

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 64 (2008)

Artikel: Pluralismus aus den Quellen des Judentums : auf der Suche nach religiösem Pluralismus ohne Relativismus
Autor: Jospe, Raphael
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960678>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pluralismus aus den Quellen des Judentums: Auf der Suche nach religiösem Pluralismus ohne Relativismus

Von *Raphael Jospe**

(I) Einleitung

1. Philosophische Herausforderungen –

Toleranz versus Pluralismus: Alexander Altmann und Avi Sagi

Mein verehrter Lehrer Alexander Altmann erörterte 1957 in seiner Vorlesung vor dem *Council of Christians and Jews* in London das Thema „Toleranz und die jüdische Tradition“.¹ Nach Altmanns Analyse haben Juden in der Geschichte, sowohl in biblischer als auch in rabbinischer Zeit, Wege gefunden, Nichtjuden gegenüber tolerant zu sein, es aber abgelehnt, Abweichungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft hinzunehmen. Weiter meinte Altmann, dass sich Christen und Juden heute auf säkularem Boden treffen, während sich ihre Theologien gegenseitig ausschliessen. Daher, so seine Schlussfolgerung, brauchen Juden und Christen einander, obschon sie die jeweils andere Religion theologisch nicht „tolerieren“ können, wenn sie gemeinsam dem zeitgenössischen „ansteckenden Heidentum“ entgegenwirken wollen. Während die Theologie trennt, kann die Religion, die mehr ist als Theologie, beide zusammenbringen, indem sie der Liebe Gottes nacheifert.²

Altmanns Essay stammt aus der Zeit vor den radikalen Veränderungen in den christlich-jüdischen Beziehungen seit dem II. Vatikanischen Konzil und konnte spätere Entwicklungen folglich nicht berücksichtigen. Für ihn war die Möglichkeit einer theologischen Toleranz noch eine offene Frage. Ein halbes Jahrhundert später sehen wir uns vor die Frage gestellt,

* Prof. Dr. *Raphael Jospe*, Department of Jewish Philosophy, Bar Ilan University & Hebrew University of Jerusalem – Rothberg International School, P. O. Box 4649, Jerusalem 91044, Israel. – Aus dem Englischen übersetzt von *Melanie Tews* und *Stefan Schreiner*; für den Druck durchgesehen von *Malcolm Lowe*.

¹ ALEXANDER ALTMANN, *Tolerance and the Jewish Tradition* – The 1957 Robert Waley Cohen Memorial Lecture, London 1957 = hebr. in: ALEXANDER ALTMANN, פנים של יהדות, Tel Aviv 1983, S. 217-232.

² ALTMANN, *Tolerance and the Jewish Tradition*, S. 19.

ob wir von bloßer Tolerierung zu pluralistischer Akzeptanz des jeweils anderen übergehen können. Altmanns scharfsinnige Unterscheidung zwischen interner, innerjüdischer Anerkennung von Dissens und externer, interreligiöser Toleranz stellt für Juden jedoch, die im interreligiösen Dialog engagiert sind und Pluralismus heute das Wort reden, nach wie vor eine Herausforderung dar (wie wir am letzten Abschnitt von Avi Saggis Aufsatz sehen). Zugleich markiert sie ein Problem, das vor gut zweihundert Jahren bereits Moses Mendelssohn, für dessen Philosophie Altmann *die* Autorität war, klar und deutlich formuliert hatte.³

John Locke war der Meinung, dass der Staat, wenn er in religiösen Dingen auf Juden keinen Zwang ausüben kann, mit Sicherheit auch auf Christen, die abweichender Meinung sind, keinen Zwang ausüben darf:

„Now if we acknowledge that such an injury may not be done unto a Jew, as to compel him against his own opinion, to practice in his religion a thing that is in its nature indifferent; how can we maintain that anything of this kind may be done to a Christian?“⁴

Mendelssohn unterstrich Lockes Argument in umgekehrter Richtung, als er dem rabbinischen Bann des Ausschlusses aus der Gemeinde (חרם) widersprach: Wenn Juden heute seitens der Christen, unter denen sie leben, Toleranz von aussen erfahren, wie können sie dann gleichzeitig Toleranz nach innen, Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen innerhalb der eigenen Gemeinschaft versagen?

„Zu den erleuchtetsten und frömmsten unter den Rabinen und Aeltesten meiner Nation habe ich das Zutrauen, daß sie sich eines so schädlichen Vorrechts gern entäussern, auf alle Religions- und Synagogenzucht gern Verzicht thun, und ihre Mitbrüder von ihrer Seite dieselbe Liebe und Duldung genießen lassen werden, nach welcher sie selbst bisher so sehr geseufzt haben. Ach! Meine Brüder! Ihr habt das drückende Joch der Intoleranz bisher allzuhart gefühlt, und vielleicht eine Art von Genugthuung darinn zu finden geglaubt, wenn euch die Macht eingeräumt würde, euern Untergebenen ein gleichhartes Joch aufzudrücken... Danket dem Gotte eurer Väter, danket dem Gotte, der die Liebe und Barmherzigkeit selbst ist, daß jener Wahn sich nach und nach zu verlieren scheint. Die Nationen dulden und ertragen sich einander, und lassen auch gegen euch Liebe und Verschonung blicken [...] Wollet ihr gehegt, geduldet und von anderen verschonet seyn: so heget und duldet und verschonet euch unter einander! Liebet; so werdet ihr geliebet werden!“⁵

³ Siehe ALEXANDER ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama 1973 (= Oxford / Portland, Oregon 1998).

⁴ JOHN LOCKE, A Letter Concerning Toleration, in: MAURICE CRANSTON (ed.), *Locke on Politics, Religion and Education*, New York 1965, S. 126.

⁵ MOSES MENDELSSOHN, Vorrede zur deutsche Übersetzung von MANASSEH

Mendelssohns naives Vertrauen auf Toleranz von aussen (dass sich die Nationen „jetzt wechselseitig tolerieren“) und mehr noch auf Toleranz nach innen (dass die Rabbiner freiwillig und „mit Freuden“ sogar aufgeben würden, was immer ihnen an Machtausübung seitens des Staates – einschliesslich des Staates Israel unserer Tage – zugestanden worden war) hat sich leider als unbegründet erwiesen. Toleranz und Pluralismus nach innen wie nach aussen haben ihren herausfordernden Charakter nach wie vor nicht verloren.

In den letzten Jahren hat Avi Sagi von der Bar Ilan Universität von verschiedenen Stufen der Toleranz und des Pluralismus gesprochen.⁶ Wir tolerieren, was wir zurückweisen und betrachten die tolerierte Position als Irrtum. Kurz gesagt, heisst das: Wir tolerieren die Person, nicht jedoch die Idee. Im Gegensatz dazu bedeutet Pluralismus, wir betrachten die andere Position als begründet und nicht ohne Wert. Ein „schwacher Pluralismus“ beruht auf der skeptischen Haltung, dass es eine Wahrheit gibt, wir jedoch aufgrund unserer Fehlbarkeit keine Möglichkeit haben, diese zu entdecken, es sei denn dadurch, dass wir entgegengesetzte Vorstellungen gegeneinander abwägen. Ein schwacher Pluralist ist sich nicht sicher, ob er im Besitz der Wahrheit ist, im Gegensatz zu einer Person, die den Dissens ertragen kann, weil sie sich ihrer Wahrheit sicher ist.⁷ Ein „starker Pluralismus“ hingegen geht nicht von einem nur vorläufigen Wert gegenläufiger Ansichten aus, die zur letztgültigen Wahrheit führen, sondern betrachtet abweichende Ansichten als solche, die Eigenwert haben. Ein solcher Pluralismus nimmt folglich auch ein gewisses Mass an Relativismus hin.⁸ Nach Sagis Untersuchung können schwacher Pluralismus und religiöse Autorität koexistieren, weil der schwache Pluralismus nur von einem hypothetischen, erkenntnistheoretischen Relativismus ausgeht; starker Pluralismus hingegen wird von ihm als ein grundsätzlich

BEN ISRAEL, *Rettung der Juden*, in: DERS., *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum II*, bearbeitet von ALEXANDER ALTMANN, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 24f. Vgl. auch die Diskussion zur politischen Philosophie Mendelssohns als Kritik an Locke und Lessing und zur Bewegung von der Tolerierung hin zum Pluralismus unter Beibehaltung einer traditionellen Einstellung in Bezug auf die Kernaussagen in der Theologie, in: RAPHAEL JOSPE, *Moses Mendelssohn: A Medieval Modernist*, in: R. FONTAINE / A. SCHATZ & I. ZWIEP (eds.), *Sepharad in Ashkenaz: Medieval Knowledge and 18th Century Jewish Enlightened Discourse*, Amsterdam 2007, S. 107-140.

⁶ AVI SAGI, סובלנות ואפשרות הפלורליזם, in: *Iyyun* 43 (1999), S. 175-200.

⁷ AVI SAGI, הדת היהודית, S. 184.

⁸ AVI SAGI, הדת היהודית, S. 185-186.

unmögliches Ansinnen an die Adresse der Religion aufgefasst, weil er verlange, dass sie ihren Anspruch auf religiöse Wahrheit aufgibt, was sie nicht tun kann.⁹ Dennoch schliesst Sagi mit einem Aufruf zu radikaler Veränderung der Einstellungen, wenn nicht der halachischen Praxis. Die westliche Gesellschaft braucht Pluralismus; praktisch sind die meisten westlichen Gesellschaften ohnehin schon pluralistisch. Ihr Pluralismus ergibt sich aus der Subjektivität religiöser Erfahrung. Deswegen fordert Sagi eine „intellektuelle goldene Regel“, die da sagt: Lass andere ihre eigene Erfahrung machen und erkenne deren Wert an!¹⁰

In seinem Aufsatz *Justifying Inter-religious Pluralism* (im Druck) stellt sich Sagi die Aufgabe, die epistemologischen Ansprüche von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus kritisch zu untersuchen, mit dem erklärten Ziel, interreligiösen Pluralismus als Position zu propagieren, die erkenntnistheoretisch vorzuziehen und folgerichtig eher vertretbar ist als Exklusivismus, als einen Weg, David Humes Dilemma zu beheben, dass divergierende religiöse Ansprüche notwendigerweise gegensätzlich sind, mit der Folge, dass – wenn die Ansprüche der einen Religion wahr sind –, die Ansprüche der anderen falsch sein müssen. Dort allerdings, wo Sagis meisterhafte Darlegung der verschiedenen theoretischen Grundlagen interreligiösen Pluralismus' auf die Frage nach innerjüdischem Pluralismus zu sprechen kommt, zieht er den Schluss, dass traditionelle jüdische Bindung an die Halacha allenfalls mit Toleranz, nicht jedoch mit Pluralismus vereinbar ist: „These consideration can, at best, substantiate toleration, but under no circumstances can they justify pluralism [...]. Conceptually, toleration is an easier stance for the believer to accept and might be compatible with a traditional Jewish world view.“¹¹

Im Blick auf die Tradition hat Sagi zweifellos recht, wenn er darauf verweist, dass wir in einer fundamentalen Spannung leben zwischen den beiden Welten, deren Bürger wir sind: dem traditionellen Judentum (das bestenfalls Toleranz nach innen fördern kann) und der modernen

⁹ AVI SAGI, *הדת היהודית*, S. 194-195.

¹⁰ AVI SAGI, *הדת היהודית*, S. 198-200.

¹¹ Eine frühere hebräische Version des Aufsatzes in AVI SAGIS Buch, *אתגר השיבה*, אל המסורת, Jerusalem 2006, zuvor erschienen in: *Iyyun* 45 (1996), S. 419-442. Zur Frage, ob Pluralismus oder Toleranz nach innen problematischer ist als nach außen, bemerkt AVISHAI MARGALIT, *The Ring: On Religious Pluralism*, in: DAVID HEYD (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton 1996, S. 147: „Religious expectations from people perceived as belonging to one's own religion are liable to be much more demanding than those relating to people on the outside.“

liberalen Gesellschaft (die Pluralismus fördert und in einem gewissen Sinne auch einfordert).

