. »Das ist es auch, was den Gott der Bibel von dem Gott der Philosophen unterscheidet«. (56) Wenn aber Gott, wie er schreibt, universal ist im Gegensatz zu den partikularen Religionen, dann ist dieser universale Gott nicht der Gott der Bibel, und dann kann der Gott der Bibel nur ein partikularer Gott sein. Der Gott der Philosophen ist ein verborgener Gott, er transzendiert alle Vorstellungen, die sich Menschen von ihm machen können, es ist der Gott von Schönbergs Moses, dem Aron mit Recht entgegenhält: »Kann man lieben, was man sich nicht vorstellen darf?«<sup>20</sup> Das ist auch der Gott, an den Jonathan Sacks denkt, wenn er ihn »universal« nennt, es ist der Gott, den er denkt, aber nicht der Gott, den er liebt, der Gott der Bibel. Sacks ist Rabbiner und Philosoph, er lebt eine doppelte Religion, er freut sich seines Gottes im Rahmen seiner Religion und der von ihr gestifteten dichten Beziehungen und Überzeugungen, aber im vollen Wissen darum, dass es andere Religionen mit ebenso dichten und als solche absoluten Beziehungen und Überzeugungen gibt.

Das Besondere von Sacks' Version des Prinzips der doppelten Mitgliedschaft ist, dass er sie in der Bibel selbst verankert. Für ihn besteht der Gegensatz nicht zwischen dem außerbiblischen und als solchen universalen Gott der Philosophen und dem biblischen Gott, sondern zwischen dem Gott Noahs und dem Gott Abrahams, oder genauer: zwischen dem Bund, den Gott mit Noah und der Menschheit schließt und dem Bund, den er mit Abraham und seinem »Samen«, dem zukünftig aus seiner Nachkommenschaft hervorgehenden Volk, schließt. »Einerseits«, schreibt er, »sind wir Mitglieder der universalen mensch-

---

*Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

<sup>20</sup> Zur Gottesidee in Schönbergs Oper siehe Stefan Strecker, *Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron*, Münster 1999; Marc M. Kerling, »O Wort, du Wort, das mir fehlt«. *Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper »Moses und Aron«*. *Zur Theologie eines musikalischen Kunst-Werkes im 20. Jahrhundert*, Mainz 2004; Karl H. Wörner, *Gotteswort und Magie. Die Oper Moses und Aron von Arnold Schönberg*, Heidelberg 1959.

lichen Familie und dadurch des noachidischen Bundes mit der gesamten Menschheit. (...) Andererseits sind wir aber auch Mitglieder einer besonderen Familie mit ihrer spezifischen Geschichte und Erinnerung.«<sup>21</sup> Das ist die Definition der doppelten Mitgliedschaft. Michael Walzer, auf den sich Sacks beruft, macht den Unterschied zwischen den vielen Gesellschaften und der einen Menschheit am Begriff des Gedächtnisses fest:

Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Gedächtnis, Mitglieder mit Erinnerungen nicht nur ihres eigenen, sondern auch ihres gemeinsamen Lebens. Die Menschheit hat demgegenüber Mitglieder, aber kein Gedächtnis und daher auch keine Geschichte und keine Kultur, keine gemeinsamen Sitten und Gebräuche, keine vertrauten Lebensformen, keine Feste, keine gemeinsamen Auffassungen über soziale Werte. Es gehört zum Menschsein, dies alles zu haben, aber es gibt keinen einzelnen Weg, es zu besitzen. Andererseits können aber die Mitglieder aller verschiedener Gesellschaften, weil sie Menschen sind, die verschiedenen Wege der Anderen verstehen, können auf die Hilferufe Anderer reagieren, können voneinander lernen und sogar (manchmal) in den Paraden Anderer mitmarschieren.<sup>22</sup>

Was Walzer hier mit »einerseits/andererseits« unterscheidet, sind genau die beiden Ebenen der doppelten Mitgliedschaft. Es ist aber in keiner Weise einzusehen, warum sich die »andere« Ebene, die Ebene der Menschheit, gar so blass oder »dünn« darstellen muss. Hier scheint sich in den fünfzehn Jahren seit Erscheinen von Walzers Buch Entscheidendes geändert zu haben und weiter zu ändern. Es stimmt weder, dass es auf dieser Ebene kein Gedächtnis und keine Geschichte, noch, dass es keine Auffassungen über gemeinsame Güter, Ziele und Werte gebe. Es gibt ein wachsendes Unrechtsbewusstsein für das, was den

<sup>21</sup> S. 86 f. der deutschen Ausgabe, engl. S. 57.

<sup>22</sup> »Societies are necessarily particular because they have members and memories, members with memories not only of their own but also of their common life. Humanity, by contrast, has members but no memory, and so it has no history and no culture, no customary practices, no familiar life-ways, no festivals, no shared understanding of social goods. It is human to have such things, but there is no singular way of having them. At the same time, the members of all the different societies, because they are human, can acknowledge each other's different ways, respond to each others cries for help, learn from each other, and march (sometimes) in each other's parades«. (Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8; übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

Verlierern der Globalisierung angetan wird, eine wachsende Spendenbereitschaft für Katastrophenopfer, eine wachsende Solidarität mit Unterdrückten und Notleidenden auf der ganzen Welt und vor allem: Es gibt eine wachsende Fülle von Nichtregierungsorganisationen und anderen Möglichkeiten, durch Spenden, Unterschriften und Protestbekundungen als Weltbürger aktiv zu werden. Vor allem das Internet hat unsere Begriffe von Ferne und Nähe, *thickness* und *thinness*, tiefgreifend verändert. Es gibt immer mehr Medien und Foren weltumspannender Kommunikation und Interaktion wie Facebook, MySpace, Twitter usw., und es gibt immer mehr Weltgedenktage und immer intensivere Bemühungen, bestimmte geschichtliche Erfahrungen auf transnationaler und auch geradezu globaler Ebene zu verankern und dadurch so etwas wie ein Menschheitsgedächtnis zu stiften. Vor allem die verstärkten Bemühungen um eine Globalisierung der Menschenrechte und anderer universaler Werte zielen auf die Bildung einer Art universaler Kultur oder besser Zivilisation, einer globalen Zivilisiertheit, deren Werten und Normen sich auch die partikularen Religionen unterzuordnen haben. Menschenopfer z. B. sind heutzutage undenkbar, nicht aus partikular-religiösen Gründen, sondern im Hinblick auf universale Normen, und es ist nur eine Frage der Zeit, dass im Hinblick auf ebendiese Normen z. B. religiös begründete Verweigerung von Menschenrechten (insbesondere von Frauen) oder Verstümmelungen, wie sie heutzutage in vielen Religionen bzw. Traditionen gebräuchlich sind, weltweit geächtet und abgeschafft werden. Je mehr die Menschheit im Zeitalter der Globalisierung zusammenwächst, desto »dichter« muss und wird sich auch die Mitgliedschaft auf dieser Ebene im Sinne von Solidarität, Rücksicht und gegenseitiger Anerkennung im Laufe der nächsten Jahrzehnte ausgestalten. Gesellschaften »haben« kein Gedächtnis, aber sie machen sich eines. Warum sollte sich nicht die Menschheit als Ganze eines machen? Sie ist auf dem besten Wege dazu. In der Einführung zu ihrem Band *Memory in an Age of Globalisation* schreiben Aleida Assmann und Sebastian Conrad:

Bis vor nicht allzu langer Zeit hat das kollektive Gedächtnis seine Dynamik vorwiegend innerhalb der Grenzen des Nationalstaats entfaltet; die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit war weitgehend ein nationales Projekt. Unter dem Einfluss globaler Beweglichkeit und Bewegungen hat sich diese Situation grundlegend verändert. Einerseits haben sich globale Bedingungen auf Erinnerungsdebatten ausgewirkt, andererseits hat das Gedächtnis die globale Bühne und globale Diskurse erobert. Heute lassen sich die Rich-

tungen kollektiver Erinnerung nicht verstehen ohne Bezug auf den globalen Rahmen.<sup>23</sup>

Im Zeitalter der Globalisierung leben und denken wir längst auf zwei Ebenen. So wie wir gelernt haben, dass die Erinnerung des einen nicht die Beschuldigung des anderen bedeuten darf, müssen wir auch lernen, die Religion des anderen nicht als Heidentum oder Unglaube einzustufen. Das bedeutet gerade nicht, dass alle bestimmten, historischen Religionen in einer blassen und allgemeinen Menschheitsreligion aufgehen sollen, sondern dass sie sich in ihren Besonderheiten einander verständlich machen, aufeinander Rücksicht nehmen und sich im Hinblick auf übergeordnete, in der menschlichen Natur oder in der Natur der Sache eines gemeinsamen Überlebens gelegene Kategorien zivilen Zusammenlebens zurücknehmen müssen, ohne dabei ihre Farbe und ihre Verbindlichkeit zu verlieren. Die Religionen müssen einsehen, dass Religion nur im Plural existiert und lernen, sich mit den Augen der anderen zu sehen. Der Soziologe Ulrich Beck nennt das den »kosmopolitischen Geist«:

»Kosmopolitisch« meint: den religiösen Blickwechsel, die verinnerlichte »Als-ob-Konversion«, das praktizierte Sowohl-als-Auch, die Fähigkeit, die eigene Religion und Kultur mit den Augen der anderen Religion und der Kultur der Anderen zu sehen. Wie und inwieweit hat dieser »kosmopolitische Geist« der Weltgesellschaft tatsächlich eine *realistische* Chance auf Verwirklichung?<sup>24</sup>

»Sowohl – als auch«: Das ist die Formel der doppelten Mitgliedschaft, und Kosmopolitismus ist die Forderung Lessings, Mendelssohns und der freimaurerischen Aufklärung. Das späte 18. Jahrhundert steht uns näher als das 19. und 20., und sein Modell erweist sich als ungeahnt aktuell.

In seiner allgemeinen und säkularen Reformulierung weist dieses Modell den Weg nicht nur zu gegenseitiger Toleranz, sondern zu Anerkennung. Darauf hat Aleida Assmann aufmerksam gemacht, die im gleichen Sinne wie Mendelssohn, aber ohne die Zuspitzung auf Glaubensfragen, zwischen »Kultur« als dem partikularen und »Zivilisation« als dem universalen Wertsystem unterscheidet. »Kultur« wird hier be-

<sup>23</sup> Vgl. hierzu A. Assmann, S. Conrad (Hg.), *Memory in an Age of Globalisation*, London 2010, S. 2.

<sup>24</sup> Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Main und Leipzig 2008, S. 17.

stimmt als das Prinzip der Differenz (»das, was Menschen von anderen unterscheidet«), Zivilisation als das Prinzip der Ähnlichkeit, nicht im Sinne anthropologischer Universalien, sondern anzustrebender Gemeinsamkeit, d. h. »Werte und Praktiken, auf die sich Menschen über ihre kulturellen Bindungen hinweg einigen können [...], also sämtlich um Prämissen, die im Grundsatz der Menschenrechte verankert sind«:

In dieser erweiterten Perspektive zeigen sich nun auch deutlich die Grenzen des kulturellen Respekts. Dieser bezieht sich auf die Anerkennung der unhintergehbaren Differenzen der Kulturen. Respekt verdienen diese Unterschiede jedoch nur in den Grenzen, in denen sie vereinbar sind mit jenen universalistischen Werten, die wir hier unter dem Begriff »Zivilisation« zusammengefasst haben. Was gegen diese transkulturellen Grundwerte verstößt, wie Ehrenmorde oder Klitorisbeschneidung, die sexistische Formen von Gewalt darstellen, kann weder Respekt noch Toleranz beanspruchen. Solche Praktiken fallen nicht mehr unter den zu achtenden Wert der Differenz, sondern unter einen zu ächtenden Mangel an »Zivilisation«. [...] Der Respekt für kulturelle Differenz hat seine Grenzen, die durch gemeinsame transkulturelle Werte gezogen werden müssen. Respekt ist angewiesen auf und reguliert von diesem übergeordneten Maßstab, der den Rahmen für die Anerkennung und Achtung kultureller Differenz absteckt. Gebraucht wird also beides: Haltung und Ausdrucksformen interkultureller Höflichkeit, die Differenzen respektiert, sowie eine gemeinsame Verständigung über transkulturelle Grundwerte als Maßstab, Rahmenbedingung und Grenze für kulturelle Differenzen.<sup>25</sup>

»Gebraucht wird beides«: Noch einmal wird hier an das Modell der doppelten Religion in der säkularen Form doppelter Verbindlichkeit oder Mitgliedschaft appelliert. Übersetzt in die Sprache Mendelssohns heißt das, dass sich die »bestimmten Religionen«, so gewiss sie an ihren jeweiligen Überlieferungen auch festhalten sollten, erstens gegenseitig respektieren und zweitens im Hinblick auf eine allgemeine Menschenreligion zurücknehmen müssen. Bezogen auf Gandhis Problem ermöglicht nur eine derartige Selbstzurücknahme der bestimmten »religions« im Hinblick auf eine allgemeine »Religion« (of truth), jene Koexistenz von Muslimen und Hindus im selben »Haus«, die sich geschichtlich als utopisch erwiesen, aber als anzustrebendes Ideal keineswegs erledigt hat.

Aleida Assmann stellt auch klar, dass dieser Begriff von Zivilisation auf der Basis der Menschenrechte kein westliches Monopol dar-

---

<sup>25</sup> A. Assmann, *Höflichkeit und Respekt*, in: Gisela Engel u. a. [Hg.], *Konjunkturen der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009, S. 173–189, hier S. 188 f.

stellt, auch wenn er im Westen entstanden ist. »Er ist von diesen historischen Ursprüngen zu lösen und als globaler Anspruch zu formulieren.«<sup>26</sup> Auch der Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen verwahrt sich gegen die »westliche« Monopolisierung universalistischer Begriffe und Perspektiven.<sup>27</sup> In der Tat kommt es eher darauf an, die weltweite Gemeinsamkeit oder Verallgemeinerbarkeit von Konzepten wie Menschenwürde, Menschenrechte, Toleranz, Demokratie, Meinungs-, Religions- und Entscheidungsfreiheit zu entdecken, als sie als »westlich« entweder zu reklamieren oder zu denunzieren. Vor allem aber dekonstruiert Sen einen allzu monolithischen Identitätsbegriff. Er verweist auf die irreduzible Vielheit von Bindungen und Zugehörigkeiten, in denen jeder Mensch steht und will nichts wissen von der Einteilung der Menschheit in »Kulturen« und »Religionen«. Er plädiert also nicht nur für doppelte, sondern für vielfache Mitgliedschaft.

Worauf es ankommt, ist die Relativierung von Nations-, Religions- und Klassenschranken durch Ausbildung eines Zugehörigkeitsbewusstseins zu einer übergreifenden Kategorie, die Lessing, Mendelssohn und Herder »Menschheit« oder »Humanität« nannten, und dieses Ziel ist so aktuell wie eh und je. Die große Leistung von Lessing und Mendelssohn liegt darin, dass sie Globalisierung und Universalismus nicht nur im Zeichen der Vereinheitlichung denken, sondern auch im Zeichen der Differenz. Nichts hätte Mendelssohn ferner gelegen, als das Ziel der von ihm angestrebten jüdischen Aufklärung in der Aufgabe der angestammten Religion und einer völligen Assimilation an die christlichen oder säkularen europäischen Bildungsideale zu sehen. Worauf es vielmehr ankommt, ist, den Anderen als Anderen anzuerkennen, mit seiner anderen Religion, Kultur und Hautfarbe, aber auf dem gemeinsamen Boden universaler Werte der Zivilisiertheit und Menschlichkeit.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 188, mit Verweis auf O. Höffe, *Koexistenz der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008. Höffe fordert die Enteuropäisierung bzw. Entwestlichung dieser Grundsätze, um sie globalisierbar zu machen.

<sup>27</sup> Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt*, München 2007 (engl. Original 2006).

Andreas Hunziker (Zürich)

## Doppelte Mitgliedschaft oder Anerkennung von Differenz?

Eine Antwort auf Jan Assmanns

»Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft«<sup>1</sup>

### I. Gegenwart

Jan Assmanns Text steigt ein im Hier und Heute. Er diagnostiziert zwei Formen von Intoleranz: Auf der einen Seite steht die Erwartung des Westens, dass die Einwanderer sich der so genannten Leitkultur des Gastlandes assimilieren. Auf der anderen Seite stehen die Einwanderer, die sich ungekehrt durch den Zwang zur Assimilation und Integration in ihrer Identität bedroht fühlen. *Beide* Seiten haben demnach ein Toleranzproblem, beide ertragen die Zumutung nicht, die der jeweils Andere für sie darstellt – sei dies nun das Minarett des Einwanderers oder seien dies die liberalen Werte des Westens.

### II. Diagnose: Intoleranz und Monotheismus

Nach diesem Einstieg bei unserer Gegenwart wendet Assmann den Blick zurück. Und zwar nicht nur, um uns ein volleres Bild davon zu präsentieren, was er unter (religiöser) Intoleranz und deren Ursachen versteht. Vielmehr scheint es ihm vor allem darum zu gehen, nach Formen der Therapie Ausschau zu halten, wie mit der diagnostizierten Intoleranz umgegangen werden könnte. Gewissermaßen als Kardinaltherapie stellt sich dabei immer wieder die Figur der »doppelten Mit-

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Text ist die überarbeitete Version einer Response, die ich innerhalb einer öffentlichen Abendveranstaltung auf Jan Assmanns Vortrag *Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur Toleranzdebatte* vorgetragen habe. Meine Antwort verfolgte den Zweck, in die auf den Vortrag folgende Plenumsdiskussion einzuleiten. Ich wählte dazu die Form einer kritischen Paraphrase von Assmanns Gedankengang. Der Abschnitt IV hat in der mündlichen Version dieser Response noch weitgehend gefehlt.

gliedschaft« bzw. der »doppelten Religion« heraus. Allerdings scheint mir, was er unter dieser Figur genauer versteht, ziemlich zu schillern.

Die erste Station auf diesem Gang durch die Geschichte ist das 2. Jh. v. Chr. Assmann vermutet, dass sich die beiden eben genannten Formen von Intoleranz bereits in der Darstellung zeigen, welche die ersten beiden Makkabäerbücher von der Lage in Palästina unter den Seleukiden geben. Dass in diesen Vergleich aber zugleich gewichtige Verschiebungen einfließen, wird an einem Punkt besonders augenfällig: War vorher von der Intoleranz integrationsunwilliger Einwanderer die Rede, zieht Assmann jetzt als Vergleich mit Yehuda Makkabi immerhin die Gewaltbereitschaft von Islamisten heran.

Ich hebe diese Zuspitzung hervor, weil Assmann sich im nächsten Abschnitt ganz auf diese zweite Form von Intoleranz konzentriert und dabei eine wichtige These über die Genese dieser Intoleranz einfließen lässt. Er fragt nicht nach den Wurzeln der Intoleranz von Antiochus IV. – wieso eigentlich nicht? –, sondern nach denjenigen des jüdischen Widerstandskämpfers Yehuda Makkabi. Dessen gewalttätige Intoleranz sei von einem problematischen Reinheitsideal bestimmt gewesen, wie es sich u. a. im Kriegsrecht des 20. Kapitels des Deuteronomiums finde: primäres Ziel ist die Ausrottung des Heidentums in den eigenen Reihen. Und dabei hören wir natürlich mit: Indem diese gewalttätige Form von Intoleranz genetisch mit dem Deuteronomium in Verbindung gebracht wird, wird sie zugleich eng mit der Ausschließlichkeit der JHWH-Verehrung verknüpft, wie sie im 5. Mosebuch ja besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Kritik an der Intoleranz bedeutet demnach Monotheismus-Kritik – konkret: Kritik am eifernden Gott des Alten Testaments. Zwar setze sich dieser religiöse Puritanismus erst nach dem Exil als *mainstream* durch, von da aus werde er dann aber immerhin zum Modell radikaler Strömungen im Christentum und Islam.

### III. Therapie: Doppelte Mitgliedschaft

Nachdem Assmann genauer diagnostiziert hat, worin die (religiöse) Intoleranz und deren Ursachen seiner Ansicht nach bestehen, wendet er sich der Frage einer möglichen Therapie dieser Intoleranz zu – nämlich dem Prinzip der doppelten Mitgliedschaft.

Als erstes Beispiel für dieses Prinzip nennt er das Judentum der

Diaspora: Einerseits will man durchaus am Gesetz festhalten, andererseits integriert man sich zugleich in die Leitkultur des jeweiligen Gastlandes. Interessant wäre an dieser Stelle nachzufragen, was genauer dazu geführt hat, dass man hier mit dem Gewaltpotential der eigenen Tradition anders umzugehen gelernt hat: War es der schlichte Überlebenswille und die damit verbundene Bereitschaft sich anzupassen? Oder könnte es nicht auch mit einem ›tieferen‹ Verständnis dessen zu tun gehabt haben, worum es im Monotheismus auch noch gehen könnte (dass zu einem solchen tieferen Verstehen auch die schwierige Diasporasituation beigetragen hätte, ist damit nicht ausgeschlossen)?

Wie dem auch sei, auch auf der Gegenseite, in der griechisch-römischen Welt der Spätantike, habe man damals kosmopolitisch zu denken und die Völker dieser Erde als Gemeinschaft zu verstehen gelernt. Und auch hier ist eine deutliche Spitze mitzuhören: Kaum zufällig zitiert Assmann affirmativ Celsus' Schrift gegen die Christen. Denn die eigentliche Geburtsstunde der diesen Namen wirklich verdienenden Weltreligion scheint Assmann dort zu identifizieren, wo die weltbürgerliche Weisheit die verborgene Konvergenz aller Religionen entdeckt, also gerade nicht in jenem Prozess, in welchem sich das Judentum und das Christentum mit ihrem Bekenntnis zum einen Gott zu bloß vermeintlichen Weltreligionen formierten.

Im islamischen Weltreich im 11.–13. Jh. hat sich dieses kosmopolitische Weltgefühl wiederholt. Aus dieser Zeit stammt die berühmte Ringparabel, die Lessing im späten 18. Jahrhundert wieder aufnimmt, einer Zeit, die sich gegenüber dem Kosmopolitismus ebenso offen gezeigt habe. Lessings Parabel schafft dabei den Balanceakt zwischen orthodoxer Absolutsetzung des eigenen Wahrheitsanspruchs einerseits und dem Atheismus der radikalen Aufklärung andererseits, indem sie den Wahrheitsanspruch relativiert, ohne die Wahrheit als Lüge und Betrug zu denunzieren. Ausführlicher geht Assmann auf Lessings Freimaurergespräche von 1778 ein, in denen dieser das Problem der Toleranz anhand der Dialektik von Identität und Differenz behandelt. Lessing beschreibt darin das Problem, dass mit den politischen, religiösen und sozialen Vereinigungen immer zugleich Trennungen einhergehen – die Aufgabe der Freimaurer ist darum, diese Trennungen möglichst zu überwinden.

Die nächste Etappe in dieser Darstellung der Geschichte der Idee der doppelten Mitgliedschaft macht bei Moses Mendelssohn Halt, bei dem Lessings Freimaurergeheimnis eine Ausweitung ins Universale

und Menschheitliche erfahre. Zwar sei die historische Wahrheit des Gesetzes den Juden durchaus von Gott offenbart, nicht aber die Einsicht in die zeitlosen Glaubenswahrheiten, die sie wie alle anderen Menschen auch kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft immer von neuem explorierend zu entfalten haben. Einmal zugestanden, dass damit Mendelssohn Modell einer doppelten Mitgliedschaft adäquat erfasst ist, die damit verbundene doppelte Unterscheidung von Dogma und Lebensregel einerseits sowie natürlicher und geoffenbarter Religion andererseits zehrt jedenfalls von Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind. Dass Assmann darauf kaum eingeht, dürfte damit zu tun haben, dass auch er diese – nicht unproblematische – doppelte Unterscheidung als sinnvoll und produktiv erachtet.

Das damit verbundene Problem des Verhältnisses von sogenannt natürlich-vernünftiger Religion einerseits und positiven Religionen andererseits zeigt sich auch beim nächsten Exponenten doppelter Mitgliedschaft – wobei wir mit Mahatma Gandhi auch bereits im 20. Jahrhundert angekommen sind. Interessanterweise spricht Assmann hier zum ersten Mal nicht nur von doppelter Mitgliedschaft, sondern alternierend auch von doppelter *Religion*. Gandhi habe nämlich unterschieden zwischen einer allgemeinen Religion der Wahrheit, auf die alle konkreten Religionen hinzielen einerseits, und eben diesen konkreten Religionen wie Hinduismus, Judentum oder Christentum andererseits. Mit der Annahme einer allgemeinen Religion unterstelle er eine Art gemeinsamen Nenner aller Religionen, wobei diese Vorstellung, nach dem Urteil Assmanns, Mendelssohns ›Menschenreligion‹ entspricht. Es sei dies eine Religiosität, die gleichsam den innersten Wesenskern jedes Menschen betrifft und damit zugleich Sache jedes Einzelnen und darum niemals institutionalisiert ist. Und indem diese innere Religiosität die Quelle der verschiedenen Ausprägungen konkreter Religionen ist, kann und soll sie diese zugleich relativieren. – Und wiederum spitzt Assmann in seinem Sinne zu: Es soll von dieser inneren Religiosität die Aufhebung der mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion ausgehen, die in Indien zu den tragischen Konflikten zwischen Muslims und Hindus geführt habe. Das Maß jeder heiligen Schrifttradition oder Offenbarung haben darum Vernunft, universelle Wahrheit und Moral zu sein.

In einem letzten Schritt fragt Assmann schließlich, was die Idee der doppelten Mitgliedschaft für das gegenwärtige Globalisierungs-

zeitalter bedeutet. Dabei kommt aber, im Gespräch mit dem Rabbiner und Philosophen Jonathan Sacks, noch einmal eine andere Figur ins Spiel: Gefragt sei weniger Toleranz im Sinne der *Duldung* des Anderen, als vielmehr im Sinne der *Anerkennung von Differenz*. Wie Mendelssohn unterscheide auch Jonathan Sacks zwischen universalen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten. Allerdings findet nun, zumindest gegenüber Gandhi, eine wichtige Verschiebung statt. Es geht nicht mehr um das Gegenüber von allgemeiner, innerer Religiosität einerseits und konkreten Religionen andererseits. Vielmehr ist das Judentum in dem Sinne als partikularer Monotheismus zu verstehen, dass es zwar an (den) einen Gott, aber nicht an eine Religion oder eine Kultur oder eine Wahrheit glaubt. Gott lässt sich gewissermaßen nicht aufteilen, er ist Einer und universal – der Gott aller Menschheit eben. Aber streng davon zu unterscheiden ist die Religion oder der Glaube an diesen Gott, so dass Sacks sogar sagen kann, dass kein einzelner Glaube der Glaube aller Menschheit sein sollte.

Auch zu diesem Modell eines Denkens auf zwei Ebenen stellt Assmann fest, dass es Mendelssohns Unterscheidung zwischen Menschenreligion und konkreten Religionen auf den Punkt bringe. Aber sagen Mendelssohn, Gandhi und Sacks wirklich alle dasselbe? Und diese Frage drängt sich einem erst recht auf, wenn Assmann Jonathan Sacks Modell anhand der Unterscheidung von dichten und dünnen Beziehungen weiter konkretisiert. Demnach sind zwar die Glaubenswahrheiten partikularer Religionen im Gegensatz zu Gott selbst nicht universal, aber im Horizont einer solchen Religion eben doch absolut. Damit wird vollends klar, dass sich Jonathans Sacks Modell der Anerkennung von Differenz und Assmanns Modell doppelter Mitgliedschaft so einfach nicht kombinieren lassen: Nach Jonathan Sacks wird der jüdische Glaube an den einen Gott in den dichten und besonderen Beziehungen seiner jüdischen Lebensform gelebt. Entsprechend kann Sacks darum auch mit dem ›Gott der Philosophen‹ wenig anfangen. Wenn ich Assmann aber richtig verstehe, dann will er Sacks an diesem Punkt doch gerade widersprechen: Assmann scheint doch gerade anzunehmen, dass, wenn Gott im Unterschied zu den partikularen Religionen universal ist, dieser Gott eben gerade nicht zugleich der partikulare Gott der Bibel sein kann. Und unterstellt er Jonathan Sacks nicht genau darum eine Art Dualismus, dem dieser kaum zustimmen würde: Als Rabbiner liebe und verehere Sacks zwar den Gott der Bibel, als Philosoph dagegen müsse er sich eben *trotzdem* an den alle unsere Vorstel-

lungen transzendierenden Gott der Philosophen halten? Es ist aber anzunehmen, dass für Sacks hierin gerade kein Widerspruch liegt. Eher ist Assmanns Rekonstruktion von Sacks Position ein Ausdruck davon, wie stark sich sein Modell der doppelten Mitgliedschaft von Sacks Anerkennungsmodell unterscheidet.

Und dieser Unterschied wird nicht kleiner, wenn er gegen Jonathan Sacks (und damit auch gegen Michael Walzer) hervorhebt, dass die universale Ebene der Menschheit gar nichts so Abstraktes sei, wie es die kommunitaristische Sichtweise von Sacks und Walzer unterstelle. In einer globalisierten Welt entstünden eben auch auf dieser universalen Ebene durchaus lebendige Traditionen und Praktiken, die ihre ganz eigene Dichte haben. Assmann führt als Beleg eine ganze Reihe von Beispielen an, von Spendenaktionen über Nichtregierungsorganisationen bis zu neueren und neuesten Kommunikationsformen des Internets. Und dabei scheint er nochmals eine neue Variation seines Modells der doppelten Mitgliedschaft in Anschlag zu bringen: Er behauptet an dieser Stelle nicht (mehr), dass es so etwas wie eine innere, allgemeine und universale Religion gibt. Vielmehr variiert er sein Modell an dieser Stelle so, dass durch die verstärkten Bemühungen um eine Globalisierung der Menschenrechte und anderer universaler Werte sich eine universale Zivilisation allererst am Herausbilden sei – eine globalisierte Zivilisiertheit, deren Werten und Normen sich auch die partikularen Religionen unterzuordnen hätten. Um es zuzuspitzen: Es geht weniger um die Tradierung des Gedächtnisses an partikulare, positive Religionen, sondern darum, dass wir uns ein Gedächtnis der Menschheit als Ganzer allererst machen!

Zwar hebt Assmann hervor, dass dies keine Abwertung der historisch gewachsenen, positiven Religionen bedeute. Eher scheint sich mir sein Selbstverständnis aber dort auszudrücken, wo er bekennt, dass »uns« das späte 18. Jahrhundert näher stehe als das 19. und das 20. Jahrhundert: Denn seine Vision von doppelter Mitgliedschaft und Kosmopolitismus orientiert sich eben eher an aufklärerischen und modernen Figuren der Einheit als an spätmodernen Figuren der Differenz. Und um es auf den Punkt zu bringen: Am Ende des Textes von Assmann weiß ich eigentlich nicht mehr, wieso es die partikularen, positiven Religionen überhaupt braucht. Letztlich geht es um die Ausbildung eines kosmopolitischen Gedächtnisses. Davon, dass dieses universale Gedächtnis auch von den geschichtlichen Religionen etwas lernen könnte, ist kaum etwas zu hören. Umso mehr ist davon die Rede, dass die par-

tikularen, zur Abgrenzung und Gewalt neigenden religiösen Offenbarungstraditionen in der Idee der allgemeinen und vernünftigen Menschheit ihr deutliches Korrektiv haben müssen. Um es nochmals zuzuspitzen, doppelte Mitgliedschaft im Sinne eines »sowohl – als auch« bedeutet dann: Wir sollen universale Kosmopolitaner sein, können als solche aber gegenüber den partikularen religiösen Traditionen von uns selbst und der anderen insofern duldsam sein, als diese die Idee eines allgemein-menschlichen Ethos nicht verletzen.

#### IV. Zwei kritische Bemerkungen

Ich schließe mit zwei Bemerkungen, die mein Zögern gegenüber Jan Assmanns Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ deutlicher zum Ausdruck bringen sollen. Die eingehende Auseinandersetzung, die Assmanns luziden und provokanten Überlegungen verdienen würden, ist damit nicht ersetzt; ich deute aber wenigstens an, worüber in einer solchen Auseinandersetzung mit ihm (unter anderem) zu diskutieren wäre. Der erste Punkt beschäftigt sich mit seinem Modell der doppelten Mitgliedschaft, der zweite mit seiner Monotheismuskritik.

(1) Im Blick auf die Frage, was religiöse Toleranz heute bedeuten könnte, präsentiert uns Assmanns Text zumindest zwei ernst zu nehmende Modelle: sein eigenes der ›doppelten Mitgliedschaft‹<sup>2</sup> und Jonathan Sacks' Modell der ›Anerkennung von Differenz‹. An welchem der beiden Modelle man sich orientiert, ist im Blick die Toleranzdiskussion von erheblicher *sachlicher* Tragweite. Es geht um mehr, als den einen einem modernen Einheits- und den anderen einem spätmodernen Differenzdiskurs zuzuordnen.

Assmann scheint anzunehmen, dass es für den toleranten Umgang zwischen verschiedenen (religiösen) Weltansichten ein gemeinsames Drittes braucht. Damit verbindet sich nicht nur die hermeneutische Idee, dass ohne dieses Dritte kein Verstehen des Anderen möglich

---

<sup>2</sup> Die Rede von ›doppelter Religion‹ trifft weniger auf das von Assmanns selbst favorisierte Modell selbst als auf dasjenige von Gandhi zu. Dieses Fazit legt zumindest der hier besprochene Vortrag *Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur Toleranzdebatte* nahe. Inwiefern dasselbe auch auf Assmanns Monographie *Religio duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung* (Berlin 2010) zutrifft – deren Überlegungen deutlich im Hintergrund des Vortrags stehen –, müsste eingehender geprüft werden.

ist, sondern auch die (normative?) These, dass die Anhänger verschiedener (religiöser) Weltansichten nur dann tolerant miteinander umgehen können, wenn dieses Dritte eine kritisch-normative Funktion gegenüber den differierenden (religiösen) Einsichten hat. Kurz gesagt: Gegenüber aller Differenz postuliert Assmann eine noch größere Einheit. Toleranz ist nur dann möglich, wenn wir einen gemeinsamen weltanschaulichen Kern teilen (›Weltethos‹, ›Kosmopolitismus‹ u. ä.), auf den wir uns im Konfliktfall berufen können. Wir müssen entweder an unsere Gleichheit erinnert werden oder gleich werden, damit wir tolerant sein können.