Ich behaupte nicht, dass ich tatsächlich erfolgreich über den Punkt hinausgekommen bin, an dem Sagi stehenbleibt; seiner Analyse aber stimme ich voll und ganz zu, dass wir eine Revolution religiöser Begriffe brauchen,¹² für die die meisten traditionell-religiösen Juden zweifellos noch nicht vorbereitet sind und die sie rundheraus ablehnen werden, insbesondere angesichts zunehmender Unnachgiebigkeit, Abschottung und unverhohlener Feindschaft gegenüber der modernen liberalen Kultur in weiten Teilen der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft. Dem entsprechend stellt mein eigener Aufsatz den Versuch dar, in einem jüdischen Kontext das anzuwenden, was Sagi in allgemeinen theoretischen Begriffen formuliert hat, und dabei zu zeigen, dass jüdische Quellen tatsächlich eine theoretische Basis und ein Paradigma für Pluralismus anbieten oder zumindest als solche gelesen werden können.

Meine Quellen stammen jedoch nicht (wie dies bei Sagi der Fall ist) aus der halachischen, sondern aus der rabbinischen, mittelalterlichen und modernen jüdischen philosophischen Literatur, und dies vor allem deshalb, weil es ihnen um das Verstehen der göttlichen Offenbarung zu tun war und ist, die doch die der Halacha vorgegebene Autorität ist. Ein neuer Blick darauf, wie Offenbarung jüdisch verstanden worden ist oder werden kann, kann uns zumindest befähigen, jene Revolution religiöser Begriffe zu beginnen, von der Sagi meint, dass sie notwendig ist, um aus der halachischen Sackgasse herauszukommen, die innerjüdischen Pluralismus unmöglich macht, und jene radikale Veränderung in der Einstellung und im Verhalten zu fördern, die sowohl nach innen wie nach aussen zielt, von blosser Tolerierung hin zu echtem Pluralismus.

¹² Sagi zum Beispiel vermutet, dass jüdische Kontinuität nicht länger auf kontingenten traditionellen Wahrheitsansprüchen fussen würde, sondern auf (1) Gleichartigkeit der religiösen Praxis und (2) Offenheit gegenüber Aspekten der Tradition, das „pathos of commitment is not contingent“. Auffallende Ähnlichkeiten, die über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen, gibt es zwischen Sagis Position und den rekonstruktionistischen Ansätzen Mordecai Kaplans (1881-1983), insbesondere seiner Theorie des Heiligen und seiner Feststellung (in einem Briefwechsel mit mir, als ich Student war), dass „in Judaism as a civilization ‘belonging’ is prior to ‘believing’ although meaningless without ‘believing’.“ Sagis Beschreibung des expressiven Pluralismus weist in vielerlei Hinsicht eine Parallele zu Kaplans Zugang zu Gott als einem „functional noun“ auf, dessen Mittelpunkt nicht Gott als Sein bildet, sondern die Frage, wie Gott in unserem Leben wirkt.

Im Laufe meines Aufsatzes werde ich gelegentlich auf einzelne Argumente Sagis eingehen. Da Sagi jedoch einen guten Teil seiner Untersuchung der Darstellung und Kritik von John Hicks Pluralismus gewidmet hat, und Hick zur selben Zeit, zu der Sagi seinen Aufsatz geschrieben hat, eine bemerkenswerte Kritik durch Gavin D'Costa erfahren hat, ist es angebracht, Sagis Untersuchung um D'Costas Kritik und Hicks gewichtiger Antwort darauf zu ergänzen. Eine kurze Zusammenfassung beider ist daher sowohl für Sagis Untersuchung als auch für meine eigenen Gedanken relevant, die aus jüdischer Perspektive dieselben oder parallele Gesichtspunkte reflektieren, die John Hick zuvor aus christlicher Perspektive beleuchtet hat.

D'Costa¹³ meint, dass Pluralismus von seiner Logik her eine Form von Exklusivismus ist, dass Pluralismus und Exklusivismus daher derselben Logik folgen und dass das, was Pluralismus genannt wird, in Wirklichkeit gar nicht existiert. Exklusivismus, wie D'Costa ihn darstellt, ist die Behauptung, dass nur eine Religion wahr ist, und dass alle anderen daher falsch sind. Pluralismus steht vor zwei Wahlmöglichkeiten: Die erste Option ist es zu bestreiten, dass es irgendwelche Kriterien ausserhalb der religiösen Traditionen gibt, anhand derer ihr Wahrheitsanspruch beurteilt werden kann. In diesem Fall hätten wir keine Basis, die Wahrheitsansprüche zum Beispiel der Nazis oder anderer schrecklicher Ideologien zu bestreiten. Die zweite Option besteht darin, die Stichhaltigkeit solcher schrecklicher Wahrheitsansprüche zu bestreiten; in diesem Fall aber bedient sich der Pluralist derselben Logik wie der Exklusivist, indem er sagt, dass sein Wahrheitsanspruch richtig ist, und die Basis dafür liefert zu begründen, dass andere falsch sind. D'Costa schliesst daraus, dass sich der Pluralist und der Exklusivist nur hinsichtlich der Kriterien unterscheiden, die sie anwenden, um zu bestimmen, was Wahrheit ist, dass in der Logik ihrer Ansprüche jedoch kein Unterschied besteht.¹⁴

D'Costa nennt Hicks Kant'sche Unterscheidung (auf die wir später noch zurückkommen) zwischen dem, was wir wissen – dem *Phänomenon* – und der unerkennbaren absoluten Wirklichkeit (*the Real*) – dem *Noumenon* – einen „metaphysischen Agnostizismus“ und fragt, wie Hick denn wissen kann, dass das Wirkliche (*the Real*), d. i. Gott, Sprache transzendiert und unbeschreibbar ist? Auch transzendentaler Agnostizismus erhebt

¹³ GAVIN D' COSTA, The Impossibility of a Pluralist View of Religions, in: *Religious Studies* 32/2 (1996), S. 223-232.

¹⁴ GAVIN D' COSTA, Impossibility of a Pluralist View of Religions, S. 226.

Wahrheitsansprüche. Wenn indessen die Behauptung wahr ist, dass man das Wirkliche (*the Real*) nicht erkennen kann, dann sind religiöse Offenbarungsansprüche falsch. In diesem Fall wiederum, so D'Costas Schluss, ist Hicks vordergründiger Pluralismus letztendlich ein exklusivistischer, weil er für sich selbst die Wahrheit beansprucht (nämlich, dass das Wirkliche – *the Real* – nicht erkannt werden kann), die Wahrheit anderer religiöser Ansprüche (dass wir Gott durch Offenbarung erkennen) aber bestreitet.

Auf D'Costas Kritik reagierte Hick sofort und engagiert.¹⁵ Die Tatsache, dass es mehr als nur eine wahre Religion geben kann, bedeutet nicht, dass *alle* Religionen wahre Wege zur Wirklichkeit sind, auch nicht, dass Pluralismus Relativismus bedeutet, dergestalt nämlich, dass es überhaupt keine Kriterien gibt, Wahrheit zu beurteilen, und dass alle Ansprüche darauf (die der Nazis eingeschlossen) gleich begründet und gültig sind. Mithin ist das Kriterium der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion ein moralisches:

„This criterion is a basic moral insight. [...] Within the terms of the pluralistic hypothesis this criterion represents the moral consensus of all the great world faith. The Golden Rule, in which this basic consensus is encapsulated, is common to them all.“¹⁶

Exklusivismus, betont John Hick, ist eine Selbstbestätigung des Glaubens, Pluralismus hingegen eine philosophische Hypothese, um die Gegebenheit verschiedener Religionen zu erklären, eine „Meta-Theorie“ (bei Sagi heisst sie Hicks „meta-religion“ oder „second-order analysis“) über die Beziehungen zwischen den historischen Religionen. D'Costas Charakterisierung seiner Theorie als „metaphysischen Agnostizismus“ weist Hick zurück und besteht darauf, dass er nicht behauptet „zu wissen“, dass Gott (*the Real*) die Sprache transzendiert. Die „Unaussprechbarkeit“ Gottes, wie Hick sie nennt, ist eine „Hypothese“, die erklärt, in welcher Weise unterschiedliche Religionen trotz ihrer unterschiedlichen Konzeptionen gleich effektive (oder gleich ineffektive) Kontexte heilbringender Wandlung(en) menschlichen Lebens sind.¹⁷

¹⁵ JOHN HICK, The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa, in: *Religious Studies* 33/2 (1997), S. 161-166. Knapp zusammengefasst hat Hick die in einer Reihe von Büchern entwickelten pluralistischen Theorien in seinem Artikel: Religious Pluralism, in: *Encyclopaedia of Religion*, ed. MIRCEA ELIADE, New York 1987, S. 331-333.

¹⁶ JOHN HICK, Possibility of Religious Pluralism, S. 164.

¹⁷ JOHN HICK, Possibility of Religious Pluralism, S. 163. Auch wenn es über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgeht, mir scheint, Hicks Ansatz erinnert deutlich an Mordecai Kaplans Analyse der Funktion von Religion in einer Zivilisation

Eine rein expressive Interpretation zurückweisend, die Religion als Funktion allein menschlicher Imagination ohne Bezug auf irgendeine Wirklichkeit sieht,¹⁸ bleibt Hick dabei, dass die pluralistische Hypothese „starts from the basic faith that religious experience is not purely imaginative projection, but is also (whilst including such projection), a cognitive response to a transcendent reality. The hypothesis is thus explicitly a religious interpretation of religion“.¹⁹

Zu behaupten, dass die eigene religiöse Erfahrung nicht rein subjektiv, sondern in gewissem Sinne zumindest teilweise eine Erfahrung von Wirklichkeit ist, muss nicht ausschliessen, dass die davon verschiedene religiöse Erfahrung anderer ebenso eine kognitive Reaktion auf eine transzendente Wirklichkeit darstellt.

Zu behaupten, dass religiöse Erfahrung nicht völlig subjektiv oder expressiv ist, heisst jedoch nicht zu bestreiten, dass religiöse Erfahrung ein beträchtliches subjektives Element enthält. Die Pluralismusgegner hingegen stellen die subjektive Natur des Glaubens und der religiösen Erfahrung oft nur unzureichend in Rechnung, wie beide, Sagi und Hick, gleichermaßen betonen. Der Unterschied zwischen Glauben und Wissen liegt in eben der Tatsache, dass wir das wissen, was wir belegen können

und seine „funktionale Bestimmung“ Gottes als Macht, die Erlösung wirkt, d. h. Leben als bedeutungs- und wertvoll erfahren lässt.

¹⁸ Ein ähnliches Interesse für die Wahrheit und die Zurückweisung einer Auffassung von Religion als blosser „Selbstverwirklichung“ zeigt JON LEVENSON, wenn er warnt vor „the danger of relativism, which prompts one to say that each vision is true for the person who has it, indeed that every vision is true for whoever experiences it, and specifically that all religions are equally valid and all putative witness to the truth of one's own religious tradition is but self-expression in support of private opinion [...]. I question, though, whether it is wise for a religious minority to dismiss the question of truth so readily“ (Can Roman Catholicism Validate Jewish Biblical Interpretation?, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 1 [2005 / 2006], S. 173). Levenson zitiert (S. 173) Papst Johannes Pauls II. Enzyklika *Fides et Ratio* (1998): „A legitimate plurality of positions has yielded to an undifferentiated pluralism, based upon the assumption that all positions are equally valid, which is one of today's most widespread symptoms of the lack of confidence in truth“. Anstelle von „unterschiedslosem Pluralismus“ plädiert Levenson für einen „autonomen Pluralismus“, dergestalt dass Religion A Religion B nicht mit ihren Begriffen und Normvorstellungen diskutieren soll, sondern allein innerhalb des Referenzrahmens von Religion B oder mit neutralen Begriffen. Das Judentum zum Beispiel nennt *TaNaKh* was das Christentum als „Altes Testament“ bezeichnet, während „Hebräische Bibel“ ein neutraler Begriff wäre, der in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft verwendet wird.