Wieso aber muss ich, um tolerant sein zu können, gleich sein wie der Andere – oder, vielleicht lebensnaher: wieso muss der Andere gleich sein wie ich, damit ich ihn tolerieren kann? Besteht unter dieser Voraussetzung nicht umgekehrt die Gefahr, dass ich entweder (aus Angst, Böswilligkeit usw.) den Anderen darum nicht toleriere, weil ich immer etwas finde, worin mir der Andere unähnlich ist oder dass ich (in der Hoffnung auf Frieden, aus Paternalismus usw.) den Anderen allererst gleich zu ›machen‹ versucht bin (was eben auch in der Form einer durchaus freundlich gemeinten Vereinnahmung des Anderen für die eigene Sicht der Dinge geschehen kann)? Es dürfte nicht zufällig sein, dass ich – obwohl mir Assmanns ›weltpolitische‹ Ziele sympathisch sind – beim Versuch, seine Überlegungen nachzuvollziehen immer wieder das Gefühl habe, als wäre für mich und meine Vorstellungen von Toleranz und Universalismus innerhalb dieser Argumentation gleichsam kein Platz vorgesehen.

Eher weiterführend, weil es sich auf den irreduziblen Pluralismus und die Eigenart religiöser Weltanschauungen stärker einlässt, dürfte Sacks' Modell der ›Anerkennung von Differenz‹ sein. Jedenfalls verstehe ich dieses Modell so, dass in ihm gerade erfasst werden soll, wie der Andere *als Anderer* toleriert werden kann – und zwar in dem starken Sinne, dass der Andere nicht nur *geduldet*, sondern als singulär *Anderer anerkannt* wird. Vielleicht besteht die zentrale Frage darum darin, wo wir am ehesten die Ressourcen finden für ein solches Verständnis positiver Anerkennung von Alterität. Ich werde im nächsten Punkt darauf eingehen, wieso diese Ressourcen – ganz anders als dies Assmann vermutet – gerade in einer bestimmten Form von Monotheismus selber liegen könnten! An dieser Stelle möchte ich einzig noch ein religionsphänomenologisches Argument anführen, dass zeigt, wieso Sacks' Modell der Anerkennung von Differenz gewissermaßen rea-

listischer ist als dasjenige von Assmann. Paul Ricœur hat die Eigentümlichkeit der Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis einmal so beschrieben:

Im Unterschied zur Anhängerschaft an eine philosophische Schule, eine Anhängerschaft, die argumentativ vertreten und gerechtfertigt werden kann, zumindest bis zu einem gewissen Punkt, hat die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis einen einzigartigen Charakter. Zu Beginn handelt es sich für die meisten um einen Zufall der Geburt, für manche um das Risiko einer Konversion; unterwegs verwandelt sich die Kontingenz in eine begründete Wahl, um in einer Art Schicksal zu kulminieren, das dem umfassenden Verständnis der anderen, von einem selbst und der Welt sein Siegel aufdrückt, im Zeichen der Rezeption des WORTES eines ANDEREN, das in seinen historischen Spuren aufgefunden und über lange Interpretationsverkettungen vermittelt wird. Solcherart ist der existenzielle Zirkel: ein Zufall, der durch eine kontinuierliche Wahl in ein Schicksal verwandelt wird. Die Wette des Glaubenden ist, dass dieser Zirkel nicht vitiös, sondern gesund und belebend sei.<sup>3</sup>

Das ist keine Selbstbeschreibung eines religiösen Fundamentalisten. Und doch, wer in diesen existenziellen Zirkel des religiösen Glaubens hineinwächst und die Wette des Glaubens eingeht, für den ist nicht ausgeschlossen, dass der Andere auch (zum Teil) Recht haben kann, aber er führt das Gespräch mit jenem Anderen charakteristischerweise eben aus jenem »umfassenden Verständnis der anderen, von einem selbst und der Welt« heraus – ein Verständnis, das sich nur sehr bedingt durch ein vermeintlich neutrales Drittes modulieren lässt. Wenn ich gesagt habe, dass die zentrale Frage darin besteht, wo wir am ehesten die Ressourcen finden für ein Verständnis positiver Anerkennung von Alterität, dann ist jetzt präzisierend zu fragen, inwiefern es gerade *im Umkreis* solcher religiöser Selbst- und Ganzheitsverpflichtungen selbst solche Ressourcen gibt.<sup>4</sup> Die Frage ist darum die, wie Menschen,

<sup>3</sup> P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: Ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Hrsg. von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br. 2008, 93 f.

<sup>4</sup> Ich sage nicht »innerhalb«, sondern »im Umkreis von«, um nicht das problematische Bild zu evozieren, als stelle der religiöse Glaube (z. B. einer Jüdin oder eines Christen) ein vom »übrigen« kulturellen Kontext geschiedenes Sinnuniversum dar. – Es sei gleich noch ein anderes Missverständnis zurückgewiesen: Ich stelle nicht in Abrede, dass es heute viele Menschen gibt, und deren Anzahl mag am Wachsen sein, die mit Assmanns Modell der Toleranz sympathisieren oder vielleicht gar auf der Suche nach einer solchen kosmopolitischen Menschheits->Spiritualität sind, wie sie Assmann selbst vorzuschwe-

gerade indem sie ihr Leben in *unterschiedlichen* Bezugsrahmen führen, so mit den Anderen umgehen können, dass sie die Anderen dabei *als Andere anerkennen*. Eine Teilantwort scheint mir darin zu liegen, dass die selbstkritischen Tendenzen im Umkreis der jeweiligen religiösen Glaubensweisen gefördert werden. Ein schönes Beispiel dafür ist das Zitat von Ricœur. In ihm drückt sich ein religiöses Selbstverständnis aus, für welches das Moment der Selbstverpflichtung zu einem Unbedingten einerseits und das Moment des kritischen Bewusstseins der Herkunft und Kontingenz dieser Selbstverpflichtung andererseits wohl in einer gewissen Spannung liegen, aber eben gerade keinen Widerspruch darstellen. Die Weise, wie Ricœur dabei von der Herkunft des Glaubens aus dem Wort eines Anderen spricht, leitet über zu meinem zweiten Punkt, der Frage nach dem Verhältnis von Toleranz und Monotheismus.

(2) Anders als Assmann, aber ähnlich wie Sacks sehe ich zwischen dem *commitment* zu einer bestimmten religiösen Tradition (die ent-

---

ben scheint. Ja, man sollte gerade auch von Seiten der Theologie vorsichtig sein, solche Entwicklungen – meistens geschieht dies unter Berufung auf Schleiermachers Annahme, dass Religiosität nur im Rahmen positiv verfasster Religionen vollzogen wird – von vorneherein als unrealistisch und unlebbar zu beurteilen. Aber anders als Assmann – und hier spreche ich zuerst einmal einfach von mir her, von der Weise, wie ich auf das Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ reagiere – sehe ich in jenem kosmopolitischem Tiefenstrom, den er in seinem Referat nachzuzeichnen versucht, weniger ein zwischen den verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen vermittelndes ›Drittes‹ als vielmehr eine zum Teil *andere, alternative* und damit *konkurrierende* Form mit den Fragen von Toleranz und Universalität umzugehen, als ich es aufgrund meiner protestantischen theologischen Herkunft zu tun geneigt bin. Allerdings: Überlappungen zwischen Assmanns Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ und meinen protestantischen Vorstellungen von Toleranz sind damit nicht von vorneherein ausgeschlossen. Im Gegenteil scheint mir, dass vieles von dem, was Assmann wichtig ist, auffällig gut mit Toleranzvorstellungen zusammenpasst, die sich im protestantischen Raum entwickelt haben. Das könnte aber nicht nur bedeuten, dass Assmanns Modell aufgrund seiner (bleibenden) Herkunft weniger ›kosmopolitisch‹ (in seinem Sinn) ist, als es auf den ersten Blick zu sein scheint. Es wäre überdies einer Untersuchung wert, wie Menschen jüngerer Generationen, die eine solche protestantische oder wie auch immer konfessionell verfasste Identität nicht mehr oder kaum mehr mitbringen, auf Assmanns Vorschläge reagieren würden. Zehren seine dezidiert ›modernen‹ Überlegungen nicht immer noch von – unausgesprochenen! – religiös-kulturellen Selbstverständlichkeiten, ohne welche die Pointe seines Modells der ›doppelten Mitgliedschaft‹ gar nicht zum Tragen kommen könnte? Was bedeutet ›doppelte Mitgliedschaft‹ für jemanden, der sich als in überhaupt keiner oder bereits in allzu vielen religiös-kulturellen Traditionen ›zuhause‹ empfindet?

sprechend zum Bezugsrahmen auch im Umgang mit anderen Traditionen wird und sich gerade nicht durch ein vermeintlich neutrales Drittes modulieren lässt) und einem ›toleranten Universalismus‹ nicht von vorneherein einen Gegensatz. Ich habe oben die Frage gestellt, inwiefern sich *im Umkreis* religiöser Selbst- und Ganzheitsverpflichtungen selbst Ressourcen finden lassen, von denen her sich ein Verständnis positiver Anerkennung von Alterität entwickeln lässt. Ich möchte jetzt zu bedenken geben, ob eine gewichtige solche Ressource – der Grundintuition von Assmann im Ansatz widersprechend – nicht gerade in einem bestimmten Verständnis des Monotheismus selbst liegen könnte.

Ich habe bereits angedeutet, weswegen ich bezweifle, dass Assmanns ›moderne‹ Variante der Rückführung der Differenz auf Einheit diese Ressourcen bereitzustellen vermag. Allerdings darf daraus nicht geschlossen werden, dass die Lösung nun umgekehrt in einem falsch verstandenen, relativistischen ›Postmodernismus‹ liegen würde (der sich damit zu kokettieren begnügt, dass wir alle verschieden sind und dass ich darum dieses und du jenes vorziehst). Wenn ich Jonathan Sacks richtig verstehe, dann meint er mit ›Anerkennung von Differenz‹ etwas Anderes. Er versucht, sein Verständnis des Judentums als partikular-universalem Monotheismus mit einem spätmodernen Differenzdenken zu verbinden, indem er herausstellt, dass es im monotheistischen Glauben an den einen Gott gerade darum geht, dass zwischen dem universalen *Gott* (aller Menschen) und dem (auch dem eigenen!) *Glauben an diesen Gott unterschieden* wird. Nicht zufällig erinnert dies an Überlegungen, die in letzter Zeit nicht nur innerhalb der Theologie, sondern auch von so unterschiedlichen Philosophen wie dem Amerikaner Eric L. Santner oder (dem explizit atheistisch argumentierenden) Franzosen Alain Badiou angestellt worden sind. So setzt sich zum Beispiel Santner in seinem Buch *On the Psychotheology of Everyday Life*<sup>5</sup>, das den interessanten Versuch macht, Rosenzweig und Freud miteinander ins Gespräch zu bringen, kritisch mit Jan Assmann auseinander, indem er zeigt,

dass Freud und Rosenzweig, wenngleich mit verschiedenen Idiomen und oftmals mit sehr unterschiedlichen Betonungen, eine radikal andere Vorstellung

---

<sup>5</sup> Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago/London 2001. Eben erst ist dieses Büchlein auch in deutscher Übersetzung erschienen: Eric L. Santner, *Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig*, Zürich 2010.

der ›mosaischen Unterscheidung‹ (und der von ihr gezeigten ›göttlichen Gewalt‹, wie Walter Benjamin sie nannte) zum Ausdruck bringen als Schwartz und Assmann. Aus der freudschen-rosenzweigschen Perspektive, die ich hier ausarbeiten möchte, setzen die biblischen Traditionen eine Lebensform ein, die gerade um eine Öffnung zur Alterität, zur unheimlichen Fremdheit des Anderen als genau dem Ort einer Universalität-im-Werden, herum strukturiert ist. Sowohl Schwartz' als auch Assmanns Verständnis des kulturellen Pluralismus basiert auf einem, so könnte man sagen, *globalen* Bewusstsein, während Freud und Rosenzweig beide die Differenz zwischen dem Globalen und dem Universellen betonen, die sich durch die ›mosaische Unterscheidung‹ geöffnet hat. Während das globale Bewusstsein die Entstehung von Konflikten zwischen Kulturen und Gesellschaften auf externe Differenzen zurückführt, steht Universalität, so wie ich den Begriff hier verwende, für die Möglichkeit einer gemeinsamen Öffnung auf die Unruhe und Bewegung hin, die jeder Identitätskonstruktion immanent ist – eine Öffnung hin zur Unheimlichkeit in jedem Ort, den wir Heim nennen. Aus dieser Sicht ist Erlösung (oder, um den freudschen Begriff zu verwenden: die Kur) weder eine Art letztendlicher Überwindung noch eine vollständige Integration dieser Unruhe, sondern vielmehr die Arbeit, unsere phantasmatische Organisation dieser Unruhe zu durchqueren, unsere Abwehr dagegen abzubauen. Anders gesagt: Für ein globales Bewusstsein ist jeder Fremde letztlich genau wie ich und im Grunde bekannt; seine Fremdheit ist einem anderen Vokabular, einer anderen Reihe Namen geschuldet, die immer übersetzbar sind. Für die psychoanalytische Vorstellung von Universalität, der ich mich hier widmen will, gilt das Umgekehrte: Die Möglichkeit eines ›wir‹, einer Gemeinsamkeit ist nur dadurch gegeben, dass alles Bekannte letztlich fremd ist und dass sogar ich selbst für mich in einem wesentlichen Sinn ein Fremder bin. Freud und Rosenzweig bieten eine der aussagekräftigsten Konzeptualisierungen dieser Fremdheit und der zu ihr hin geöffneten Lebensformen; mehr noch, sie ermöglichen die Konzeptualisierung der Fremdheit selbst als dem Ort neuer Möglichkeiten der Nachbarschaft und der Gemeinschaft.<sup>6</sup>

Die Länge dieses Zitates soll nicht suggerieren, dass die Kritik Assmanns am Monotheismus erledigt ist. Vielmehr soll der Hinweis auf Santners Überlegungen zeigen, dass es sich lohnt, die Herausforderung von Assmanns Kritik aufzunehmen – um sich aber von da her der Idee des Monotheismus gerade von neuem zuzuwenden! Nur darf dies nicht gleichsam mit dem Rücken zur Wand geschehen, indem man ein bestimmtes Verständnis des Monotheismus einfach voraussetzt und dann gegen seine Kritiker zu verteidigen versucht. Zumindest von sei-

---

<sup>6</sup> Eric L. Santner, *Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig*, Zürich 2010, 13 f.

ner jüdisch-religiösen Herkunft her war die monotheistische Gottesverehrung ja gerade etwas, das sich nicht nur erst nach und nach, sondern geradezu *gegen* die auf die eigene Gottheit projizierten Wünsche und Bedürfnisse durchgesetzt hat.<sup>7</sup> Könnte dies nicht ein bleibender Zug des monotheistischen Glaubens sein? Nicht: Ich bin Monotheist und verteidige darum den monotheistischen Glauben – sondern: da ist jenes »Wort eines Anderen, das in seinen historischen Spuren aufgefunden und über lange Interpretationsverkettungen vermittelt wird« (Ricœur), das herausfordert, Monotheist vielleicht allererst zu *werden*. Im Sinne einer solchen Errungenschaft und zugleich eines solch dauerhaften Ringens scheint sich auch Emmanuel Levinas den ›Weg des Monotheismus‹ vorzustellen:

Der Monotheismus überwindet und umschließt den Atheismus, aber er ist demjenigen verwehrt, der nicht das Alter des Zweifels, der Einsamkeit und der Auflehnung erreicht hat.

Der schwierigste Weg des Monotheismus mündet in die Straße des Abendlands. Man darf sich nämlich fragen, ob der abendländische Geist, die Philosophie letztendlich nicht die Position einer Menschheit ist, die das Risiko des Atheismus akzeptiert, das man eingehen, aber überwinden muß – als Preis ihrer Mündigkeit.<sup>8</sup>

Jan Assmann benennt eine tatsächliche Gefahr. Es ist die Gefahr des ›usurpatorischen Monotheismus‹, in welchem »die eigene Partei Gott in ihren Besitz« bringt und ihn damit »zum unbesiegbaren Agenten der eigenen Interessen« macht.<sup>9</sup> Bereits die Bibel kennt diese Gefahr und man kann die Schriften des Alten und des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit als ein Ringen mit eben diesem sehr menschlichen Bedürfnis lesen, den einzigen Gott zum Instrument der eigenen Interessen zu machen. Dabei kommt in der Geschichte dieses Ringens zumindest auch<sup>10</sup> ein Verständnis von Gott zum Vorschein, wonach

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu prägnant Konrad Schmid, »Der biblische Monotheismus«, in: *Reformatio* 1/ März 2007, 4–10.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1996, 27.

<sup>9</sup> E. Nordhagen, Die Zukunft des Monotheismus, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft des Merkur* 1999, 831 f.

<sup>10</sup> Problematische Züge in der Geschichte der biblischen Gottesvorstellung sollten nicht verschwiegen, sondern im Gegenteil im Blick auf unsere eigenen Wünsche und Vorstellungen nicht allzu selbstverständlich als von uns selbst überwunden betrachtet werden. Es braucht eine Lektüre der Bibel, die den Leser selbst in einen ›therapeutischen‹ Prozess der Selbsterkenntnis involviert – das Ringen um einen nicht-usurpatorischen Mono-

dieser sich in seiner Transzendenz jeder menschlichen Instrumentalisierung gegenüber verschließt. Oder genauer ausgedrückt: Es zeigt sich ein Gott, der auf den Menschen als dem Anderen seiner selbst zugeht und ihm in einer Weise nahe kommt, auf die er zum bleibenden und wirksam-transformierenden Widerstand gegen den menschlichen Usurpationswillen wird. Nordhofen spricht in diesem Zusammenhang von Gottes ›privativer Präsenz‹ und damit vom privaten Charakter des jüdisch-christlichen Monotheismus, wie er zum Beispiel in Exodus 33 zum Ausdruck kommt: »Dieser Gott offenbart sich, indem er vorführt, wie er sich entzieht. Gott ist, wie er im zweiten der Zehn Gebote, dem Bilderverbot, einschränkt, nicht darstellbar, aber er ist auch nicht sagbar im emphatischen Sinn.«<sup>11</sup> Hat es da im Polytheismus das usurpatorische Interesse an der Instrumentalisierung der Gottheit nicht leichter?

Jedem menschlichen Interesse entspricht eine himmlische Adresse. Wer krank ist, weiß, was er tun hat, er muß dem Asklepios opfern. Wer um Fruchtbarkeit betet, wendet sich an Gaia, der Jäger an Artemis. Es entspricht einem tiefsitzenden Tauschprinzip, das im Verkehr der Menschen untereinander als Grundregel sozialen Verkehrs wirkt. Nicht nur Waren werden äquivalent getauscht, sondern auch Sym- und Antipathien. [...] Das Opfer ist die Gabe, mit der der Fromme um Wohltaten oder mindestens um Verschonung von Unglück bittet. Auf diese Weise werden die Götter zum Instrument, mit dem der Mensch seine Zwecke verfolgt und seine Interessen bedient. [...] Zwar ist mit der Zurückdrängung beziehungsweise Überformung des antiken Polytheismus die exzessive Wechselwirtschaft mit dem Himmel zum Erliegen gekommen, aber wo der Monotheismus Gott zum Instrument der eigenen Interessen gemacht hat – und die Beispiel dafür sind im Judentum und Christentum reichlich vorhanden –, unterscheidet er sich vom heidnischen Hintergrund nicht wesentlich. Der usurpatorische Monotheismus stellt also religionsgeschichtlich nicht eigentlich eine Neuerung dar. Er ist bei Lichte besehen ein heidnischer Rest.

Die jüdische Aufklärung dagegen zielt auf einen wirklichen Bruch. Als jüdische Aufklärung kann ein Denken bezeichnet werden, das in einem Prozeß, der sich über mehrere hundert Jahre hingezogen haben dürfte, einen Gottesbegriff entwickelt, der sich der Instrumentalisierbarkeit prinzipiell entzieht. Hier entsteht eine wirklich neue, eine wirklich andere Religion. Sie

---

theismus wird dann zu einem Ringen mit sich und seinen eigenen Interessen und Wünschen (als Individuum oder Gemeinschaft) selbst.

<sup>11</sup> Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, 839.

ist aus der Kritik an der bevölkerten Himmelswelt beeinflussbarer Gottheiten entstanden, eine Religion, *die aus der Religionskritik kommt*.<sup>12</sup>

Mit dieser jüdischen Aufklärung ist der Anfang dessen beschrieben, was Levinas bildhaft als den Weg des Monotheismus in die Straße des Abendlands umschreibt. Es ist dies ein anspruchsvoller, ohne Zweifel und die Bereitschaft zur eigenen Mündigkeit nicht zu habender Weg. Aber es scheint mir dies immer noch ein viel versprechender Weg zu sein im Blick auf die Frage, wie es zur Toleranz des Anderen *als Anderen* kommen kann, zu einer Toleranz in dem emphatischen Sinne, dass der Andere nicht nur ›geduldet‹, sondern als singulär Anderer *anerkannt* wird. Dass dieser Weg heute – wozu Jan Assmanns Kritik am (usurpatorischen) Monotheismus einen nicht unwichtigen Beitrag geleistet hat – auf sehr unterschiedliche Weise neu entdeckt und im Blick auf die Toleranzdiskussion fruchtbar zu machen versucht wird, das wollte ich mit meinen Überlegungen wenigstens andeuten.

Es ist nicht dasselbe, ob man mit Levinas eine Phänomenologie des ganz Anderen entwickelt oder ob man die unheimliche Fremdheit des Anderen als den Ort einer Universalität-im-Werden beschreibt, wie es Santner vorschlägt. Und von beiden zu unterscheiden wäre noch einmal Kierkegaards Sichtweise, der zufolge die Anerkennung der singulären Andersheit des Mitmenschen aus dem Wagnis heraus erwächst, als Glaubender vor Gott als singulär Einzelner man selbst zu sein – und eben aus dieser Erfahrung der eigenen Eigentümlichkeit heraus »ganz im gleichen Sinne an die Eigentümlichkeit *jedes* Menschen« als Gottes Gabe zu glauben.<sup>13</sup> Wie gesagt, das sind durchaus unterschiedliche Weisen, den Weg des ›Monotheismus‹ zu gehen und dabei nach einem Modell von Toleranz zu suchen, das die Anerkennung des Anderen als Anderen verständlich zu machen vermag. Und doch wählen sie in einem wesentlichen Punkt denselben Weg: Ihr Umgang mit dem religiös-kulturellen Pluralismus ist von der Suche nach einem Universalismus bestimmt, der die Entstehung von Konflikten zwischen Kulturen oder Religionen nicht auf externe Differenzen zurückführt, die dann vom Wissen um eine, diese Differenzen umfassende, immer noch größere globale Einheit reguliert werden muss. Vielmehr geht es um die Entdeckung einer wesentlichen Differenz oder Fremdheit gleichsam

<sup>12</sup> Ebd., 837 f.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Düsseldorf/Köln 1966, 300 (Herh. A. H.).

bei mir zuhause, die mir die Möglichkeit gibt, jeden Anderen als Anderen anzuerkennen. Wenn ich es richtig sehe, dann stehen im Hintergrund dieser Entdeckung die Traditionen des Bilderverbots und der Negativen Theologie. Daran anschließend schlage ich vor, »doppelte Mitgliedschaft« im Sinne einer Unterscheidung *innerhalb* des eigenen Glaubens an Gott verstehen: als die immer von neuem zu vollziehende Unterscheidung zwischen dem universalen Gott selbst und dem eigenen Glauben an diesen Gott, die den Raum für den je größeren Gott (auch gegen die eigenen Wünsche und Interessen) immer von neuem offen zu halten versucht.

Jacques Picard (Basel)

## »Der Ungrund des Widerspruchs«

### Zur Aktualität von Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn erwähnt in einem frühen und kaum ausgegorenen Aufsatz einige Gedanken über das Erhabene, die sich in den späteren Schriften über das Theater wiederfinden, den folgenden Befund semiotischer Art. Er sagt unter anderem: Nur der Naive halte das Bezeichnete wichtiger als das Bezeichnende, weil edle Einfalt sich eben nur an den Gegenstand an sich halte, ohne das Verhältnis von Nennung und Benanntem zu verstehen.<sup>1</sup> Dieser Gedanke Mendelssohns ist nicht ungewöhnlich, hat doch das 18. Jahrhundert bereits jene semiotische Unterscheidung gekannt, die im 20. Jahrhundert als Ausdifferenzierung der Zeichenstruktur, als Signifikat und Significans, bekannt werden sollte.<sup>2</sup> Heute ist diese Unterscheidung, mit der das Zeichen als Träger von Bedeutung als entzaubert erscheint, verbreitete epistemologische Konvention.

Was damals einem jungen Mendelssohn aus dem Diskurskontext seiner Zeit heraus einsichtig war, kehrt in seinem Reifewerk wieder als gesteigertes Bewusstsein, dass die Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen durch beharrliches, aber notwendigerweise stets unvollständiges Verhandeln von politischen Differenzen zu einem gemeinschaftlichen Band führen müsse. Mendelssohn verknüpft also eine semiotisch-epistemologische Differenz mit ordnungspolitischen Regelvorstellungen und Kommunikationserwartungen. In seinem *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum* vermerkt er zum Zeichencharakter von Wort und Schrift, dass »die Veränderungen, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vor-

---

<sup>1</sup> Moses Mendelssohn: *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, in: *Ästhetische Schriften*, hg. v. Otto F. Best, Darmstadt 1974, S. 243.

<sup>2</sup> Vgl. Carola Hilfrich: *Les écrits de Moses Mendelssohn sur le langage et sur l'écriture: commencement oubliés d'un discours judéo-allemand moderne sur les langues*, in: *Revue Germanique Internationale* 17/2002, S. 41–53.

gegangen, [...] von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen, sehr wichtiger Antheil« hätten – und so erscheint ihm deswegen »die Erfindung des Wortes [auch] in den Wissenschaften von großer Wichtigkeit«.<sup>3</sup> Die Einsicht in den Zeichencharakter von Schrift, Bild und Worten macht es Mendelssohn notwendig, das Recht auf »Licht und Wahrheit«, das allein dem Allwissenden vorbehalten bleibt, gegen jede Anmaßung einer Inanspruchnahme zurückzuweisen und dem Menschen nur anheimzustellen, sich einzig durch das gemeinsame Glück hegende Handlungen und durch eine gemeinsame Suche auszuzeichnen. Das Gespräch, das solcherart auf gegenseitiger Duldung und Anerkennung beruht, gilt deswegen dem gemeinsamen Entdecken des »Ungrundes des Widerspruchs«.<sup>4</sup> Dieses Wort ist ein Zitat, das im Text an die Erwähnung der an ihn gerichteten »Lavaterschen Wünsche« nach einer Taufe anschließt. Nicht etwa der »Ungrund des Widerspruchs«, was nur eine neue verborgene Einheit postulieren würde, sondern der »Ungrund«, mit seiner Nichtauflösbarkeit von Differenz, ist Kern und Knackpunkt politischen und menschlichen Aushandelns. Wort und Schrift sind hier, als Träger einer Bedeutung, erst lesbar im Kontext einer ethischen Anleitung zur Praxis. In einer oft zitierten Schlüsselstelle sagt Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem*: »Ich erkenne keine anderen ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können«.<sup>5</sup>

Mendelssohns Appell zur Bewährung ist deutlich verknüpft mit dem Verzicht auf den Anspruch, eine geoffenbarte Wahrheit stehe über dem rechten Handeln, das sich aus menschenfreundlicher Einsicht ergibt. Aus den Maximen, Lebensregeln und Geboten der Religion lasse sich zwar sehr wohl das vernunftgeleitete Handeln erhellen, aber der Sinn der biblischen Schriften wird nicht aus einer geschlossenen Exegese, sondern vom Leben her durch vernunftgeleitete und kritisch reflektierte Handlungen erkundet. Mendelssohn weigerte sich, in den

<sup>3</sup> Moses Mendelssohn: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels »Rettung der Juden«*, hg. v. David Martyn, Bielefeld 2001, S. 100f. Im Weiteren nach dieser Ausgabe zitiert.

<sup>4</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 83–85.

<sup>5</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 86.

hermeneutischen Zirkel hinein zu springen und einer Sehnsucht nach Parusie anheimzufallen. Damit legte er die Grundlagen dessen, was wir heute als pluralistische Konzeption von ziviler Gemeinschaft, ziviler Religion und ziviler Kultur bezeichnen. Mendelssohn richtete also den Blick auf die gesellschaftliche Realität. Er stellte sich der Frage, wie Staat und Religion zu ordnen wären, um Handlung und Gesinnung, »Bewegungsgründe« und »Wahrheitsgründe« durch »öffentliche Anstalten so einzurichten, dass sie zum allgemeinen Besten übereinstimmen«. In Mendelssohn aufklärerischer Rhetorik ist Religion eine höchst inspirierende Quelle des Verhältnisses der Menschen gegenüber Gott, die – er nennt alle drei in einem Atemzug – »für die Kirche, Synagoge oder Moschee« gleichermaßen zutrifft, nicht jedoch für die Verhältnisse der Menschen gegeneinander, die allein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung sein sollen.<sup>6</sup> In diesem Konzept werden Einsichten, Gebote oder Lebensregeln sehr wohl unter dem Leitbegriff Offenbarung vermittelt, doch Worte und Schrift behalten »kein Menschenalter ihren Sinn unverändert«, sondern erlangen durch die historische Entwicklung einen neuen Bedeutungsreichtum. Hier haben wir also die bereits erwähnte Unterscheidung von Signifikat und Significans: Jede Schriftlichkeit ist in der Mendelssohn'schen Diktion in sich problematisch, indem das Zeichen, das Schrift-Alphabet der Offenbarung, schon menschliche Konvention darstellt und als anthropologisch-historisches Kulturgut – »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache« – einem unausweichlichen Bedeutungswandel unterliegt. Carola Hilfrich und auch Amos Funkenstein haben auf diese »scharfe Wendung zu Fragen über Sprache und Kultur« bei Mendelssohn hingewiesen.<sup>7</sup>

Mit Moses Mendelssohn (1729–1786) steht aber auch ein Philosoph der Aufklärungszeit vor uns, der keineswegs in der gern gepflegten Vorstellung einer umfassenden, neuen ›Aufklärung‹ aufzugehen bereit gewesen war. Seine Skepsis galt einem Aufklärungsbegriff, der die Aufklärung selbst schon als geschichtliche Bewegung verstehen wollte: als eine Bewegung nämlich, die absolute Einheit predigte, wo

---

<sup>6</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 39.

<sup>7</sup> Amos Funkenstein: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 160–165; zitiert: Carola Hilfrich: »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache«. Zu Moses Mendelssohns Kulturbegriff, in: Bernhard Greiner u. Christoph Schmidt (Hg.), *Arche Noah. Die Idee der ›Kultur‹ im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg i. Br. 2002, S. 25–48.

sie immer noch partikular war, und Universalität in Anspruch nahm, wo bloß eine spezifische Religion oder eine einzelne Kultur gemeint war. Moses Mendelssohns Reserve gegenüber dieser Tendenz, Partikulares in einen totalisierenden oder holistischen Anspruch zu überführen und solche Überführungen geschichtsphilosophisch zu legitimieren, zeichnet sein Leben und Wirken aus. Damit begriff er im Schoß der eigenen Epoche die Problematik der Andersheit, der Differenz als eine politisch-semiotische Konstellation. Er hat damit auch die Konstellation bezeichnet, die den Anspruch der Aufklärung in ihre Krise überführen muss, also jene Entropie, wo vermeintliche Einheit gegen die Andersheit gestellt wird und zur Intoleranz führt. Es gab deswegen für Mendelssohn, angesichts den Erwartungen seiner christlichen Umwelt, auch keinen Anlass, weder von der eigenen Religion oder Tradition abzurücken noch in eine andere Glaubenswahrheit überzutreten. Mendelssohns Aktualität liegt in seiner Einsicht, dass Aufklärung und Kultur, Theorie und Praxis als zueinander widerständige Seiten erst noch zu vermitteln wären.<sup>8</sup>

Die Spannung zwischen universaler Rationalität, in der das Potential zur Verallgemeinerung angelegt ist, und gesellschaftlicher Realität, in der die kulturelle Situation als partikulare Perspektive, als Wunsch nach einer eigenen kulturellen Identität bzw. Zugehörigkeit manifest wird, macht dieses delicate Verhältnis von Aufklärung und differenten Kulturen bzw. kulturellen Formen des Lebens deutlich. Einerseits spricht Aufklärung aus der Autonomie, die in der Theorie unteilbare Unabhängigkeit benötigt und deren einziges Mittel im Sich-Aufklären selbst besteht; andererseits ist alle gesellschaftliche Wirklichkeit, in der sich Menschen als Bürger und Bürgerinnen vorfinden, schon stets an Kultur gebunden und von deren vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen geprägt.<sup>9</sup> Darin liegt eben der Witz der semiotischen Unterscheidung, wenn das Erhabene nicht dem Naiven anheimgestellt werden soll.

Unbeschadet seiner prinzipiell angenommenen Autonomie und Universalität ist das menschliche Denken gemäß Mendelssohn darauf angewiesen, sich in einem kulturellen Zusammenhang erklären zu

<sup>8</sup> Dazu vgl. Carola Hilfrich: »Lebendige Schrift«. Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums, München 2000, S. 41 ff.

<sup>9</sup> Dazu Willi Goetschel: Moses Mendelssohn und das Projekt der Aufklärung, in: *The German Review* 7, 1996, S. 163–175, bes. S. 171.

müssen und diese kulturelle Bindung an Tradition zu respektieren, ohne sich darin in ›edler Einfalt‹ zu beschränken. Diese Konstellation hat die Suche nach dem gemeinsamen ›Ungrund des Widerspruchs‹ immer wieder vor lokal bedingte, historisch erklärbare Ansprüche gestellt, wenn kulturelle Formen, wie sie in Überlieferungen zum Ausdruck gelangen, sich selbst als universalen Horizont und damit vermeintliches ›Endziel‹ darstellten. Diese wiederkehrenden Verführungen auf dem Feld des Politischen werden dann manifest in messianischen Schwärmereien, geschichtsphilosophischen Einklammerungen, apokalyptischen Ideologien, Ansprüchen auf Weltherrschaft, popularisierendem Reden – Wirkungen, die Isaiah Berlin als die »zügellose«, aber auch »bleibend wirksame« Seite der Romantik charakterisierte.<sup>10</sup> Mendelssohn zog hingegen das Fragmentarische, oder genauer: den philosophisch gewitzten politischen und kulturellen Diskurs vor. Dies macht sein Denken und sein Leben ohne Zweifel zu einem prüfenswerten Modell für Reflexionen unserer Gegenwart. Denn es war Mendelssohn, der radikale Toleranz und politischen Wahn als gesellschaftspolitische Gegenzüge und damit auch die Möglichkeit, dass Toleranz in die Krise kommen kann, überhaupt begriff. Wenn man seine Schriften liest, wird auch deutlich, dass er sich weigerte, seine semiotisch begründete Kritik in eine irgendwie entfernte metasprachliche und metahistorische Aufhebung zu überführen. Er wollte die zu Tage tretenden Spannungen in keinem Fall in chiliastischen Einbildungen, imaginierten Totalitäten oder geschichtsphilosophischen Konstrukten arretiert wissen. Das Wissen um die zeit- und raumbundene Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen ließ ihn erkennen, dass der ›Ungrund des Widerspruchs‹ nur auszuloten, nicht aber aufzuheben war.