¹⁹ JOHN HICK, *Possibility of Religious Pluralism*, S. 164.

und für das wir Beweise haben; wohingegen wir eher glauben als wissen, dass etwas wahr ist, wenn uns solche Belege und Beweise fehlen, wir uns aber dennoch sicher sind, dass es wahr ist.²⁰ Da Glaube also mit Behauptungen zu tun hat, die (im Gegensatz zum Wissen) unbewiesen und unbeweisbar sind, ist er von Natur aus subjektiv, nicht objektiv, und kulturell relativ. Von daher wäre eine zumindest schwache Form von Pluralismus unvermeidliche Folge solcher Subjektivität und kultureller Relativität.

2. Christliche Herausforderungen

Das Problem des religiösen Pluralismus beschäftigt mich seit einigen Jahren und war bereits Gegenstand mehrerer Aufsätze, die sich mit dem Thema Erwählung, Exklusivität versus Inklusivität und der Vereinbarkeit von Erwählung und Pluralismus befassen.²¹ Meine These lautet,

²⁰ Menachem Kellners Zugang zum Glauben geht davon aus, dass Glauben mit Vertrauen zu tun hat, das im Verhalten Ausdruck finden sollte, wohingegen Wissen stillschweigende Anerkennung der Wahrheit verschiedener Ansprüche voraussetzt, das nicht notwendigerweise ein besonderes Verhalten verlangt. Kellner identifiziert seine Herangehensweise mit der des Maimonides. Gleichviel ob Kellner recht hat, dass dies Maimonides' Auffassung von der Natur des Glaubens ist (Kellners Ansicht wird nicht gerade dadurch unterstützt, dass Maimonides in seinem *Moreh Nevukhim* I,35 darauf besteht, dass die einfachen Leute aufgrund von Autorität bestimmte grundlegende Glaubenssätze akzeptieren sollten), so erinnert Kellners Auffassung an Martin Buber, der zwei Glaubensweisen einander gegenübergestellt hat: „Beide lassen sich von schlichten Tatsachen unseres Lebens aus anschaulich machen: die eine von der Tatsache aus, daß ich zu jemandem Vertrauen habe, ohne mein Vertrauen zu ihm zulänglich „begründen“ zu können, die andere von der Tatsache aus, daß ich, ebenfalls ohne es zulänglich begründen zu können, einen Sachverhalt als wahr anerkenne. „, MARTIN BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, in: DERS., *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1962, S. 651-782, dort S. 653. Ähnlich hatte auch schon Moses Mendelssohn *emuna* als Vertrauen gedeutet. In jeden Fall gesteht Buber ehrlicher als Kellner zu, dass selbst ein verhaltenbezogenes Verständnis von *emuna* eher als ein kognitives noch immer eine Haltung einschliesst: „ohne mein Vertrauen zu ihm zulänglich „begründen“ zu können“ d. h., es gibt keinen vorzeigbaren Beweis, um die Wahrheit zu rechtfertigen.

²¹ Siehe RAPHAEL JOSPE, *The Concept of the Chosen People: An Interpretation*, in: *Judaism: A Quarterly Journal* 43 (1994), Nr. 2, S. 127-148, und RAPHAEL JOSPE, *Educating for Interreligious Responsibility: Ritual Exclusivity vs. Spiritual Inclusivity*, in: EMMANUEL AGIUS & LIONEL CHIRCOP (eds.), *Caring for Future Generations: Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Twickenham 1998, S. 20-41; RAPHAEL JOSPE, *Chosenness in Judaism: Exclusivity vs. Inclusivity*, in: RAPHAEL JOSPE, TRUMAN MADSEN & SETH WARD (eds.), *Covenant and Chosenness in Judaism and Mormonism*, Madison & Teaneck 2001, S. 173-194. Eine frühere Version dieses Aufsatzes erschien revidiert und erweitert in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007), S. 92-113.

dass die jüdische Idee des auserwählten Volkes, richtig verstanden, nicht nach aussen gerichtet ist, was besagen würde, dass Juden in der Tat besser wären als andere Menschen; sie ist vielmehr nach innen gerichtet, will sagen, sie fordert Juden auf, bessere Menschen zu werden. Eine solche Idee, behaupte ich, ist vereinbar mit einem religiösen Pluralismus, der auf dem Paradigma jüdischer Verpflichtung basiert, in Übereinstimmung mit den Geboten der Tora zu leben und zugleich die Legitimität anderer Lebensweisen in Übereinstimmung mit dem Paradigma der universellen „Sieben Gebote der Kinder Noahs“ zu akzeptieren.²² Was ich daher vorschlage, ist eine Umkehrung traditioneller Ansprüche. Anstelle geistiger Exklusivität (der Annahme, dass es nur eine Wahrheit gibt und dass eine Gruppe im exklusiven Besitz dieser Wahrheit und damit des Schlüssels zur Erlösung ist, wie auch immer), die logischerweise zu einer rituellen Inklusivität (der Aufforderung, andere zu bekehren und in die eigene Religionsgemeinschaft mit ihren rituellen Pflichten einzuordnen) führt, sollten wir versuchen, für eine geistige Inklusivität (einer Anerkennung, dass verschiedene Gruppen fähig sind, die Wahrheit zu verstehen, sei es auch in unterschiedlicher Weise) zu wirken, die logischerweise zu ritueller Exklusivität (bzw. Pluralismus, d. h., dass die Existenz unterschiedlicher religiöser Zugänge und ritueller Praxis sowohl legitim als auch wünschenswert ist, und dass es keinen Grund gibt, danach zu streben, andere zu bekehren) führt.

Wie ich gerne zugebe, sind meine Gedanken über diese Fragen von zwei römisch-katholischen Denkern angestossen und genährt worden. Von dem katholischen Theologen Hans Küng stammt der Satz, dass es ohne Frieden zwischen den Religionen keinen Frieden zwischen den Nationen geben wird,²³ eine These, die mir aus sich heraus wahr zu sein

²² Vor einigen Jahren, während einer Podiumsdiskussion in Jerusalem über meine These kritisierte Krister Stendahl diese Struktur als eine, die Nichtjuden auf einen – wie er mit Bezug auf ein zeitgenössisches Diät-Getränk formuliert – zweiter-Klasse-Status von „Torah-light“ degradiere.

²³ HANS KÜNG, World Peace – World Religion – World Ethic, in: *Caring for Future Generations*, S. 69-81, dort S. 74. Küng hatte zuvor einen Band herausgegeben, der sich für ein Weltethos von verschiedenen religiösen Perspektiven einsetzte: HANS KÜNG, *Ja zum Weltethos, Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995, basierte auf dem „Parlament der Weltreligionen“, das sich 1993 in Chicago versammelt hatte. Im Vorwort seines Bandes *Wird sich ein Weltethos durchsetzen?* stellt Küng fest: „Überall auf dieser Welt sind religiöse Überzeugungen häufig Ursache nicht von Frieden, Verständigung und Versöhnung, sondern von Krieg, Intoleranz und Fanatismus. Fundamentalistische Strömungen gibt es in allen Religionen, aber gegenwärtig toben sie sich besonders grausam in muslimischen Ländern aus [...]

scheint, insbesondere in dieser Zeit des „globalen Dorfes“ und wachsenden weltweiten religiösen Fanatismus, Unfriedens und Terrors.²⁴ In unse-

Aber bevor man mit dem Finger auf den Fundamentalismus in anderen Religionen zeigt, bekämpfe man dessen Ursachen am besten im eigenen Haus. „Ich versuche hier in diesem Sinne „im eigenen Haus“ ein jüdisches Paradigma für einen Pluralismus (als Antwort auf Menachem Kellner) zu formulieren, wie ich es in meinen früheren Aufsätzen für den Inklusivismus, der, so nehme ich an, vereinbar ist mit dem traditionellen Konzept der Auserwählung, versucht habe.

²⁴ Vor gut fünfzig Jahren, im Nachgang zum Zweiten Weltkrieg und der Schoa und auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges, schrieb ISAIAH BERLIN: „One belief, more than any other, is responsible for the slaughter of individuals on the altars great historical ideals [...] This is the belief that somewhere, in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncements of history or science [...] there is a final solution. This ancient faith rests on the convictions that all positive values in which men have believed must, in the end, be compatible“ (Two Concepts of Liberty [1958], in: ISAIAH BERLIN, *Liberty*, ed. HENRY HARDY, Oxford 2002, S. 212). Während moderne Massenvernichtungswaffen dieses Problem dringender machen, ist die Sorge, dass Religionen keinen tödlichen Konflikt auslösen oder verschärfen, nicht neu. Hans Küngs Ruf nach Frieden zwischen den Religionen erinnert z. B. an NIKOLAUS VON KUES' (*Nicolaus Cusanus*) (1401-1464) *De Pace Fidei*, das mit dem Gebet beginnt, dass Gott „might moderate the persecution, which raged more than usual on account of diverse religious rites“ (NICOLAUS OF CUSA, *Toward a New Council of Florence*, trans. WILLIAM WERTZ, Washington D. C. 1993, S. 231). „Many turn their weapons against each other for the sake of religion and in their power compel men to renounce long observed doctrines or kill them [...] It is a condition of earthly human nature to defend as truth lengthy custom, which is regarded as part of nature. And thus no small dissensions arise, when any community prefers its beliefs over another's“ (ebenda S. 232-233). Eine bemerkenswerte Ähnlichkeit wiederum können wir feststellen zwischen einigen Aussagen in *De Pace Fidei* und Aussagen, die in den *Briefen der Lauteren Brüder* (*Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā*) gemacht werden, einer Sammlung von (je nach Nummerierung) 51 oder 52 Briefen einer Gruppe ismāʿīlitischer Gelehrter des 10. Jahrhunderts in Basra. Siehe I. R. NETTON, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982, und LENN E. GOODMAN, *The Case of the Animals versus Man before the King of Jinn*, Boston 1978. So steht z. B. im Brief „On the Generation of Animals and Their Kinds“, dass der König der Geister (*ḡinn*) den persischen Sprecher fragt, warum die Leute „slay one another if all their faiths have the same goal of encounter with God?“ Der Perser antwortet: „This does not arise from faith, for there is no compulsion in faith, rather, it comes from the institution of faith, that is from the state [...] Religion cannot do without a ruler to command the people to uphold his institutions out of the allegiance or by force. This is the cause of the adherents of different religions slaying one another – the quest for primacy and power in the state. Each desires that all people should follow his own faith or sect and the laws of his own religion“ (zit. nach LENN E. GOODMAN in: *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn*, S. 194). Der Satz *There is no compulsion*

rem Teil der Welt ist es leider eine Tatsache, dass Religion selten eine Macht des Friedens ist und gewöhnlich dazu gebraucht (oder missbraucht) wird, Konflikte zu verschärfen, die in der Sache wesentlich nationale und politische, nicht aber religiös-theologische Konflikte sind.

Auf der anderen Seite war es – damals noch – Kardinal Joseph Ratzinger (heute Papst Benedikt XVI.), der für seine konservative Haltung allseits bekannt ist und zu jener Zeit Präfekt der Glaubenskongregation war, der 1994 auf einer interreligiösen Konferenz in Jerusalem die Frage aufwarf, ob wir vom blossen Tolerieren zu einem wechselseitigen Akzeptieren kommen können.²⁵ Diese Frage hatte nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung meiner eigenen Gedanken, als ich den Versuch unternahm, ein jüdisches Paradigma für Pluralismus zu entwickeln.²⁶

Doch wie es oft bei Denkern der Fall ist, die Frage, die eine Konzeption zu hinterfragen auffordert, ist oft weit wichtiger als die Antwort, die der Denker selbst darauf anbietet. Denn, wie seine darauf folgende offizielle Erklärung *Dominus Jesus* klargemacht hat, bedeutete Ratzingers Aufruf zu wechselseitiger Akzeptanz lediglich Respekt vor der Gleichheit des anderen als Person, nicht jedoch Akzeptanz oder Anerkennung der Berechtigung und Gültigkeit der Glaubenslehre des anderen *per se*. Solche Akzeptanz kann es nach Ratzinger bestenfalls *de facto*, nicht jedoch *de iure* geben: „The Church’s constant missionary proclamation is endangered today by relativistic theories which seek to justify religious pluralism, not only *de facto* but also *de iure*.“²⁷

in faith (oder: *Let there be no compulsion in religion*) stammt aus dem Koran, Sure 2,256: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (*lā ikrāha fī d-dīn*).

²⁵ Diese Anregung machte Ratzinger auf der internationalen Jüdisch-Christlichen Konferenz über religiöse Führung in einer säkularen Gesellschaft in Jerusalem (Februar 1994).

²⁶ In der Zeit eines weitverbreiteten mörderischen religiösen Fanatismus und Terrors wäre oft schon blosse Tolerierung eine grosse Verbesserung. Dieser Aufsatz startet den Versuch, als Antwort auf Ratzingers Anregung, ein jüdisches Paradigma zu präsentieren, das über Toleranz hinausgeht. Irving Greenberg spricht sich sogar dafür aus, über Pluralismus hinauszugehen hin zu einer jüdisch-christlichen Partnerschaft: IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, S. 42. An anderer Stelle des Buches (S. 119) weist er hin auf die „possibility of true pluralism, i. e. a love pluralism of passionate people, not the tolerance of apathy“.

²⁷ Die Erklärung *Dominus Jesus* über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (vom 6. August 2000). Einige Jahre später habe ich diese Bedenken der Römisch-Katholischen Kirche über Relativismus und die Gleichsetzung von Pluralismus und Relativismus bedacht, als ich vom israelischen Außen-

3. Eine jüdische Herausforderung: Menachem Kellner

Von römisch-katholischen Einflüssen auf die Entwicklung meines Denkens nun zum Kontext gegenwärtiger jüdischer Philosophie. Hier steht meine Position zum Pluralismus in theoretischem Gegensatz zu der meines Freundes und geschätzten Kollegen Menachem Kellner, Professor für Jüdische Philosophie an der Universität Haifa. Obwohl Kellner und ich in praktischer, die traditionelle religiöse Lebensweise betreffender Hinsicht, im Engagement für die Sache des Zionismus, in moralischen und politischen Fragen nicht weit auseinander liegen, unterscheiden wir uns jedoch deutlich in der Theorie, und unsere beiden Aufsätze in *Covenant and Chosenness in Judaism and Mormonism* vertreten nachgerade gegensätzliche Positionen.²⁸ Kellners Ansatz habe ich „an enlightened and sophisticated form of traditional triumphalism“ genannt,²⁹ da in seiner Sicht erst „in the messianic future“ die Dichotomie zwischen Juden und Nichtjuden „will be overcome, and all human beings will share the same relationship with God. In the messianic world, there will be no Jews and gentiles, only worshippers of the true God“.³⁰ Die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden wird überwunden sein, nicht weil alle Nichtjuden zum Judentum in seiner derzeitigen partikularistischen Form übergetreten sein werden, sondern weil (wie Kellner Maimonides deutet, mit dem er sich identifiziert) Judentum in der Tat eine Frage von Bestätigung der Wahrheit und nicht lediglich von ethnischer Identität ist, und daher die Nichtjuden, wenn sie die Wahrheit annehmen, in einem universalen Sinne jüdisch werden:

ministerium zu einem Vortrag im Vatikan entsandt wurde (September 2001) und dabei meine pluralistische These an der Päpstlichen Universität in Rom vortrug. Rettore Magnifico Abrogio Spreafico fragte mich, ob der Pluralismus, den ich vertrete, nicht tatsächlich gleichbedeutend ist mit Relativismus. Ich antwortete, dass ich Pluralismus nicht mit Relativismus gleichsetze und sagte dann, dass ich mir sogar, falls meine Erkenntnistheorie falsch sein sollte, moralisch sicher wäre, dass Relativismus Menschen nicht im selben Ausmass zum Tod geführt hat wie Absolutismus. Meine Antwort bestätigte sich genau 24 Stunden später auf grausame Weise. Während ich von Rom nach Israel zurückflog, ereignete sich in Amerika, ohne dass ich es wusste, der mörderische Anschlag der al-Qa'ida vom 11. September 2001.

²⁸ MENACHEM KELLNERS Aufsatz *Overcomming Chosenness*, S. 147-172, enthält ein universalistisches Verständnis von Wahrheit und stellt eine an Maimonides' „wahre Religion“ (דין אלהק / *dīn al-ḥaqq* / דת האמת) angelehnte universale „Religion der Wahrheit“ für die Zukunft vor.

²⁹ Chosenness in Judaism, S. 193 Anm. 28. IRVING GREENBERG schreibt: „Surrendering religious exclusivism or triumphalism is a crucial moral step“ (*For the Sake of Heaven and Earth*, S. 134).

³⁰ MENACHEM KELLNER, *Overcomming Chosenness*, S. 152.

„The messianic age will witness not so much a triumph of Judaism so much as the triumph of truth.“³¹

Menachem Kellner schliesst daraus:

„I must express my sympathy for Maimonides. To my mind the „postmodern“ approach takes an unfortunate reality – that we cannot agree on what is true, or even on what truth is – and turns it into an ideal. This position is, I think, self-refuting to the extent that it makes real communication among human beings impossible. It is also based upon a rejection of the idea of revelation, at least as it has been historically understood in Judaism, according to which the Torah is truth. This truth may be misunderstood, it may be viewed differently in different times, it may be better or worse understood as we get further from Sinai and closer to the Messiah, it may exist only in Heaven, here being approximated but truth there is. In short, Maimonides` vision of a universalist, not pluralist, messianic future was unusual in his day, consistent with his basic beliefs, necessitated by the understanding that revelation teaches truth, and thoroughly admirable.“³²

Kellners Position ist eindeutig: Pluralismus ist bestenfalls eine „unfortunate reality“ in unserer gegenwärtigen Situation und darüber hinaus „self-refuting“. Was wir anstreben sollten, ist der letztendliche Sieg der einen universalen Wahrheit in der messianischen Zeit, von der Kellner glaubt, dass sie in der geschichtlich den Juden zuteil gewordenen Offenbarung vermittelt wird.

Wiederholt und zugleich bekräftigt hat Kellner seine Sicht in seinem wichtigen neueren Buch *Must a Jew Believe Anything?: „Judaism teaches truth, and [...] Orthodoxy understands that truth more completely than competing versions of Judaism. These competing versions are wrong and mistaken.“*³³ Dennoch ist Kellner aus verschiedenen theoretischen und praktischen Erwägungen heraus der Ansicht, dass diese Versionen „häretisch“ zu nennen, „nicht sehr hilfreich ist“.³⁴ Kellner warnt uns aber auch, dass er, wenn er auch „Maimonides dogmatische Version des Judentums“ ablehnt, doch nicht „wish at the same time to reject the [...] claims that Judaism teaches truth and that there is one absolute truth – for these are claims that I am in no way willing to give up“.³⁵ Und im Nachwort zur zweiten Auflage ergänzt Kellner, es gibt ein Problem

³¹ MENACHEM KELLNER, *Overcomming Chosenness*, S. 160.

³² MENACHEM KELLNER, *Overcomming Chosenness*, S. 160.

³³ MENACHEM KELLNER, *Must a Jew Believe Anything?*, London 1999 (zweite Auflage mit neuen Nachwort 2006), S. 125.

³⁴ MENACHEM KELLNER, *Must a Jew Believe Anything?*, S. 125.

³⁵ MENACHEM KELLNER, *Must a Jew Believe Anything?*, S. 113.

„inherent in the concept of religious pluralism itself: why not extend the bounds of pluralism beyond the bounds of Judaism? If one relativizes truth within Judaism, on what grounds can one refuse to relativize it outside Judaism?“³⁶

Kellners hier vorgetragenes Argument, dass innerjüdischer Pluralismus inakzeptabel ist, weil man sonst einem inter-religiösen Pluralismus nicht mehr widersprechen könne, kommt mir vor wie eine merkwürdige Übernahme der Logik, derer sich Peter Stuyvesant, der Gouverneur der niederländischen Kolonie New Amsterdam (aus der später New York wurde) bediente, als er 1654 erfolglos versuchte, Juden von der Kolonie fernzuhalten mit dem Argument, dass „giving them liberty, we cannot refuse the Lutherans and Papists“.³⁷ Kellners Abneigung, eine anderslautende jüdische Position anzuerkennen, wird mit der Begründung gerechtfertigt, dass sie – Gott bewahre – dazu führen könnte, die anderslautende christliche Position anzuerkennen.

Kellners Logik ist der Moses Mendelssohns entgegengesetzt. Um noch einmal das oben ausführlicher zitierte Vorwort zur deutschen Übersetzung von Manasseh ben Israels *Vindiciae Judaeorum*³⁸ (geschrieben im März 1782) zu zitieren, in dem Mendelssohn schrieb, dass die Juden kaum von den Christen toleriert zu werden erwarten könnten, von denen sie sich so fundamental unterscheiden, solange sie selbst gegenüber weit weniger bedeutsamem innerjüdischem Dissens intolerant sind: „Wollet ihr gehegt, geduldet und von andern verschonet seyn: so heget und duldet und verschonet euch unter einander!“³⁹ Mendelssohns Argument, dass eine externe, interreligiöse Toleranz zu interner, innerreligiöser Toleranz führen würde, erscheint mir weit überzeugender als Kellners Argument gegen den innerjüdischen Pluralismus mit der Begründung, dass er zu externem religiösem Pluralismus führen könnte.

Kellners Argument scheitert auch an dem, was ich als empirisch wahr ansehe und sicherlich für viele Juden und Christen und vielleicht auch viele Muslime zutrifft: Es ist oft leichter äussere, interreligiöse

³⁶ MENACHEM KELLNER, *Must a Jew Believe Anything?*, S. 140.

³⁷ Zitiert nach JONATHAN SARNA, *American Judaism: A History*, New Heaven 2004, S. 2, und HENRY FEINGOLD, *Zion in America: The Jewish Experience from Colonial Times to the Present*, New York 1974, S. 23.

³⁸ MANASSE BEN ISRAEL schrieb *Vindiciae Judaeorum* an Oliver Cromwell und setzte sich darin für die Wiederezulassung der Juden in England ein.

³⁹ MOSES MENDELSSOHN, Vorrede zur deutsche Übersetzung von MANASSEH BEN ISRAEL, *Rettung der Juden*, in: DERS., *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum II*, bearbeitet von ALEXANDER ALTMANN, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 25.

Toleranz oder Pluralismus zu erreichen als interne Toleranz oder Pluralismus innerhalb der religiösen Gemeinschaft zu erlangen, eben das, was Avi Sagi in halachischen Begriffen im letzten Abschnitt seines Aufsatzes anspricht.