Naheliegend war, das Verfahren des Sich-Aufklärens auch auf die Deutung der jüdischen Religion und Kultur zu beziehen. Gegenüber den sozial eingeschliffenen Konventionen eine dem Wandel angemessene Deutung des Judentums zu provozieren, und dabei zu einer solchen Deutung *ohne* den rechtlichen Zwang nach dem Spiel eines *Jus circa sacra* zu gelangen, war bei Mendelssohn in der Unmöglichkeit fundiert, Glauben und Gesinnungen zu delegieren oder gar einzufordern. Religion instruiert eine prinzipiell individuelle Existenzweise, in der Totalkonzepte, wie imaginierte Erlösung, kollektive Ermächtigung oder revolutionärer Sturz, unangemessen sind. Religion, im Sinne

---

<sup>10</sup> Isaiah Berlin: *Die Wurzeln der Romantik*, hg. v. Henry Hardy, Berlin 2004, 203–247.

Mendelssohns naturrechtlich eingebunden, kann deshalb per se kein Rechtsprinzip begründen. Dies annehmen zu wollen, wäre nur eine Form der Idolatrie. Aus einer jüdischen Perspektive, wie sie Mendelssohn konstruierte, ist zudem eine *Scriptura sola*, das heißt eine Theologie ohne mündliche Tradition, die sich im »Ungrund des Widerspruchs« fortdenkt und von der Quelle, der Schrift, immer wieder emanzipiert, undenkbar.<sup>11</sup> Solcherart kommt eine Deutung und Betrachtung des Judentums einer aus der Tradition geschöpften Umkodierung gleich, die aus einer theologischen Konstruktion wie auch von kultischen Konventionen weg zu einer ethischen Praxis im Alltag gelangt.

Die Fülle von Mendelssohn-Interpretationen, die sich durch das 19. Jahrhundert ziehen, sind von Alexander Altmann, dem Herausgeber der Werke Mendelssohns, schon eingehend vermerkt worden.<sup>12</sup> Diese Fülle ist wirkungsgeschichtlich durch teils idealisierende, teils Mendelssohn aus dem Philosophiekanon exkludierende, aber auch ihn apologetisch in Schutz nehmende Momente gekennzeichnet. Sie sind von rezeptionsgeschichtlichem Interesse, weil sie gedankliche Reflexe nach dem jeweiligen Bedürfnis späterer Zeit darstellen. Deswegen drängt sich als erstes Verfahren auf, sie zunächst als historisches Material zu verstehen, welches wegzuräumen ist, um Mendelssohn in seiner Epoche selbst zu Gesicht zu bekommen. David Sorkin versuchte als erster, Mendelssohn aus einer verzerrenden Legendenbildung und Stereotypisierung herauszulösen und ihn an seine Epoche zurück zu erstatten; er sieht ihn als Vermittlungsinstanz einer religiösen Aufklärung, die das sokratische und das mosaische Gesicht im Phänomen Mendelssohn sichtbar werden lässt.<sup>13</sup> Mendelssohn, der es – im Kontext des preußischen Staates gelesen – nie weiter als zum sogenannten Schutzjuden in einer unteren Klassenzuteilung gebracht hatte, lebte nicht nur wirtschaftlich, sondern auch rechtlich in einer prekären Situation. Ohne christliche Freunde, vorab Friedrich Nicolai und besonders Gotthold Ephraim Lessing, der ihm in seinem »Nathan der Weise« eine Denkmal setzte, wäre Mendelssohn gesellschaftspolitisch nicht

<sup>11</sup> Dazu Gershom Scholem: *Tradition und Offenbarung als religiöse Kategorien des Judentums*, in: Scholem, *Judaica* 4, Frankfurt a. M. 1984, S. 189–228.

<sup>12</sup> Alexander Altmann: *Einleitung*, in: Moses Mendelssohn, *Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum* 2, Stuttgart / Bad Canstatt 1983, S. lxvi–lxxxviii.

<sup>13</sup> David Sorkin: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London 1996.

denkbar gewesen. Die Provokation durch Johann Caspar Lavater, die übrigens den Basler Staatsschreiber und Freund Mendelssohns Isaac Iselin gegen Lavater aufbrachte, setzte Mendelssohn einem nicht geringen Risiko aus, den preußischen Behörden verdächtig zu werden, wenn seine Entgegnung nicht vorsichtig genug ausfiel. Er war als Jude im eigentlichen Sinne des Wortes ›toleriert‹, nur aufgrund von ›Schutzsteuern‹ geduldet, ohne die Sicherheit eines bürgerlichen Rechts zu genießen.

Dem Verfahren der historischen Kontextualisierung Mendelssohns steht ein alternativer Vorschlag gegenüber. Carola Hilfrich hat vorgeschlagen, eine »Reiteration« von Mendelssohns Schreiben zu wagen, um ihn auch heute angemessen verstehen zu können.<sup>14</sup> Im Rahmen der hier an dieser Tagung aufgeworfenen Frage nach ›*Toleranz heute*‹ neige ich eher diesem Verfahren zu, ohne deswegen die historische Situierung auszuschließen oder das Interesse an Ideengeschichte, wie es Dominique Bourel vertritt, wenn er Mendelssohn zwischen Leibnitz und Kant ansiedelt, zu negieren.<sup>15</sup> Mein Interesse an Mendelssohn ist, sein Schreiben als anhaltenden Widerstand gegenüber totalisierenden, starr hierarchischen, teleologischen oder hegemonialen Ordnungen allgemeinen Denkens lesbar zu machen. Mendelssohn selbst hatte zum Beispiel am Ende seines 1783 erschienen ›*Jerusalem*‹ die Furcht geäußert, dass der eine Verfassung beratende »Congress in Amerika das alte Lied [...] einer *herrschenden Religion*« anstimmen könnte.<sup>16</sup> Herrschende Religion – das wird heute ohne Zweifel lesbar als Anspruch auf Totalitarismen, die gemäß der Analyse von Hannah Arendt sich in Antisemitismus, Nationalsozialismus und Stalinismus weltlich Bahn brachen.<sup>17</sup> Wir können zu diesen säkularen politischen Theologien, die im Grund der Moderne idolatrisch sind, heute alle religiösen Fundamentalismen und die aus ihnen Profit ziehenden Kräfte des Terrors dazu rechnen.

In der politischen Auseinandersetzung, in der die unterschiedli-

---

<sup>14</sup> Hilfrich, »Lebendige Schrift«, hat zu diesem Verfahren den Begriff der *Reiteration* vorgeschlagen.

<sup>15</sup> Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn, Begründer des modernen Judentums*, Zürich 2007.

<sup>16</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134, dort Fußnote 22. Hervorhebung im Text.

<sup>17</sup> An dieser Stelle weise ich darauf hin, dass Hannah Arendts Studie *Ursprünge des Totalitarismus*, erstmals 1951 auf Englisch erschienen, fast 60 Jahre danach durch Idith Zertal auf Hebräisch publiziert worden ist (Hakibbutz Hameuchad, 2010).

chen Weltteile sich aus ihrer je eigenen Vergangenheit zu begreifen versuchen und gleichzeitig im gemeinsamen Reden von der Globalisierung ihre Identitätsbedürfnisse, ihre kulturellen Verschiedenheiten und ihre Furcht vor Traditionsverlust ausformulieren, ist die Bedeutung und die Wahrnehmung religiöser Konflikte gewachsen.<sup>18</sup> In historischer Perspektive ist diese Wahrnehmung bereits für die 1920er und 30er Jahre in Nordamerika zu verzeichnen, wenn wir die deutlichen Absagen an einen kulturellen Monismus im Denken von John Dewey, Oliver Wendell Holmes und Randolphe Bourne beachten; dies stand damals im Zeichen eines liberal-protestantischen Diskurses, der von jüdischen und afroamerikanischen Intellektuellen, wie Franz Boas oder Alain Locke, sekundierte und seither als »Pragmatismus« und »Pluralismus« firmierte.<sup>19</sup> Horace Kallen, der amerikanisch-jüdische Philosoph dieser Denkrichtung, verstand 1924 unter dem Zionismus gar ein Pluralisierungskonzept für eine »Amerikanisierung« des Judentums, das kulturell mehrstimmig orchestriert sein würde.<sup>20</sup> Seit den 1960er Jahren, begleitet von Ölkrise und den Verwerfungen in kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften, ist auch das Wiedererwachen der Religionen spürbar geworden. Es erscheint als Phänomen der sozialen und kulturellen Identitätssuche: Die alten Formen von Existenz sind, wie Saul Bellow vermerkt hat, ausgelaugt und die neuen noch lange nicht in Sicht.<sup>21</sup> Wo diese Schieflagen in Form von drastischen Gewaltkonflikten und terroristischen Aktivitäten kataklystisch wahrnehmbar und durch Medien ein entsprechendes Ge-

<sup>18</sup> Mitchell Cohen: *In Defense of Shaatnez. A Politics for Jews in Multicultural America*, in: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley / Los Angeles 1998, S. 34–54.

<sup>19</sup> David A. Hollinger: *Science, Jews, and Secular Culture. Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*, Princeton 1996, S. 17–59. Louis Menand: *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York 2001, S. 337–408. George Hutchinson: *The Harlem Renaissance in Black and White*, Cambridge / London 1995, S. 29–93. Ein bemerkenswertes Zeugnis dieser Frucht findet sich bei Alain Locke u. Bernhard J. Stern: *When Peoples Meet. A Study in Race and Culture Contacts*, New York / Philadelphia 1942, 2. Aufl. 1946.

<sup>20</sup> Horace M. Kallen: *Culture and Democracy in the United States* [1924], hg. von Stephen J. Whitfield, New Brunswick 1988, S. 59–117.

<sup>21</sup> Saul Bellow, im Gespräch mit Michael Ignatieff und Martin Amis, in: *Voices, Modernity and its Discontents*, London 1987. Dazu vgl. Jonathan Rutherford: *A Place Called Home. Identity and the Cultural Politics of Difference*, in: Ders. (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 9–27.

sicht erhalten, wie es der 11. September 2001 vor Augen führte, stellt sich jeder Gesellschaft die Frage nach den Grenzen der Toleranz in einem Zeitalter der Ungewissheiten. Was aus dem Dunkel des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den Kriegen, Genoziden und Brüchen der 1910er bis 40er Jahre hervortritt, spiegelt sich, über das Ende des Jahrhunderts hinaus, in Gegenfacetten, in kritischen Theorien, im Rechtswandel, im Postkolonialismus wider. Es handelt sich um Gegenfacetten, die eine Problemanzeige transportieren: den sukzessiven Vertrauensverlust in jene Definitionsmächte, die nach der Abhalfterung einstiger imperialer Projekte und Kriegsideologien nun das Verdienst um Emanzipation, Abolitionismus und Demokratie in der Welt für sich allein beanspruchten. Die Resistenz dagegen, so in Gestalt der Vokabel ›Postkolonialismus‹, provoziert wiederum das Aufkommen neokonservativer Kräfte. Das mit solcher Emotionalität verknüpfte Interesse findet heute – ernst zu nehmende und deshalb stets kritisch zu prüfende – Resonanzböden, so wenn in konservativ gestimmten Kreisen befürchtet wird, dass die Idee einer universalen Moral preisgegeben und stattdessen in der Gesellschaft eine ›religiöse‹, sprich: ›islamische‹ Missionierung der ›westlichen‹ Welt propagiert werde.<sup>22</sup>

Wenn von Kulturen im Plural die Rede ist, dann ist vorweg zu sagen: ›Multikulturalität‹ ist eine gesellschaftspolitisch begriffene Realität und nicht eine Utopie von Intellektuellen – auch das eine semiotische Unterscheidung, die sich edler Einfalt und naiver Betrachtung entwindet. Vor allem aber ist zu betonen, dass die *Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen*, die Idee der Menschenrechte als Völkerrecht zu etablieren, in einem Moment der Geschichte verkündet wurde, als deutlich war, dass man sich dafür kaum mehr auf die menschliche Natur berufen konnte. Erst der Krieg gegen ein Regime des gesetzlichen Unrechts katalysierte die Idee der Menschenrechte, wie sie seit dem späten 18. Jahrhundert in 150 Jahren ausformuliert wurden, in eine universale Erklärung, international verbindliche Normen zu schaffen.<sup>23</sup> Diese gelten, wie dies auch jüdische Juristen gesehen haben, seither einzig dem Schutz des Individuums, nicht aber dem des Kollektivs,

---

<sup>22</sup> Als ein Dokument solcher Befürchtungen vgl. u. a. Daniel Pipes, *The Danger Within. Militant Islam in America*, in: *Commentary*, 112/4, November 2001, S. 19–24.

<sup>23</sup> Dazu Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Draftings and Intent*, Philadelphia 1999, S. 36–91, der die ablehnenden Haltungen einzelner Staaten zur Darstellung bringt.

will sagen: kulturellen oder religiösen Minderheiten.<sup>24</sup> Und die Notwendigkeit gesetzlicher Moral lag nicht im utopischen Glauben an die menschliche Vernunft, wozu es nach den Erfahrungen im Genfer Völkerbund keinen Anlass gab, sondern einfach in der Erinnerung an den menschlichen Horror.<sup>25</sup> Menschenrechte samt ihren spezifischen Normen bestehen also nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Sie entstehen aus historisch-politischen Gründen, aus den »Zeugnissen der Furcht«, und weniger aus Erwartungen, die durch religiöse, moralische oder kulturelle Hoffnungen, die naturgemäß immer partikular oder gruppenspezifisch bleiben, genährt sind.<sup>26</sup>

Als rechtspolitische Realität erweist sich der geschilderte Umstand als entscheidendes Argument in doppelter Richtung: Einerseits zugunsten des menschenrechtlichen Universalismus, andererseits zugunsten von Pluralismus innerhalb einer partikularen Gemeinschaft selbst. So forderte Monika Maron in ihrer Rede zur Verleihung des Lessing-Preises eine Reformierung des Islams mit Berufung auf Mendelssohn, denn Letzterer sei nicht nur gegen den mächtigen preußischen Staat gestanden, sondern hätte auch gegen das Rabbinat gekämpft, dessen Interesse auf die religiöse und soziale Einschließung des Judentums gerichtet war.<sup>27</sup> Dieser Hinweis führt uns zur Gegenfrage, ob denn dadurch nicht auch die Identität, die kulturelle Selbstbehauptung einer Gemeinschaft, verloren gehen könnte. Denn wo Menschen sich an ihrer Herkunft orientieren und wo sich Menschen aus religiöser, geschlechtlicher oder anderweitig lebensideologischer Begründung als Gruppe konstituieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle. Diese Werte werden zur Tradition erklärt und in neuer Bewusstheit als Fundus der Wertorientierung imaginiert und mittels Rückgriffen legitimiert. Um dies in einer offenen Gesellschaft aller-

<sup>24</sup> Vgl. Jacques Picard: *Zwischen Minoritätenschutz und Menschenrecht – Paul Guggenheims Rechtsverständnis im Wandel, 1918–1950*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, IV, 2005, S. 112–130.

<sup>25</sup> Isaiah Berlin: *European Unity and Its Vicissitudes*, in: Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London 1991, S. 204f.

<sup>26</sup> Siehe die Diskussionen in Michael Ignatieff, *Human Right as Politics and Idolatry*, hg. v. Amy Gutmann, New York 2001, S. 77ff.

<sup>27</sup> Monika Maron: *Das Licht des Wissens. Was von Lessing und Moses Mendelssohn über den Umgang mit dem Islam zu lernen ist*, in: *Spiegel* 4, 2011.

dings bewerkstelligen zu können, ist eine Auseinandersetzung mit den etablierten Narrativen der Geschichte und Gesellschaft unausweichlich. Im günstigen Fall wird ein Diskurs produziert, der als alternative Fortschreibung von Geschichte und Kultur nachvollziehbar bleibt. Die Deklarationen literarischer und historischer Selbstdeutung sollen den Ausgangspunkt profilieren, durch den am Ende ein neues kulturelle Narrativ einer Minderheit hervorgebracht wird. Für eine Minderheit würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit von Alterität bedeuten, dass sich eine Gemeinschaft darin schwächt, ihrer allfälligen Anfechtung oder ihrer Diskriminierung entgegentreten zu können.

Die Wirkungsgeschichte des Moses Mendelssohn ist dafür ein einleuchtendes Beispiel. Auf seine Person und auf eine auch explizit als ›Zeitalter Mendelssohns‹ deklarierte Zeitgeschichte bezogen sich jene jüdischen Historiker in Deutschland, wie Heinrich Graetz und Abraham Geiger, welche in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Studium des Judentums und der jüdischen Geschichte als Gegenarrativ begriffen – und das heißt, in der Lesart amerikanisch-jüdischer Intellektueller heute, als eine eigentliche ›Gegengeschichte‹, um der Dominanz der christlichen Geschichtsschreibung und deren theologischer Deutung des Judentums, die weitgehend negativ und judenfeindlich war, begegnen zu können.<sup>28</sup> Die jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts verstanden, dass die Sprache einer Minderheit auf die Vergangenheit rekurrieren musste, aber in der Absicht, damit eine Zukunft zu schaffen. Die *Konstruktion der jüdischen Geschichte*, so der Titel eines 1846 erschienen Essays von Graetz, kam einer Innovation gleich, einer – damals noch im Zeichen des philosophischen Idealismus ausformulierten – Historisierung und Erfindung von Tradition, um der Minderheit über die Postulierung eines eigenen modernen Volkbegriffs – im Sinne Benedict Andersons als imaginierte Gemeinschaft – Achtung nach innen, Selbstbehauptung nach außen und bürgerliche Anerkennung im Allgemeinen zu verschaffen.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Siehe Susanna Heschel: *Jewish Studies as Counterhistory*, in: Biale, Galchinsky, Heschel, *Insider/Outsider*, S. 101–130.

<sup>29</sup> Heinrich Graetz: *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze* [1846], Berlin 1936. Der Autor von 1846 sah sich in seinem Essay selbst als im »Zeitalter Mendelssohns« lebend. Zur geschichtstheoretischen Einordnung vgl. das Nachwort von Ludwig Feuchtwanger in dieser Ausgabe des Schocken-Verlages. Zum Begriff der imaginierten Gemeinschaft vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London / New York 1991, S. 155–163.

Ohne eigene Geschichte keine gemeinsame Zukunft: Perspektiven lassen sich, so die Erkenntnis, nur durch eine Erinnerung gewinnen, als einem kognitiven Akt, mit dem ein Zugang zur Welt und gleichzeitig der Ausbruch aus Festlegungen durch äußere Vorurteile und dominante Deutungen möglich ist. Allerdings – und dies ist die Grenze – unterliegt eine solche Anstrengung, die ›Sub‹-Version zu leisten, einer erheblichen Voraussetzung, die zu ignorieren in die Enge und Selbstausschließung führen müsste: Werden die historischen und aktuellen Wechselwirkungen zwischen dem eigenen ›Ort‹ mit der ›Welt‹ verzerrt oder verkürzt wahrgenommen, entstehen holistisch Muster von Inklusion und Exklusion.<sup>30</sup> Die Entwicklung einer Selbstdeutung über Geschichte und Zukunft ist darauf angewiesen, sich selbst kritisch mit der Beziehung von Ort und Welt auseinanderzusetzen, wenn sie nicht in den gruppenspezifischen Innenbereichen kleben bleiben will. Als Votum ließe sich heute beispielsweise das Ringen um die Rolle und Stellung der Frau im Judentum anführen.<sup>31</sup> Auch Marons Deutung des Islams in ihrer Lessing-Rede, die auf Mendelssohns bzw. seine Auseinandersetzung innerhalb der eigenen Reihen im 18. Jahrhundert rekurriert, ist ein – auch die Legendenbildung stärkendes – Votum, das in der Fortschreibung der Emanzipationsdebatten seit dem 19. Jahrhundert steht.<sup>32</sup> Allgemeiner formuliert: Findet dieser Vorgang und die Beleuchtung dieser Konflikte im kulturellen oder historischen Narrativ einer Gemeinschaft keinen Platz, riskiert jede Gruppe, dass sie von außen fixiert bleiben wird, weil sie im Innern kulturell nicht innovativ genug zu werden vermag und an Tabuzonen kleben bleibt. Die Überwindung von Selbsteinschlüssen allerdings garantiert keineswegs das Ausbleiben von Feindschaft, wie das Beispiel des Antisemitismus seit 1870 zeigt, der sich weniger gegen religiös-orthodoxe als vielmehr gegen säkular-liberale Juden richtete. So bieten Fixierungen wie ebenso die Durchbrechung dieser Fixierungen mittels Reformen leider den Feinden einer zivilen Gesellschaft und den Gegnern eines selbst- und kulturbestimmten Deutungsangebotes argumentativ oft gleichermaßen Stoff für ihre offenkundige Nichtbelehrbarkeit.

<sup>30</sup> Talcott Parson, *Structure and Process in Modern Society*, New York 1960, S. 16 ff.

<sup>31</sup> Für die Schweiz vgl. Valérie Rhein: *Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention. Die Frau im Judentum*, in: *Frauenfragen*, Zeitschrift der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen (EFK), Bern 2010, S. 69–74.

<sup>32</sup> Auf die Legendenbildung um die Person Mendelssohns, die zwischen Verehrung und Ablehnung schwankt, ist oben schon verwiesen worden.

Nur auf den ersten und oberflächlichen Blick mag deswegen die Tatsache der Pluralität von Kulturen und Religionen zu irgendwelchen Relativierungen des Menschenrechtskonzepts Anlass geben, so wenn etwa behauptet wird, dass die menschenrechtliche Emanzipation lediglich einem ›westlichen‹ oder europäischen Kulturerbe einzuordnen wäre. Für ein interkulturelles Menschenrechtsgespräch und für das Aushandeln gegenseitiger Anerkennung erweist sich aber, dass ein reduzierender Rückgriff auf unverrückbare Werteformeln nicht ausreichend ist – gerade angesichts der Unrechts- und Genoziderfahrungen, die in den unterschiedlichen Regionen des Globus feststellbar sind. Vielmehr bezeichnet die dem menschenrechtlichen Universalismus eingeschriebene Aufklärung jenen Anspruch auf Mündigkeit des Individuums, das sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verwirklichen will und dafür auf die Idee der Gerechtigkeit angewiesen bleibt.<sup>33</sup>

Dass heute die Berufung auf geoffenbarte Wahrheiten und auf gesellschaftliche Privilegien, in welchem kulturellen oder religiösen Lebenszusammenhang auch immer, nicht mehr ausreicht, lässt uns an Mendelssohn denken. Moses Mendelssohn in Zürich, in New York, in Jerusalem, in Islamabad oder in Mumbai würde uns heute vermutlich darauf hinweisen, dass den differenten Welt- und Schriftdeutungen innerhalb von lokalen Gesellschaften gerecht zu werden, nicht leicht fällt und auch ziemlich paradox erscheint. Er würde vielleicht wiederum von der gemeinsamen Suche nach dem ›Ungrund des Widerspruchs‹ reden – diesmal von der anderen Seite, von der Allgemeinheit des Sich-Aufklärens her, um die Argumente zu sammeln. Es erschiene ihm wohl unmöglich, sich auf universale Werte zu berufen, wenn damit exklusiv Ansprüche partikularer Moral begründet werden sollen. Den Kommentatoren der deutschen Bundesverfassung, die den ersten Artikel zur Unantastbarkeit der Menschenwürde als überpositives, transzendenzhaltiges Fenster bezeichneten, das von Sonderinteressen nicht in Anspruch genommen werden dürfe, würde er ohnehin zustimmen.<sup>34</sup> Ob er sich Forderungen einer ›affirmativ action‹ anschließen

---

<sup>33</sup> Vgl. Daniel Thürer: *Modernes Völkerrecht. Ein System im Wandel und Wachstum – Gerechtigkeitsgedanke als Kraft der Veränderung*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Heidelberg Journal of International Law 60, 2000, S. 557–603.

<sup>34</sup> Theodor Maunz, Günter Dürig u.a.: *Grundgesetz, Kommentar*, Nrn. 2 und 5 zu

könnte, bleibt aber ungewiss. Nationale Kulturdefinitionen, geschlechtliche Bevorzugungen, religiöse Privilegierungen oder esoterische Exklusivität mögen zwar durch moralische Erklärungen gestützt erscheinen, um kulturelle Differenz oder Herstellung von Gerechtigkeit oder auch nur Prestige zu beanspruchen. Aber solchen Erklärung mangelt letztlich Evidenz: Was universal gültig sein soll, kann nicht mit einer Berufung auf Partikulares begründet werden. Weit eher laufen solche Erklärungen auf seichem Grund auf: Sie leben von der Weigerung, die eigene Tradition, das eigene Haus auf die Unteilbarkeit von Grundrechten hin zu befragen. Anders gesprochen: Die Suche nach dem *Ungrund der Widersprüche* ist nicht abgeschlossen. Solange das Problem der Entfremdung des Menschen in den jeweiligen religiösen und kulturellen Provinzen nicht verstanden und eine gegenseitige Anerkennung nicht verhandelt werden kann, bleibt diese Geschichte offen.

Die Praxis, die sich für Mendelssohn damals als zentrale Frage stellte, ist als Problem – auch nach Immanuel Kant und der Genese der Bürger- und Menschenrechte – geblieben. Gewandelt hat sich die Theorie in ihrer lokalen bzw. kulturell spezifischen Sedimentierung, indem ein globalisiertes Rechtsvokabular, das die Demokratie als öffentliche Vernunft zum Gegenstand hat, auf abrufbare Bilder und Referenzen aus den unterschiedlichen Kulturen angewiesen ist, um vermittelbar zu sein. Amartya Sen hat in dieser Hinsicht eine scharfsinnige, kluge Reflexion mit zahlreichen Materialien aus den in Indien wirkenden Gerechtigkeitsvorstellungen beigetragen.<sup>35</sup> Sein Plädoyer zielt nicht auf die Ausformulierung einer perfekten, umfassenden Gerechtigkeit, die dem kantianischen Idealismus genügen würde, sondern eher auf das ergebnisorientierte Aushandeln eines Terrains, auf dem sich Ungerechtigkeit vermeiden und überwinden lässt. In dieser Hinsicht ist Sen also ein Mendelssohn und überdies Isaiah Berlin verwandter Denker. Immerhin hat dieses Terrain seine Fixpunkte auf der Karte: Zu den minimalen Kernbeständen eines Schutzkatalogs der Menschenrechte, der durch seine Universalität über religiösen, kulturellen und politischen Ideologien steht, gelten heute – neben der Unversehrbarkeit von Leib und Leben und der Respektierung grundsätzlicher Aspek-

---

Art 1; und Hermann Mangoldt, Friedrich Klein, *Das Bonner Grundgesetz, Kommentar*, 3. Aufl., Bonn 1989, Bd. 1, S. 34.

<sup>35</sup> Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

te der Menschenwürde in der Privatsphäre – die Verbote der Diskriminierung, der internationale Straftatbestand des Genozids und die Ächtung von Willkürverfahren im Justizbereich.<sup>36</sup> Die Genese dieses Kataloges bringt zu Bewusstsein, dass selbst die großen Prinzipien der Gleichheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit konfliktuell in einem steten ›Ungrund des Widerspruchs‹ stehen, der politisch gemeinschaftliches Entdecken erfordert.

Dass das Verbot der Diskriminierung immer noch auf Konstrukte wie ›Religion‹, ›Rasse‹, ›Farbe‹, ›Geschlecht‹ und ›Herkunft‹ bezogen werden, macht die Hartnäckigkeit der Vorurteile, gegen die Mendelssohn einst in den Kampf zog, auch semiotisch bzw. sprachlich deutlich. Es gab in historischer Perspektive sehr gute Gründe, dass beispielsweise die Indische Union in der UNO den – erfolgreich eingebrachten – Antrag stellte, das Wort ›Farbe‹ in die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte aufzunehmen (das Wort ist im Text hinter der Vokabel ›Rasse‹ platziert), ist ›Farbe‹ doch ein beredter Ausdruck für die Geschichte der Kolonien, in denen mehr als die Hälfte aller Menschen einst gelebt hatten.<sup>37</sup> Im Abstand von mehreren Jahrzehnten aber sind diese Signifikanten zumindest als problematisch zu betrachten. Jedenfalls kontrastiert die Diktion der Vermeidung heute, zumindest in als ›westlich‹ apostrophierten Gesellschaften, mit der lauten Propagierung des farblich und sexuell ›multikulturell‹ Attraktiven, dem morphologisch-visuelle Qualität und entsprechende Beachtung in Moden und Medien zukommt. Ali Sethi hat uns jedoch am Beispiel seiner Heimat Pakistan letzthin deutlich gemacht, wie Vorurteile als Kategorien verschoben werden können. Anstelle der ›Rassen‹ oder ›Farben‹ treten heute wiederum auch die ›Religionen‹ als Konstrukte auf den Marktplatz des Politischen und seiner Reden. In den Schulen erwirbt man sich löbliche Punkte durch die nachgeplapperte These, wonach die Hindus und Muslime des Subkontinents historisch zwei distinkte und separate *Nationen* wären (»Two Distinct and Separate Nations«).<sup>38</sup> In

---

<sup>36</sup> Zur Diskussion eines interkulturellen Normenkonsenses vgl. Alison Dundes Renteln: *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Newbury Park 1980; dazu auch Heiner Bielefeld: *Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus*, in: Manfred Brocker u. Heino Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 256–268.

<sup>37</sup> Morsink, *Universal Declaration*, S. 102–105.

<sup>38</sup> Ali Sethi: *Two Distinct Nations*, in: *New York Times*, June 11, 2010.

dieser Reihung wird Religion zum wichtigen, hoch geplusterten Glied einer Kette, das ethnische, nationale und letztlich implizit ›rassische‹ Begründungen oder Erklärungen für Krieg, Krisenbewirtschaftung und gesellschaftliche Konfliktaustragung aufführt.

Wir können hier von einer Theologie sprechen, die in der Tradition der ethnizistischen Politik – mit ihrem Machtanspruch auf den Körper und das Denken – steht. Es wäre beispielsweise auch zu untersuchen, wie in Israel der politische Diskurs unter den jüdischen Israelis, die aus aller Welt zugewandert sind und eigene Traditionsbezüge eingebracht haben, bezüglich ›Religion‹, ›Rassen‹ und Farbzuschreibungen geführt wird, wenn es um die Verortung der Nation geht. Oder mit welchen entsprechenden Vokabeln Palästinenser ihre Auseinandersetzung im Zuge eines *nation-buildings* führen. Oder wie in Irland sich ›Religion‹ als Teil sozialer Verhältnisse in einem politischen Konflikt über Jahrhunderte eingenistet hat. Oder wie in der Schweiz eine medial hochgefahrte Debatte über Minarette als Symbol des Politischen *versus* die Privatheit des Religiösen inszeniert wird. Überhaupt lohnt sich die Frage, welche neue Funktion ›Religion‹ als Substitut für Sozial- bzw. Körperpolitik und seine Inszenierungen in den Metaphern von ›Blut‹ oder ›Farben‹ oder ›Geschlecht‹ an irgendeinem Punkt der Welt spielt, und inwiefern damit soziale Ungleichheit und eine partikular gemünzte Inanspruchnahme von monetären, schulischen, sexuellen oder anderweitigen Privilegien begründet werden.

Immerhin und bei all solcher Skepsis gegenüber dem hier problematisierten Enthusiasmus der Menschenrechtsrhetorik und einem entsprechenden Missbrauch durch ideologische Propagandisten – durch den menschenrechtlichen Universalismus wurde auch die reflexive Distanz gegenüber der eigenen Tradition gewonnen, mit denen in Europa der Diskurs der Verständigung mit Menschen anderer Herkunft oder Orientierung über eine gesicherte und friedliche Koexistenz geführt werden konnte. Darin sind europäische Juden präsent.<sup>39</sup> Es geht – verallgemeinert gesprochen – um die Innovation einer *community of communities* und einer Kultur der Kulturen, um eine gemeinsam geteilte Öffentlichkeit, wie sie in den Gedanken der deutsch-jüdischen und besonders auch den schottischen Aufklärern in zentralen Ansätzen

<sup>39</sup> Ein Plädoyer dazu bietet Diana Pinto: *Juden im multikulturellen Europa?*, in: *Babylon* 19, 1999, S. 119–127. Ebenso das Vorwort bei Biale, Galchinsky, Heschel, Insider/ Outsider, S. 1–13.

ausformuliert worden ist. Pluralismus innerhalb einzelner Religionen und Kulturen ist – vielleicht und vermutlich – ein Schlüssel für die Selbsterhaltung einer Gruppe, für die Reaktualisierung der eigenen Gemeinschaft in einer komplex gewordenen Welt. Jedenfalls aber ist Pluralismus einer, wenn auch nur einer der Faktoren, um Toleranz in multireligiös und multikulturell gewordenen Gesellschaften auf die Dauer zu etablieren. Dahinter öffnet sich dann das Feld des sozialen Kapitals, die Frage nach Gerechtigkeit, das Erfordernis der Umverteilung, die Debatte über Eigentumspolitik, das Skandalon um den Besitz von fremdem Leben und Körpern. In den Worten Mendelssohns: »Wer die Wahrheit liebt, liebt den Frieden« – was ein konkretes Verfahren der Verhandlung der Andersartigkeit im Zeichen universal verfasster Regeln meint, die den Fragen nach Gerechtigkeit und Ausgleich zu entsprechen imstande sind.<sup>40</sup> Wenn dies in Normen und Formen des Zusammenlebens überführt wird, dann im Bewusstsein der Universalität der Menschenrechte – nicht als einer neuen Idolatrie, die gegen Traditionen und Innovationen des kulturell Anderen gesetzt werden, sondern als 360-Grad-Blick, der gewitzt aus historischer Erfahrungen die vielen »Provinzen des Menschen« (Elias Canetti) mit Besonnenheit und Scharfsinn zu wägen weiß.

Was mit Mendelssohns Werk und Beispiel vorliegt, ist keine Apologie der einen oder anderen Seite von Judentum, sondern eine politisch-semiotische Theorie, in der die Bereiche von Recht und Religion, von Politik und Theologie aufgetrennt und entflechtet werden. Dieser Gewinn an Autonomie steht nicht gegen die Tradition, sondern wirkt als deren Fortschreibung durch die Neubestimmung der Rolle von Religion, aber auch jener des Staates, an deren Anfang der einzelne Mensch unbesehen seiner Herkunft und Bindung gestellt wird. Denn Tradition ist, wie Hermann Levin Goldschmidt aus Zürich, der Stadt, in der einst Lavater wirkte, betont hat, nicht festgefügt, sondern dynamisch auf die Welt hin angelegt, weshalb Mendelssohn, der diese Spannung produktiv gemacht hat, ihm als der »erste bewusste Jude auf dem Boden der Neuzeit« erscheint – die beste Verkörperung der »Freiheit für den Widerspruch«.<sup>41</sup> Mendelssohns *Jerusalem* definiert die Ver-

---

<sup>40</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134.