Der grösste Teil meines Aufsatzes hier hat mit Pluralismus im allgemeinen zu tun, ohne besondere Berücksichtigung wichtiger Fragen, die mögliche Differenzen zwischen inneren und äusseren Formen von Pluralismus betreffen. An dieser Stelle, auf der Ebene inneren Pluralismus' (oder zumindest Toleranz) würde ich sagen, dass mir Kellners Satz: „Judaism teaches truth, and [...] Orthodoxy understands that truth more completely than competing versions of Judaism“ als gegen alle Tatsachen sprechend oder bestenfalls als Wunschdenken vorkommt. Die jüdische Orthodoxie (ironischerweise nimmt die Ideologie einen explizit christlichen Namen an) in ihrer modernen, aufgeklärten und gemässigten Form, wie sie von Kellner und anderen vertreten wird, ist heute eine vom Aussterben bedrohte Spezies, überwältigt und geschluckt von einer *Haredi*- oder „sektiererischen“ Ultra-Orthodoxie, die weithin fundamentalistisch ist (ein weiterer christlicher Begriff), literalistisch in ihrer traditionellen rabbinischen Art, Bibel und Talmud zu lesen, misstrauisch gegenüber der Wissenschaft und in vielem der modernen Kultur entgegengesetzt.⁴⁰ Diese Orthodoxie, wie Kellner nur allzu gut weiss, bekräftigt als absolute Wahrheiten viele traditionelle Ansichten, die – wenn wörtlich genommen – offenkundig falsch sind, z. B. astronomische Ansichten, die die Basis jüdischer Kalenderberechnungen bilden, biblische und rabbinische Aussagen über das Alter der Welt oder in Bezug auf die Medizin, die Ablehnung der Evolutionstheorie, der Archäologie und der kritischen Bibelwissenschaft. Hätte sich Kellner mit der Bewunderung für eine sich an die Regeln haltende traditionelle jüdische Lebensweise und Wertschätzung der Hingabe observanter Juden an die Tora und deren Studium begnügt, das oft persönliche Härten mit sich bringt und Opfer verlangt, hätte er sich auf weit

⁴⁰ Mit „Literalist“ meine ich nicht „Corporeal“, d. h. dass jemand die biblischen Anthropomorphismen wörtlich nimmt, vielmehr meine ich damit den, dessen Bibelverständnis geprägt ist von ausschliesslichem Vertrauen auf die rabbinische Tradition (oder einige Aspekte dieser Tradition) und dessen Verständnis der Rabbinen wiederum auf einem wortwörtlichen und unkritischen Lesen basiert, auch dann, wenn die nicht-wörtliche, midraschische Lesung der Schrift und anderer Texte durch Rabbinen selber unverständlich ist. Ein derartiges Wortwörtlichnehmen der Rabbinen wird von Maimonides in seinem Kommentar zur Mishna *Pereq Heleq* (mSanh 10) scharf kritisiert.

sichererem Boden bewegt als mit seiner Zuschreibung absoluter Wahrheit an die Orthodoxie in einem Buch, das in nicht geringem Masse einen beachtlichen Angriff auf eine historisch falsche und ideologisch zweifelhafte zeitgenössische orthodoxe Dogmatik beinhaltet.

Schliesslich hat Kellner auf dem Weltkongress für Jüdische Studien in Jerusalem (Juli-August 2005) einen Grossteil seines Vortrages einer Kritik meiner Thesen zum Pluralismus gewidmet, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens (wie wir oben gesehen haben) betrachtet er Pluralismus als absurd an sich, theoretisch in sich widersprüchlich und essentiell relativistisch; zweitens betont er, dass es keine Vorbilder bzw. Präzedenzfälle für solchen Pluralismus im traditionellen jüdischen Denken gibt, denn in seinen Augen „Judaism teaches truth and [...] there is one absolute truth“ (wie oben zitiert).

Was nun folgt, ist meine Antwort auf diese Herausforderungen. Zuerst jedoch ist wichtig festzuhalten, dass Pluralismus oft mit Relativismus gleichgesetzt wird,⁴¹ so geschehen in Ratzingers *Dominus Jesus*, in Gavin D'Costas Kritik von John Hick und bei Menachem Kellner. Pluralismus jedoch, wie ich ihn verstehe, sollte nicht mit Relativismus gleichgesetzt werden. Pluralistische Auffassungen von Wahrheit, ja, selbst Wahrheiten im Plural, sind nicht dasselbe wie „keine Wahrheit“, und sie sind gewiss nicht dasselbe wie „keine moralischen Standards“. Wie Maimonides (in seinem *Moreh Nevukhim* I,2 und im *Traktat über die Logik*, Kap. 8)⁴² hervorhebt, haben moralische Urteile nichts mit dem zu tun, was theoretisch wahr oder falsch ist (was er als *Intelligible* bezeichnet, arabisch: معقولات / מעקולאת [*ma'qūlāt*], hebräisch: מושכלות), sondern mit praktischen Zweckbestimmungen (die er als „konventionelle“ oder „allgemein akzeptierte“ Lehrsätze betrachtet, arabisch: مشهورات / משהוראת [*mašhūrāt*], hebräisch: מפורסמות) hinsichtlich dessen, was gut und angebracht oder böse und unangebracht ist. Theoretischen Pluralismus mit moralischem (oder anderem) Relativismus zu verwechseln, bedeutet daher, die wichtige Scheidelinie zwischen ihnen zu verwischen.⁴³

⁴¹ Siehe oben Anm. 27.

⁴² *Maqāla fī šinā'at al-mantiq* (hebr. ספר מילות ההגיון). Ob Maimonides tatsächlich der Autor des *Traktates über die Logik* war, ist höchst umstritten.

⁴³ Wie wir bereits gesehen haben, ist dies ein Punkt, der John Hicks Antwort auf Gavin D'Costa zugrunde liegt, nämlich dass das Kriterium der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion ein moralisches ist. Zur Verwechslung von Pluralismus und Relativismus schrieb IRVING GREENBERG: „To my great frustration, the Orthodox failed to distinguish between pluralism and relativism; to my failure, I could not persuade them of the essential difference between these positions – in

Auf ähnlich deutliche Weise plädiert Irving Greenberg dafür, an der Unterscheidung festzuhalten, dass:

„Pluralism means more than accepting or even affirming the other. It entails recognizing the blessings in the other’s existence, because it balances one’s own position and brings all of us closer to the ultimate goal. Even when we are right in our own position, the other who contradicts our position may be our corrective or our check against going to excess ... Pluralism is not relativism, for we hold on to our absolutes; however, we make room for others’ as well.“⁴⁴

„Relativism [...] is the loss of capacity to affirm any standards. But the deepest religious response is pluralism – the recognition that there are plural absolute standards that can live and function together, even when they conflict. The deepest insight of pluralism is that dignity, truth and power function best when they are pluralized, e.g., divided and distributed, rather than centralized or absolutized [...] The essential difference between pluralism and relativism is that pluralism is based on the principle that there still is an absolute truth ... Pluralism is an absolutism that has come to recognize its limitations.“⁴⁵

Leider erklärt Greenbergs blosse Feststellung, dass „wir an unseren Absoluten festhalten“ nicht, wie man Ansprüche auf absolute Wahrheit und Pluralismus miteinander versöhnen könnte. Wenn jemand seine eigene Position für die absolute Wahrheit hält, muss sie gegen praktischen Exzess moralisch „gecheckt“ werden, warum aber sollte absolute Wahrheit eine theoretische Korrektur benötigen? Pluralismus ist nicht Relativismus. Darin stimmen Greenberg und ich überein, wie aber kann Pluralismus mit absolutistischen Ansprüchen vereinbar sein? Widerspricht nicht Greenbergs Vision einer „ge- und verteilten, an Stelle einer zentralisierten und verabsolutierten“ Wahrheit der „absoluten Wahrheit“, für die er steht? Wie können wir Greenbergs Behauptung verstehen, dass „Pluralismus ein Absolutismus ist, der anerkennt, dass eine

other words, that one could uphold the authority of tradition while making room for other religious systems“ (*For the Sake of Heaven and Earth*, S. 11). Ich teile Greenbergs Frustration, aber es sind nicht nur die orthodoxen Juden, die diese wichtige Unterscheidung nicht zu machen vermögen.

⁴⁴ IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, S. 196. GORDON GRAYHAM argumentiert, dass es keine notwendige Verbindung zwischen Pluralismus (oder Tolerierung) und Relativismus gibt. Relativismus führt nicht notwendigerweise zur Toleranz. Man kann alle Religionen für falsch halten und dennoch einige als bewundernswert und andere als verachtenswert betrachten. Umgekehrt führt Objektivität nicht zu Intoleranz, wenn Meinungsverschiedenheit und Streit als Teil des Prozesses der Annäherung an die Wahrheit gesehen werden. Siehe GORDON GRAYHAM, *Tolerance, Pluralism and Relativism*, in DAVID HEYD (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton 1996, S. 50.

⁴⁵ IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, S. 201-203.

absolute Wahrheit / ein absoluter Wert nicht absolut richtig sein muss, um absolut zu sein“?⁴⁶

Wie wir unten sehen werden, hat sich vor zwei Jahrhunderten bereits Moses Mendelssohn für eine klarere, konsistentere und progressivere Form von Pluralismus ausgesprochen, die solch problematische Wahrheitsansprüche vermeidet und darauf verzichtet, dass das Judentum „die absolut beste Religion“ ist.⁴⁷ Daher werde ich so argumentieren, dass Ansprüche auf absolute Wahrheit nicht allein moralisch gefährlich,⁴⁸ sondern theoretisch bedeutungslos sind.

Um jedoch zum Vorwurf des Relativismus zurückzukehren, die wirklich bedeutsame Frage für mich ist nicht, ob Pluralismus vielleicht doch, notwendigerweise, ein gewisses Mass an Relativismus nach sich zieht, sondern um welchen Relativismus es sich handelt. Ich kann mir nicht vorstellen, dass sich irgendjemand durch einen Pluralismus an Eiscremesorten bedrängt fühlt, wenn sich herausstellen sollte, dass jemandes Liebessorte beides ist, subjektiv und relativ. Was mich als Jude am meisten betrifft, ist ein moralischer Relativismus, der impliziert, dass es keine wirklich bindenden Standards (wie auch immer abgeleitet) für alle Menschen gibt. Die Erfahrung des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, insbesondere der Schoa, sollte uns die offenkundigen Gefahren einer solchen Position lehren, und die Nürnberger Prozesse haben von meiner Warte

⁴⁶ IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, S. 205. Diese Spannung zwischen Pluralismus und Absolutismus in Greenbergs Denken (die ich als ungelöst betrachte), die sich in weiten Teilen des progressiven, dennoch gläubigen religiösen Denken als vielleicht unvermeidlich erweist, zeichnet auch einen Grossteil von NIKOLAUS VON KUES' (*Nicolaus Cusamus*) *De Pace Fidei* (oben Anm. 24) aus. Ein durchgängiges Thema des Textes ist das Bedürfnis, Konflikt zu vermeiden und religiöse Verschiedenheit zu respektieren, die „may bring an increase in devotion“ (S. 233) und verschiedene Glaubensweisen zu tolerieren (S. 268). Zugleich, da die verschiedenen Religionen alle eine gemeinsame, einzige Religion und Weisheit „voraussetzen“ (S. 236-237. 272), sollte letztendlich „all diversity of religion [...] be brought into one orthodox faith [...] The Lord has taken piety on His people and agreed to the plan to lead all diversity of religions through mutual agreement of all men harmoniously back to a single, henceforth inviolable religion“ (S. 235).

⁴⁷ Siehe die Diskussion unten (und Anm. 90).