<sup>41</sup> Hermann Levin Goldschmidt: *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Werke Bd. 2, Wien 1994, S. 25. Vgl. auch Hermann Levin Goldschmidt: *Freiheit für den Widerspruch*, Werke Bd. 6, Wien 1993.

tragstheorie nicht, wie noch bei John Locke, dem es um die Vermeidung von Bürgerkriegen »aller gegen alle« ging, als eine einseitige Kompetenzübertragung von Freiheiten des Einzelnen an den Staat als Inhaber von ordnender Macht. Eher postuliert Mendelssohn die gegenseitige Kodierung von Verträgen im Zeichen des Friedens, wodurch das Partikulare durch stetes Aushandeln sich dem »Ungrund des Widerspruchs« annähert und behutsam, aber durchaus zwingend – und in einem langen, sehr langen Prozess des Lernens – den universalen Boden gewinnen will.



## Teil 3

### »heute«



Micha Brumlik (Frankfurt)

## Antisemitismus und Islamophobie – Eine Diskussionsbemerkung

Dass er es gewagt hat, Islamophobie und Antisemitismus auch nur miteinander zu vergleichen, hat dem hochverdienten Zeithistoriker Wolfgang Benz, der im April sein Amt als Direktor des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung aus Altersgründen abgibt, eine hierzulande nur selten zu beobachtende Feindseligkeit eingetragen. Zumal die Blogosphäre, also jene Internetseiten, die sich wie »Politically incorrect« oder die »Achse des Guten« dem Kampf gegen eine angebliche Islamisierung verschrieben haben, entfesselten ein regelrechtes Kesseltreiben. Mit Gründen?

Der beste, meist nur angedeutete Grund bestand im Beharren auf der Singularität – nein, nicht des nationalsozialistischen Völkermords an den europäischen Juden – sondern einer judenfeindlichen Einstellung überhaupt. Diese sei strikt von beliebigen anderen Formen von Rassismus und Sexismus zu unterscheiden. So sei die etwa von Soziologen gestellte Frage »*Warum* die Juden?« falsch gestellt – frage man hingegen: »*Warum* die *Juden*?«, werde sofort klar, dass keine andere Ideologie einen solchen Vorlauf habe wie der Antisemitismus: von pagan römischen Verspottungen der Juden über den blutigen kirchlichen Antijudaismus, die rassistische Hetz- und Ermordungspraxis im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert bis hin zum ebenfalls auf Vernichtung zielenden »Antizionismus«. Hinzu kommt die noch weniger begründete Annahme, dass auf jeden Fall der Islamismus, womöglich gar der Islam selbst als ganzer judenfeindlich sei. Wenn dem tatsächlich so wäre, so stellt auch nur der Vergleich eine letztlich schamlose und moralisch empörende Vermengung von Tätern und Opfern dar.

Man könnte freilich genauer hinblicken und differenzierter fragen: ob nämlich die heute vielfältig geäußerte Furcht vor dem oder die Feindschaft gegen den Islam nicht strukturelle Gemeinsamkeiten mit einer bestimmten Form der Judenfeindschaft aufweist. Gewiss nicht

mit jener der SS, wohl aber mit jener eines großen Teils der national-liberalen Intelligenz des 1871 neu gegründeten deutschen Kaiserreichs. Man könnte zudem darauf hinweisen, dass diese Judenfeindschaft des 19. Jahrhunderts die Ende des 18. Jahrhunderts geäußerte jüdenfeindliche Furcht vor einem »Staat im Staate« übernommen hat und übernimmt. Heute wird die aus dem 18. Jahrhundert stammende Formel übrigens durch die zeitgemäß soziologisch belehrte Besorgnis über angebliche »Parallelgesellschaften« abgelöst. Damals wie heute besteht schließlich die Furcht vor einem Amalgam von »fremder Religion« und »fremdem Volkstum«. So räumte Sarrazin am 7.12.2010 im Gespräch mit der taz ein, in seinem Manuskript überall dort, wo ursprünglich »Rasse« stand, auf Anraten des Lektorats »Ethnie« geschrieben zu haben, um anzufügen: »Dann muss man klarmachen, dass die, die einwandern, sich vermischen sollten. Wir, die Deutschen, waren dazu immer sehr gut in der Lage, die Juden übrigens weitgehend auch.« Weitgehend!

Juden galten sich selbst und anderen stets als Gruppe, die sowohl ethnisch als auch religiös bestimmt war – das scheint heute anders zu sein, indes: im islamophoben Diskurs werden islamische Religion und türkische Ethnizität gerne miteinander vermischt. Als jüngstes Beispiel dafür lässt sich Altbundeskanzler Schmidt anführen, der am 23. November 2010 der BILD-Zeitung in einem Interview Folgendes zu Protokoll gab. Auf die Frage, ob er für die Integration von Millionen von Moslems eine positive Prognose habe, antwortete er:

Nein, nicht für alle und nicht für die nächsten Jahre. Wobei ich natürlich weiß, dass viele Moslems tatsächlich integriert sind und man sie deshalb nicht besonders wahrnimmt. Allerdings habe ich erst recht keine positive Prognose, wenn wir weiterhin den Beitritt der Türkei zur EU in Aussicht stellen. Denn dann würden zig Millionen Moslems freien Zugang zu ganz Europa haben und unsere Arbeitsmärkte und Sozialsysteme überschwemmen. Da können wir auch gleich Algerien, Marokko, Libanon, Syrien einplanen. Und deren Konflikte – etwa zwischen Kurden und Türken – fänden dann in unseren Städten statt.

Die geäußerte Angst vor der »Überschwemmung« aus dem Osten aber, die heute rechtspopulistische Parteien und Agitatoren in allen Nachbarländern Deutschlands beflügelt und in die Parlamente spült, wurde auch hierzulande schon einmal beschworen: in jenen 1880er Jahren, als in Bismarcks Reichsgründung die ersten sozialen Spannungen, politischen Konflikte und ökonomischen Krisen sichtbar wurden und die

Euphorie der Gründerjahre beeinträchtigte. In dieser Zeit entstanden verschiedenste Gruppierungen und Parteien, die ihr wichtigstes Ziel darin sehen, gegen die Juden zu agitieren; die modernsten unter ihnen verabschiedeten sich dabei vom traditionell kirchlichen Antijudaismus und stellten sich – vermeintlich naturwissenschaftlich aufgeklärt – auf den Boden von Rassen- und Sprachwissenschaft: im Jahr 1879 prägt der Journalist Wilhelm Marr zum ersten Mal den Begriff »Antisemitismus« mit dem ausdrücklichen Interesse, die Frage der Juden nicht mehr vom »confessionellen Standpunkt« aus zu betrachten. Der bedeutende nationalliberale Historiker Heinrich von Treitschke nahm das Thema auf, verknüpfte es mit der Angst vor Einwanderung und provozierte so den sogenannten »Berliner Antisemitismusstreit«. In einem berüchtigt gewordenen Aufsatz aus dem Jahr 1879 – er erschien in den »Preußischen Jahrbüchern« – schrieb Treitschke:

Über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskindern dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unseren verschmelzen können.

Daher fordert Treitschke von »unseren israelitischen Mitbürgern« einfach:

Sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen – unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerungen, die uns allen ehrwürdig sind; denn wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischcultur folge.

Heinrich von Treitschke wusste wie heute Thilo Sarrazin, dass man sich mit pöbelnden Judenfeinden oder Islamfeinden zwar nicht gemein machen darf, es aber auf jeden Fall sinnvoll sein kann, ihre Wut als Anlass zu nutzen, ein angebliches Tabu zu knacken:

Die natürliche Reaction des germanischen Volksgefühls hat zum mindesten das unfreiwillige Verdienst, den Bann einer stillen Unwahrheit von uns genommen zu haben; es ist schon ein Gewinn, daß ein Uebel, das Jeder fühlte und Niemand berühren wollte, jetzt offen besprochen wird. Täuschen wir uns nicht: Bis in die Kreise höchster Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: Die Juden sind unser Unglück.

Bei alledem muss man sich klar machen, dass es beim Nachweis der strukturellen Identität von damaligem Antisemitismus und heutiger Islamophobie nicht darum gehen kann, die damalige jüdische mit der heutigen muslimischen Immigration gleichzusetzen, sondern nur darum, die Reaktionsmuster zu vergleichen. Die heutigen Rechtspopulisten mit ihrer heißen Liebe zu den Rechten von Frauen und Homosexuellen sowie ihrer Zuneigung zu den Juden behaupten daher, dass das der entscheidende Unterschied sei: die damalige Abneigung gegen die Juden war in der Sache unbegründet, während der heutige Kampf gegen die Muslime sachlich gerechtfertigt und daher Parallelen rein zufällig seien.

Eine Woche nach Helmut Schmidts Interview in der BILD lagen in Berliner Briefkästen Werbepostkarten von »Pro-Berlin«, die mit einem Bild des Altbundeskanzlers warben und eine Äußerung von ihm zitierten, nach der »man aus Deutschland mit immerhin einer tausendjährigen Geschichte seit Otto I. nicht nachträglich einen Schmelztiegel machen« könne – ein Zitat, das, sofern es authentisch sein sollte, auch aus der Feder Heinrich von Treitschkes stammen könnte. Dass es mit dem Doppelpack von Philosemitismus und Islamophobie denn doch nicht so gut klappt, zeigen die Forderungen von »Pro Berlin«: »Religionsfreiheit begründet kein Baurecht für Moscheen und Minarette; Keine Zwangsheirat von Minderjährigen; Verbot für Beschneidungen von Frauen; Ehrenmorde sind und bleiben Morde; Schächtungsverbot zum Schutz der Tiere.« Hier möchte man nun wissen, was wohl der »Zentralrat der Juden in Deutschland« zur Forderung eines Schächtverbots sagen würde.

Aber wie dem auch sei: Für eine Strukturidentität von Antisemitismus des späten Kaiserreichs und heutiger Islamophobie, für semantische Überschneidungen in den Äußerungen Treitschkes und Sarrazins, auch Helmut Schmidts, liegen doch so viele Indizien vor – Staatsanwälte sprechen hier von »begründetem Anfangsverdacht« – dass ein Verfahren, sprich eine vergleichende wissenschaftliche Konferenz, wie sie Benz organisiert hat, nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten war. Der Erfolg von Sarrazins Buch, jenes Treitschkes des frühen 21. Jahrhunderts, gibt Wolfgang Benz nachträglich recht – die Befunde der Münsteraner Religionssoziologen sowie Wilhelm Heitmeyers neueste »Deutsche Zustände«, die eine auch im Vergleich zu den europäischen Nachbarländern deutlich erhöhte Islamophobie nachweisen, bestätigen dies.

## Gegenwärtige islamische Konzeptionen von religiöser Toleranz: das Beispiel Iran

Dass Iran heutzutage ein Hort des Obskurantismus und der Intoleranz ist, ist eine Assoziation, die sich kaum als vollkommen unbegründet zurückweisen lässt. Von dem Gespann Mahmoud Ahmadinejad und Ayatollah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi (geb. 1934), seinem Mentor, sind Äußerungen verbrieft, die großen Zweifel an der Toleranzfähigkeit dieses Regimes aufkommen lassen.

Ahmadinejads anti-semitische Tiraden sind hinlänglich bekannt. Für den innenpolitischen Bereich hat sein Mentor Mesbah Yazdi Weiteres hinzugefügt. Mesbah Yazdi ist Geistlicher im Range eines Ayatollah, also ein klerikales Mittel- bis Schwergewicht. Ausschlaggebender für seinen gesellschaftlich-politischen Einfluss ist, dass er die Haqqani-Schule in Qom leitet, eine theologische Hochschule, in der eine der radikalsten Auslegungen des Islams gelehrt wird. In den letzten Jahrzehnten und Jahren haben zahlreiche Abgänger dieser Schule ihren Weg in die höchsten Positionen des Staates gefunden, unter ihnen die letzten drei Geheimdienstminister der Islamischen Republik. Mit Ali Fallahian zählt ein international gesuchter Verbrecher zu den Alumni dieser Schule. Fallahian wurde vom Berliner Kammergericht wegen der Morde im Restaurant Mykonos des Staatsterrorismus für schuldig befunden.

Um ein Beispiel für das in der Haqqani-Schule Gelehrte zu geben, sei aus einem Buch Mesbah Yazdis zitiert, das an dieser Schule unterrichtet wird. Es ist ein Buch über die islamische Regierung, die er als Alternative zur demokratischen Regierungsform sieht:

In solch einer nicht-religiösen Zivilgesellschaft [gemeint ist die Demokratie, K. A.], die manche Menschen heute befürworten, haben alle Mitglieder der Gesellschaft den gleichen Zugang zu den Regierungsämtern. Wenn Iran eine Zivilgesellschaft würde, bedeutet dies also, dass ein Jude der Präsident dieses Landes werden könnte, denn alle Menschen wären gleich, und wir hätten

keine Menschen ersten und zweiten Grades mehr (*ensan-e daraje yek va do*).<sup>1</sup>

Er schlussfolgert:

Wir müssen entweder Humanisten werden oder Allahisten (*ya bayad allah-ist shavim ya humanist*).<sup>2</sup>

Mesbah Yazdi und Ahmdinejad sind beide gleichermaßen geprägt von einem Mann, der zwar wenig geschrieben hat, dafür aber umso einflussreicher war. Er ist ein Beispiel dafür, dass der Ausspruch der amerikanischen Akademie *publish or perish* nicht notwendigerweise stimmt.<sup>3</sup> Die Rede ist von Ahmad Fardid (1909–1994). Fardid ist vermutlich der Begründer des iranischen Antisemitismus. Dieser Antisemitismus ist ein sehr modernes Phänomen.<sup>4</sup> Und es scheint nicht weit hergeholt, dass Ahmadinejads antisemitische Ausfälle in weiten Teilen auf Fardid zurückgehen.

Berühmt machte Ahmad Fardid, dass er einst den Begriff *Gharbzadegi* prägte, das vom Westen Geschlagensein. Er löste damit eine Lawine aus, denn für die, die in den sechziger Jahren jung waren, war Westtoxikation der identitätsstiftende Diskurs schlechthin.<sup>5</sup> Es war die Generation, die 1978 eine Revolution machte, um den westlichen Einfluss in Iran abzuschütteln.

Ahmad Fardid gilt als Schüler Martin Heideggers; er selbst bezeichnete sich als geistigen Bruder von Heidegger. Fardid wurde unter

---

<sup>1</sup> Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi: *Nazariye-ye siyasi-ye islam* (Die politische Theorie des Islams). Die Erstausgabe erschien im Jahre 2000. Die Verfasserin bezieht sich hier auf die Version, die auf der Homepage Mesbah Yazdis zu finden ist: <http://mesbahyazdi.org/farsi/?..lib/nazariye2/ch04.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

<sup>2</sup> <http://mesbahyazdi.org/farsi/?..lib/nazariye1/ch14.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

<sup>3</sup> Einige der Vorlesungen und Interviews von Fardid sind auf der Homepage <http://www.ahmadfardid.com/> zusammengetragen worden.

<sup>4</sup> Siehe dazu: Amirpur, Katajun: »Iran und die Juden. Ein facettenreiches Verhältnis«, in: Benz, Wolfgang & Wenzel, Juliane: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, Bd. 20, Berlin 2011, S. 240–263.

<sup>5</sup> Siehe zur Bedeutung des *Gharbzadegi*-Diskurses für Iran: Boroujerdi, Mehrzad: »*Gharbzadegi*: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran«, in: Farsoun, Samih K. & Mashayekhi, Mehrdad: *Iran – Political Culture in the Islamic Republic*, London 1992, 30–56; Hanson, Brad: »The ›Westoxication‹ of Iran. Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmed and Shari'ati«, in: *International Journal for Middle Eastern Studies* 15 (1983), 1–23.

dem Schah Professor für Philosophie an der Universität Teheran. Eines seiner Hauptthemen war, dass der moderne Mensch ohne Ethik leben würde. In seinen Vorlesungen faszinierte der wortgewandte Fardid – obschon ihn kaum jemand verstand – mit einer selbsterfundenen Terminologie. Wie Heidegger betrachtete Fardid die Dichtung als »Haus des Seins«. Er entnahm seine Terminologie für die Heidegger'schen Begriffe wie »Dasein« oder »Geworfensein« den Ghaselen des Hafez. Fardid teilt die Geschichte in fünf Perioden: vorgestern, gestern, heute, morgen und übermorgen. Das »Übermorgen« ist die eschatologische Endzeit der Geschichte, das Erscheinen des verborgenen Imams wird verstanden als »Wahrheit des Seins«.

Fardid war bekennender Antisemit. Laut Fardid gibt es nur zwei Arten von Weltsicht, die den Gang der menschlichen Geschichte bestimmen: die jüdische und die nichtjüdische. Was immer Spinoza, Marx, Adorno, Freud oder Max Weber gesagt haben, ihre Ideen wurzelten ausschließlich im Judentum. Deshalb, so Fardid, seien die Juden Ursache aller sozialen und politischen Katastrophen dieser Erde. *Der westliche Liberalismus als zionistisches Projekt* lautete der Titel einer von Fardids Vorlesungen. Der Schlimmste von ihnen, so Fardid, sei der Jude Karl Popper gewesen, denn mit Poppers Theorien gingen die Anhänger des westlichen Liberalismus hausieren. Hiermit waren der Philosoph Abdolkarim Soroush (geb. 1945) und seine Anhänger gemeint. Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre war die philosophische Bühne in Iran von der Auseinandersetzung der Popperianer und der Heideggerianer geprägt.

Fardid hat in den dreißig Jahren seiner Professorentätigkeit eine ganze Generation iranischer Philosophen und Intellektuellen beeinflusst. Und seit dem Amtsantritt Mahmud Ahmadinejads scheint Fardid wieder auferstanden zu sein, er ist für seine Anhänger ebenso wie für seine Gegner aktueller denn je. Ahmadinejad, der der Fardid-Stiftung, die sich der Erforschung der Ideen Fardids widmet, kürzlich eine große Summe hat zukommen lassen, verehrt ihn ebenso wie zahlreiche gegenwärtige Kabinettsmitglieder und einflussreiche Revolutionsgardisten. Alle Funktionäre um Ahmadinejad, die heute in Fragen der Kultur das Sagen haben, sind mit Fardids Gedankenwelt vertraut. Nach seinen Ideen werden Filme produziert, Schulbücher geschrieben, Holocaust-Konferenzen abgehalten oder die aktuellen Weltprobleme analysiert – ein Beispiel ist Ahmadinejads Rede vor den Vereinten Nationen im Jahre 2005, bei der Ahmadinejad das Ende des säkularen

Zeitalters proklamierte, die Aufklärung in Frage stellte und über das schreckliche Erbe des agnostischen Zeitalters dozierte:

Der Westen, der die Schuld für die Folgen seiner säkularen Verfasstheit trage – Kriege, Armut, Gewalt, Verbrechen, Terror, Staatsterror und Massenvernichtungswaffen –, gebärde sich arroganterweise als Richter über andere Völker und versuche, diese durch Einschüchterungen willfährig zu machen. Nur durch eine wachsende Verbreitung von Spiritualität und Gläubigkeit könnten Gerechtigkeit und Frieden hergestellt und dauerhaft garantiert werden. Dazu werde es bald kommen, wenn der Mahdi wiederkehrt und – in der Terminologie Fardids – das Übermorgen beginnt, die Wahrheit des Seins.<sup>6</sup>

Das hat Reaktionen unter iranischen Intellektuellen provoziert. Abdolkarim Soroush beispielsweise wirft Fardid vor, geistiger Vater der im iranischen Diskurs hoffähigen Gewaltverherrlichung zu sein. Er habe die Menschenrechte abgelehnt, weil sie westlich seien und habe mit dieser Idee das Klima Irans vergiftet.<sup>7</sup> Und nicht nur stammten sämtliche Argumente gegen die westliche Demokratie, die Menschenrechte, Toleranz und Freiheit, die den heutigen iranischen Diskurs bestimmen, von ihm, sondern vor allem der – wie Soroush sagt – neue Antisemitismus. Soroush schreibt über den Antisemitismus Fardids: »Der negative Teil der heideggerschen Philosophie wurde uns Iranern anteilig.«<sup>8</sup>

Doch im Zentrum dieses Aufsatzes soll nicht die Intoleranz im heutigen Iran stehen, sondern der Rekurs auf Traditionen der Toleranz durch die Verfechter des Toleranzgedankens. Dennoch musste der Hintergrund deutlich werden, vor dem heute von einigen Denkern in Iran Toleranz gepredigt wird: Es ist ein Hintergrund, der intoleranter nicht sein könnte. Die Toleranzverfechter versuchen sich in einem Diskurs durchzusetzen, in dem Männer wie Ahmadinejad und Mesbah Yazdi schon deshalb über die absolute Diskurshoheit verfügen, weil den Toleranzverfechtern kaum ein Medium geblieben ist. Ihre Bücher erhalten keine Erlaubnis zu erscheinen, ihre Zeitschriften und Zeitungen werden verboten, in Funk und Fernsehen dürfen sie nicht auftreten.

<sup>6</sup> <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/iran/2006/iran-060920-irna02.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

<sup>7</sup> <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-IAMNotTheReformistsGodfather.html>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

<sup>8</sup> <http://www.aftabnews.ir/vdcbw5brh8bga.html>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

Mesbah Yazdi und Ahmadinejad haben hingegen zusätzlich noch die offiziellen Kanzeln, von denen sie predigen können. Hier rechtfertigen sie jedwede Form der Intoleranz, die sie predigen, mit dem Wort Gottes, das es umzusetzen gelte. Und gegen genau diese Vereinnahmung des Wortes Gottes richten sich diejenigen Diskursteilnehmer, die heute Toleranz predigen und diese ebenfalls mit der Tradition begründen. Deshalb soll es im Folgenden vor allem um Abdolkarim Soroush gehen, dem einstigen Gegenspieler von Ahmad Fardid, der heute gegen dessen Erbe anschreibt.

Abdolkarim Soroush wurde 1945 in Teheran geboren. Nach dem Studium der Pharmazie ging er nach London, um dort seinen Doktor zu machen. Nebenbei besuchte er Vorlesungen bei Karl Popper, der ihn sehr prägte. Außerdem hatte sich Soroush schon seit seiner Schulzeit mit den islamischen Wissenschaften beschäftigt und Unterricht bei einem großen Gelehrten seiner Zeit genommen. Wieder zurück in Iran, wir schreiben das Jahr 1979, gewinnt Soroush die Aufmerksamkeit Ayatollah Khomeynis, der ihn 1980 in den Rat für Kulturrevolution beruft. Dieses Gremium sollte die Wissenschaften islamisieren – so zumindest die Auffassung einiger. Soroush dagegen sagt, er habe die Geisteswissenschaften vor dieser Idee, dass sie islamisierbar seien, retten wollen. Was auch immer stimmen mag: Viele werfen Soroush die Mitarbeit in diesem Gremium bis heute vor; das Gremium hatte nämlich auch die Aufgabe, missliebige, also zu westlich-orientierte Wissenschaftler und Studenten aus den Universitäten zu werfen. Zudem trat Soroush oft als Apologet der Islamischen Republik im Fernsehen auf, wo er die Ideologie der Linken demontierte. Soroush ist also aufgrund dieser seiner Vergangenheit keineswegs unumstritten. Allerdings avancierte Soroush, der heute in den USA lebt, in den letzten Jahren zum wohl unumstritten größten Kritiker des iranischen Systems.

Mit der Veröffentlichung seiner Theorie der sogenannten *Theoretischen Zusammenziehung und Erweiterung der Scharia* hatte Ende der achtziger Jahre die Wende Soroushs zu einem post-islamistischen Denker begonnen. Sie setzte sich fort mit seiner Theorie der religiös-demokratischen Regierung und seiner Abkehr von der Idee, dass man den Islam ideologisieren müsse. In allen fortan erschienenen Aufsätzen wandte er sich gegen die Monopolisierung der Religionsinterpretation durch eine Schicht und dagegen, religiöse Erkenntnis mit der Religion gleichzusetzen. 1997 formulierte er eine These, die allerdings weit-

gehend unbemerkt blieb, bis Soroush im Jahre 2007 ein Interview gab, weil eine englische Übersetzung des Aufsatzes anstand.<sup>9</sup>

In dem Aufsatz, der unter dem Titel *The Expansion of the Prophetic Experience* im Jahre 2009 in dem gleichnamigen Buch auf Englisch erschienen ist,<sup>10</sup> argumentiert Soroush: Wie ein Dichter überträgt der Prophet die Inspiration, die er empfängt, in die Sprache, die er kennt, den Stil, den er beherrscht, und das Wissen, über das er verfügt. Und diese Perspektive auf den Koran mache es möglich, zwischen den essentiellen und den akzidentellen Aspekten der Religion zu unterscheiden. Manche Teile der Religion seien historisch und kulturell determiniert und heute nicht mehr relevant.<sup>11</sup>

Seine Kritiker warfen ihm daraufhin vor, dass er damit endgültig die Religion verlassen habe und erklärten ihn zum Ketzer: Er habe sich vom Glauben abgewandt und sei gottlos.<sup>12</sup> Andere sehen in dieser epistemologischen Wende hingegen eine Möglichkeit, das Aggiornamento des Islams herbeizuführen.

Über Soroushs Denken und Wirken liegt eine ganze Reihe von Aufsätzen und zwei Monographien vor.<sup>13</sup> Zudem sind einige seiner

---

<sup>9</sup> Soroush, Abdolkarim: »The Word of Muhammad«. Interview mit Michel Hoebink, in: *ZemZem* (2007).

<sup>10</sup> Soroush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden 2009, 3–12.

<sup>11</sup> Soroush, Abdolkarim: *Bast-e tajrobe-ye nabavi* (Die Erweiterung der prophetischen Erfahrung), Teheran 1999.

<sup>12</sup> <http://www.dralae.blogfa.com/post-17.aspx>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

<sup>13</sup> Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Islam & Dissent in Postrevolutionary Iran*. Abdolkarim Soroush, *Religious Politics and Democratic Reform*, London 2008; Amirpur, Katajun: *Die Entpolitisierung des Islam, 'Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg 2003. Zu Soroushs politischen Denken siehe: Vakili, Valla: *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Washington 1996; Wright, Robin: »Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation,« in: *Journal of Democracy* 2 (1996), 64–75; Amirpur, Katajun: »Ein iranischer Luther? 'Abdolkarim Soroushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit«, in: *Orient* 37 (1996), 465–481. Zu seinem Beitrag zum modernen islamischen Diskurs: Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996; 158 ff.; Matin-Asghari, Afshin: »Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran«, in: *Iranian Studies* 30 (1997) 1–2. 95–115; Cooper, John: »The Limits of the Sacred: The Epistemology 'Abd al-Karim Soroush«, in: Cooper, John & Ronald & Mohamed Mahmoud (eds.): *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London 1998, 38–56; Dahlén, Ashk: *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, Routledge 2003, 187–342; Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000)*,

Aufsätze ins Englische übersetzt worden.<sup>14</sup> Soroush genießt international eine hohe Reputation: Er wird in einem Buch vorgestellt, das laut Titel die fünfzig Schlüsselfiguren des Islams versammelt,<sup>15</sup> und von John L. Esposito wird er als einer der neun *Makers of contemporary Islam* geführt.<sup>16</sup>

Soroush hat zu vielem viel gesagt, hier geht es speziell um Soroushs Gedanken zur Toleranz. Dargelegt hat er sie u. a. anlässlich der Verleihung des Erasmus-Preises im Jahre 2004. Diesen Preis hat er damals zusammen mit Sadik Jalal al-Azm und Fatima Mernissi bekommen. Seine Preisrede nennt Soroush *Treatise on Tolerance*. Und er erklärt, die Wahl sei auf ihn vermutlich wegen seines Buches *Modara va hokumat* (Toleranz und Regierung) gefallen. Soroush schreibt:

As the title suggests, the book tries to present democracy as a way of governance that is based on tolerance, and to persuade the post-revolution Muslim community of Iran that it is possible for them both to safeguard their Muslim values and norms and to live in a democratic system; that they need not acquire one at the cost of the other.<sup>17</sup>

---

*From Bazargan to Soroush*, Leiden 2001. Eine besonders kritische Auseinandersetzung mit Soruś ist: Dabashi, Hamid: »Blindness and Insight: The Predicament of a Muslim Intellectual«, in: Jahanbegloo, Ramin: *Iran. Between Tradition and Modernity*, Oxford 2004, 95–116. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt in: Dabashi, Hamid: *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London 2008, 99–142. Soroush hat Artikel, Aufsätze und Bücher über sich auf seiner Homepage versammelt: <http://www.drSoruś.com/On-DrSoruś-E.htm>. Auf der Homepage [www.drSoruś.com](http://www.drSoruś.com) findet sich auch eine vollständige Bibliographie, zahlreiche seiner Aufsätze und Artikel, eine Liste seiner akademischen Tätigkeiten und eine ausführliche Biographie.

<sup>14</sup> Soroush, Abdolkarim: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Translated, Edited and with a critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford 2000; Soroush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Translated by Nilou Mobasser, Leiden 2009. Auch in der Sammlung von Originaltexten mit dem Titel *Liberal Islam*, die Charles Kurzman herausgegeben hat, ist Soroush vertreten: Soroush, Abdul-Karim: »The Evolution and Devolution of Religious Knowledge«, in: Kurzman, Charles (ed.): *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford 1998, 244–251. Ins Deutsche ist ein Aufsatz von ihm übersetzt worden: 'Abdolkarim Soruś: »Eine religiöse demokratische Regierung?«, in: *Spektrum Iran* 5 (1992) 4, 79–85.

<sup>15</sup> Jackson, Roy: *Fifty Key Figures in Islam*, Routledge 2006, 236–241.

<sup>16</sup> Vakili, Valla: »Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran«, in: Esposito, John L. & Voll, John O.: *Makers of Contemporary Islam*, Oxford 2001, 150–176.

<sup>17</sup> Soroush, Abdolkarim: *Treatise on Tolerance*. Praemium Erasmianum Essay 2004, Amsterdam 2004, 9.

Sowohl im Buch als auch in der Dankesrede macht Soroush das, was so charakteristisch ist für ihn. Er begründet den Toleranzgedanken mit den Geistesgrößen der persischen Dichtung, in diesem Falle mit Hafez (1319–1389). Soroush ist im westlichen Ausland zwar als politischer Philosoph bekannt geworden, in Iran gilt er jedoch zudem als einer der bedeutendsten Literaturinterpreten.<sup>18</sup> Außerdem ist Soroush selber als Dichter anerkannt.

Soroush schreibt, die Toleranz, derer wir heute in so großem Maße bedürfen in Iran, ist der iranischen Kultur und dem islamischen Glauben nicht fremd. Das versucht er mit dem Werk der größten Dichter und Denker Irans zu zeigen. Schließlich habe schon Hafez gesagt, man solle den Freunden gegenüber Großmut üben und den Gegnern gegenüber Toleranz.<sup>19</sup>

Soroush erläutert: Hafez begründet seine Toleranz mit dem Sündenfall. Denn hier hat der Mensch gezeigt, dass er fehlbar ist. Wer selber fehlbar ist, muss Toleranz üben. Gemäß der islamischen Überlieferung geht die Präsenz des Menschen auf der Erde auf zwei Sündenfälle zurück: Der erste, den Satan beging: Gott forderte alle Menschen auf, vor Adam niederzuknien. Satan weigerte sich, denn er wollte niemanden außer Gott anbeten. Satan wurde verstoßen und hatte so erst die Möglichkeit, Adam zu verführen. Der zweite Sündenfall ist bekannt. Adam aß von der verbotenen Frucht.

Hafez Lesart ist, so Soroush, dass der Mensch, der das Ergebnis einer Sünde ist und sich niemals als gefeit vor satanischen Versuchungen betrachten kann, keine Unfehlbarkeit für sich behaupten dürfe. Deshalb könne er auch andere nicht für Verfehlungen zu Rechenschaft ziehen oder erwarten, dass sie sich wie Engel benähmen. Nichts davon sei kompatibel mit der menschlichen Natur oder der Genese der menschlichen Existenz. Hafez drücke das aus, so Soroushs Interpretation, mit dem Gedicht, das sinngemäß lautet: Wer sind wir, Unschuld zu behaupten, wenn selbst der heilige Adam sündig wurde?

Hafez, so Soroush, gehe noch weiter als das und charakterisiere den Menschen mit vor allem zwei Eigenschaften: Er ist schläfrig oder

<sup>18</sup> Beispielsweise hat er den *Mathnavi* Rumis herausgegeben, eingeleitet und kommentiert: Balkhi Rumi, Jalal od-Din: *Masnavi-ye ma'navi*, 2 Bde., Teheran 1996. Das Buch *Qesse-ye arbab-e ma'refat* (Geschichte der Herren des Wissens) enthält Essays über Rumi, Hafez, Ghazali und Shari'ati (Teheran 1993). Seine Rumi-Interpretationen sind zudem Thema des Buches: *Qomar-e asheqane* (Verliebtes Spiel), Teheran 2000.

<sup>19</sup> Soroush (2004), 10.

schlaftrunken und dem Weine verfallen. Hafez wolle sagen: Der Mensch sieht die Wahrheiten mit halb-offenen Augen nur; in einem dem Träume vergleichbaren Stadium. Deshalb habe er keine klare Konzeption von ihnen. Niemand besitzt die Wahrheit, denn jeder ist schlaftrunken. Niemand verfügt über eine Vision des Absoluten, und deshalb kann auch niemand den andern als Blinden behandeln und ihm Gewalt antun. Wir sind alle halb-blinde, halb-schlaftrunkene, halb-bewusste Kreaturen und müssen einander deshalb eine Hand reichen, um gemeinsam zu gehen, interpretiert Soroush.

Dass Hafez von Goethe als sein Bruder im Geiste ausgemacht wurde, gibt uns einen Hinweis auf eine weitere Parallele zwischen den beiden: Hafez ist Irans Nationaldichter. Der Unterschied zwischen ihm und Goethe ist allerdings, dass alle Iraner ihren Hafez kennen, wohl kaum aber jeder Deutsche seinen Goethe. Kinder lernen Hafez auswendig in der Schule – und zwar nicht nur ein bisschen, sondern fast den kompletten *Diwan*. Und man muss nicht einmal lesen und schreiben können, um seinen Hafez zu beherrschen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Analphabeten den *Diwan* auswendig können. Bevor *soap operas* und das Fernsehen auch Iran eroberten, ging Mann ins Café bzw. Teehaus und lauschte dort dem *naqqal*, dem Geschichtenerzähler, der Hafez' *Diwan* vortrug. Hafez' Mausoleum in Schiraz ist ein Wallfahrtsort bis heute, und dass er besonders gerne von Wein, Weib und Gesang dichtete, verzeiht ihm sogar die Islamische Republik. Es darf nicht vergessen werden, dass die iranische Kultur Jahrhunderte lang eine vorwiegend orale Kultur war. Und das Persische ist eine Sprache, die sich seit tausend Jahren so wenig verändert hat, dass jeder heutige Iraner verstehen kann, was Hafez im 14. Jahrhundert schrieb. Hinzu kommt, dass das iranische Volk mehr als auf alles andere auf seine Dichter stolz ist.