⁴⁸ ISAIAH BERLIN schliesst sein *Two Concepts of Liberty* (1958) mit der Mahnung, dass Garantien ewiger und objektiver Gültigkeit unserer Werte zu sehen, zwar eine Kindheitssehnsucht nach Sicherheit reflektiert, aber zu erlauben, dass dieses Sicherheitsbedürfnis unser Verhalten beeinflusst, „is a symptom of an equally deep and more dangerous, moral and political immaturity“, und weiter meint BERLIN, dass „principles are not less sacred because their duration cannot be guaranteed“ (*Two Concepts of Liberty*, S. 217).

aus (als Kind einer deutsch-jüdischen Familie, von deren Angehörigen viele von den Nazis ermordet worden sind) zu Recht eine internationale Anerkennung dafür begründet, dass es gewisse Normen gibt, die für alle Menschen gelten können und sollten, unabhängig davon, ob sie dem folgen, was ihr Land als gesetzmässige Ordnung ansieht.

Isaiah Berlin, der ein klarer und überzeugter Fürsprecher des Pluralismus (in einem breiteren politischen Kontext) war, fand keine Unvereinbarkeit zwischen dem Festhalten am Pluralismus und dem Glauben an universale moralische Werte.

„There are universal values. This is an empirical fact about mankind [...] The idea of human rights rests on the true belief that there are certain goods – freedom, justice, pursuit of happiness, honesty, love – that are in the interest of all human beings as such, not as members of this or that nationality, religion, professional, character [...] There are certain things which human beings require as such [...] because they lead human lives as men and women.“⁴⁹

Dennoch insistiert Isaiah Berlin darauf, dass – wenn man nur die universalen moralischen Ideale betont, wie es viele Liberale und Revolutionäre tun, wenn sie im Namen des „ureigensten Selbst“ der Menschen sprechen, d. h. ihrer angeblich wahren menschlichen Interessen – dies oft ein Unvermögen reflektiert, die Menschen so zu verstehen, wie sie sind (und nicht, wie die Liberalen oder Revolutionäre denken, dass sie sein sollten), und dies kann zu einem Mangel an Freiheit führen:

„They do not allow for the variety of basic human needs. Nor yet for the ingenuity with which men can prove to their own satisfaction that the road to one ideal also leads to its contrary ... The belief that some single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmoniously realized is demonstrably false.“⁵⁰

Pluralismus, so Isaiah Berlins Schlussfolgerung, zieht negative Freiheit (Freiheit von Einmischung) nach sich und ist daher humaner und ein wahreres Ideal als monistische, autoritäre positive Ideale.

Ähnlich argumentiert John Kekes, der seine Abhängigkeit von Berlin offen bekennt, dass Pluralismus nicht gleichbedeutend ist mit Relativismus, sondern eine Alternative darstellt sowohl zum Monismus (d. h. der Ansicht, dass es nur ein vernünftiges „Set von Werten“ gibt, immer und überall) als auch zum Relativismus (d. h. der Ansicht, dass alle Werte lediglich konventionell sind und einer objektiven Begründung entbehren). Aus Kekes' Sicht ist Pluralismus beides: eine (in der Sprache der modernen Prädikatenlogik): erststufige ethische Theorie,

⁴⁹ RAMIN JOHANBEGLOO, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1992, S. 37-39.

⁵⁰ ISAIAH BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, S. 208-214.

die sich mit Werten befasst, und eine zweitstufige meta-ethische Theorie, die moralische Urteile untersucht.⁵¹

Die erste von Kekes' „Sechs Thesen zum Pluralismus“ ist die Pluralität und Konditionalität der Werte. Pluralisten bestreiten den monistischen Glauben an einen absoluten und übergeordneten Wert, der alle anderen Werte transzendiert; denn alle Werte sind in dem Sinne bedingt, dass sie von anderen, entgegengesetzten Werten überlagert werden können. Der Wert menschlichen Lebens zum Beispiel, den ein Monist als absolut ansehen mag, ist ein bedingter Wert, weil er von einem anderen Wert überlagert werden kann, dem Bedürfnis nämlich eine Tyrannei oder Ungerechtigkeit zu bekämpfen, selbst wenn Menschenleben dabei preisgegeben werden.⁵² Diese pluralistische Opposition gegen Monismus kann jedoch nicht auf Relativismus reduziert werden, weil zumindest einige Werte immer noch als universal gültig bekräftigt werden.

Kekes unterscheidet zwischen „primären Werten“, die Wohl und Wehe betreffen, universal sind und über kulturelle Unterschiede hinausgehen, und „sekundären Werten“, die verschiedene Kulturen, Traditionen, Individuen und Zeiten abbilden. Auch wenn sich die Menschen über die universalen primären Werte einig sind, können sie legitimerweise über sekundäre Werte verschiedener Meinung sein. Pluralismus und Relativismus teilen daher die Zurückweisung des monadischen Absolutismus – dass ein absoluter Wert immer andere Werte beseitigt –, aber Pluralismus und Monismus teilen die Zurückweisung der relativistischen Bestreitung, dass Werte kontextunabhängig gerechtfertigt werden können. In ähnlicher Weise behauptet Kekes, dass sich „tief verwurzelte Konventionen“, die die wie auch immer verstandenen minimalen Erfordernisse guten Lebens schützen, aus der universalen menschlichen Natur ergeben, anders als „variable Konventionen“, die sich durch Traditionen und kontextuell bedingte Vorstellungen von einem guten Leben unterscheiden. Wie Isaiah Berlin, schliesst Kekes daraus, dass Pluralismus folglich die universalen „primären Werte“ und „tief verwurzelten Konventionen“ bestätigt (und darum nicht mit Relativismus gleichgesetzt werden kann):

„This pluralist argument is intended to apply only to secondary values that do indeed give appropriate forms to primary values [...]. The pluralist view is that in a morally acceptable tradition there must be some deep conventions. What makes them deep is that they protect the minimum requires of all good lives.“⁵³

⁵¹ JOHN KEKES, *The Morality of Pluralism*, Princeton 1993, S. 12-13.

⁵² JOHN KEKES, *The Morality of Pluralism*, S. 17-20.

⁵³ JOHN KEKES, *The Morality of Pluralism*, S. 34.

Dennoch scheint mir, dass wir – all diesen Argumenten zum Trotz, selbst wenn bewiesen werden sollte, dass Pluralismus unausweichlich ein gewisses Mass an Relativismus mit sich bringt –, noch immer dazu verpflichtet sind, zwischen einem moralischen Relativismus, der erkennbare, unmittelbar praktische Gefahren zur Folge haben kann, und allen anderen Spielarten des erkenntnistheoretischen Relativismus zu unterscheiden, vor allem im Blick auf das, was Menschen über Gott denken, was seine theoretischen Irrtümer haben kann, aber keinerlei existentielle Gefahr darstellt. Moralischer Relativismus hat Auswirkungen auf zwischenmenschliche Beziehungen (בין אדם לחברו), erkenntnistheoretischer, auf unterschiedliche Auffassungen von Gott bezogener Relativismus hingegen (wenn er denn mehr ein Relativismus als ein Pluralismus ist) verweist auf spekulative Bereiche ganz persönlicher, subjektiver Fragen zwischen Individuum und Gott (בין אדם למקום).

Als Jude beunruhigt mich ein gewisses Mass an erkenntnistheoretischem Relativismus dem entsprechend weit weniger, da selbst Menschen, die behaupten, eine Offenbarung zu haben, zugeben können, dass ihr menschliches Verständnis von göttlicher Wahrheit begrenzt und partiell ist, kulturelle und andere Einflüsse widerspiegelt, dennoch einen begrenzten erkenntnistheoretischen Relativismus anerkennen. Doch ich gebe zu, dass mein Ansatz von einem Juden leichter vertreten werden kann als von einem Christen, da im Judentum vergleichsweise grösserer Wert auf die Tat gelegt wird, die nicht notwendigerweise abstrakte Wahrheitsansprüche zur Folge haben muss; im Christentum hingegen wird vergleichsweise grösserer Wert auf das Bekenntnis gelegt, das notwendigerweise dazu zwingt, sich mit Wahrheitsansprüchen auseinanderzusetzen. Was immer „Erlösung“ und „Rechtfertigung“ bedeuten, die traditionelle jüdische Vorstellung, dass Israel nach den 613 Geboten der Tora leben muss, und dass die Gerechten der Völker, die gleich Israel „Anteil an der kommenden Welt haben“, diejenigen sind, die die universalen „Sieben Gebote der Kinder Noahs“ befolgen,⁵⁴ legt das Gewicht klar auf das Tun und Verhalten, während Wahrheitsansprüche im Rahmen der jüdischen Haltung gegenüber Nichtjuden bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Umgekehrt rückt die klassische paulinische Vorstellung von der Rechtfertigung durch Glauben Wahrheitsansprüche in den Brennpunkt christlich-theologischen Interesses und kann es in Verbin-

⁵⁴ Siehe die diesbezügliche Diskussion in meinem Aufsatz: Chosenness in Judaism: Exclusivity vs. Inclusivity, S. 178-180 und die Verweise in Anm. 15-19, und in: The Concept of the Chosen People: An Interpretation, S. 130-131 und die Verweise in Anm. 15-20.

dung mit dem Glauben an den „einen Weg“ für einen Christen weitaus schwieriger machen, den erkenntnistheoretischen Relativismus in die hinteren Reihen der Pluralismuskonversation zu verweisen.

Im Hinblick auf Kellners Argument, dass es im jüdischen Denken für Pluralismus keine Vorbilder bzw. Präzedenzfälle gibt, ist festzuhalten, dass das Fehlen eines Präzedenzfalls, selbst wenn es zuträfe, Pluralismus nicht prinzipiell entkräften würde. Kellner würde sicher auch nicht die Demokratie verwerfen mit der Begründung, dass sie in athenischem, nicht aber biblischem oder späterem jüdischen Denken ihre Wurzeln hat. Wie ich jedoch noch zeigen werde, gibt es in jüdischen Quellen durchaus mehr als genug Präzedenzfälle von Pluralismus.

Indem ich versuche, auf Kellners Behauptungen zu reagieren, dass Pluralismus an sich keinen Sinn hat und sich selbst widerspricht und dass es im traditionellen jüdischen Denken für meinen Ansatz keine Präzedenzfälle gibt, bin ich von einer zweifachen Annahme geleitet: auf theoretischer Ebene, dass Ansprüche auf „absolute Wahrheit“ an sich sinnlos sind, und auf praktischer Ebene, dass eine solche spirituelle Exklusivität eine existentielle Gefahr für den Frieden in der Welt bedeutet, insbesondere in Zeiten des „globalen Dorfes“ und der immer mehr verbreiteten Massenvernichtungswaffen. Solange die Religionen miteinander in ihren exklusivistischen Ansprüchen konkurrieren, werden sie nicht fähig sein, als wirksame Kraft für Frieden und Zusammenarbeit zu dienen, sondern werden vielmehr ihre allzu häufige Entweihung des göttlichen Namens und ihre Beleidigung der menschlichen Würde weitertreiben.