Deshalb spielt für die Herausbildung einer toleranten Geisteshaltung auch ein anderer Mann eine Rolle, der bei Soroush gleichfalls immer wieder im Zusammenhang mit der Toleranzidee zitiert wird: Jalaaladdin Rumi. Geboren 1207 in Balkh, im heutigen Afghanistan, ist er der Verfasser des Buches, das schon zweihundert Jahre nach seinem Tod von dem Mystiker Jami als *Qor'an be zaban-e parsi*, als Koran in persischer Sprache bezeichnet wurde. Die Rede ist von Rumis *Mathnavi*. Mathnavi ist eigentlich der Name einer Reimform. Spricht man aber im Persischen von dem *Mathnavi*, so ist das Werk Rumis gemeint, das in 30.000 Doppelversen abgefasste Hauptwerk.

Der *Mathnavi* ist vielen Iranern tatsächlich der Koran in persischer Zunge; d.h. er ist ähnlich konstitutiv für ihr Denken und ihre Weltanschauung wie für andere Muslime der Koran. Damit soll nicht die Bedeutung des Korans für persische Muttersprachler klein geredet werden, aber es spielt grundsätzlich eine nicht zu unterschätzende Rolle, dass Iraner den Koran eben nicht auf Anhieb verstehen (wobei eine heutige arabische Generation das natürlich auch nicht mehr tut), Iran aber andererseits über eine sehr ausgeprägte Literatursprache und eine eigene literarische Tradition verfügt. Es ist ja kein Zufall, dass an den meisten Orten, an denen der Islam sich ausbreitete, das Arabische die Landessprache verdrängte, nicht aber in Iran.

Um sich über die Bedeutung dieser Art von Argumentation klar zu werden, die Soroush hier anwendet, muss man noch etwas anderes wissen: Seine Art der Argumentation ist nämlich, dass er eine Aussage trifft und diese dann nicht wirklich argumentativ belegt, sondern zur Begründung sagt: Das hat Rumi schon mit dem Vers XY ausgedrückt. Das klingt in westlichen Ohren seltsam. Denn warum soll etwas stimmen, nur weil Rumi es gesagt hat? Doch genau das funktioniert im iranischen Diskurs. Rumis Aussagen haben Beweiskraft, *hojjiyat*, wie es im Persischen heißt. Weil Rumi es gesagt hat, ist es richtig. Diese Haltung hat vielleicht mit übertriebener Autoritätsgläubigkeit zu tun, aber mehr noch mit einer bestimmten Geisteshaltung gegenüber der Dichtung: Etwas, das so schön ist, muss wahr sein. Das kennen wir auch aus unseren Breiten. Ästhetische Schönheit ist Wahrheit.

Das funktioniert innerhalb der persischen Dichtung, die, weil sie schön ist, für wahr gehalten wird, es funktioniert aber auch im arabischen Kontext in Bezug auf den Koran. Der Koran hat eine ganz besonders große ästhetische Dimension. Er ist schön. So kommt es zum Beispiel dazu, dass auch ägyptische Kopten den Koran hören, weil er ihnen einen ästhetischen Genuss bereitet. Es gibt ein ganzes Genre mit Berichten über Berufungsgeschichten, in denen die Menschen zum Islam konvertiert sind, weil der Vortrag des Korans sie so betört hat. Etwa so wie die Sirenen in Griechenland. Dahinter steckt auch die Idee: Etwas, das so schön ist, muss von Gott sein. Es muss wahr sein.

Übertragen auf Iran heißt dies: Weil Rumis und Hafez' Poesie so schön ist, muss sie wahr sein. Deshalb ist den Menschen so wichtig, was Rumi und Hafez zum Thema XY sagen, und deshalb funktioniert die Art und Weise der Argumentation Soroushs so gut – über den viele westliche Akademiker, die über ihn geschrieben haben, sagten, was ist

denn eigentlich seine eigene Meinung, er zitiert ja nur. Das stimmt und stimmt auch nicht. Soroush rezipiert und stellt sich in eine bestimmte Tradition. Allerdings redet er hier eigentlich nur für ein iranisches Publikum, denn nur dieses Publikum kann mit dieser speziellen Diskurs-technik wirklich etwas anfangen.

Der *Mathnavi* also: Die deutsche Teilübersetzung von Annemarie Schimmel vermag zwar die überragende sprachliche Schönheit des Originals nicht ganz zu vermitteln, kann aber immerhin einen Eindruck geben. Im Folgenden sollen zwei Geschichten zitiert werden, die uns in Iran immer wieder im Zusammenhang mit dem Toleranzgedanken begegnen. Die erste ist die Geschichte von Moses und dem Hirten. Moses, der strenge Prophet, schilt einen Hirten, weil dieser Gott mit liebevoll törichten Worten anredet. Dafür wiederum wird Moses von Gott getadelt.

Auf dem Weg sah Moses einen Hirten,  
der sprach: »Du, der wählt wen Er auch will!  
Wo bist Du, dass ich Dein Diener werden,  
Deinen Rock Dir flick, Dein Haar Dir kämme,  
wasch Dein Kleid und töte Dir die Läuse,  
Milch Dir bringe, o Du Hoherhabener  
O Du, dem ich alle Zicklein opfre!«  
Solchen Unsinn redete der Hirte –  
Moses fragt: »Mit wem sprichst Du denn da?«  
»Nun, mit dem, der uns erschaffen hat,  
von dem Himmel ward und Erde sichtbar!«  
Moses rief: »Du bist auf falschem Wege,  
noch nicht Muslim, bist ein Heide du!  
Was für Unsinn, was für Heidenquatsch!  
Stopf dir besser Watte in den Mund!  
Deiner Ketzerei Gestank verdirbt die Welt!  
Sie zerschleißt des Glaubens feine Seide!  
Du verdienst Schuhprügel, Bastonnade –  
wie kannst du die Sonne denn so schmähen?  
Wenn du nicht gleich solch Gerede stoppst,  
kommt ein Brand, die Menschen zu vernichten.  
Käm' kein Feuer – woher kommt der Rauch denn?  
Schwarz die Seele, und das Herz verstoßen!  
Wenn du weißt, dass Gott der Richter ist,  
wie verlässt du dich auf solch Geschwätz?  
Feindschaft ist des Dummen Freundschaft ja –  
Gott braucht solche Diener nicht, du Dummkopf!

Redest du mit deinem Onkel denn?  
Braucht der Mächt'ge etwas für den Leib?  
Milch trinkt jemand, der noch wachsen muss  
Schuhe trägt, wer Bein und Füße braucht.  
Redest du von einem Menschen, den  
Gott pries: »Er ist Ich und Ich bin er«,  
als Er sagte: »Ich war krank, doch du  
hast mich nicht besucht«. – ein solcher Mensch,  
der da ward: »Durch Mich hört er und sieht«  
auch für den trifft ja dein Wort nicht zu.  
Wer mit Gottes Freunden unverschämt  
spricht, dess Buch der Taten wird ganz schwarz.  
Nennest einen Mann du Fatima,  
(Wenn auch Mann und Frau von gleicher Art)  
tötet er dich wohl, wenn er es könnte,  
wenn er sonst auch sanft und freundlich ist.  
Fatima ist Ehre für die Frau,  
doch ein Schlag ist's für die Männer wohl.  
Hand und Fuß sind lobenswert bei uns,  
doch Befleckung für den reinen Gott.  
»Nicht gezeugt und zeugend nicht« –  
das ziemt Ihm, der Zeuger und Gezeugte schuf.  
Was entsteht, vergeht – geschaffen ist's  
und bedarf des Ew'gen, der es schafft.«  
Sprach der Hirt: »Hast mir den Mund gestopft  
und mein Herz mit Reue ganz verbrannt.«  
Und er stöhnte laut, zerriss sein Kleid,  
floh und wandte sich zu Wüsten weit.  
Doch zu Moses kam die Offenbarung:  
»Meinen Diener trenntest du von Mir.  
Kamst du, um die Menschen zu verbinden?  
Oder kamest du, um sie zu trennen?  
Strebe möglichst nicht zu einer Trennung!  
»Am verhasstesten ist Scheidung Mir«.   
Jedem hab Ich einen Weg gegeben.  
Lob ist es für ihn, für dich ist's Tadel!  
Honig ist's für ihn – dir gift'ge Nadel!  
Frei sind Wir von Unrein und von Rein  
und von Langsamkeit und Schnelligkeit.  
Nicht befahl Ich, dass ich Nutzen hätte –  
Nein, dass Ich den Menschen Gutes täte!  
Inder lieben doch den Hindi-Ausdruck,  
Sindis lieben doch den Sindi-Ausdruck.

Nicht Ich werde rein, wenn sie Mich preisen,  
doch sie werden rein und streuen Perlen.  
Wir schauen nicht auf Zunge oder Rede;  
Wir schauen auf das Innere, den Zustand.  
Blicken auf das Herz, ob's demutsvoll,  
ob das Wort auch frech sei, fehlervoll.  
Denn das Herz, das ist ja die Essenz,  
und die Erde ist nur Akzidenz.  
All dies Reden, Metaphern, Benennen –  
Ich will nur das Glühen, Herzensbrennen!  
Zünd' der Liebe Feuer in der Seele  
und verbrenn Gedanken, Wort voll Fehle!«  
Eines sind, die feinen Anstand kennen,  
Anders sind, die ganz ihr Herz verbrennen.  
Liebende, die müssen ständig brennen,  
das zerstörte Dorf wird nicht besteuert.  
Sprach er Falsches, nenn ihn doch nicht irrend –  
Märtyrer voll Blut darfst du nicht waschen,  
denn ihr Blut ist besser ja als Wasser,  
solch ein Fehler besser als das Richt'ge.  
In der Kaaba gibt es keine Richtung –  
Hat der Taucher keine Schuh – was tut es?  
Suche Führerschaft nicht von Berauschten –  
wer sein Kleid zerriss, wird es nicht flicken.  
Der Liebe Reich ist anders als alle Religionen  
Den Liebenden ist Gott ihr Reich und Religionen.<sup>20</sup>

Soroushs eindrücklichster Kommentar zu dieser Geschichte stammt aus einem Aufsatz, den er Ende der neunziger Jahre in der iranischen Zeitschrift *Kiyan* veröffentlicht hat.<sup>21</sup> Die Zeitschrift *Kiyan* war das Flaggschiff der – wie sie sich selber nannten – religiösen Aufklärer, *rous-hanfekran-e dini*. In ihr wurden Debatten um Islam und Moderne geführt; auf hohem Niveau und bei hoher Auflage. Das *Who is who* der iranischen intellektuellen Szene debattierte und schrieb hier – und vor allem Soroush. *Kiyan* galt als seine Hauspostille. 2008 wurde die Zeit-

---

<sup>20</sup> *Das Mathnawi*. Ausgewählte Geschichten, übertragen von Annemarie Schimmel, Basel 1994, 66–71. Übersetzung von: Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch I, Beyt 1720–1815.

<sup>21</sup> Soroush, Abdolkarim: »Saratha-ye mostaqim; sokhani dar pluralism-e dini, mosbat ya manfi (Rechte Wege; ein Wort über religiösen Pluralismus, Pro und Contra)«, in: *Kiyan* 7 (1997) 36, 2–17. Soroush hat den Artikel zu einem Buch mit dem Titel *Saratha-ye mostaqim* ausgeweitet, das 1999 in Teheran erschienen ist (= 1999b).

schrift verboten. Das erstaunte weniger, als dass sie sich so lange hatte halten können. Der Aufsatz Soroushs ist überdies 1999 in einem Buch mit dem gleichnamigen Titel erschienen.

All das wäre heute nicht mehr möglich. Zwar gab es auch damals Proteste in den iranischen Medien, was an dem Kontext lag, in den Soroush die Geschichte eingebettet hat, aber heute kann Soroush in Iran gar nicht mehr publizieren und ein Forum für religiöses Neudenken – so der Terminus im Persischen, *nouandishi-ye dini*, was im Deutschen merkwürdig klingt, aber im Englischen als *Islamic New-thinking* inzwischen etabliert ist – gibt es auch nicht mehr.

Soroush hat den Aufsatz, um den es im Folgenden gehen soll, *Saratha-ye mostaqim* genannt. Hierbei handelt es sich um eine Anspielung auf einen Teil der Fatiha, also der Eröffnungssure, die in jedem Gebet vorkommt. In der Fatiha heißt es: *Ihdina sirata al-mustaqim*. Weise uns den rechten Weg. Also, weise uns, den Muslimen, den rechten, den muslimischen Weg. Soroush macht in seinem Titel einen Plural daraus: *Rechte Wege*. Es gibt also, so schon das statement im Titel, mehrere rechte Weg zu Gott: So wie es sowohl den Weg Moses zu Gott gibt wie auch den Weg des Hirten zu Gott. Denn ohnehin ist unser Verstehen von IHM, also von Gott, immer begrenzt und nur ungefähr – so wie es auch das Verstehen des Hirten ist, interpretiert Soroush. Soroush schreibt, was Rumi sagen will, ist, dass Gott unsere Gebete nicht deswegen akzeptiert, weil sie ihm gerecht werden; oder weil der Betende ihn so sieht wie er ist; oder weil der eine Betende ihn richtig erkannt hat. Sondern Gott erhört uns, weil er mitfühlend ist. Uns wurde erlaubt, ihn mit unseren begrenzten Anthropomorphismen anzubeten, weil wir ohnehin unfähig sind, uns völlig davon zu befreien und weil wir zu begrenzt sind, um Gott zu verstehen – und weil Gott eben götig ist.

Soroush geht noch einen Schritt weiter und argumentiert, seine Sichtweise – nämlich von den rechten Wegen im Plural zu sprechen – sei durchaus im Einklang mit der koranischen Ansicht, denn schon im Koran sei von mehreren Wegen die Rede. Der Koran schreibe, die Propheten würden *einem* rechten, geraden Weg folgen, nicht *dem* rechten, geraden Weg. Soroush zitiert Sure 16, 120–121:

Siehe, Abraham war eine Leitgestalt,  
demütig Gott ergeben, ein wahrer Gläubiger,  
war keiner der Beigeseller,

dankbar gegenüber seinen Gnadengaben.

Er erwählte ihn und leitete ihn auf einen geraden Weg.<sup>22</sup>

Und 36, 3–4, in der Mohammad angesprochen wird.

Siehe, du bist einer der Abgesandten

Auf einem geraden Weg.<sup>23</sup>

Gott also ist es, die die Pluralität schon angelegt hat; sie ist sein Werk und von ihm gewünscht. Soroush zitiert einen anderen sehr bekannten Ausspruch Rumis. Rumi sagt im *Mathnawi*:

Vom Standpunkt, der Perspektive rührt sie her

Die Meinungsverschiedenheit des Muslims, des Zoroastriers und des Juden.<sup>24</sup>

Soroush schreibt erläuternd:

Rumi sagt, die Meinungsverschiedenheit dieser drei ist keine Meinungsverschiedenheit über Recht und Unrecht / Wahrheit und Unwahrheit. Es geht hier nur um unterschiedliche Perspektiven. Dabei geht es auch nicht um die Perspektiven der Anhänger, sondern um die Perspektiven der Propheten. Die Wahrheit war eine, doch drei Propheten haben sie aus drei verschiedenen Perspektiven betrachtet. Oder sie erstrahlte den drei Propheten aus drei Perspektiven in Pracht und Herrlichkeit, und deshalb haben sie drei Religionen vorgestellt. Die Unterschiedlichkeit der Religionen ist also nicht nur der Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen Umstände geschuldet oder etwa eventuell dem Faktum, dass eine Religion entsteht wurde und eine andere an ihre Stelle getreten ist. Sondern die verschiedenen Manifestationen Gottes in der Welt haben, genauso wie sie die Natur verschieden gestaltet haben, auch das religiöse Gesetz verschieden gestaltet.<sup>25</sup>

Die zweite Geschichte, die Soroush in seinem Aufsatz über die vielzähligen Wege zu Gott erzählt, und die in diesem Zusammenhang immer erzählt wird, wurde gleichfalls durch Rumi in Iran bekannt. Zuerst im Persischen überliefert, ist sie aber durch Sana'i von Ghazna, der 1131 starb. Jedes Kind in Iran kennt diese Geschichte:

Im finstern Hause war der Elefant,

wo von den Indern ausgestellt er stand.

Und viele Leute kamen, ihn zu sehen –

---

<sup>22</sup> *Der Koran*. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch 3, Beyt 1258.

<sup>25</sup> Soroush (1999b), 14.

sie alle mussten in das Dunkel gehen.  
Da sie ihn in der Dunkelheit nicht sahen,  
berührten sie ihn nur mit ihren Händen.  
Der, dessen Hand an seinen Rüssel rührte,  
sprach: »Wie 'ne Regenrinne ist der wohl!«  
Der, dessen Hand an seine Ohren traf,  
rief: »Wie ein Fächer sieht das Wesen aus!«  
Der, dessen Hand berührte nur sein Bein,  
sprach: »Wie ein Pfeiler wird das Tier wohl sein.«  
Der, dessen Hand den Rücken rührte schon,  
sprach: »Sicherlich, er ist gleichwie ein Thron.«  
So kam ein jeder nur zu *einem* Teil  
und er verstand nur dies, und nicht das Ganze,  
denn je nach dem Gesichtspunkt war verschieden  
wie A und Z, was sie zu sehen glaubten.  
Doch hielt jeder einer Kerze Licht,  
so gäbe es die Unterschiede nicht!<sup>26</sup>

Der eine hielt den Elefanten also für eine Regenrinne, der andere für eine Säule, der dritte für einen Thron. Soroush schreibt erläuternd, Rumi erzähle uns, wenn die Menschen eine Kerze in der Hand gehabt hätten, dann wären ihre Differenzen verschwunden. Aber in der dunklen Kammer der Natur ist unsere Kenntnis der Wahrheit – symbolisiert durch den Elefanten – bruchstückhaft. Wir alle halten einen Teil der Wahrheit in unserer Hand, und niemand hat sie ganz. Das Eingeständnis, dass unser Wissen so defizitär ist, sollte ausreichen, uns demütiger zu machen. Und Geduld und Toleranz seien nichts anderes als die Früchte des Baums der Demut.

All das sind die Lehren, die Soroush aus der Mystik zieht, vor allem aus dem Werke Rumis, der ihm als das Siegel der Mystiker gilt. Soroush sagt in seiner Dankesrede anlässlich des Erasmus-Preises, dass es gerade die moderne Welt den Sufismus stärken müsse:

Islamic Sufism, despite its shortcomings, was the bearer and teacher of values that we are in great need of today if we are to bolster the element of tolerance. In denigrating power and wealth, Sufis used to teach people to view these two things with the utmost suspicion and to be extremely wary of the afflictions they could give rise to [...]. By teaching humility and rejecting avarice and

---

<sup>26</sup> *Das Mathnawi*. Ausgewählte Geschichten, übertragen von Annemarie Schimmel, Basel 1994, 158. Übersetzung von: Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch III, Beyt 1259 ff.

even an excessive avarice for knowledge (!), and by restraining ›the pleasure principle‹ and bolstering the ›quest for virtues‹, they guided people in a direction that reduced tension and conflict amongst them, thereby encouraging coexistence and moderation. They always asked God to grant them the ability to do two things: ›battling against the self and being benevolent to others‹, and they believed that the latter was a product of the former.<sup>27</sup>

Soroush ist nicht der einzige muslimische Denker, der die mystischen Werte verbreiten möchte. Ein interessantes Projekt, das sich *Libforall* nennt, wurde in Indonesien begründet, ist aber transnational vernetzt.<sup>28</sup> Auch hier will man die Mystik stärken als Gegenpol zum Rechtsislam und zum orthodoxen wahabitischen Islam, der sich starr an den Vorgaben des Korans orientiert und erklärt, diese müssten eins zu eins so befolgt werden wie das Buch aussagt, denn schließlich sei dies Gottes Wort.

Soroush oder die Macher von *Libforall* stellen nicht in Abrede, dass der Koran Gottes Wort ist. Doch glauben sie, wenn ein Koranvers gewalttätig anmutet oder so, als würde darin eine inhumane Vorstellung formuliert, dann sei dies sicher darauf zurückzuführen, dass wir Menschen den Koran und dessen Wahrheit nicht verstanden hätten. Der Koran, so sagte Soroush einmal, kam um die Herzen der Menschen zu gewinnen und nicht um ihre Leiber zu beherrschen. In diesem Sinne formuliert auch *Libforall*:

Those who view Islam as a religion of fanatics are often unfamiliar with its inner dimensions, as revealed by the great mystics, who have illuminated the Path of Love and inspired traditional Muslim societies with their wisdom and tolerance.

Even today, mystically-inclined Muslims are in the forefront of the battle against extremist ideology – unafraid to oppose the hijacking of Islam by those who claim to speak for God on behalf of *all* Muslims. The Libforall Foundation works closely with many Sufi Muslims, united by a belief in the universal values of liberty and tolerance.<sup>29</sup>

Das Projekt wurde begründet von Abdurrahman Wahid, dem früheren indonesischen Präsidenten und T. C. Holland, einem ehemaligen Geschäftsmann und Indonesien-Kenner, um eine tolerantere Variante des

---

<sup>27</sup> Soroush (2004), 19–20.

<sup>28</sup> <http://www.libforall.org/>

<sup>29</sup> <http://www.libforall.org/background-islamic-mysticism-and-tolerance.html>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

Islams zu verbreiten und um dem extremistischen Saudi-Islam entgegen zu treten. Holland erklärt:

The [organization's] main thrust is to enlist top Muslim leaders to generate a worldwide movement for Muslims to address the problem [of extremism] themselves.<sup>30</sup>

An diesem Projekt wirkte der 2010 verstorbene ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd mit, der leider im Westen weit weniger aufgrund seiner hochspannenden Anwendung modernen hermeneutischen Theorien auf den Koran bekannt wurde, sondern weil ein ägyptisches Gericht ihn wegen angeblicher Apostasie zwangsscheiden ließ. Wenige haben die Intoleranz dieser heutigen ägyptischen Gesellschaft, die nicht einmal seine aufrichtige und gut gemeinte Kritik am islamischen Diskurs in Ägypten ertragen konnte, so zu spüren bekommen. In Indonesien, das eher die mystische Tradition des Islams aufrecht erhält, habe er dagegen das lächelnde Antlitz des Islams gesehen, sagte er immer.

Mit ihm arbeitet in diesem Projekt Ziba Mir-Hosseini zusammen, die sich speziell mit dem Thema Gender und Islam auseinandersetzt und eine feministische Lesart des Islams leistet<sup>31</sup> sowie Mohammad Mojtahed Shabestari (geb. 1936). Was das Thema Intoleranz anbelangt, hat er ähnliche Erfahrungen gemacht wie Abu Zayd. Shabestari wurde 2007 zum Ketzer erklärt, weil er gesagt hatte, der Prophet sei nicht unfehlbar gewesen. Dies ist zwar keineswegs ein islamisches Dogma, sondern heftig umstritten, wird aber in Iran heute durchaus zum Dogma erhoben.

Mit Shabestari soll ein Beispiel dafür gegeben werden, wie eine heutige Toleranzbegründung nicht auf die mystische Tradition rekurriert, sondern sie aus der schiitischen Theologie entwickelt. Shabestari ist ausgebildeter Theologe. Er war Schüler eines der größten Philosophen der schiitischen Gegenwartsgeschichte, von Seyyed Mohammad Hossein Tabataba'i, mittels der Philosophie Avicennas die iranische Jugend in den sechziger Jahren vor dem Kommunismus retten wollte. Ende der sechziger Jahre ging Shabestari nach Hamburg, wo er das schiitische Zentrum leitete. Aus dieser Zeit stammen seine hervor-

---

<sup>30</sup> <http://www.heatherrobinson.net/blog/2009/05/29/interview-with-cholland-taylor-co-founder-of-libforall-foundation-an-ngo-that-argues-for-rejecting-extremists-definition-of-islam/>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

<sup>31</sup> Siehe Mir Hosseini, Ziba: *Islam and Gender*, Princeton 1999.

ragenden Deutschkenntnisse sowie seine Liebe für Hermeneutik – er ist ein großer Gadamer-Freund – und sein Interesse für die moderne, meist protestantische Theologie. Karl Barth, Paul Tillich und andere wurden mit großem Interesse von ihm rezipiert und haben Eingang in sein Werk gefunden. Außerdem ist Shabestari ein Fan der deutschen Islamwissenschaft, die er wegen Josef van Ess' Werk *Theologie und Gesellschaft im 2./3. Jahrhundert Hidschra* schätzen gelernt hat, das Shabestari für überragend hält.

Shabestari hat einen Aufsatz mit dem Titel »Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen« geschrieben.<sup>32</sup> Hier geht es ihm darum, argumentativ zu begründen, warum die Muslime – gemeint ist das islamische Recht in Iran – heute den Juden und Christen die volle Gleichberechtigung gewähren müssen. Er wendet sich also gegen namhafte Theoretiker des Systems wie den erwähnten Mesbah Yazdi, die den Juden und Christen diese volle Teilhabe verwehren wollen.

Heute leben ca. 25.000 Juden und ca. 300.000 Christen in Iran. Sie sind nicht vollkommen gleichberechtigt, aber sie stehen unter dem Schutz des Staates und es werden ihnen Minderheitenrechte gewährt. So haben sie ihre eigenen Schulen, Krankenhäuser, sie dürfen Kirchen und Synagogen bauen; sie haben Abgeordnete im Parlament. Im Recht werden sie massiv benachteiligt. Allerdings lassen sich auch hier Verbesserungen beobachten: So betrug das sogenannte Blutgeld, d. h. die finanzielle Entschädigung, die die Familie eines jüdischen, christlichen oder Zoroastrischen Toten bekommt, nur halb so viel wie die für einen Muslim. Das ist aber vor kurzem geändert und dem der Muslime angeglichen worden. Es gibt also hier durchaus Möglichkeiten zur Rechtsfortbildung, wenn dies nur politisch gewünscht wird.

Shabestaris wichtigstes Argument ist, dass die Gründe, die Muslime früher bewogen haben, ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen ihnen selbst und den Juden und Christen festzuschreiben, heute nicht mehr zutreffen. Um seine Idee zu belegen, untersucht Shabestari deshalb das Verhältnis der drei Offenbarungsreligionen in der Geschichte zueinander und stellt eine Beziehung zwischen ihnen und den Menschenrechten her. Das Argument, das er entwickelt, verläuft entlang einem Dreischritt.

---

<sup>32</sup> Shabestari, Mohammad Mojtahed: »Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen«, in: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*. Eingeleitet und übersetzt von Katajun Amirpur, Freiburg i. Br. 2009, 37–44.

1. Wie Juden, Christen und Muslime einander in der Vergangenheit sahen, basierte auf den damals verbreiteten religiösen Grundsätzen. Die Anhänger einer jeden dieser drei Religionen hätten die Anhänger der anderen entweder als Irregeleitete oder als Feinde betrachtet.

2. Diese Überzeugung wiederum fand in der gesellschaftlichen Ordnung ihren Widerhall. Es wurde angenommen, dass die Anhänger der anderen Religionen in Gesellschaft und Politik als Menschen zweiter Klasse zählen, da sie nicht in einer herausragenden Position zu Gott stehen. Hinzu komme:

Es könnte den Anschein haben, als seien gewaltfördernde Überzeugungen und die darauf beruhenden bitteren Tatsachen und Ungerechtigkeiten nur von einigen wenigen Anhängern dieser Religionen erdacht und in die Tat umgesetzt worden. Aber Tatsache ist, dass es in den Texten aller dreier dieser Offenbarungsreligionen, des Judentums, des Christentums und des Islams, Formulierungen gibt, die, wenn sie nicht richtig interpretiert werden, zu solchen Auffassungen führen. In den religiösen Texten der Juden wird gesagt, es sind nur die Juden, die von allen Menschen Gott am nächsten stehen und die als seine Auserwählten gelten. In den religiösen christlichen Texten ist dies ein Privileg der christlichen Gläubigen und in den religiösen Schriften der Muslime ist es ein Privileg derer, die der Religion Muhammads folgen.<sup>33</sup>

Shabestari will nicht die religiösen Texte interpretieren. Es geht ihm nur darum zu erklären, worin der Fehlschritt in der Argumentation bestand. Der Fehler sei dadurch entstanden, argumentiert Shabestari, dass die Anhänger dieser Religionen zwei verschiedene Dinge, nämlich die Nähe der Menschen zu Gott und die Rechte der Menschen in einer Gesellschaft voneinander nicht zu trennen vermochten. Sie hätten die Prämisse eines logischen Schlusses auf den anderen übertragen. Aber diese beiden Gegenstände seien vollkommen verschieden, und ihre Prämissen dürften nicht miteinander verwechselt werden.

Der Grad der Nähe der Menschen zu Gott betreffe die spirituelle Glückseligkeit der Menschen im Jenseits, während es bei den Rechten der Menschen in der Gesellschaft um das gleichberechtigte Leben der Menschen miteinander in diesem Leben gehe. Das erste sei ein vertikales Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, so Shabestari, und das

---

<sup>33</sup> Shabestari, Mohammad Mojtahe: *Naqdi bar qera'at-e rasmi az din* (Eine Kritik an der religiösen Lesart der Religion), Teheran 2000, 313.

zweite ein horizontales der Menschen untereinander. Im Gegensatz zum Verhältnis der Menschen zu Gott, das nicht Sache des menschlichen Gestaltungswillens sei, sei das Verhältnis der Menschen zueinander eine Angelegenheit des menschlichen Gestaltungswillens.

Ergebnis der Vermischung sei gewesen, dass diese horizontalen, gesellschaftlichen Beziehungen zum Abbild der vertikalen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen wurden. Die Machtpyramide in der Gesellschaft sei auf der Grundlage einer Ideologie errichtet worden, die das Ergebnis dieses Spiegelbilds gewesen sei.

Damit kommt Shabestari zum dritten Schritt, seiner Schlussfolgerung:

Aber im gegenwärtigen Zeitalter sieht unsere Situation vollkommen anders aus. Im gegenwärtigen Zeitalter hat die Tatsache, dass die Philosophie und die Wissenschaft als unabhängige Quellen der Erkenntnis akzeptiert wurden, sowie die kritische Philosophie, die Rechtsphilosophie, die Moralphilosophie und die politische Philosophie den Anhängern der drei Religionen die Möglichkeit und die Gelegenheit gegeben, die essentiellen Rechte des Menschen, welche die Grundlage des Verhältnisses zwischen den Menschen sein können, von der Frage des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in aller Klarheit und Richtigkeit zu trennen. Im gegenwärtigen Zeitalter können wir so denken, dass Gott im Alten und im Neuen Testament und im Koran die nicht-gläubigen Menschen dem Tadel und der Rüge unterzieht. Aber gleichzeitig sind wir Menschen – sowohl die gläubigen als auch die ungläubigen – verantwortlich und verpflichtet, allen Menschen ohne irgendeine Ausnahme im gesellschaftlichen Leben dieselben Menschenrechte zu gewähren.<sup>34</sup>

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert. Der Text ist 2000 in Iran in einem Buch erschienen, das Shabestari *Eine Kritik an der offiziellen Lesart der Religion* genannt hat. Heute wäre es nicht mehr möglich, solch ein Plädoyer für die Toleranz zu publizieren. Inzwischen können Shabestaris Bücher nicht mehr in Iran erscheinen. Er veröffentlicht nur noch im Internet. Damit erreicht er allerdings sein Publikum immer noch (über 30 Prozent der iranischen Bevölkerung verfügen über einen Internet-Anschluss), vielleicht sogar noch besser, da er sich weniger als früher selbst zensieren muss. Früher griffen Denker und Autoren zur Selbstzensur, um eine Publikation zu sichern.

Bemerkenswert ist an diesem Text aber auch, wovon er nicht han-

---

<sup>34</sup> Ebd. 316–317.

delt. Es ist in ihm keine Rede von den Baha'is. Dabei stellen sie mit 350.000 Mitglieder die größte religiöse Minderheit Irans dar. Und sie sind die Minderheit, die am meisten Unterstützung bräuchte, denn im Gegensatz zu Juden, Christen und Zoroastriern werden sie nicht nur im Recht benachteiligt, sondern sie werden verfolgt. Sie dürfen ihre Religion nicht ausüben, ihre Friedhöfe werden geschändet, immer wieder werden Dörfer, die von ihnen bewohnt werden, dem Erdboden gleichgemacht. Kürzlich wurde sogar eine Gesetzesvorlage eingereicht, der zufolge der Abfall vom islamischen Glauben mit dem Tode zu ahnden ist. Damit würden die noch in Iran lebenden Bahais als Religionsgemeinschaft kollektiv von der Todesstrafe bedroht, denn sie gelten als vom Glauben abgefallene.

Dass Shabestari sich zu ihnen nicht äußert, hat vermutlich einen einfachen Grund: Er ist zwar ein rechtschaffener und toleranter Mensch, aber über allzu viel Mut von Tyrannenthronen verfügt er nicht. Er ist nicht der einzige. Alle religiösen Aufklärer oder Neudenker sind beim Thema Baha'is auffällig still. Das hat neben der Angst natürlich noch einen zweiten Grund: Die Baha'is sind theologisch gesehen für die Schiiten eine wirklich große Herausforderung – anders als die Juden und Christen oder die Zoroastrier. Immerhin behaupten sie – oder so haben es zumindest die Schiiten verstanden, – dass mit ihrem Religionsgründer Baha'ullah der 12. Imam, auf den die Schiiten warten, erschienen sei. Das fällt den Schiiten schwer zu akzeptieren. Sie müssten in der Religion der Baha'is aufgehen, befürchten sie – und das wollen eigentlich auch die Baha'is. Daher rühren also die nicht geringen theologischen Probleme zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften. Und religionsgeschichtlich ist es ja nicht ungewöhnlich, dass man weniger Probleme hat, die vorhergehenden Religionen zu akzeptieren als die nachgekommenen. Das kennt als Phänomen ja nicht nur der Islam.

Um so bemerkenswerter ist daher, dass Groß-Ayatollah Hossein Ali Montazeri (1922–2009) im Jahre 2008 eine Fatwa erlassen hat, in der er erklärt, gemäß dem Gesetz der Islamischen Republik, das sich ja am Koran orientiert, seien die Bahais zwar keine anerkannte Minderheit, da sie keine Schriftbesitzer im Sinne der koranischen Definition seien, aber sie seien Bürger der Islamischen Republik und müssten als solche unter dem Schutz des Staates stehen. Zwar bezeichnet Montazeri die Baha'is als »irregeleitete Sekte«, doch fordert er trotzdem, dass »ihre Menschenrechte und ihre Rechte als Bürger beachtet wer-

den«. Seinen Missionsauftrag sieht er darin, »ihre Herzen zu gewinnen«. <sup>35</sup>

Diese Fatwa ist weit davon entfernt, ein Manifestum der Toleranz zu sein. Aber andererseits ist das Formulierte auch nicht wenig unter den gegebenen iranischen Umständen – und gesprochen aus dem Munde einer religiösen Autorität. Montazeri galt Millionen von Gläubigen als sogenannte »Quelle der Nachahmung«, er war in seinen Lebensjahren die führende religiöse Autorität Irans. <sup>36</sup> Somit hatte er maßgeblichen Einfluss; er bestimmt also die Haltung von Millionen von Menschen in punkto Toleranz in Bezug auf eine Minderheit, die ansonsten keine Fürsprecher hat. Wie gesagt, nicht einmal die großen religiösen Neudenker wie Shabestari und Soroush haben sich an das Thema Baha'is herangewagt.

Was uns diese beiden letzten Beispiele aus dem iranischen Diskurs aber ebenso zeigen: Auch die schiitische Theologie und die schiitische Jurisprudenz bieten Möglichkeiten und haben eigene Instrumentarien, den Toleranzgedanken zu formulieren und zu entwickeln und sogar – wenn jemand wie Montazeri ihn formuliert – in der Gesellschaft durchzusetzen. Es käme also nur darauf an, die alten Texte neu zu lesen oder die alten Texte aufs Neue zu lesen, um einen Toleranzgedanken zu entwickeln, der auf Eigem fußt.

---

<sup>35</sup> [http://www.amontazeri.com/Farsi/topic.asp?TOPIC\\_ID=27&FORUM\\_ID=4&CAT\\_ID=3](http://www.amontazeri.com/Farsi/topic.asp?TOPIC_ID=27&FORUM_ID=4&CAT_ID=3)

<sup>36</sup> Zu ihm: Amirpur, Katajun: »Wider die ›absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten‹ (*velayat-e motlaq-e faqih*): Zur Rolle und Kritik des Hosein 'Ali Montazeri«, in: *Asiatische Studien* 64 (2010) 3, 475–515.

Sonja Weinberg (Zürich)

## Religiöse und politische Toleranz gegenüber Minderheiten

Paul Guggenheim und die europäische Minderheitenfrage 1918–1945

*Die vor zwei Jahrzehnten zu Ende gegangenen Verfolgungen haben die Angehörigen meiner Generation zutiefst aufgewühlt. Bis an unser Lebensende wird die Frage offen bleiben, ob wir auf dem rechten Wege sind, wenn wir unser Leben so fortsetzen, als ob sich zwischen 1933 und 1945 nicht Grundlegendes ereignet hätte. Oder war es vielleicht einfach die Bestätigung der jüdischen Geschichte, dass der Jude nach Lessings Lehre in Nathan dem Weisen von Zeit zu Zeit verbrannt werde, ob er nun in einer geschlossenen oder in einer offenen Gesellschaft lebe, ob er ein Sonderdasein führe, oder ob er sich mit seiner Umgebung zu identifizieren suche?*

Paul Guggenheim<sup>1</sup>

Als einer der bedeutendsten Schweizer Völkerrechtler des 20. Jahrhunderts hatte sich der 1899 in Zürich geborene Paul Guggenheim zeitlebens mit dem Thema von Assimilation und Abgrenzung kultureller und religiöser Minderheiten auseinandergesetzt.<sup>2</sup> Die dahinter stehende Grundthematik der religiösen, kulturellen und politischen Toleranz bedeuteten für den Rechtswissenschaftler Guggenheim immer auch die Frage nach deren Ausmaß und rechtlichen Grundlagen: Wie viel Toleranz soll kulturellen und religiösen Gemeinschaften gewährt werden und wo sollen die Grenzen der Toleranz gezogen werden? Welche

---

<sup>1</sup> Paul Guggenheim: »Die Judenemanzipation in heutiger Sicht«, in: *Schweizer Monatshefte*. 47, 5 (1967), S. 462.

<sup>2</sup> Eine über 40-jährige Lehrtätigkeit am *Institut universitaire de hautes études internationales* (im Gefolge von rechtswissenschaftlichen Studien in Genf, Rom und Berlin), ein umfangreiches wissenschaftliches Werk und seine Amtstätigkeit an internationalen Gerichten, insbesondere am Internationalen Gerichtshof in Den Haag, begründeten Guggenheims internationales Renommee. Vgl. Dietrich Schindler: »Zum Hinschied von Professor Paul Guggenheim«, in: *Neue Zürcher Zeitung*. Jhg. 212, 10./11.9.1977, S. 34.

rechtlichen Voraussetzungen müssen geschaffen werden, um die kulturelle und religiöse Identität einer Gruppe zu schützen? Und wie können diese angesichts komplexer politischer Machtverhältnisse sowie ethnischer und nationaler Konflikte wirkungsvoll durchgesetzt werden? Diese Fragen rückten erstmals während der Friedenskonferenz in Versailles 1918 in den Fokus der internationalen Politik, als durch die Neugestaltung der Grenzen Mittel- und Osteuropas als Folge des Ersten Weltkriegs die Minderheitenfrage eine enorme politische Sprengkraft erlangte. Die daraus resultierende Debatte über den rechtlichen Umgang mit Minderheiten, welche der vorliegende Beitrag untersucht, blieb auch während der folgenden Jahrzehnte virulent. Im Vordergrund sollen dabei die Positionen jüdischer Völkerrechtler, insbesondere diejenige Paul Guggenheims stehen. Versuchten doch gerade jüdische Juristen, als Vertreter einer kulturellen und religiösen Minderheit von der Problematik in besonderer Weise betroffen, politisch wie rechtlich Einfluss auf die Minderheitenpolitik zu nehmen. Bevor die Minderheiten-Debatte im Detail besprochen werden kann, ist zunächst auf die Ereignisse und Ideen einzugehen, die ihren geschichtlichen Hintergrund bildeten.

## Historischer und ideologischer Kontext

Der Zerfall multinationaler Großreiche wie Österreich-Ungarn und die Errichtung neuer Nationalstaaten wie Polen und die Tschechoslowakei, veränderten nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur die europäische Landkarte, sondern führten zugleich zur Entstehung zahlreicher neuer Minderheiten. Durch die neuen Grenzziehungen fanden sich plötzlich ca. 80 Millionen Menschen in einem anderen Staat wieder als zuvor.<sup>3</sup> Von den etwa 35 Millionen Angehörigen von Minderheiten in Europa der Zwischenkriegszeit lebten über 25 Millionen in Mittel- und Osteuropa.<sup>4</sup> Die Existenz von Minderheitenpopulationen war jedoch keine

---

<sup>3</sup> Zu den neu- oder wiederentstandenen Staaten zählten: Estland, Lettland, Litauen, Polen, die Tschechoslowakei, das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, Bulgarien, Ungarn, Österreich, die Türkei. Griechenland und Rumänien konnten ihr Staatsgebiet durch territoriale Zugewinne massiv vergrößern. Vgl. Martin Scheuermann: *Minderheitenschutz contra Konfliktverhütung?* Marburg 2000, S. 18.

<sup>4</sup> Oliver Zimmer: *Nationalism in Europe, 1890–1940*. Basingstoke 2003, S. 60; Zahlen variieren zwischen 20 und 30 Millionen Minderheitenangehörigen nach dem Ersten

neue Erscheinung, vielmehr verringerten die neuen Grenzziehungen sogar die Zahl der Menschen, die Minderheiten angehörten.<sup>5</sup> Allerdings hatte der Nationalismus, wie er sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelte und als international anerkanntes politisches Prinzip durchsetzte, ein neues Bewusstsein geschaffen. Die Kern doktrin des Nationalismus, gemäß welcher verschiedene kulturelle Gemeinschaften das legitime Recht auf nationale Selbstbestimmung haben, führte »unweigerlich zur Politisierung von Ethnizität« und »transformierte ethnische Gruppen ohne Anspruch auf einen unabhängigen Staat in ›Nationalitäten‹, die solche Ansprüche hegten.«<sup>6</sup> 1918 hatte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson das Selbstbestimmungsrecht der Völker gefordert, das Recht aller Völker und Nationalitäten, auf demokratischer Grundlage in Freiheit und Sicherheit miteinander zu leben.

Dabei war es nicht das Prinzip des nationalen Selbstbestimmungsrechts an sich, das zu Konflikten führen sollte, sondern die Art und Weise, wie die neuen Staaten dieses Prinzip interpretierten und anwendeten, wie Oliver Zimmer argumentiert. Anstatt einem föderalistischen Nationalismus, welcher die Erschaffung autonomer, teilsouveräner Gliedstaaten vorsah, verschrieben sich die Mehrheitsgruppen in den meisten Nachfolgestaaten einem hegemonischen Nationalismus.<sup>7</sup> Dieser zielte auf die kulturelle, sprachliche, ökonomische und politische Dominanz der Mehrheitsgruppe und die Schaffung eines kulturell einheitlichen Nationalstaats, der mit der Mehrheitsgruppe identisch sein sollte. In dieser Sicht galt kulturelle Homogenität als fortschrittlich, kulturelle Vielfalt hingegen als problematisch.<sup>8</sup> Die Schaffung nationaler Gemeinschaften durch die Staatsgewalt in Ostmittel- und Südost-

---

Weltkrieg, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 19 n. 55. Ein spezifisches ostmittel- und südosteuropäisches Nationalitätenproblem ergab sich nicht zuletzt aus den nationalen Überlappungen zwischen den Staaten dieses Gebiets. Jedes Volk siedelte auf dem Gebiet mehrerer Staaten, umgekehrt lebten im Durchschnitt in jedem dieser Staaten fünf verschiedene Völker, vgl. Carl Georg Bruns: *Grundlagen und Entwicklung des internationalen Minderheitenrechts*. Berlin 1929, S. 7 f.

<sup>5</sup> Schätzungen gehen von 60 Millionen Minderheitenangehörigen vor dem Ersten Weltkrieg aus, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 19 n. 55.

<sup>6</sup> Zimmer: *Nationalism*, S. 50.

<sup>7</sup> Zimmer: *Nationalism*, S. 60.

<sup>8</sup> Diese Vorstellung hatte sich zuerst in Frankreich ausgebildet und war aus vielfältigen intellektuellen, strukturellen und historischen Faktoren entstanden, vgl. Zimmer: *Nationalism*, S. 52, 64 f.

europa ging denn auch nicht primär von konservativen oder reaktionären, sondern oft von liberalen politischen und intellektuellen Kreisen aus.<sup>9</sup> Das Ideal eines kulturell homogenen Nationalstaates war jedoch weit entfernt von der Realität der ethnisch gemischten Nachfolgestaaten Mittel- und Osteuropas. Die jeweiligen Mehrheiten in diesen Staaten zeigten in der Folge oft wenig Achtung gegenüber den Minderheiten oder betrachteten diese sogar als Bedrohung für die Integrität des Nationalstaates. Dies führte zu Diskriminierung, Zwangsassimilation, Umsiedlung oder Vertreibung der jeweiligen Minderheiten.<sup>10</sup>

Dabei ist es wichtig zwischen ethnischen und nationalen Minderheiten zu unterscheiden. Die Situation dieser zwei Arten von Minderheiten unterschied sich, damals wie heute, in Bezug auf ihre politischen Möglichkeiten. Als ethnische Minderheiten bezeichnet man Bevölkerungsgruppen ohne ein nationales »Mutterland«, wie zum Beispiel Juden, Roma und Sinti. Sie waren besonders gefährdet, da sie – anders als nationale Minderheiten, wie zum Beispiel die Deutschen in Polen – kein »Mutterland« besaßen, in das sie allenfalls einwandern oder von dem sie politische Unterstützung erwarten konnten.<sup>11</sup>

Die Alliierten waren sich der Minderheitenproblematik in den neuen oder wiederentstandenen Staaten und deren Bedeutung für die Erhaltung des Friedens bewusst. Ein diskriminierender Umgang der neuen Staaten mit ihren Minderheiten, so befürchteten sie, könnte die gesamte Region destabilisieren. Daher gründeten sie 1919 die sogenannte »Kommission für neue Staaten und Minderheitenschutz«, einen aus Vertretern der alliierten und assoziierten Hauptmächte zusammengesetzten Ausschuss, der völkerrechtliche Vereinbarungen zum Zwecke des Minderheitenschutzes in Mittel- und Osteuropa aus-

<sup>9</sup> Mark Mazower: *Dark Continent. Europe's Twentieth Century*. London 1999, S. 58 f.

<sup>10</sup> Zimmer: *Nationalism*, S. 61 ff. Die Minderheitenproblematik wurde dadurch noch erschwert, dass bei den Grenzziehungen für die neuentstandenen Staaten die Alliierten Mächte oft den Forderungen der verbündeten Staaten entgegenkamen. Das Resultat dieser Politik war, dass ein großer Teil der entstehenden Minderheitenangehörigen von jenen Nationen stammten, die den Krieg verloren hatten, wie Deutsche, Österreicher oder Ungarn, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 22 f.

<sup>11</sup> Zimmer: *Nationalism*, S. 51.

arbeitete.<sup>12</sup> Diese wurden in separaten Minderheitenverträgen den neuen oder vergrößerten osteuropäischen Staaten auferlegt als Bedingung für die von ihnen beanspruchte nationale Unabhängigkeit und die staatsrechtliche Anerkennung durch die alliierten und assoziierten Hauptmächte. Trotz der Existenz von Minderheiten in ihren eigenen Staaten, unterwarfen sich die Siegermächte den Minderheitenverträgen selber nicht, eine Situation die mit dazu führte, den Widerstand und die Ressentiments der Verlierstaaten zu stärken, die sich in ihrer Souveränität beschnitten und in ihrem nationalen Stolz verletzt fühlten.<sup>13</sup>

Die neue geopolitische und ideologische Entwicklung wirkte sich auf die Juden noch stärker aus als auf andere ethnische und nationale Minderheiten. Die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung lebte in den Nachfolgestaaten Ostmittel- und Südosteuropas. Anders als ihre durch die Erlangung der rechtlichen Gleichstellung meist assimilierten Glaubensbrüder in Zentral- und Westeuropa, war ihre Situation vielerorts gekennzeichnet durch das Festhalten an einer gemeinsamen Kultur und der jüdischen Religion.<sup>14</sup> Antisemitische Haltungen in der Politik der osteuropäischen Staaten, wie zum Beispiel in Polen oder Rumänien, manifestierten sich in staatlicher Diskriminierung (wie Zulassungsbeschränkungen für Juden zu den Universitäten sowie dem Öffentlichen Dienst) und Pogromen. Diese Entwicklung veranlasste jüdische Juristen unter der Führung des amerikanischen Verfassungsrechtlers Louis Marshall zu reagieren.<sup>15</sup> In der Folge traten

---

<sup>12</sup> Mark Mazower: »The strange Triumph of Human Rights, 1933–1950«, in: *The Historical Journal*. 47, 2 (2004), S. 382.

<sup>13</sup> Vgl. Carole Fink: *Defending the Rights of Others*. Cambridge 2004, S. 360; Paul Guggenheim: *Der Völkerbund*. Leipzig 1932, S. 265, 270 f. Wilson hatte die Problematik der Einseitigkeit bei der Abschließung der Minderheitenschutzverträge frühzeitig erkannt und forderte daher einen universellen Minderheitenschutz aller Völkerbundstaaten. Doch scheiterte er mit diesem Anliegen am Widerstand der Siegermächte, die in keiner Weise bereit waren, sich Beschränkungen ihrer nationalen Souveränität zu unterziehen, vgl. Fink: *Rights*, 153 ff.

<sup>14</sup> Gemäß Schätzungen zählte 1900 die jüdische Gesamtbevölkerung etwas weniger als 8700000 Personen. Davon lebten etwa 1330000 in Zentral- und Westeuropa sowie ungefähr 7360000 in Osteuropa, vgl. Oscar I. Janowsky: *The Jews and Minority Rights (1898–1919)*. New York 1933, S. 16 n. 1. In jedem der Nachfolgestaaten Ostmittel- und Südosteuropas lebte eine jüdische Minderheit. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 46.

<sup>15</sup> Antijüdische Pogrome fanden insbesondere in der weißrussischen Kleinstadt Pinsk statt, wo am 5. April 1919 34 Juden getötet wurden, vgl. Fink: *Rights*, S. 171–208. In

Juden als engagierteste Befürworter eines internationalen Minderheitenschutzes auf der Pariser Friedenskonferenz 1919 und in dem 1920 gegründeten Völkerbund auf. Sahen sie doch in Letzterem eine Möglichkeit, Schutz von außen zu erhalten. Die Juden als größte und einflussreichste ethnische Minderheit sollte denn auch als eine der wenigen unter den ethnischen Volksgruppen Gebrauch von den neuen Minderheitenschutzvereinbarungen machen.<sup>16</sup>

## Rechtliche Positionen zur Minderheitenfrage

Im März 1919 gründeten jüdische Juristen das *Comité des Délégations Juives auprès de la Conférence de la Paix*. Zusammengesetzt aus jüdischen Vertretern vor allem aus Amerika, England, Frankreich und Osteuropa versuchte dieses Komitee, ein gemeinsames Programm mit Forderungen zum Schutz der Juden bei der Ausarbeitung der Minderheitenschutzverträge zu erarbeiten.<sup>17</sup> Allerdings muss hier vorweg die in der Historiographie noch immer vertretene Ansicht relativiert werden, dass die Minderheitenschutzverträge, die in der Folge zwischen den alliierten und assoziierten Hauptmächten und den neuen, erweiterten bzw. besiegten osteuropäischen Staaten ausgehandelt wurden, hauptsächlich den Anstrengungen dieser jüdischen Juristen zu verdanken sei. Carol Fink hat in ihrer detaillierten Studie auf die oft ohnmächtige Rolle hingewiesen, die den jüdischen Befürworter des Minderheitenschutzes angesichts der Macht- und Interessenpolitik der Völkerbundstaaten zukam, und gezeigt, dass die jüdischen Bemühungen nur einer von vielen politischen und diplomatischen Faktoren waren, die schließlich zum Zustandekommen der Minderheitenverträge führten.<sup>18</sup> Auch dass die jüdische Delegation in Bezug auf die

---

der Ukraine wurden 1919 und 1920 mehr als 100 000 Juden in Pogromen ermordet, vgl. Philipp Graf: *Die Bernheim-Petition 1933*. Göttingen 2008, S. 73 f.

<sup>16</sup> Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 21.

<sup>17</sup> Vertreter kamen aus Amerika, Kanada, Großbritannien, Frankreich, Ukraine, Italien, Tschechoslowakei, Polen, Ostgalizien, Palästina, Russland und Rumänien, vgl. Fink: *Rights*, S. 196 n. 143.

<sup>18</sup> Fink: *Rights*, S. 191–208. Es wird vermutet, dass in den Friedensverträgen ein Schutz dieser Minderheiten zugesichert wurde, um einen potentiellen Revanchismus ihrer »Mutterländer« zu verhindern. Auch wird angenommen, dass der Minderheitenschutz als Kompensation für das Selbstbestimmungsrecht, das nicht allen Volksgruppen gewährt werden konnte, dienen sollte, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 22 f.

Definition von »Minderheitenrechten« ideologisch gespalten war, schwächte ihre diplomatische Wirkungskraft bei der Friedenskonferenz sowie in den Jahren danach. Die unterschiedlichen Haltungen der jüdischen Verfechter der Minderheitenrechte zeigen uns dabei exemplarisch die Spannungen und Schwierigkeiten in der Minderheitenschutzdebatte.

Welche Positionen wurden von den jüdischen Minderheitenprotagonisten vertreten? Auf der einen Seite standen die jüdischen Nationalisten, die meist aus der zionistischen Bewegung kamen und die Ansicht vertraten, dass Juden nicht nur eine religiöse Gruppe, sondern eine der vielen Nationen der vormaligen multinationalen Großreiche seien, aus der ebenfalls ein eigener Staat hervorzugehen habe. Dementsprechend verfolgten die Zionisten das Ziel eines eigenen Staates mit einer jüdischen Mehrheit. In Hinblick auf die jüdische Diaspora jedoch beanspruchten die jüdischen Nationalisten, den jüdischen Minderheiten in den verschiedenen Mehrheitsstaaten müsste neben dem Grundrecht auf Gleichberechtigung eine weitreichende soziale und kulturelle Autonomie zugestanden werden. Diese sollte das Recht beinhalten, eigene religiöse, soziale, Bildungs- und Wohltätigkeitseinrichtungen zu errichten. Zudem forderten sie das Recht auf politische Repräsentation auf nationaler und sogar auf internationaler Ebene. Diese partikularistische Position kontrastierte mit den Ansichten der jüdischen Anti-Nationalisten, meist antizionistische assimilierte Juden aus westlichen Ländern. Sie befürworteten generell vor allem das individuelle Recht auf freie Religionsausübung sowie Gleichberechtigung und Schutz für alle Bürger.<sup>19</sup> Den Zionisten ging es primär um den Schutz und die Erhaltung jüdischen Lebens in Osteuropa. Ihre jüdischen Gegner hingegen rangen um einen Schutz ihres hart errungenen

---

Auch David Engel weist auf den limitierten Einfluss der jüdischen Juristen auf die Minderheitenverträge hin, vgl. David Engel: »Perceptions of Power – Poland and World Jewry«, in: *Simon-Dubnow-Institut Jahrbuch*. 1 (2002), S. 17–28. Unter den älteren Arbeiten, die die Bedeutung des *Comité* in dieser Frage betonen, vgl. Erwin Viehhaus: *Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919*. Würzburg 1960; Oscar I. Janowsky: *The Jews and Minority Rights*. New York 1933. Für neuere Arbeiten die diese Sicht teilweise vertreten vgl. Jacques Picard: »Zwischen Minoritätenschutz und Menschenrecht – Paul Guggenheims Rechtsverständnis im Wandel, 1918–1950«, in: *Simon-Dubnow-Institut Jahrbuch*. 4 (2005), S. 122.

<sup>19</sup> Fink: *Rights*, S. 194; Viehhaus: *Minderheitenfrage*, S. 140 ff.; Janowsky: *Jews*, S. 263–282.

Status der Emanzipation in den westlichen Demokratien. Es ging also um die Spannung einer »westlichen« Idee von citizenship, die individuelle Rechte und Pflichten, und damit implizit einen assimiliatorischen Ansatz betonte, einerseits, sowie einer »osteuropäischen« Realität von separaten religiösen und ethnischen Gruppen andererseits. Letztere kämpften um ihr soziales und kulturelles Überleben und strebten daher nach Gruppenautonomie.<sup>20</sup>

Es zeigte sich, dass die jüdischen Vertreter häufig diejenigen rechtlichen Konzepte und Prinzipien vertraten, welche in den Staaten, in denen sie lebten und deren Staatsbürgerschaft sie besaßen, vorherrschend waren. So waren zum Beispiel die französischen Juden am striktesten gegen jegliche Form von Gruppensonderrechten. Dies erstaunt wenig, wenn man bedenkt, dass sich Frankreich als Pionier des assimiliatorischen Nationsmodells etabliert hatte.<sup>21</sup> Auch die britischen Juden machten mehrheitlich das Ideal des Assimilationismus zur Basis ihrer Forderungen eines Minderheitenschutzes in Osteuropa. Sie erkannten zwar, dass ihr westeuropäisches Nationalstaatsbewusstsein, basierend auf ihrer längst erfolgten Emanzipation und ihrer Assimilation, nicht ohne weiteres auf die osteuropäischen Realitäten und deren Nationalitätenprobleme übertragen werden konnte, die einen Assimilierungsprozess westlicher couleur nicht erlaubten. Trotzdem beharrten sie auf ihrem Ideal eines einheitlichen Nationalstaates. Mit dieser Auffassung eines primär individualrechtlich ausgerichteten Minderheitenschutzes befanden sich die britischen Juden in Übereinstimmung mit der offiziellen alliierten politischen Haltung.<sup>22</sup> Die Alliierten wie auch die unmittelbar betroffenen Staaten befürchteten nämlich, dass Kollektivrechte für Minderheiten diesen ermögliche, »Staaten im Staate« zu bilden. Eine solche Entwicklung, so ihre Sorge, könnte die Souveränität und die nationale Einheit gefährden.<sup>23</sup>

Es waren vor allem die amerikanisch-jüdischen Protagonisten, die für die jüdischen Minderheiten in Osteuropa einen kollektiven Minderheitenschutz forderten. Viele von ihnen waren ursprünglich selbst aus Osteuropa nach Amerika emigriert. Sie waren sich daher der Realität der jüdischen Massen in Osteuropa, die ihre Kultur in großem

<sup>20</sup> Fink: *Rights*, S. 201, 363.

<sup>21</sup> Fink: *Rights*, S. 194 n. 132; für das französische Modell von Nationalismus vgl. Zimmer: *Nationalism*, S. 52 f.

<sup>22</sup> Vieffhaus: *Minderheitenfrage*, S. 84 f.

<sup>23</sup> Vieffhaus: *Minderheitenfrage*, S. 152 f.

Maße bewahrt hatten, bewusst. Auch hatten sie wohl die antijüdischen Pogrome noch gut in Erinnerung.<sup>24</sup> Hinzutreten könnte, dass die amerikanischen Juden ihrem Präsidenten, Woodrow Wilson, folgen wollten. Dieser hatte sich, trotz seiner generell auf individuelle Bürgerrechte ausgerichteten Haltung, für einzelne Autonomierechte für die jüdischen Minderheiten in Osteuropa (wie zum Beispiel den Schutz des Sabbats) eingesetzt. Möglicherweise suchte Wilson mit dieser Politik eine Verbesserung der Lage vor Ort und damit eine Eindämmung der großen ostjüdischen Einwanderungswellen nach Amerika zu erreichen.<sup>25</sup> Die Vertreter des östlichen Judentums schlossen sich den amerikanischen Protagonisten an, sahen sie doch ihre Interessen durch diese am besten vertreten.

Was beinhalteten die von den Siegermächten ausgearbeiteten Minderheitenschutzverträge? Die Minderheitenverträge gewährleisteten primär individualrechtliche Grundrechte. Dazu gehörten der Schutz von Leben sowie persönliche und religiöse Freiheit aller Einwohner des jeweiligen Staates, unbesehen ihrer Herkunft, Nationalität, Sprache, Rasse oder Religion. Dies war in seiner Essenz ein Schutz vor negativer Diskriminierung, wie wir ihn auch heute kennen. Hinzu kam der Grundsatz der Gleichbehandlung bei der Zulassung zu öffentlichen Ämtern, Tätigkeiten und zur Ausübung von Berufen sowie Gewerben.<sup>26</sup> Dieser individualrechtliche Minderheitenschutz schwächte die Position von Minderheitengruppen. Denn er bedeutete, dass Minderheitenangehörige ihrem Staate und den übergeordneten Beschwerdeinstanzen des Völkerbundes immer nur als Einzelne gegenüber treten konnten. Für den Einzelnen war es jedoch erheblich

---

<sup>24</sup> Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 23, 23 n. 77. Die amerikanisch-jüdischen Protagonisten hatten sich, entgegen ihrem Engagement für Gruppenrechte für die Minderheiten Osteuropas, in den USA für individuelle Bürgerrechte eingesetzt, vgl. Picard: *Minoritätenschutz*, S. 124.

<sup>25</sup> Vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 28 n. 106. Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren große ostjüdische Einwanderungswellen erfolgt. Schätzungen gehen von 2,5 Millionen Juden aus, die in den Westen emigrierten um Schutz vor physischer Gewalt, aber auch bessere soziale, politische und ökonomische Möglichkeiten zu suchen. Ein Großteil davon emigrierte in die USA. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Wilsons Unterstützung für den Zionismus darin sehen, dass für die flüchtenden osteuropäischen Juden ein alternativer Ort zu Amerika bereitgestellt werden sollte, vgl. Fink: *Rights*, S. 87 n. 115.

<sup>26</sup> Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 26–30.

schwieriger, seine Rechte wahrzunehmen und gegebenenfalls einzuklagen, als es dies für eine Gruppe gewesen wäre.<sup>27</sup>

Ansätze zu Gruppenrechten in den verschiedenen Minderheitenschutzverträgen waren jedoch vorhanden. So gab es das Recht, auf eigene Kosten eigene Schulen, Wohlfahrtsverbände, religiöse und soziale Einrichtungen in der eigenen Sprache zu unterhalten. Staatliche Schulen durften sogar in der Minderheitensprache geführt werden, wenn mindestens 25 Prozent der Bevölkerung eines Gebietes diese als Muttersprache beherrschte. In seltenen Fällen wurden auch weitergehende Autonomierechte gewährt. So wurde im polnischen Vertrag der Sabbat für die jüdische Minderheit geschützt und jüdische Schulen erhielten Sonderrechte für ihre Lehranstalten. Auch im rumänischen und griechischen Vertrag erhielten die jüdischen Minderheiten Sonderrechte, die über die generellen Minderheitenschutzrechte hinausgingen. Ebenso erhielten andere Minderheiten Gruppensonderrechte, wie zum Beispiel die Muslime in Griechenland und Albanien.<sup>28</sup>

## Paul Guggenheim: Menschenrechte versus Minderheitenschutz

Paul Guggenheim hat sich in den frühen 1940er Jahre, wie viele andere Völkerrechtler, ausführlich mit dem Minderheitenschutz der Zwischenkriegszeit und dessen völkerrechtlicher Neugestaltung für die Nachkriegsordnung beschäftigt. Der Zusammenbruch internationaler Rechtsnormen in den 1930er Jahren hatte auf erschreckende Weise die

---

<sup>27</sup> Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 30.

<sup>28</sup> Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 28 ff. Minderheitenschutzverträge wurden abgeschlossen zwischen den alliierten und assoziierten Hauptmächten und Polen (der als erster Minderheitenschutzvertrag zum Modell für die anderen Minderheitenverträge wurde), dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (außer Altserbien), der Tschechoslowakei, Rumänien und Griechenland. 1921 traten Albanien, Litauen, Lettland und Estland in den Völkerbund ein und mussten als Bedingungen für den Beitritt Minderheitenschutzzerklärungen annehmen. Mit Österreich, Ungarn, Bulgarien, und Türkei wurden in den Friedensverträgen Minderheitenschutzbestimmungen vereinbart, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 24 f. Mit der Auferlegung der Minderheitenschutzverträge wurde ein politisch heikler Widerspruch etabliert: Einerseits sollten die neuen und oder wiederentstandenen Staaten Anspruch auf die volle nationale Unabhängigkeit erhalten, andererseits mussten sie sich den Minderheitenvereinbarungen – und damit Kontrolle von außen – unterziehen als Vorbedingung für ihre staatsrechtliche Anerkennung. Fink: *Rights*, S. 360f.; Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 25.

Wirkungslosigkeit des Völkerrechts und seiner Institutionen offenbart. Der Völkerbund und sein Minderheitenschutzsystem waren damit in den Augen vieler Völkerrechtler diskreditiert. Ihr viktorianischer Glaube an das Gute im Menschen und an die Möglichkeit der Herstellung einer ultimativen Harmonie der Interessen zwischen den Staaten, die das Völkerrecht zum Instrument für den Weltfrieden machen sollte, war zutiefst erschüttert.<sup>29</sup> Jacob Robinson, ein litauischer Rechtsanwalt und in der Zwischenkriegszeit selber noch ein vehementer Verteidiger des Völkerrechts, brachte diese Verunsicherung mit seiner 1943 unter dem Titel »Were the Minority Treaties a Failure«? publizierten Analyse des Minderheitenschutzes auf den Punkt.<sup>30</sup>

Auch Guggenheim setzte sich eingehend mit dieser Frage auseinander. Insbesondere die Abhängigkeit der Pariser Minderheitenschutzverträge von liberal-demokratischen Bedingungen schien Guggenheim problematisch. So schrieb er 1944 in der renommierten Völkerrechtszeitschrift »Friedens-Warte«:

Das ... völkerrechtliche Schutzsystem war aber in der Praxis vielfach wirkungslos, wenn der dem Minderheitenschutz verhaftete Staat jene innerpolitische Verfassungsstruktur nicht besass oder aufgab, die den geistigen Ausgangspunkt des Pariser Minoritätenrechts darstellte, nämlich die liberal-demokratische Staatsform.<sup>31</sup>

Guggenheim kritisierte zudem die vorwiegend individualrechtliche Ausrichtung der Verträge:

[...] hier [in den Rechtssätzen der Minoritätenverträge] stehen individuelle Grundrechte – zum Teil der Toleranzidee entstammend – zur Diskussion. Auch hier wird nicht die Minderheitengruppe als solche geschützt, sondern das der Minderheit zugehörige Individuum.<sup>32</sup>

Im Gegensatz zu den individualrechtlichen Rechtssätzen, die ein Diskriminierungsverbot darstellten, so Guggenheim, bestehe der Zweck eines Minoritätengruppenrechts jedoch gerade darin,

---

<sup>29</sup> Vgl. Martti Koskenniemi: »Hersch Lauterpacht (1897–1960)«, in: Jack Beatson und Reinhard Zimmermann (Hgg.): *Jurists Uprooted*. Oxford 2007, S. 617 ff.

<sup>30</sup> Verlagsort: New York.

<sup>31</sup> Paul Guggenheim: »Der Minderheitenschutz der Zukunft«, in: *Friedenswarte*. 44 (1944), S. 208–209.