(II) Subjektivität und kulturelle Relativität in der Offenbarung

Auf den ersten Blick scheint Offenbarung Pluralismus auszuschließen. Die Rabbinen waren jedoch der Meinung, dass die Offenbarung am Sinai der subjektiven Fähigkeit eines jeden Menschen und den entsprechenden Kulturen der siebzig Völker der Welt angepasst war. In der Auslegung jenes merkwürdigen Satzes in der Erzählung von der Offenbarung am Sinai, demzufolge „das ganze Volk die Stimmen sah“ (Ex 20,15), problematisiert der Midrasch Rabba zu *Exodus*⁵⁵ den

⁵⁵ Englische Übersetzung von mir. In der englischen Übersetzung von S. M. LEHRMAN, London 1939, findet man diese Passage S. 86-88. AVISHAI MARGALIT interpretiert diese Passage nicht in dem Sinne, dass die eine Offenbarung auf siebzig verschiedene Arten verstanden wird, sondern dass es verschiedene Offenbarungen für die siebzig Völker der Welt gab (*The Ring: On Religious Pluralism*, S. 153). Margalit meint – *nota bene* –, dass Giovanni Boccaccios Parabel von den drei Ringen, die GOTTHOLD EPHRAIM LESSING meisterhaft in seinem *Nathan der Weise* rezipiert hat, manch deskriptive Wahrheit enthält und nicht nur Randbemer-

Plural קולות / *qolot* (Stimmen) folgendermassen:

„It says ‘All the people saw the voices’. It does not say ‘voice’ here but ‘voices’. Rabbi Yoḥanan said, The (divine) voice went out and was divided into seventy voices, into seventy languages, so that all the nations could hear, each nation hearing it in its own national language ... Come and see how the voice would go out to each Israelite according to his capacity (כוח literally ‘power’), the elders according to their capacity, the youth to his capacity, the children according to their capacity, infants according to their capacity, and the women according to their capacity, and even Moses according to his capacity. Therefore it says, ‘The voice of the Lord is in power (כוח). It does not say ‘in his power’ but ‘in power’, in the power (i.e., capacity) of each individual“ (ShemR V,9).

Nach dieser rabbinischen Ansicht war die Offenbarung, kurz gesagt, weder absolut noch monolithisch. Sie musste dem subjektiven Begriffsvermögen jedes einzelnen und den entsprechenden Kulturen der verschiedenen Völker der Welt angepasst sein.⁵⁶

(III) Abraham Ibn Ezra und die Grenzen der Offenbarung

Der bedeutende Bibelkommentator, Grammatiker, Dichter und Philosoph Abraham Ibn Ezra (1089-1164) hielt der traditionellen rabbinischen Sichtweise entgegen,⁵⁷ dass beide Versionen des Dekalogs (Ex 20 und Dtn 5) gleichzeitig offenbart wurden.⁵⁸ Nachdem er alle Unter-

kungen (die von einander verschieden sein können, ohne sich zu widersprechen). Daraus zieht Margalit den Schluss, dass die Beweislast die Befürworter des Pluralismus zu tragen haben, um die Vorstellung zu widerlegen, dass eine offenbarte Religion einander widersprechenden Ansprüchen keinen Wert beimessen kann. Zu Lessing und seiner Rezeption von Boccaccios Parabel siehe die Diskussion in: ALEXANDER ALTMANN, *Moses Mendelssohn*, S. 569-572.

⁵⁶ Kellner meint, dass ich Sachen in den Text hineinlese, die dessen Autoren zurückgewiesen hätten, denn alles, was sie wollten, war, dass derselbe Text auf verschiedenen Ebenen gelesen werden kann, so wie dieselbe Geometrie fortgeschrittene Studenten und Schulkinder auf unterschiedlichem Niveau gelehrt werden muss. Aber ist auf Graduiertenniveau, fortgeschrittene nicht-euklidische Geometrie wirklich dieselbe Geometrie wie die, die an Grund- oder Mittelschulen gelehrt wird? An welcher Stelle ist ein kritisches Verständnis der Schrift oder anderer religiöser Quellen rein quantitativ fortgeschrittener als das, das Kinder gelehrt wird im Gegensatz zu qualitativ verschiedenem?

⁵⁷ Ibn Ezra im „Langen Kommentar“ zu Ex 20,1. Ein Überblick jüngerer Datums mit aktualisierter Bibliographie zu Ibn Ezra in: URIEL SIMON & RAPHAEL JOSPE, Art. *Ibn Ezra, Abraham*, in: *Encyclopaedia Judaica* Bd. IX, Jerusalem 2006, Sp. 665-672.

⁵⁸ bRhSH 27a (*inter alia*) זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו – „‘Gedenke’ und ‘beachte’ (den Sabbat) wurden in einem Ausspruch gesagt.“

schiede zwischen den beiden Versionen minutiös aufgelistet hat, erklärt er, dass viele dieser Unterschiede (besonders im Sabbatgebot) substantieller und nicht nur stilistischer Art sind. Keine Person hat die Fähigkeit, zwei gleichzeitig gesprochene voneinander verschiedene Sätze zu verstehen; in einem solchen Fall würde man keinen von beiden verstehen. Eine gleichzeitige Offenbarung beider Versionen des Dekalogs wäre von daher unbegreiflich und sinnlos.

„It is impossible that ‘remember’ and ‘observe’ (the Sabbath) were spoken simultaneously, even by a miracle [...] How could many verses be miraculously spoken simultaneously, when they do not have the same meaning? [...] Reason cannot tolerate (אין הדעת סובלת) these notions ... And if we were to say that God’s speech is not like human speech, how could Israel have understood what God said? For if a person would hear ‘remember’ and ‘observe’ simultaneously, he would not understand either one.“⁵⁹

Für Ibn Ezra sind die Grenzen der Offenbarung daher nicht von oben gezogen, also von Gott als dem Sprecher, sondern von unten, nämlich von der begrenzten Fähigkeit der Menschen, sie zu hören. Mit anderen Worten: Es ist sinnlos, über das ihres göttlichen Ursprungs wegen absolute Wesen der Offenbarung zu diskutieren. Eine erfolgreiche Kommunikation – sei es göttliche Offenbarung, sei es eine Radioübertragung – muss effektiv empfangen und nicht nur gesandt werden. Es ist die begrenzte Fähigkeit des menschlichen Empfängers, die die Offenbarung notwendigerweise subjektiv macht und damit zugleich relativiert. Das Problem der Offenbarung ist folglich nicht, was gesprochen, sondern was gehört wurde.

(IV) Al-Fārābī: Religious vs. Philosophical Language

Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (870-950), einer der grössten frühislamischen Philosophen, der erheblichen Einfluss auf Maimonides hatte,⁶⁰ übertrug die platonische politische Philosophie auf die offenbarten Religionen und identifizierte den Philosophen-König mit dem Propheten. In seinem Werk *as-Siyāsa al-madānīya* (Über die Staatsführung) schrieb

⁵⁹ Die englische Übersetzung stammt von mir. Ibn Ezra kommt zu dem Schluss, dass die Version in Ex 20, in der es heisst: „Und Gott sprach alle diese Worte“ (Ex 20,1), der tatsächliche Bericht der Offenbarung ist, während die Version in Dtn 5, in der Mose sagt: „Ich stand zwischen Gott und euch zu jener Zeit, um dir die Worte des Ewigen zu sagen“ (Dtn 5,5), Moses 40 Jahre später entstandene Paraphrase ist.

⁶⁰ Zur Diskussion um al-Fārābīs Einfluss auf Maimonides siehe: SHLOMO PINES, Translator’s Introduction: The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed, in: SHLOMO PINES englischer Übersetzung von MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, S. 57-134.

al-Fārābī, dass es nur eine Wirklichkeit gibt, dass von dieser Wirklichkeit aber viele Bilder oder Widerspiegelungen existieren. Deswegen kann es auch viele Religionen geben, denn jedes Volk hat seine Weise, die Bilder der Wirklichkeit darzustellen, wenn auch nicht alle diese Weisen gleich vortrefflich sind.⁶¹

„Because it is difficult for the multitude to comprehend these things themselves as they are, the attempt was made to teach them these things in other ways, which are the ways of imitation. Hence these things are imitated for each group or nation through the matters that are best known to them; and it may very well be that what is best known to the one may not be the best known to the other.“⁶²

In seiner Schrift *Tahṣīl as-saʿāda* (Erlangung der Glückseligkeit) macht al-Fārābī deutlich, dass es die Philosophie mit beweisbarem Wissen um die Dinge und Wesen zu tun hat, während Religion auf durch Glaubensüberzeugung abgesicherte Zustimmung zu den Bildern der Dinge zielt.

„If he perceives their ideas themselves with his intellect, and his assent to them is by means of certain demonstration, then the science that comprises their cognitions is philosophy. But if they are known through similitudes that imitate them, an assent to what is imagined of them is caused by persuasive methods, then the ancient call what comprises those cognitions religion [...] Therefore, according to the ancients, religion is an imitation of philosophy [...] In everything of which philosophy gives an account based on intellectual perception or conception, religion gives an account based on imagination.“⁶³

Um al-Fārābīs Theorie in unsere zeitgenössische Terminologie zu übertragen: die Sprache der Wissenschaft ist diskursiv, die Sprache der Religion hingegen mythologisch. Mit einer solchen Sprache, die eine Funktion der Imagination, nicht der Vernunft ist, haben wir die Möglichkeit zu verschiedenen Bildern, Widerspiegelungen oder Imitationen der Wirklichkeit und erhöhen damit die Möglichkeit des religiösen Pluralismus.⁶⁴

⁶¹ AL-FĀRĀBĪ, *The Political Regime*, transl. F. M. NAJJAR in: RALPH LERNER & MUHSIN MAHDI (ed.), *Medieval Political Philosophy*, Ithaca 1978, S. 31-57.

⁶² AL-FĀRĀBĪ, *The Political Regime*, S. 40-41.

⁶³ AL-FĀRĀBĪ, *The Attainment of Happiness*, transl. MUHSIN MAHDI in: RALPH LERNER & MUHSIN MAHDI (ed.), *Medieval Political Philosophy*, S. 44-45.

⁶⁴ Das heisst nicht, dass al-Fārābī, wie später die lateinischen Averroisten an der Universität in Paris im 13. Jahrhundert, eine „doppelte Wahrheit“ postuliert, nämlich dass Vernunft und Offenbarung zwei separate, autonome Bereiche der Wahrheit sind. al-Fārābī deutet nur an, dass die Wahrheit wissenschaftlich vorgetragen werden kann, in diskursiven, rationalen Begriffen für Intellektuelle. Das ist der Bereich der Philosophie. Dieselbe Wahrheit muss für gewöhnliche Leute in Begriffen vorgetragen werden, die sie zu verstehen fähig sind, und zwar mittels von der Imagination hergeleiteten „Bildern“ (*similitudines*), die jene Wahrheiten „imitieren“. Das ist der Bereich der Religion. Zur Lehre von der „doppelten Wahrheit“

(V) Maimonides – Die Tora spricht in der Sprache der Menschen

Mose b. Maimon (Maimonides) (1138-1204) war in hohem Masse von al-Fārābī abhängig; das gilt insbesondere für seine Identifikation des Propheten einer offenbarten Religion mit dem Philosophen-König. Während der Philosoph über einen vollkommenen Intellekt und der Politiker über eine vollkommene Imagination verfügt (die es ihm möglich macht, auf wirksame Weise zu führen, indem er die Emotionen der Leute anspricht), ist der Prophet vollkommen in beiderlei Hinsicht.⁶⁵ Wenn auch Maimonides den einzigartigen Rang des Prophetentums des Mose betont, das nicht als Imagination daher kommt,⁶⁶ so besteht er dennoch darauf, dass „die Tora in der Sprache der Menschen spricht“ (דִּבְרַה תּוֹרָה כְּלִשׁוֹן בְּנֵי אָדָם),⁶⁷ oder anders gesagt, dass die Tora eine anthropomorphistische und anthropopatische Redeweise verwenden musste, um sich den Verstehensmöglichkeiten der alten Israeliten anzupassen. Beide Positionen, dass die Prophetie des Mose nicht als Imagination daher kommt, die Tora aber einfache (menschliche) Sprache und mythologische Redeweise gebrauchen musste, widersprechen nicht notwendigerweise einander. Im ersten Fall bezieht sich Maimonides auf Moses eigene Offenbarungserfahrung, bei der keine Imagination im Spiel war, während er sich im zweiten Fall darauf bezieht, wie Moses die abstrakten Wahrheiten in der Folge dem Volk in ihm verständlichen bildhaften Begriffen vermittelte.