<sup>32</sup> Ebd.

eine Diskrimination zwischen Mehrheitsbevölkerung und Minderheitsbevölkerung zu erzeugen, die letztere als Gruppe zu kennzeichnen und ihre spezifischen Interessen durch eine Sonder- und eventuell Besserbehandlung sicherzustellen.<sup>33</sup>

Nur so, glaubte Guggenheim, könnten die Minderheiten vor einer zwangsweisen Assimilation an die jeweiligen Mehrheiten geschützt und ihre Erhaltung als kulturelle Gruppe gewährleistet werden:

Es gehört zu den meines Erachtens notwendigsten Einsichten in das europäische Minderheitenproblem, dass es mit ausschließlichen Willkürverboten, diskriminationsbekämpfenden Grundrechtsregeln, selbst wenn sie einer wirksamen Gerichtsbarkeit unterstellt sind, nicht gelöst werden kann. Die Minderheiten bedürfen einer Protektion, die ihre Erhaltung als *soziale Gruppe* sicherstellt [...] besteht doch die Hauptaufgabe des spezifischen Minderheitengruppenrechts darin, die zwangsweise Assimilation der nationalen und religiösen Minderheiten an die Mehrheitsbevölkerung zu verhindern.<sup>34</sup>

Allerdings war sich Guggenheim bewusst, dass bestimmte Minderheiten, vor allem solche, die im Dienste von revisionistischen Staaten wie Ungarn und Deutschland agierten, eine Mitschuld am Versagen der Minderheitenverträge trugen. Deshalb, so glaubte er, sei auch die Befürchtung mancher Mehrheitsstaaten, dass ein kollektives Minoritätenrecht die politische Einheit des Staates gefährden könne, begründet. Eine weitgehende Autonomie einer Volksgruppe könne tatsächlich zu Spannungen und Schwierigkeiten für den betroffenen Mehrheitsstaat führen, insbesondere wenn irredentistische Intentionen der Minderheit vorhanden wären, wie dies bei der Henlein-Bewegung in den sudetendeutschen Teilen der Tschechoslowakei 1938 der Fall gewesen sei. Daher plädierte Guggenheim für eine sorgfältige Ausbalancierung zwischen dem berechtigten Interesse der Minderheit, ihre soziale Eigenart zu bewahren, und dem ebenso berechtigten Interesse des Staates, dem sie angehören, sich diesem nicht zu entfremden und seine friedliche Entwicklung nicht zu gefährden.<sup>35</sup>

Doch hatte sich inzwischen die internationale Haltung in Bezug

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 209

<sup>34</sup> Ebd., S. 214.

<sup>35</sup> Ebd., 215. Auf Guggenheims rechtstechnische Kritik am Völkerbund und seinem Minderheitenschutzssystem kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu den oben bereits zitierten Artikel Guggenheims »Der Minderheitenschutz in der Zukunft«.

auf Minderheitenrechte fundamental geändert. Ein kollektiver Minderheitenschutz widersprach »der fortschrittlichen politischen Auffassung der Gegenwart, zwischen einer Religion für Majoritäten und einer Religion von Minoritäten zu unterscheiden«, wie Nahum Goldmann, der Präsident des Jüdischen Weltkongresses (der 1936 in Genf aus dem Comité des Délégations Juives hervorgegangen war) feststellte.<sup>36</sup> Anstatt dessen rückten während des Zweiten Krieges individuelle Menschenrechte ins Zentrum der Diskussionen über die völkerrechtliche Nachkriegsordnung. Dieser Wandel von kollektiven Gruppenrechten zu Individualrechten ging auf verschiedene Faktoren zurück. Die plötzliche und unerwartete Prominenz und schließlich, 1948, mit der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, das Triumphieren des individualrechtlichen Ansatzes über den kollektivrechtlichen Minderheitenschutz, hatten ihren Grund nicht zuletzt in der Bekämpfung der NS-Herrschaft und einer Zurückweisung des nationalsozialistischen rassistischen Völkerrechts. Die Etablierung von individuellen Menschenrechten sollte dabei helfen, die Prinzipien der liberalen Demokratie gegenüber faschistischen Staaten zu stärken.<sup>37</sup>

Mark Mazower weist jedoch darauf hin, dass nicht nur humanistische Motive, sondern auch eine handfeste Macht- und Interessenpolitik hinter dieser Entwicklung stand. Weder die Großmächte, noch die osteuropäischen Staaten hatten ein Interesse an kollektiven Minderheitenrechten. Im Falle Amerikas hätte dies nämlich bedeutet, dass seine eigenen Rassenprobleme im Süden des Landes ins Rampenlicht gerückt worden wären. Ebenso wollte weder Großbritannien eine internationale Einmischung in seine Kolonialpolitik, noch hätte Stalin, der Osteuropa besetzt hatte, eine Intervention in seine Minderheitenpolitik geduldet. Auch die osteuropäischen Staaten, die während der Zwischenkriegszeit die Minderheitenschutzverträge notgedrungen akzeptiert hatten, weigerten sich nun, dies ein zweites Mal zu tun. Hinzu kam, dass die Großmächte Amerika, Großbritannien und die Sowjetunion der Tschechoslowakei und Polen ihr Einverständnis zur Vertreibung ihrer deutschen Minderheiten nach dem Krieg angedeutet hatten, eine Politik, die mit kollektiven Minderheitenrechten gänzlich unvereinbar gewesen wäre. Sogar die Juden kamen nach den Erfahrungen der Zwischenkriegs- und der Kriegszeit, in der sie Diskriminierung und

---

<sup>36</sup> Guggenheim: »Minderheitenschutz oder Menschenrechte«, S. 4.

<sup>37</sup> Picard: »Minoritätenschutz«, S. 115 f.

schließlich Vernichtung schutzlos ausgeliefert waren, zur Überzeugung, dass schon alleine ihre Aussonderung als Gruppe negative Folgen für sie haben könne. Gleichzeitig jedoch waren sich die Vertreter der internationalen Mächte im Klaren darüber, dass ein Minderheitenschutz in der zukünftigen Charta der Vereinten Nationen nicht einfach ignoriert werden konnte. Individuelle Menschenrechte, so wurde bald klar, könnten diesen ersetzen. Erstere ließen sich nicht nur gut mit der Verfassung Amerikas, sondern auch mit seiner politischen Wende weg vom Isolationismus hin zu einem internationalen und universellen Sendungsbewusstsein vereinbaren. Menschenrechte wurden schließlich auch von Großbritannien, das seine Allianz mit Amerika deswegen nicht gefährdet sehen wollte, als »notwendiges Übel« anerkannt. Ebenso fanden sie den Zuspruch der osteuropäischen Staaten. Und so konnte, wie Mazower feststellt »unter dem Deckmantel der Rechte des Individuums [...] der Körper der Minderheitenpolitik des Völkerbundes auf sichere Weise begraben werden«.<sup>38</sup>

Guggenheim stand nun als Verteidiger kollektiver Minderheitenrechte auf verlorenem Posten. Zwar erkannte er die Vorteile der zeitgenössischen Bemühungen an, den Minderheitengruppenschutz durch Menschenrechte zu ersetzen, wie dies auch von jüdischen Exponenten vorgeschlagen wurde. So bezwecke Nahum Goldmanns Konzept einer »Magna-Charta« »den Individuen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Mehrheit oder zu einer Minderheit auf universeller Grundlage einen rechtlichen Minimalstandard zu verleihen[,] um sie vor willkürlicher Behandlung durch die Regierungen zu schützen«.<sup>39</sup> Dadurch würden die Juden nicht mehr durch völkerrechtliche Rechtsätze als Gruppe von ihrem »Wirtsvolk« (Guggenheim) politisch ausgesondert und weiter von diesem entfremdet werden. Denn die Erfahrungen der Zwischenkriegszeit hätten gezeigt, so Guggenheim, dass Juden nur sehr zögerlich von der Geltendmachung ihrer Rechte beim Völkerbund gegen ihre eigene Regierung Gebrauch gemacht hatten. Handelten sie sich damit doch den Vorwurf fehlenden Patriotismus' und des »Judenprivileges« ein und hätten negative Folgen zu befürchten.<sup>40</sup> Trotzdem warnte Guggenheim eindringlich davor, zu glauben,

<sup>38</sup> Mazower: »Triumph«, S. 386–398.

<sup>39</sup> Guggenheim: »Minderheitenschutz«, S. 214; Vgl. auch Picard: »Minoritätenschutz«, S. 126 ff.

<sup>40</sup> Vgl. oben, S. 4. Guggenheim: »Minderheitenschutz oder Menschenrechte«, S. 3 ff.

dass allein auf individualrechtlicher Basis »eine wesentliche Besserstellung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage der bedrängten jüdischen Massen zustande käme«. <sup>41</sup> Auch dass durch solche »ephemer« und »schablonenhaften« universellen Menschen- und Gruppenrechte die Regelung der schwierigen und spezifischen Probleme des Diaspora-Judentums (wie Migrationsfragen, Berufsumschichtung, Arbeitsstatut und Erwerb von Staatszugehörigkeitsrechten) in irgendeiner Form befriedigend gelöst werden könne, glaubte Guggenheim in keiner Weise. Vielmehr insistierte er darauf, die Vorteile des Minderheitenschutzes der Zwischenkriegszeit, so mangelhaft und in seiner Wirksamkeit begrenzt dieser auch gewesen sei, anzuerkennen, und ihn nicht »einfach für die Zukunft abzulehnen«. So habe sich zum Beispiel gezeigt, dass es durchaus möglich sei, beim Minderheitenschutz eine individuelle Regelung der verschiedenen und partikularen Bedürfnisse eines jeden Staates zu berücksichtigen und dass sich höchst differenzierte Lösungsmöglichkeiten finden lassen würden. Ein Vorteil, den eine universelle und für alle gleiche Regelung der Menschen- und Minderheitenrechte nicht bieten könne. Deshalb appellierte Guggenheim an die Führer des Diaspora-Judentums,

sich bei ihren Bemühungen um die Regelung der jüdischen Weltprobleme der Mannigfaltigkeit der kontinental und regional verschiedenartig gelagerten Verhältnisse bewusst zu bleiben. Bei aller Anerkennung der Einheit der jüdischen Gemeinschaft in der Welt ist niemals außer acht zu lassen, dass das Schicksal uns an die verschiedensten Orte gestellt hat und unsere Beziehungen zur Umwelt der mannigfaltigsten Ordnung bedürfen. Eine universelle Erklärung der Menschen- und Gruppenrechte vermag zweifellos uns und vielen bedrängten anderen Gemeinschaften eine gewisse Hilfe bedeuten. *Unsere Nöte* erfordern aber noch *andere* Mittel. Es wäre daher politisch verfehlt und geradezu verhängnisvoll, unsere Bestrebungen ausschließlich auf das Ziel der Erlangung einer Magna Charta der Menschenrechte hinzuleiten, und eine derartige Deklaration einem regional differenzierten, inhaltlich mannigfaltigen Minderheitenschutz ohne weiteres vorzuziehen. <sup>42</sup>

Obwohl Guggenheim das Problem des völkerrechtlichen Minderheitenschutzes als »eine der schwierigsten und kompliziertesten Fragen der internationalen Beziehungen« einschätzte, <sup>43</sup> lehnte er auch die radikale Lösung für die europäische Minderheitenfrage, den freiwilligen

<sup>41</sup> Ebd., S. 10.

<sup>42</sup> Ebd., S. 11.

<sup>43</sup> Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 201.

oder zwangsweisen Bevölkerungsaustausch und Umsiedlungsprojekte, die in der Zwischenkriegszeit propagiert und verwirklicht wurden, als einer der wenigen seiner Zeit ab.<sup>44</sup> Seine Kritik am Bevölkerungsaustausch, einer Maßnahme, die »eine Lösung der Minderheitenfrage nur durch ihre radikale *Beseitigung*« anstrebe, gründe nicht nur auf der auch von anderen festgestellten »Unsumme von individuellem Unglück«. Diese sei, so Guggenheim, eine temporäre und vorübergehende Folge jeder Bevölkerungsumsiedlung. Besorgniserregender war für ihn die Frage des kollektiven Gedächtnisses mit Bezug auf die verlorene Heimat:

Viel tragischer ist die unvermeidliche Tatsache, dass die kollektive Umsiedlungsaktion einen Zustand erzeugt, welcher in den kommenden Generationen stets die Erinnerung an die frühere »Heimat« wachhält und damit eine sozial-psychologische Problematik schafft, von deren Ausmaß wir uns gar keine Rechenschaft abzugeben vermögen und die ihrerseits politische Konflikte herbeiführen dürfte, die beispiellos dastehen.<sup>45</sup>

Guggenheim wies dabei auf eine Kernthematik des Minderheitenrechts hin, nämlich auf die Frage, nach welchen Kriterien Minderheitenangehörige überhaupt zu definieren seien: Sollte man sich dabei auf objektive Kriterien wie zum Beispiel die Umgangssprache, die Herkunft oder die Zugehörigkeit zu einer Religion stützen, oder auf die subjektive Willensäußerung des Individuums? Guggenheim schloss sich in dieser Frage der Schule der Objektivisten an: »[...] die Minderheit stellt eine in sich geschlossene Gruppe dar. Sie ist eine soziale und kollektive Lebenserscheinung, die objektiv feststellbar erscheint.«<sup>46</sup> Wie diese Kriterien im Detail aussähen, führte Guggenheim jedoch nicht aus.

Welches Gruppenbild steht hinter der Position Guggenheims? Welche Faktoren konstituieren für ihn eine Minderheit? Mit seinem Insistieren darauf, dass es sich bei einer Minderheit um mehr als die Summe einzelner Subjekte handle, hob sich Guggenheim von der Tra-

<sup>44</sup> So waren zum Beispiel Polen und Juden aus den annektierten Gebieten des westlichen Polen in der Zwischenkriegszeit vertrieben worden und hunderttausende ethnische Deutsche hatten die baltischen Staaten, Italien und die Sowjetrepubliken verlassen müssen, um schließlich in den besetzten Osten umgesiedelt zu werden. Vgl. Detlef Brandes, Holm Sundhaussen, Stefan Troebst (Hgg.): *Lexikon der Vertreibungen*. Wien, Köln, et al., 2010.

<sup>45</sup> Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 212.

<sup>46</sup> Ebd., S. 211.

dition der Aufklärung ab.<sup>47</sup> Entgegen der Position seines Freundes, des früheren Bundesrates Felix-Louis Calonders und der eminenten deutschen Völkerrechtler Hans Wehberg und Walther Schücking, war für Guggenheim die Existenz einer Minderheit keineswegs durch die freie und selbstbestimmte Willensäußerung des einzelnen Mitglieds determiniert.<sup>48</sup> Mit dieser Vorstellung, so war er sich vollends im Klaren, ließe sich ein Minderheitenschutz nicht begründen. Denn was soll geschützt werden, wenn die Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch subjektive Wahl bestimmt wird, als ein Phänomen also, das sich schwer an objektiven Kriterien festmachen lässt? Wie sollte dies funktionieren für die Juden, die sich im Europa der Zwischenkriegs- und Kriegszeit mit aggressivem Nationalismus konfrontiert sahen?

Als Liberaler und als Jude, der sich der jüdischen Gemeinschaft verpflichtet fühlte – und gegen deren Entrechtung im NS-Herrschaftsgebiet er sich vergeblich eingesetzt hatte – sah sich Guggenheim mit einer Realität konfrontiert, die mit den hehren universalistischen Normen der Aufklärung wenig zu tun hatte.<sup>49</sup> Außerdem war er grundsätzlich davon überzeugt, dass es sich bei Minderheiten nicht lediglich um Konstrukte handelte, die sich durch ein tägliches Plebiszit konstituieren oder auflösen ließen. Guggenheim verstand Minderheiten vielmehr als historisch gewachsene Gemeinschaften, gegründet auf einer gemeinsamen Kultur oder Religion. Geschichte und Kultur bildeten gemäß Guggenheim die objektive Basis für die Ausbildung einer gemeinsamen Identität: Diese war dynamisch, aber keineswegs beliebig. Guggenheim erkannte, dass bei Minderheiten eine soziale und kulturelle Dynamik am Werk war, die weit über das vom Individuum Gewollte hinausgeht. Um seine Position mit heute in der Nationalismusforschung gängigen Konzepten auf den Punkt zu bringen: Der jüdisch-liberale Völkerrechtler Guggenheim war, was seine eigene Minderheitentheorie anbelangte, kein Konstruktivist, sondern ein kluger *participant primordialist*. Primordialisten verstehen eine ethnische Gruppe als natürlich gegeben, sozusagen a priori. Der Begriff »participant primordialist«, ein Begriff des amerikanischen Anthropologen

---

<sup>47</sup> »Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus«: so lautet das berühmte Wort, welches Stanislas von Clermont-Tonnerre anlässlich einer Debatte im Französischen Parlament vom 21. bis 24. Dezember 1789 äußerte.

<sup>48</sup> Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 211 mit n. 24.

<sup>49</sup> Vgl. Picard: »Minoritätenschutz«, S. 119 ff.

Clifford Geertz, besagt, dass die Mitglieder einer Gruppe daran glauben, dass ihre Gruppe naturgemäß und objektiv gegeben ist, und weil sie daran glauben, ist es für sie eine objektive Realität. Max Weber spricht diesbezüglich von einem »subjektiven Gemeinsamkeitsglaubens«, die er ethnischen Gruppen zuschreibt.<sup>50</sup> Hierzu muss angemerkt werden, dass – da Menschen zur Gruppenbildung tendieren – ein subjektiver Gemeinsamkeitsglaube aufgrund einer subjektiven Wahrnehmung keineswegs weniger wirkmächtig ist. Guggenheim erkannte, dass diese Wahrnehmungsweise im wahrsten Sinne des Wortes folgenreich war, und er war daher nicht bereit, eine Minderheit als das jeweilige Produkt individueller Willenskundgebungen anzusehen.

## Fazit und Ausblick

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 1948 von den Vereinten Nationen verkündet, basiert auf den liberalen Konzepten der amerikanischen Verfassung. Sie fokussiert auf universelle Individualrechte und auf das Diskriminierungsverbot, um das Individuum zu schützen. Obwohl auch heute in den meisten Staaten der Welt ethnische und nationale Minderheiten leben, fehlt ein rechtlicher Minderheitengruppenschutz weitgehend.<sup>51</sup> Noch immer dominiert der universelle Menschenrechtsschutz das Völkerrecht. Doch hat es sich gezeigt, wie Guggenheim voraussah, dass formelle Gleichheit dazu führen kann, dass Minderheitengruppen immer wieder überstimmt und diskriminiert werden, und es für sie schwieriger ist, ihre Identität zu erhalten und zu entwickeln als für die Mehrheit. Einige Anstrengungen wurden zwar seit 1948 unternommen, um Minderheiten besser zu schützen, etwa Artikel 27 der Internationalen Konvention über zivile und politische Rechte (1966). Dieser besagt, dass Minderheitenangehörige das Recht haben, in ihrer Gruppe ihre Kultur und Religion auszuüben.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Anthony D. Smith: *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, 1999, S. 3–5, 98f.

<sup>51</sup> Daniel Thürer: »Minorities: Their Protection in General International Law and International Humanitarian Law«, in: Helen Durham und Timothy McCormack (Hgg.): *The Changing Face of Conflict and the Efficacy of International Humanitarian Law*. The Hague 1999 (International humanitarian law series, Bd. 2), S. 48.

<sup>52</sup> Thürer: »Minorities«, S. 48–50. Weitere Bestimmungen umfassen die Genocide Convention von 1948, die UN-Declaration on the Rights of Persons Belonging to Na-

Doch bleiben diese Vorkehrungen ungenügend. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob der auf Individuen basierende Liberalismus den Bedürfnissen der modernen globalen Gesellschaft, welche durch diverse kulturelle und religiöse Gruppen zusammengesetzt ist, noch gerecht wird, oder ob kollektive Minderheitengruppenrechte anerkannt und ausgearbeitet werden sollten? Völkerrechtler beschäftigen sich heute mit diesen Fragen und besinnen sich dabei auf die Zeit des Völkerbundes zwischen den beiden Weltkriegen. Zum ersten Mal in der Geschichte der Minderheitenprotektion war damals ein institutionalisierter Minderheitenschutz geschaffen worden, durch den ein gewisses Maß an Gruppenrecht im Völkerrecht verankert worden war.

Analog zu den Bemühungen jener Zeit, fordern Völkerrechtler heute den Schutz und die Förderung von Minderheiten als gemeinsame Verantwortung der internationalen Gemeinschaft. Um die Vielfalt der Minderheiten zu bewahren und zu fördern wird, ähnlich wie schon 1919 und in der Zwischenkriegszeit, vorgeschlagen, Autonomiestatute für Minderheiten zu entwickeln. Auch wird diskutiert, ob durch Repräsentation auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene den Minderheiten ein stärkeres politisches Gewicht verliehen werden solle. Das Konzept der Autonomie und Teilnahme dürfe dabei nicht die Menschenrechte beeinträchtigen, und die Selbstbestimmung dürfe nicht in einen Ethno-Nationalismus münden.<sup>53</sup>

Die internationale Bedeutung von Guggenheim ist darin zu erblicken, dass er als einer der Wenigen, trotz des zeitgenössischen Trends hin zu Individualrechten, weiterhin an einem Gruppenrecht festhielt. Die historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hatten ihn schmerzlich gelehrt, dass der individualistische Ansatz und dessen Glaube an den Fortschritt an der Realität vorbeizieht; dass die Mehrheitsnationen, in politischen und wirtschaftlichen Krisenzeiten auch

---

tional or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, Art. 14 European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Art. 34 Protocol No. 11 and Art. 1 Protocol No. 12 to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE, European Charter for Regional or Minority Languages, Framework Convention for the Protection of National Minorities and Central European Initiative Instrument for the Protection of Minority Rights, vgl. Daniel Thürer: »Minorities and Majorities: Managing Diversity«, in: *Schweizerische Zeitschrift für internationales und europäisches Recht*. 1, 1 (1991), S. 660 mit n. 1.

<sup>53</sup> Vgl. Thürer: »Minorities«, S. 46 ff.; *ibid.* »Majorities«, S. 661 ff.

assimilierte Juden nicht als Individuen, sondern als Gruppe ansahen, diskriminierten und verfolgten.

Doch heute, wie schon in der Zwischenkriegszeit, fehlt das Interesse von Regierungen an einem Minderheitengruppenschutz. Heute wie damals befürchten Regierungen, dass das Ideal einer homogenen Nation durch einen Minderheitengruppenschutz beeinträchtigt werde. Und heute wie damals dominiert ihre Angst, dass durch Einmischung von Außen ihre Staatssouveränität und Macht durch Dezentralisierung oder Sezession beeinträchtigt wird (wie zum Beispiel im Fall des Baskenlands in Spanien). Daher wird der Frage des Minderheitenschutzes weiterhin wenig politische Beachtung geschenkt.<sup>54</sup> Doch Europas Minderheitenprobleme haben nicht abgenommen, sondern zugenommen. Ethnische und nationale Minderheiten, neue und alte, machen ihre Ansprüche geltend.

Auch die 1,6 Millionen Juden Europas bleiben weiterhin ein Thema von Sorge. Vor dem Hintergrund des Nahostkonfliktes sehen sie sich neuen Bedrohungen ihrer Kultur und Existenz ausgesetzt. Verbale und physische Gewalt entlädt sich immer wieder auch gegen jüdische Menschen und Einrichtungen in Europa. Juden verlassen ihre europäischen Heimatländer, weil sie sich dort nicht mehr sicher fühlen.<sup>55</sup> Einmal mehr, wie schon 1918 und in den folgenden Jahren, versuchen jüdische Fürsprecher Einfluss zu nehmen auf ihre Regierungen und auf internationale humanitäre Organisationen, für die Rechte der Juden Europas.<sup>56</sup> Vielleicht können Guggenheims Ideen ihnen dabei ein Wegweiser sein.

<sup>54</sup> Thürrer: »Majorities«, S. 659 f.

<sup>55</sup> Aldo Keel: »Nahost im hohen Norden«, in: *Neue Zürcher Zeitung*. 75, Jhg. 231, 31.3.2010, S. 53.

<sup>56</sup> Gisela Blau: »Wird das SVP-Parteiprogramm revidiert?«, in: *Tachles*. 51/52, Jhg. 231, 24.12.2010, S. 10; Fink: Rights, S. 364.

Brigitta Rotach (Zürich)

## Trialog mit wechselnden Hauptrollen

### Über die Arbeit an einer medialen Gesprächsform

*Wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen.*  
Claus Leggewie

#### Im Zeichen des interreligiösen Dialogs

Offenkundig ist unsere heutige Welt plural und mobil. So sind in der Schweiz etwa die ehemaligen evangelisch-reformierten Hochburgen, die Zwinglistadt Zürich<sup>1</sup> und Calvins Genf seit kurzem mehrheitlich katholisch. Traditionell katholische Kantone dafür sind bei weitem nicht mehr ausschließlich katholisch<sup>2</sup>. Basel hat eine konfessionslose Mehrheit und überhaupt stellen die Konfessionslosen gesamtschweizerisch die drittgrößte Gruppe dar. Juden gehen zu mehr als fünfzig Prozent<sup>3</sup> Mischehen mit Andersgläubigen ein. Muslime haben ihre Präsenz in der Schweiz seit 1970 ungefähr verzwanzigfacht.<sup>4</sup> Dass neue Formen des gestalteten Zusammenlebens nötig sind, wird daher klar.

---

<sup>1</sup> Amtsblatt zur Wohnbevölkerung der Gemeinden nach der Konfession am 31. Dezember 2010: Von insgesamt 372 047 Einwohnenden in Zürich sind 94 419 reformiert und 111 942 römisch-katholisch, andere oder konfessionslose 165 686.

<sup>2</sup> So hat etwa in Luzern seit 1960 eine tiefgreifende Änderung der konfessionellen Zusammensetzung der Wohnbevölkerung eingesetzt. In den 1960er-Jahren wanderten orthodoxe Christen aus Jugoslawien und Griechenland und Muslime aus Jugoslawien ein. Seither ging der römisch-katholische Bevölkerungsanteil (trotz starker Zuwanderung katholischer Südeuropäer) von (1970) 85,2 Prozent auf (2000) 70,9 Prozent zurück.

<sup>3</sup> Vgl. Daniel Gerson, der im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP 58) die Studiengruppe »Wandel im Judentum in der Schweiz« leitete (Schlussbericht 2010).

<sup>4</sup> Nach dem Bundesamt für Statistik waren es 1970 16 353 Männer und Frauen, im Jahr 2000 bereits 310 807.

So hat neben allen Ängsten gegenüber dem Fremden und Ungewohnten auch der interreligiöse Dialog Hochkonjunktur. Dazu passt, dass in Bern ein Haus der Religionen in Planung ist und demnächst gebaut wird, in Basel ein Zelt der Religionen und in Zürich ein Forum der Religionen entstand. Ein Rat der Religionen beschäftigt sich mit dem Zusammenleben der Religionen auf nationaler und politischer Ebene. Schweizweit findet außerdem jährlich eine Woche der Religionen statt.

Es lag deshalb nahe, dass sich auch die Sternstunden, die sonntägliche Fernsehsendung auf SF1, für die ich die letzten sieben Jahre gearbeitet habe, Gedanken darüber machten, dem interreligiösen Dialog, insbesondere dem Dialog unter den sogenannten abrahamitischen Religionen, eine Form zu geben. Der Weg zum »Dialog mit wechselnden Hauptrollen« soll im Folgenden nachgezeichnet und mit Beispielen illustriert werden. Dabei stammen die geschilderten Erfahrungen und Zitate meist aus eigenen Sendungen und vom mir verantworteten Moderationen – am lehrreichsten waren dabei diejenigen Versuche, die nicht rundum nach Drehbuch verliefen.

## Zwei Sternstunden-Events

Zwei große Live-Sendungen standen für die Fragestellung Pate. Am ersten Advent 1999 fand in Einsiedeln im und um das Benediktinerkloster eine dreistündige »Sternstunde Spezial« statt, die mit einer eindrücklichen interreligiösen Feier in der Klosterkirche abgerundet wurde. »Interreligiöses Gebet zum Beginn des Kirchenjahres 2000« war der Titel. Der katholische Radio- und Fernsehbeauftragte Willi Anderau hat in seinem Presstext klar gemacht, worum es ging:

Das Kloster Einsiedeln lädt am ersten Advent zu einer interreligiösen Gebetsstunde um Frieden und Gerechtigkeit für diese Welt ein. Die Mönche des Klosters versammeln sich mit Frauen und Männern der verschiedenen christlichen Konfessionen sowie mit Hindus, Buddhisten, Moslems und Juden zum gemeinsamen Gebet. [...] Für die Christen beginnt das Kirchenjahr 2000 mit dem ersten Advent. [...] Um der Geburt Christi angemessen zu gedenken, begeht das Kloster Einsiedeln diesen Tag mit einem großen Fest der Begegnung. Mit verschiedenen Menschen anderer Religionen, mit denen das Kloster freundschaftliche Beziehungen pflegt, möchten die Mönche im letzten Jahr des zweiten Jahrtausends und an der Schwelle zum dritten Jahrtausend für Frieden und Gerechtigkeit in unserer Welt beten.

Der Event war ein großer Erfolg. Allerdings stellten sich im Nachhinein doch einige Fragen. Etwa: Was senden wir für Signale aus, wenn die interreligiöse Live-Sendung in einem katholischen Kloster stattfindet? Wie wird das Datum der Feier empfunden, der 1. Advent, der das 2000. Jahr nach Christi Geburt einläutet? Was heißt es, wenn als Kriterium für die Teilnahme am Dialog die Beziehung zu den Einsiedler Mönchen oder deren Pilgertraditionen genommen wird? Ort, Absender, Teilnehmende und Form des Dialogs waren klar christlich, in diesem Fall katholisch geprägt, wie überhaupt noch immer die Kirche in vielen interreligiösen Gesprächen Gastgeberin und Referenzpunkt für die andere ist, ohne dass man sich gemeinhin überlegt, was dies für die Gesprächshaltung der Beteiligten heißt.

Etwas anders war das Setting, als am 3. Juli 2006 wiederum eine interreligiöse Live-Sendung über den Sender ging. Die Verantwortlichen der Sternstunde wählten nun als Ort die offene Kirche Elisabethen in Basel, die in ihrer Programmgestaltung Offenheit nach verschiedenen Seiten signalisiert und von der der Moderator Bernard Senn zu Beginn der Sendung sagte: »Die offene Kirche Elisabethen ist regelmäßig Gastgeberin im interreligiösen Dialog.«<sup>5</sup> Der interreligiöse Dialog wurde auf einen abrahamitischen Dialog beschränkt und an der Figur des Abraham konkretisiert. Das Datum war nicht an den christlichen Festkalender gebunden.

Motto der Sendung war das Wort von Claus Leggewie »Wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen«. Befreunden sollte Ziel sein, aber dem Befremden in der Begegnung bewusst auch Raum gelassen werden. Nebst Musik-Intermezzi aus den drei Religionen gab es eine Lesung von Texten zu Abraham, die der katholische Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel eigens für diesen Anlass geschrieben hat. Diese mehrstimmigen, von drei Schauspielern an verschiedenen Standorten der Kirche her gelesenen Texte wurde gerahmt von drei innerreligiösen Dialogen (je zwei Muslime, Christinnen und Juden waren einzeln im Gespräch mit der Moderatorin) und einem größeren Gespräch mit drei Religionsvertretern am Tisch in der Mitte der Kirche.

Grundsätzlich erwies sich die thematische Bündelung auf Fragen rund um die Abraham-Figur als wohltuend. Karl-Josef Kuschels jüdisch-christlich-muslimische Abraham-Texte gaben einen themati-

---

<sup>5</sup> Moderation B. Senn 00:59–01:04.

schen Boden für die Diskussionen. Sie fanden die Balance zwischen dem Bild von Abraham als Vater vieler Völker und Religionen und der schmerzhaften Tatsache, dass in allen drei monotheistischen Religionen im Laufe der Geschichte Abraham immer wieder auch gebraucht wurde, um die je Anderen auszuschließen.<sup>6</sup>

Von gegenseitigen Anfeindungen war an diesem Tag allerdings wenig zu spüren. Vielmehr stimmten sämtliche Teilnehmenden der inner-religiösen Gespräche darin überein, dass der interreligiöse Dialog für sie heute einfacher sei als derjenige innerhalb ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft. Die Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji stellte fest, dass sich in den letzten 15 Jahren im interreligiösen Dialog sehr viel verändert habe, »aber ich denke, dass im innerislamischen Dialog noch sehr wenig passiert ist«<sup>7</sup>. Der interreligiöse Dialog mag also gelegentlich eine Art Übersprungs-Handlung darstellen, indem man sich mit anderen, Fremden unterhält, wenn es intern zu schwierig wird. Doch kam auch die Hoffnung zum Ausdruck, dass der Dialog nach außen zurückstrahlen und helfen kann, aus einer gewissen Distanz dem Eigenen neue Impulse zu geben. Es lohnt sich also, den interreligiösen Dialog sorgfältig zu gestalten, fanden Juden, Christen und Muslime.

In der mit Spannung erwarteten Schlussdebatte sollte dies am 3. Juli exemplarisch geschehen. Von den unterschiedlichen Rollen von Abraham ging das Gespräch mit drei Exponenten der abrahamitischen Religionen aus. Allerdings zeigte sich hier eine typische Gefahr des interreligiösen Dialogs. In knapp vierzig Minuten kamen nach der Abraham-Figur, Religion und Ethik, Wahrheitsanspruch der monotheistischen Religionen und auch noch der Nahostkonflikt zur Sprache. Keines dieser umfassenden und gewichtigen Themen konnte ausführlich besprochen und im Austausch weiter entwickelt werden. Zudem erwies sich auch die Sprache und Begrifflichkeit als geprägt denn vielleicht angenommen. Zum Beispiel als es im Gespräch um die Ideologiegefahr der Religionen ging, fragte der selber christliche Moderator die jüdische Gesprächsteilnehmerin: »Ist dann die Gefahr, dass, wenn nur noch Ethik da ist, kein Glaube mehr übrig bleibt?«<sup>8</sup> – Diese verstand nicht, was er meinte. Die Anspielung auf eine innertheologische,

<sup>6</sup> Vgl. Karl-Josef Kuschels ein Jahr später erschienenes Buch »Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft«, Patmos 2007.

<sup>7</sup> 00:12:25 ff.

<sup>8</sup> 01:23:38 ff.

vor allem reformierte Debatte, in der es um das Schlagwort einer Reduktion der Religion auf Ethik geht, war der jüdischen Theologin nicht geläufig.

Aufgrund der geschilderten Erfahrungen verdichtete sich mehr und mehr der Ansatz, für weitere Sendungen im interreligiösen Dialog möglichst präzise umrissene Fragestellungen zu wählen, kleinteiligere Themen, an denen die Unterschiede diskutiert werden können und im besten Falle neue Erkenntnisschritte möglich sind innerhalb einer Sternstunde.

Zudem zeigte auch die Basler Sternstunde Spezial, wie delikat die Wahl des Veranstaltungsorts ist. Selbst wenn es sich nicht um eine Kirche der üblichen Art handelte, ist die offene Kirche Elisabethen doch klar christlich konnotiert. Gewisse orthodoxe Gesprächsteilnehmer kamen als Gäste nicht in Frage, weil sie keine Kirche betreten. Das Fernsehstudio ist insofern privilegiert als es quasi einen neutralen Ort darstellt und für keine der Religionen ein Heimspiel erlaubt.

## Vom Dialog zum Trialog?

Traditionell wurden vor allem Dialoge geführt, so insbesondere der jüdisch-christliche<sup>9</sup> seit der Schoa oder in jüngerer Zeit der christlich-islamische. Angesichts der pluralistischen Wirklichkeit heute gibt es vermehrt auch Stimmen, die sämtliche bei uns gelebten Religionen zum Gespräch laden wollen. Trotz dieser berechtigten Forderung spricht einiges für einen Ansatz, bei dem sich zunächst die drei großen monotheistischen Religionen in die interreligiöse Debatte begeben. Ihnen ist der Stammvater Abraham gemeinsam, die Vorstellung von Offenbarung, heiliger Schrift und Monotheismus. Ein inhaltlicher Diskurs ist somit von der Struktur her einfacher. Der Begriff »Trialog« oder »Abrahamitische Ökumene«<sup>10</sup> hat sich dafür gebildet und wurde von Karl-Josef Kuschel entscheidend geprägt.

---

<sup>9</sup> Vgl. Bernd Schröder in »Zeitschrift für Theologie und Kirche« Dezember 2008: »Abrahamitische Ökumene?«. Er ist kritisch gegenüber dem Trialog. Spricht lieber vom christlich-jüdischem und dem christlich-islamischen Dialog.

<sup>10</sup> Vgl. von Karl-Josef Kuschel besonders »Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint« (2001) und »Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft« (2007). Hans Küng »Projekt Weltethos« (1990), wobei für Küng der abrahamitische Trialog die Zwischenstufe für ein Gespräch mit allen Religionen darstellt.

Natürlich fragt sich auch, was das Ziel eines solchen Gesprächs ist. Ob vor allem die Nähe und Verwandtheit zu betonen ist oder eher die Differenzen genauer herausgearbeitet werden sollen, ob es mehr um ein Zusammensein und Feiern geht oder eher um eine intellektuelle Auseinandersetzung.

Für das Sendegeßäß der Sternstunde legt sich als Form die Debatte nahe, die über eine Betonung des guten Geföhls hinausgeht.

Mögliche Richtlinien dafür sind in einem Papier zu lesen, das der Deutsche Bundestag im Juni dieses Jahres zum 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag formuliert hat und das den Titel trägt »Vom Dialog zum Trialog?«<sup>11</sup>. Wer sich ernsthaft auf einen Trialog der monotheistischen Weltreligionen einlassen will, heißt es dort, sei gefordert, sich mit den folgenden Kriterien auseinander zu setzen:

1. Der jüdisch-christlich-muslimische Trialog muss mehr sein als ein »multikultureller Small-Talk ohne Tiefgang und Profil« (Edna Brocke), muss mehr sein auch als die Freude an Vielfalt, oft verbunden mit dem fröhlichen Missverständnis, alles ist möglich, alles ist gleich, alles ist gleich gültig oder gleichgültig.
2. Der Blick auf das Gemeinsame darf die Sicht auf Unterschiede nicht trüben. Trialog ist keine Bagatellisierung der Wahrheitsfrage. »Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer Gemeinde gemacht, einer einzigen. Aber er wollte euch in dem prüfen, was er euch gegeben hat. So wetteifert um die guten Dinge« (Koran, Sure 5, 48).
3. Es gibt keinen Dialog zwischen Religionen, schon gar keinen Trialog. Dialoge gibt es nur zwischen Menschen, sie müssen zum Dialog bereit und in der Lage sein. Sie müssen die Eigenständigkeit des jeweils Anderen wahren und der doppelten Versuchung zur Dramatisierung wie zur Banalisierung widerstehen. Überfällig ist ein Erlernen trialogischer Kompetenz durch das jeweilige Führungspersonal: bei der Ausbildung von Rabbinern, Pastoren und Mullahs. Der Stellenwert dieser Qualifikation ist bei der Auswahl wie der Ausbildung geistlicher Führer in allen drei Religionen nach wie vor defizitär.<sup>12</sup>

Die ersten beiden Punkte decken sich mit den Ansätzen der Sternstunden-Überlegungen. Wobei vielleicht im Fernsehalltag nebst »fröhlichen Missverständnissen« und multikulturellem Small-Talk noch eine wei-

---

<sup>11</sup> 02.06.2011 – »Vom Dialog zum Trialog?« Geburtstagswünsche zum 50. Jahrestag des Christlich-jüdischen Dialoges, 33. Deutscher evangelischer Kirchentag in Dresden am 2. Juni 2011.

<sup>12</sup> Ebd. S. 2.

tere Gefahr droht. Das Fernsehen mag es schrill. Je kontroverser ein Gespräch, je pittoresker die Religionsvertreter, desto höher sind die Einschaltquoten. Es ist daher verlockend, möglichst Mönche in Kutten, Juden mit Schläfenlocken und Musliminnen mit Schleier ins Studio zu laden. Insofern trifft das, was der Schriftsteller Thomas Hürlimann kürzlich in Zusammenhang mit der politischen Mitte als Problematik der »Telekratie«<sup>13</sup> angesprochen hat, ebenso auf die religiöse Mitte zu. Auch in der Fernseharena ist es schwieriger, mittleren Positionen im religiösen und interreligiösen Gespräch eine Stimme zu geben. Sternstunden gehören zu den wenigen Gefäßen, die dies können und sollen. Die Wahl der »richtigen« Gesprächspartner ist also zentral für das Gelingen eines solchen Gesprächs. Ja, die Zusammenstellung der Gästeliste beeinflusst bereits zahlreiche inhaltliche Entscheidungen. Es macht nicht nur einen Unterschied, ob orthodoxe Menschen eingeladen werden sollen oder solche, die liberale Positionen vertreten. In Bezug auf den christlichen Part ist es oft entscheidend, ob eine katholische oder reformierte Person am Tisch sitzt.

Dennoch ist das dritte der oben genannten Kriterien zu extrem mit seinem Postulat, es gäbe keinen Dialog/Trialog der Religionen, sondern nur Dialoge zwischen Menschen. Einzelne Menschen führen den Dialog und es ist wichtig, immer wieder zu betonen, dass die gewählten Gäste nicht für »die« Religion stehen, sondern bestenfalls für eine Strömung und für sie selbst. Dennoch sollte es möglich sein über theologische Inhalte der Religionen einen Dialog führen, auch anhand der heiligen Schriften.

## Dialogkonzepte als Vorbild

Einen sorgfältigen Umgang mit den unterschiedlichen Quellen demonstrieren Gesprächsmodelle, die Dialoge über unterschiedliche Positionen hinweg pflegen. Zwei davon seien daher kurz erwähnt.

Das Geschichtsbuchprojekt des 2008 verstorbenen israelischen Psychologen Dan Bar-On<sup>14</sup> versucht, interkulturelle und politische

---

<sup>13</sup> So der Schriftsteller Thomas Hürlimann in einem Interview, das am 1. Juli 2011 im TagesAnzeiger, S. 30 f. gedruckt wurde.

<sup>14</sup> Sternstundengast zu seinem Gesprächsansatz und auch dem Geschichtsbuch-Projekt unter dem Titel »Erzähle dein Leben!« am 4. September 2004, vgl. dort ab 47:53.

Gräben zu überwinden. Zusammen mit seinem palästinensischen Kollegen Sami Adwan gründete Dan Bar-On das Peace Research Institute in the Middle East (Prime)<sup>15</sup>, das zum Träger der Vorstellung eines israelisch-palästinensischen Geschichtsbuchs wurde. Dabei waren die Autoren nicht so vermessen, eine gemeinsame Lesart des Nahostkonflikts zu verfassen. Sie wollten nur die palästinensische Sicht neben die israelische stellen<sup>16</sup>. *Learning each other's historical narrative*<sup>17</sup>, so heißt das Schulbuch, welches sich an Oberstufenschüler in Israel und dem Westjordanland richtet und zusammen mit jüdischen und palästinensischen Lehrern geschrieben wurde. Wesentlich ist der Aufbau: in Bezug auf ausgewählte Daten wie die Balfour-Deklaration, die Kriege von 1948 und 1967 steht jeweils auf der linken Seite die israelische Sicht der Dinge, auf der rechten Seite die palästinensische. In der Mitte ist Raum für Notizen, Platz für die Gedanken der Schüler.

Die Fakten sind dieselben, nur gibt es eben zwei unterschiedliche Interpretationen dazu. So bedeutet etwa das Jahr 1948 für die Israelis Unabhängigkeitskrieg und Staatsgründung, für die Palästinenser ist es das Jahr der Katastrophe, der *nakba*, der Vertreibung aus ihrer Heimat. Bisher taucht der Holocaust in den palästinensischen Büchern kaum auf, das Trauma der Vertreibung der Palästinenser wird dafür auf israelischer Seite ignoriert. Nun stehen die beiden Narrative<sup>18</sup> nebeneinander. Sie wurden sorgfältig recherchiert, aber nicht vorschnell versöhnt. Nur schon hören und lesen können, wie der je Andere seine Geschichte erzählt, ist für Dan Bar-On ein wichtiger Baustein auf dem Weg interkultureller Konfliktbewältigung.

Auf theologischer Ebene hat das Konzept des »Scriptural Reasoning« Pionierarbeit geleistet. Der Sache nach sind die Anfänge bei jüdischen Philosophen zu suchen, die den Talmud im Dialog mit rabbinischen Gelehrten lasen. Aus der innerjüdischen Textarbeit entwickel-

<sup>15</sup> Vgl. Dan Bar-On, »Die Anderen in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung«, 2. Auflage 2003, 203 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Der Spiegel 38/2008 und Arnfried Schenk, Zeit, 10.6.2009, Nr. 25 und Zeit online 13.6.2009.

<sup>17</sup> Deutsche Übersetzung online zum Andenken an Dan Bar-On von Berghof Conflict Research herausgegeben. »Das Historische Narrativ des Anders kennen lernen. Palästinenser und Israelis«. (2003/ deutsche Übersetzung 2009)

<sup>18</sup> Vgl. zum Sinn des Erzählens von Dan Bar-On auch »Erzähl mir dein Leben. Meine Wege zur Dialogarbeit und politischer Verständigung«, edition Körberstiftung Hamburg 2004.

te sich eine Methode für die Begegnung der drei abrahamitischen Religionen. 1995 kreierte der amerikanische Philosophieprofessor Peter Ochs den Begriff des »Scriptural Reasoning« und macht es sich zur Aufgabe, Beziehungen zwischen den jüdischen, christlichen und muslimischen Traditionen der Textinterpretation zu untersuchen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Was als rein akademischer Diskurs an Universitäten begann, wird unterdessen weltweit über die akademischen Kontexte hinaus erprobt für den interreligiösen Dialog. Feste Spielregeln gibt es kaum. Für die Gruppen, die sich dem Scriptural Reasoning widmen, ist genaue Textlektüre, das gemeinsame Nachdenken und Austauschen darüber zentral. Scriptural Reasoning ist im Unterschied zur Fernsehrealität üblicherweise auf einen langfristigen Prozess mit gleichbleibenden Teilnehmern hin angelegt und will die wesentliche Arbeit abseits der medialen Öffentlichkeit tun. Dennoch ergeben sich daraus wichtige Impulse für unsere Fragestellung.

Was heißt das für die Entwicklung des Sternstunde Dialogs?

Um über die allgemeine Beteuerungen der Notwendigkeit von Dialog hinaus zu kommen, ist es gewinnbringend, Textstellen zu zitieren, diese möglichst auch von den unterschiedlichen Hintergründen her zu erläutern und gegebenenfalls zu diskutieren. Verschiedene Wertungen gleicher historischer Ereignisse, theologischer Begriffe oder Lebensformen sollen nicht vorschnell geglättet werden, sondern dürfen nebeneinander bestehen. Einzelheiten machen das Gespräch spannend, neu und gelegentlich auch kontroverser. Das Erzählen von Beispielen soll dabei seinen Platz haben. Für die Planung von Sternstunden Dialog bedeutet dies, konkrete Themen zu finden, an denen die drei Religionen diskutieren können, Themen die von allgemeinem Interesse sind und die möglicherweise unterschiedlich bewertet werden.

## Prototyp Dialog: »Religion und Essen«

Ein erster Versuch zu Sternstunde Dialog konnte für die Neujahrssendung am 1. Januar 2008 realisiert werden. »Du bist, was Du isst!« war der Titel der Sendung, bei der es um Religion und Essen ging. Das Thema erwies sich als vielfältig, ergiebig und aktuell. Gerade in Hinblick auf die drei monotheistischen Religionen lässt sich viel anhand der Essens-Vorschriften, Essens-Tabus, Essens-Traditionen oder Festessen sagen. Trotz hochkarätigen Gästen und spannendem Thema ver-

lief die Sendung jedoch nicht wie geplant. Besonders ergiebig waren denn auch die Lerneffekte!

Etwa, als es um die Frage des Schweinefleisch-Tabus ging, bemerkte die Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji: »Ich finde es im Übrigen interessant, dass sich hier der Jude und die Muslimin erklären müssen oder sollen, warum wir *kein* Schweinefleisch essen. Dabei steht unter uns dreien die Christin sozusagen im Abseits. Mich würde es eher interessieren, warum die Christen sich selber das Schweinefleisch zu essen erlauben!«<sup>19</sup>

Etwas später ging es darum, dass nach Aussage des jüdischen Theologen Michel Bollag der heimische Tisch laut Talmud als Altar verstanden werden kann. Demgegenüber findet im Christentum das religiöse Essen, die Eucharistie, in der Kirche statt.

Auf die Frage, wo sich denn der Islam in dieser Frage situieren würde, gab die Muslimin die unerwartete Antwort: »Ist noch schwierig, ich finde mich jetzt nicht so wieder, ehrlich gesagt. Ich habe das jetzt schon zweimal gesagt, das Profane und das Kultische verschmilzt im Islam miteinander ...«<sup>20</sup>.

Als es um Essen und Identität ging, kam das delikate Thema der Speisetabus zur Sprache. Auf die provokante Frage, ob es sich dabei von außen gesehen um eine Form von Ausgrenzung Andersgläubiger handle, antwortete die katholische Theologin Béatrice Acklin-Zimmermann: »Ich finde es irgendwie bezeichnend – verzeihen Sie, wenn ich die Frage zurückgebe – dass ich nicht gefragt werde, ob nicht das Christentum diesen Aspekt der Identität eventuell auch mit irgendwelchen Essensvorschriften in Verbindung bringt. Mich irritiert, dass das Thema dermaßen auf Judentum und Islam fokussiert wird.«<sup>21</sup>

Weiter gab ein kurzer Dialog am Tisch zu denken. So äußerte die christliche Theologin: »Der Knackpunkt ist da, wo man meint im interreligiösen Gespräch aus einer gewissen politischen Correctness heraus, man müsse das, was beim andern aneckt – das können Essensgepflogenheiten sein – aus falsch verstandenem Respekt zurückhalten. Man müsse die Ecken und Kanten der eigenen Religion quasi abschleifen. Das sehe ich dezidiert anders. Ich denke sogar, erst dann kann ein Dialog, der dieses Wort überhaupt verdient, stattfinden, wenn man weiß,

<sup>19</sup> 13:59–14:14:18.

<sup>20</sup> 59:17–59:29.

<sup>21</sup> 01:05:23–01:05:45.

welche Konturen das Gegenüber hat. Dann kann man sich daran abarbeiten. Und das bedingt unter Umständen auch, dass man ein sehr deutliches dezidiertes ›Nein!‹ sagt«. <sup>22</sup> Die Muslimin antwortete darauf: »Béatrice Acklin, wenn Sie sagen, es bestehe die Gefahr, dass das Eigene abgeschliffen werden muss, um dem Anderen in toleranter Weise Rechnung zu tragen, möchte ich gerne von Ihnen ein konkretes Beispiel hören. In unserer Situation als Minderheit in einem christlich geprägten Raum, kommt mir nichts spontan in den Sinn, wo von der christlichen Seite her ein Abschleifen passieren müsste, gerade wenn es um die Speiseregeln geht«. <sup>23</sup>

Eindrücklich, dieser letztzitierte Gesprächsgang zwischen den beiden Frauen am Tisch. Er zeigt in aller Kürze, wie viel ein wirkliches Gespräch bringen kann. Die Definition eines Dialogs, der auch ein dezidiertes *Nein* erträgt, war wichtig, aber mindestens ebenso das Nachhaken, wo denn konkret bei der gerade diskutierten Frage ein solches Nein zu platzieren wäre.

Die übrigen Zitate sind angeführt, weil sie auf entwaffnende Art zeigen, wie anspruchsvoll es ist, einen guten Dialog zu moderieren. In der ehrlichen Aussage: »Ich finde mich nicht wieder in dieser Diskussion«, machte Amira Hafner-Al Jabaji die Schwierigkeit deutlich, bei allen Themenaspekten sämtliche Gäste im Gespräch zu halten. Immer wieder gab und gibt es Themen, die nicht für alle gleicherweise relevant sind. Offensichtlich war in diesem Sternstundengespräch auch mehrfach unklar, wer kritisch befragt wurde und wer sich von einer Außenperspektive her dazu äußern sollte. So wunderte sich jemand, sich rechtfertigen zu müssen oder jemand wunderte sich, nicht auf die eigene Tradition hin befragt zu werden oder jemand hatte nichts Wesentliches zu diesem Punkt beizutragen.

## Das Konzept der wechselnden Hauptrollen

All dies rief nach einem klareren Konzept. Einem Konzept, das drei Gäste in ihrer Verschiedenheit angemessen zu Wort kommen lässt. Eine Form, die sich flexibel erweist gegenüber Themen, die in ihren Aspekten bei jeder der drei Religionen an einem andern Ort besonders

---

<sup>22</sup> 01:07:38–01:08:28.

<sup>23</sup> 01:11:05–01:11:35.

umstritten und delikat sind. Denn offenbar lässt sich gar nicht zu jedem Teilthema ein gewinnbringender Dialog führen.

Als zündende Idee erwies sich daher ein Konzept mit wechselnden Hauptrollen. Das heißt, das Gespräch wird in Hauptteile gegliedert, wobei jeder der Gäste einmal mit »seinem« Thema im Zentrum steht, ausführlicher Stellung beziehen und klären darf, aber auch mit kritischen Fragen konfrontiert wird. Nachdem die anderen Gäste zuerst diesem Gedankengang zu folgen versuchen, haben sie dann die Gelegenheit, sich aus dem Gehörten heraus ebenfalls ins Spiel zu bringen. Sie dürfen jetzt durchaus auch widersprechen oder aber müssen sich ähnliche Anfragen gefallen lassen. Diese Form des Gesprächs entlastet die Moderation davon, in allen Phasen des Gesprächs und bei jeder Fragestellung alle gleichmäßig zu befragen oder ständig unterschiedliche Erzählweisen und Zugangsformen harmonisieren zu müssen.

### Paradigma Dialog: Heißes Eisen Konversion<sup>24</sup>

Am schwierigen Thema der Konversionen zeigte sich, wie das Konzept eines Dialogs mit wechselnden Hauptrollen funktionieren kann. Im Eingangsteil des Sternstunden-Gesprächs zu diesem Thema wurden alle drei Gesprächsteilnehmer, der Abt Martin Werlen vom Benediktinerkloster Einsiedeln, Imam Petrit Alimi von Luzern und der jüdische Theologe Michel Bollag vom Zürcher Lehrhaus, gefragt, wie sie reagieren würden, wenn jemand zu ihrer Religion konvertieren möchte oder umgekehrt, was sie sagen würden, wenn jemand aus ihrer Religion wegkonvertiert, beziehungsweise von seiner Religion abfällt. Alle drei Herren antworteten höflich und sorgfältig. Virulent wurde das Gespräch aber, als es in den drei Hauptteilen zu unterschiedlichen konkreten Aspekten der Konversion ging.

Der katholische Theologe wurde daraufhin befragt, wie er die Missionstätigkeit des Christentums sieht und ob sich die katholische Kirche wieder vermehrt missionarisch gibt. Beim Muslim stand die Frage des Abfalls vom Islam im Zentrum, auch die Bestrafung für Apostasie. Der jüdische Gesprächsteilnehmer schließlich musste sich dazu äußern, warum es so schwierig bis fast unmöglich ist, zum Judentum zu konvertieren.

---

<sup>24</sup> Sternstunde Religion 14. 2. 2010, 10.00–11.00.

Selbstverständlich gab es bei jedem der Hauptteile nach einem Gespräch mit der Hauptperson die Möglichkeit für die beiden anderen, sich dazu zu äußern und sich gegenüber ihrem Kollegen zu positionieren. Zudem war es für die Moderation einfacher, sich auf das Gedankengebäude jeweils einer Religion einzulassen, auch je mit Zitaten aus den Schriften zu arbeiten und insgesamt härter, nie aber unfair zu fragen und nachzufragen.

## Proben aufs Exempel

Drei weitere Versuche zu Trialog sollen hier noch kurz erwähnt werden, vor allem, um die breite Palette der Möglichkeiten dieser Gesprächsform anzudeuten.

Der »Interreligiöse Dialog im Schatten des Nahostkonflikts«<sup>25</sup> versuchte im Umfeld der Gaza-Offensive ein Religionsgespräch zu führen. Die christliche Theologin Viola Raheb, der Rabbiner Tovia ben-Chorin und die islamische Theologin Hamide Mohagheghi haben alle drei ihre familiären Wurzeln im Nahen Osten. Dieser Trialog im Januar 2009 zeigte, dass das Konzept sich auch für politische Aktualitäten eignet und insbesondere hilfreich sein kann, ein sehr kontroverses Gespräch in konstruktiven Bahnen zu halten.

Umgekehrt war die Anlage des Trialogs »Religion und Frauenrechte«<sup>26</sup>, der im März 2011 zum vierzigsten Jubiläum des Frauenstimmrechts in der Schweiz positioniert wurde. Die Idee hier war, drei Frauen einzuladen, die positiv je in ihrer Religion viel erreicht haben, die erste Großmünsterpfarrerin Käthi la Roche, Rabbiner Bea Wyler und die Professorin für Islamwissenschaften Katajun Amirpur. Auch hier kam das Konzept der wechselnden Hauptrollen zum Einsatz, allerdings weniger scharf getrennt. Die drei Hauptthemen setzten je mit dem Statement einer Frauen ein: Frauenordination, Frauenrechte in den Religionsgemeinschaften, Feministische Auslegung der Schriften. Alle drei Gäste sahen die großen Fortschritte in Sachen Frauenrechte und benannten auch, was dennoch uneingelöst ist. Darüber kam ein lebendiges Gespräch zustande. Das heißt, ein Trialog mit wechselnden

---

<sup>25</sup> Sternstunde Religion 25.1.2009, 10.00–11.00.

<sup>26</sup> Sternstunde Religion 27.3.2011, 10.00–11.00.

Hauptrollen eignet sich nicht nur für kontroverse, sondern auch für komplementär angelegte Gespräche.

Beim Dialog »Religion und Sexualität«<sup>27</sup> mit Rabbiner Michael Goldberger, mit der Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin und dem evangelischen Theologen Thomas Römer war besonders lehrreich, dass zwei der drei Gesprächsteilnehmer kurz darauf zum gleichen Thema an die Berliner Schaubühne<sup>28</sup> geladen wurden.

Im Vergleich zum Berliner Exempel zeigten sich exemplarisch die Vorteile des Konzepts mit wechselnden Hauptrollen. So begann in der Schaubühne die Muslimin Hilal Szegin, die nach 20 Minuten erstmals zu Wort kam und vorher zwei Monologe mit wenig Rückfragen anhörte, mit den Worten: »Es sind jetzt schon so viele Aspekte angesprochen worden, die ich auch total interessant finde. Ich könnte mich jetzt zurücklehnen und die erst mal auf mich wirken lassen. Alles andere ist gar nicht so leicht ...«<sup>29</sup>. Fast jeder Gesprächsgang wurde mit einer Frage an denselben Gast begonnen. Von den angesagten Hauptteilen fiel die Frage der Verschleierung weg, vielleicht weil diese Frage vor allem für Muslime relevant ist und weniger Stoff für die andern Gäste bietet.

Das Konzept des Dialogs mit wechselnden Hauptrollen bot gerade bei diesen für den interreligiösen Dialog typischen Klippen Hilfestellungen. Die Thematik von Verschleierung und Sexualisierung der Frauen wurde im Teil besprochen werden, in dem die Muslimin Hauptperson war. Dass dabei Kippa und Scheitel wie auch der paulinische Appell an die Frau, nur mit Kopfbedeckung öffentlich zu reden, nur am Rande betroffen sind, stellte aufgrund des Konzepts kein Problem dar. Die andern Gäste hatten ja später ihren Hauptrollenteil. Der christliche Theologe wurde schwerpunktmäßig zur Frage von Homosexualität und Religion befragt. Als die Diskussion sich den einschlägigen Bibelstellen zu Homosexualität zuwandte, Levitikus 18 und 20, gab nach dem christlichen Theologen der Rabbiner eine weitere und ganz andere Deutung des Textes. Seine Hauptrolle aber hatte er im Teil zur Frage der Sexualität außerhalb der Ehe.

<sup>27</sup> Sternstunde Religion, August 2010.

<sup>28</sup> 28. November 2010: »Die Kinder Abrahams und der neue Kampf um alte Tabus – Religion und Sexualität«. Michael Goldberger, Thomas Römer und Hilal Szegin im Gespräch mit Carolin Emcke.

<sup>29</sup> Schaubühne 20:03–12.

## Fazit

Mit der bei Sternstunden erprobten Form des Trialogs lassen sich eine Vielzahl von spezifischen Themen behandeln. Dabei kommen Gemeinsamkeiten zu Tage, Differenzen können benannt und besprochen werden, ohne die ganze Gesprächsbasis zur Disposition zu stellen. Das Konzept der wechselnden Hauptrollen garantiert jedem der Teilnehmenden, einmal im Zentrum zu stehen und dann wieder mehr zu reagieren. Unterschiedliche Zugänge, brennende Interessen und intellektuelle Stärken können damit gebührend berücksichtigt werden.

Das Konzept erlaubt es, punktuell zu vertiefen und die Fragestellung zu konkretisieren, ohne ständig das Problem zu haben, dass diese oder jene Frage für jemanden interessant oder gar brisant oder umstritten ist, für die anderen oder einen der anderen hingegen überhaupt nicht. Indem deutlich wird, dass die Problemkreise oft auf unterschiedlichen Ebenen liegen, können Missverständnisse vermieden werden. In wechselnder Reihenfolge kommt jede Person mit ihrem eigenen Zugang zum Zuge, während sich die anderen auch einbringen und dazu verhalten können. Sei es, dass sie widersprechen, eigene Erfahrungen anfügen, das Gesagte bestätigen, eine Analogie dazu aufzeigen oder aber beschreiben, wie dieser Punkt von außen wirkt.

Selbstverständlich sollten die drei Gesprächspartner gut gewählt und ungefähr gleich stark sein. Sicherlich muss weiterhin diskutiert werden, wie kontrovers die gewählten Themen sein sollten. Die bisherige Erfahrung zeigte, dass sowohl komplementäre wie hart umstrittene Fragestellungen in dieser Weise verhandelbar sind.

Es ist vorstellbar, dass zukünftig der Ort der Diskussion ein anderer als das Fernsehstudio sein könnte. In Anlehnung an die Berliner Schaubühne ist ein Gespräch vor anwesendem Publikum eine wünschenswerte Option. Natürlich müsste dann wieder die Konnotation des Ortes bedacht werden, sei es, dass wechselnd Kirche, Synagoge und Moschee die Veranstaltung zu sich einladen, oder dass sie an einem der offiziellen Dialogorte stattfinden könnte, etwa im Haus der Religionen. Auch ein neutraler Ort wäre denkbar, ein universitärer Saal, ein Theater oder im Freien.

All dies ließe sich ausprobieren, um den Wort von Leggewie näher zu kommen, »wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen«. Im Blick auf dieses Ziel ist das Konzept vom Trialog mit wechselnden Hauptrollen in meinen Augen vielversprechend.

# Autoren dieses Bandes

## Herausgeber:

**Myriam Bienenstock** ist Professorin für Philosophie an der Universität François Rabelais in Tours. Seit 2006 ist sie Präsidentin der Internationalen Rosenzweig Gesellschaft. Lange lebte und lehrte sie auch in Jerusalem. Gastprofessuren führten sie nach Frankfurt am Main (Martin-Buber-Professur), an die Universität Münster (Mercator-Gastprofessur am Exzellenzcluster »Religion und Politik«) und im Frühjahrssemester 2010 als erste Sigi-Feigl-Gastprofessorin für Jüdische Studien am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Einschlägige Buchpublikationen: *Der Geschichtsbegriff – eine theologische Erfindung?* (Hg.). Würzburg, Echter, 2007; *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*. Paris, Vrin, 2009; *Héritages de Rosenzweig: »Nous et les Autres«* (Hg.). Paris, Éd. de l'Éclat, 2011. Eine vollständige Publikationsliste auf ihrer Homepage: <http://mbienenstock.free.fr>

**Pierre Bühler** ist seit 1997 Professor für systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie, und Mitleiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich. Von 1982 bis 1997 war er Professor für systematische Theologie, Dogmatik, Ethik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät (protestantisch) der Universität Neuchâtel. Seit 2006 ist er auch Präsident der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft und er ist Hauptherausgeber der *Revue de théologie et de philosophie* (Genève/Lausanne/Neuchâtel). Eine vollständige Publikationsliste ist auf seiner Homepage zugänglich: <http://www.hermes.uzh.ch/personen/buehler.html>

## Beiträger:

**Katajun Amirpur** ist Assistenzprofessorin für Moderne Islamische Welt mit Schwerpunkt Iran am Forschungsschwerpunkt Asien und Europa (UFSP) der Universität Zürich. Weitere biographische Angaben und eine vollständige Publikationsliste auf ihrer Homepage: <http://www.asienundeuropa.uzh.ch/aboutus/persons/assistentzprofessuren/amirpurkermani.html>

**Jan Assmann** war bis zu seiner Emeritierung (2003) Professor für Ägyptologie in Heidelberg und ist seitdem Honorarprofessor für allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz. Feldarbeiten führten ihn oft nach Ägypten, Gastprofessuren nach Paris, Jerusalem, Yale und Houston. Er ist Träger des Deutschen Historikerpreises (1998) und erhielt Ehrendoktorate der Universitäten Münster, Yale und Jerusalem. Unter seinen zahlreichen Publikationen seien hier nur genannt: *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010; *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien, Picus-Verlag, 2006. Eine umfangreiche Publikationsliste auf der Internetseite: [http://www.aefkw.uni-hd.de/assmann\\_sv.html](http://www.aefkw.uni-hd.de/assmann_sv.html)

**Micha Brumlik** ist Professor für allgemeine Erziehungswissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Von 2000 bis 2005 leitete er zudem als Direktor das Fritz Bauer Institut, Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, in Frankfurt am Main. Er war Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Unter seinen zahlreichen Büchern seien hier genannt:

*Deutscher Geist und Judentum: das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München, Luchterhand, 2000; *Vernunft und Offenbarung: religionsphilosophische Versuche*. Berlin, Philo-Verlag, 2001. Eine vollständige Publikationsliste auf seiner Homepage: <http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb04/personen/brumlikm/Sonstiges/veroeffentlichungen.html>

**Andreas Hunziker** ist Geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich. Er arbeitet an einer Habilitation zum Thema »Gott und Nächster«.

Weitere biographische Angaben und eine vollständige Publikationsliste auf seiner Homepage:  
<http://www.hermes.uzh.ch/personen/hunziker.html>

**Jean Mondot** ist Professor für Germanistik mit dem Forschungsschwerpunkt Spätaufklärung an der Universität Michel de Montaigne Bordeaux III. Von 2003 bis 2007 war er Präsident der *Société internationale d'étude du XVIIIe siècle*. Er leitet die Zeitschrift *Lumières*. Er ist Ehrendoktor der Universität Hamburg (die Laudatio von Martin Neumann enthält zahlreiche biographische und bibliographische Informationen:  
[http://hup.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/2008/62/chapter/HamburgUP\\_HUR14\\_Neumann.pdf](http://hup.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/2008/62/chapter/HamburgUP_HUR14_Neumann.pdf))

**Jacques Picard** ist Ordinarius für Kulturanthropologie und Branco-Weiss-Professor für Jüdische Geschichte und Kulturen der Moderne an der Universität Basel. Von 2001 bis 2010 wirkte er als Leiter des Instituts für Jüdische Studien, seit 2011 als Mitglied der Leitung des Seminars für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie sowie des Zentrums Kulturelle Topografien der Universität Basel. Seine Forschungs- und Interessenschwerpunkte sind der kulturelle Traditions-wandel und Konfliktfelder in Migrationsgesellschaften, die kulturelle Bedeutung der Wahrnehmung realer und virtueller translokaler Räume, ideengeschichtliche und kulturanthropologische Fragen zur europäischen und nordamerikanischen Geschichte und Gegenwart sowie Forschungen zu Biografie, Lebenswelten und gesellschaftspolitischen Orientierungen in der jüdischen Moderne. Zuletzt erschienen sind *Gebrochene Zeit, Jüdische Paare im Exil* (2009) und *Getilgte Zeichen, gebrochene Mauern, fliehende Buchstaben. Zur ästhetischen Repräsentation der Erinnerung an eine Zeit der Vernichtung*, in: Kritische Berichte, Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften, 2011. Weitere Publikationen siehe:  
<http://pages.unibas.ch/kulturwissenschaft/content/Komponenten/Seminar/Sites/Jacques%20Picard.html>

**Brigitta Rotach** ist Oberassistentin und Koordinatorin der Sigi-Feigel-Gastprofessur am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Langjährige Moderatorin der Sendung »Sternstunden« beim Schweizer Fernsehen (Realisation von über 200 Gesprächssendungen

für die »Sternstunde Religion«). Weitere biographische Angaben und eine vollständige Publikationsliste auf ihrer Homepage:

<http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/seminar/organisation/sigifeigel-gastprofessur/koordination.html>

**Ludwig Siep** ist em. Professor für Philosophie an der Universität Münster und Seniorprofessor am dortigen Exzellenzcluster »Religion und Politik«. Er ist ordentliches Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie für Wissenschaften und Künste und korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Neuere Buchpublikationen: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ›Differenzschrift‹ und ›Phänomenologie des Geistes‹*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000; *Konkrete Ethik: Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 2003; *Grundkurs Ethik 1 + 2* (Mitherausgeber). Paderborn, Mentis, 2008 + 2011. Vollständiges Publikationsverzeichnis unter:

<http://www.uni-muenster.de/PhilSem/mitglieder/siep/publ.html>

**Norbert Waszek** ist Germanist und Philosoph und wirkt als Professor für deutsche Philosophie- und Ideengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts an der Universität Vincennes à Saint-Denis (Paris VIII). Sein Interesse an der deutsch-jüdischen Ideengeschichte reicht von Mendelssohn und Lessing über Heine und Eduard Gans bis hin zu Emil Fackenheim. Eine vollständige Publikationsliste auf seiner Homepage: <http://norbertwaszek.free.fr>

**Sonja Weinberg** ist Historikerin mit dem Forschungsschwerpunkt jüdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Ihre Londoner Dissertation erschien vor kurzem unter dem Titel: *German Press Responses to Anti-Jewish Violence in Germany and Russia (1881–1882)*. Frankfurt am Main 2010.