Maimonides' politische Theorie zwingt uns folglich, zwischen historischer Offenbarung und Ansprüchen auf absolute Wahrheit zu trennen, da selbst die Tora ihre Ausdrucksweise an die begrenzten, ursprünglichen Verstehensmöglichkeiten der Menschen anpassen musste. Die anthropomorphe Redeweise der Tora ist oft nicht nur irreführend – daher der

siehe Diskussion und Nachweise in: RAPHAEL JOSPE, Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History, in: IRENE KAJON (ed.), *La Storia della Filosofia Ebraica*, Milano 1993, S. 99-135; aktualisierte Version: RAPHAEL JOSPE, *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*, Bd. 1: *General Questions and Considerations*, Lanham 2008, S. 55-90.

⁶⁵ Vgl. MAIMONIDES, *Moreh Nevukhim*, II,37.

⁶⁶ Vgl. MAIMONIDES, *Moreh Nevukhim*, II,36; II,45.

⁶⁷ MAIMONIDES, *Moreh Nevukhim*, I,26. Der Satz begegnet u. a. bBer 31b. Während R. Akiva jedes einzelne Wort und sogar jeden einzelnen Buchstaben der Tora als bedeutsam interpretieren (שׂרר) sollte, beruht R. Jishma'el's Hermeneutik auf dem Prinzip, dass die Tora in der Sprache der Menschen spricht. Maimonides war nicht der erste Philosoph des Mittelalters, der dieses hermeneutische Prinzip philosophisch in dem Sinne anwandte, dass sich die Tora dem primitiven Verständnis der einfachen Leute anzupassen hatte. Vgl. Bahya ibn Paquda, *Hovot ha-levavot* I,10.

„verwirrte“ Leser, für den Maimonides seinen „Führer der Verwirrten“ geschrieben hat –, sondern auch gefährlich, dann nämlich, wenn Menschen die in sich falschen körperlichen Attribute Gottes wörtlich nehmen, denn ein Mensch, der an einen Gott glaubt, der einen Körper hat oder ein Körper ist, ist nach Maimonides schlimmer als ein Götzendiener.⁶⁸

(VI) Die Möglichkeit einer mehrfachen Offenbarung: Netan'el Ibn al-Fayyūmī

An vielen Stellen, am deutlichsten in der neunten seiner „13 Grundlehren“ (עיקרים), weist Maimonides die Möglichkeit zurück, dass irgendeine nachfolgende Offenbarung die Tora abrogieren könnte.⁶⁹ Was aber ist mit anderen Völkern zuteil gewordenen Offenbarungen, die die Tora nicht abrogieren würden? Josef Albo erörtert in seinem *Sefer ha-Iqqarim* (Buch der Grundlehren) (um 1425) „göttliche Gesetze“ ausserhalb der Tora, die Propheten offenbart wurden und veränderte menschliche Bedürfnisse widerspiegeln (wie ein Patient, dessen sich ändernder Zustand veränderte medizinische Verordnungen erfordert). Diese Offenbarungen aber ergingen sämtlich an vor-sinaitische Propheten wie Adam, Noah und Abraham. Das Christentum und den Islam betrachtet Josef Albo hingegen nicht als von Gott offenbarte Religionen.⁷⁰

Anders Netan'el Ibn al-Fayyūmī (Jemen, um 1165) in seinem *Bustān al-ʿuqūl* (Garten des Verstandes).⁷¹ Explizit diskutiert er das Problem mehrfacher Offenbarungen sowohl vor als auch nach der Offenbarung der Tora. Dabei abrogieren die nach-sinaitischen Offenbarungen die Tora nicht; ja, die Tora wird nicht einmal in der messianischen Zeit abrogiert:

⁶⁸ MAIMONIDES, *Moreh Nevukhim*, I,36.

⁶⁹ Der arabische Begriff نسخ / *nash* (Abrogation), den Maimonides verwendet, ist *terminus technicus* im Islam. Da der Koran über den Zeitraum von einigen Jahren offenbart wurde, abrogiert eine spätere an Muḥammad ergangene Offenbarung eine frühere (Koran, Sure 2,106), genauso wie Muḥammad als letzter und grösster Prophet, als „Siegel der Propheten“ (Koran, Sure 33,40) die vorherigen, an frühere Propheten ergangene Offenbarungen abrogiert. Maimonides Gebrauch des islamischen Terminus als antiislamische Polemik ist daher nicht unbeabsichtigt.

⁷⁰ GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, S. 57, verweist auf das, was er als göttliche Offenbarung Zugang anderer Völker zu Gott versteht, in Gen 14,18-20, Num 22-24, Amos 9,7 und Micha 4,5.

⁷¹ Vgl. DAVID LEVINE, *The Bustan al-Ukul by Nathanael ibn al-Fayyumi*, New York 1908 (judaeo-arabischer Text mit englischer Übersetzung; judaeo-arabischer Text mit hebräischer Übersetzung von: YOSEF QAFIH, בסתאן אלעקול / גן השכלים, Jerusalem 1954).

„Nothing prevents God from sending unto His world whomsoever He wishes, whenever He wishes, since the world of holiness sends forth emanations unceasingly from the light world to the coarse world, to liberate the souls from the sea of matter – in the world of nature – and from destruction in the fires of Hell. Even before the revelation of the Law He sent prophets to the nations, as our sages of blessed memory explain, „Seven prophets prophesied to the nations of the world before the giving of the Torah: Laban, Jethro, Balaam, Job, Eliphaz, Bildad and Zophar.“⁷²

„And even after its revelation nothing prevented Him from sending to them whom He wished, that the world might not remain without religion. The prophets declared that the other nations would serve Him from the rising of the sun to the setting thereof: ‘For from the rising of the sun to the setting thereof great is my name among the nations’ (Malachi 1:11).“⁷³

Dies führt Netan’el zu einem expliziten religiösen Pluralismus:

„Know that God commanded that all the people should serve according to the Law; and He permitted to every people something which he forbade to others, and He forbade to them something which He permitted to others, for He knoweth what is best for His creatures and what is adapted to them, as the skilled physician understands his patients.“⁷⁴

Daraufhin zitiert Netan’el den Koran (Sure *Ibrahim* 14,4): „Und Wir haben keinen Gesandten gesandt, es sei denn in der Sprache seines Vol-

⁷² Diese Quellenangabe bezieht sich auf BBB15a, wo die Liste ein wenig verändert ist: Balaam, sein Vater, Ijov, Eliphaz, Bildad, Zophar, Elihu.

⁷³ *Bustan al-Ukul*, Kap. 6 (LEVINE, S. 103-104; QAFIH, S. 114-115).

⁷⁴ *Bustan al-Ukul* (LEVINE, S. 107; QAFIH, S. 118-119). Netan’els Argument wurde manchmal relativistisch genannt, so von Y. Tzvi Langermann und anderen, obwohl es Langermann deutlich „religiösen Pluralismus“ und nicht „moralischen Relativismus“ nennt. Ich denke, dass das, was unser Text hier meint, kein Relativismus im moralischen Sinne ist, d. h., dass es keine wie auch immer abgeleiteten moralischen Standards gibt, sondern ein Pluralismus im religiösen Sinne, dass unterschiedliche Gruppen divergierende religionspraktische Bedürfnisse haben, die ihrer besonderen Bedingungen wegen nur innerhalb der Gruppe gelten. Nur in dem Sinne, dass die religiöse Praxis den jeweiligen Bedingungen entsprechend verschieden ist, kann man von einer Art „Relativismus“ in der religiösen Praxis sprechen, so wie die Verordnungen eines Arztes „relativ“ sind, d. h. sich nach der Verfassung und den Bedürfnissen des Patienten richten. Dennoch würden wir das Verlangen eines Diabetikers nach Insulin, das einem Nichtdiabetiker Schaden zufügen würde, natürlich nicht als „Relativismus“ begründend ansehen. Ähnlich gelten die *kašrut*-Bestimmungen, d. h. die Speisevorschriften der Tora, nur für Juden, und diejenigen des *Buches Mormon* gelten nur für die Heiligen der Letzten Tage, so wie im zivilen Leben Bürger eines Landes nur der Flagge ihres Landes salutieren, nicht jedoch der anderer Länder. In diesem Sinne verstehe ich Netan’els Text als Plädoyer für einen solchen Pluralismus und nicht für Relativismus.

kes [...].“⁷⁵ In Netan’els *Garten des Verstandes* haben wir den wohl deutlichsten Beleg für einen religiösen Pluralismus in der jüdischen Philosophie des Mittelalters, die an pluralistische Tendenzen im isma‘ilischen Denken der „lauteren Brüder“ (*Ihwān aṣ-ṣafā*) erinnert.⁷⁶

(VII) Sa‘adja Ga’on und die „Gemeinschaft der Monotheisten“

Natürlich kann man Netan’el Ibn al-Fayyūmī als vergleichsweise unbedeutende, marginale Erscheinung in der jüdischen Philosophie des Mittelalters ausser Acht lassen. Nicht ausser Acht lassen kann man jedoch Sa‘adja Ga’on (882-942), den ersten jüdischen Philosophen des Mittelalters. Sein *Kitāb al-amānāt wal-i‘tiqādāt / Sefer ha-emunot weha-de‘ot* (Buch der Glaubenslehren und Meinungen) begründete eine ganze Tradition jüdischen Philosophierens. Sa‘adja diskutiert zwar nicht das Problem mehrfacher Offenbarungen, aber er diskutiert eine Art von religiöser Wahrheit, die über das Judentum hinausgeht.

In der „Einleitung“ (§ 5) zu seinem Buch, nachdem er die empirischen, rationalen und spekulativen Quellen des Wissens erörtert hat, die alle eindeutig universal sind, stellt er fest:

„As for ourselves, the community of monotheists (גמאעה אלמוחדין / *ġamā‘at al-muwahḥidīn*), we hold these three sources of knowledge to be genuine. To them, however, we add a fourth source [...] the validity of authentic tradition (אלכ בר אלצאדק / *al-ḥabar aṣ-ṣādiq*) [...] This type of knowledge [...] corroborates for us the first three sources of knowledge.“⁷⁷

⁷⁵ *Bustan al-Ukul*, ed. LEVINE, S. 109, ed. QAFIH, S. 121.

⁷⁶ Vgl. SAMUEL M. STERN, *Fatimid Propaganda among the Jews*, S. 85-86, zitiert nach Y. TZVI LINGERMAN, Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra, in: I. TWERSKY & J. HARRIS (eds.), *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge 1993, S. 72 und Anm. 121. Langermann bezieht sich hier auf Netan’els „religious relativism“. Zu den *Lauteren Brüdern* siehe Anm. 22 und oben. Für ein Beispiel religiösen Pluralismus der *Lauteren Brüder* siehe LENN E. GOODMAN, *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, S. 194. Die Frage des Königs der Dschinn: „Warum seid ihr uneins in euren Glaubensansichten, Sekten und Bekenntnissen, wenn euer Gott einer ist?“ beantwortend, sagt der persische Sprecher: „Weil Religionen, Lehren, Sekten nur verschiedene Zugangswege, verschiedene Mittel der Annäherung sind, aber das Ziel, das wir anstreben, ist eins. Von welcher Ecke her wir Ihm zu begegnen suchen, Gott ist da.“

⁷⁷ SAADIA GAON, *Book of Beliefs and Opinions*, transl. SAMUEL ROSENBLATT, New Heaven 1948, S. 16, judaeo-arabischer Text mit hebräischer Übersetzung von YOSEF D. QAFIH: ספר הנבחר באמונות והדעות / כתאב אלמכ תאר פי אלמאנאט ואלאעתקאדאט, Jerusalem 1970, S. 15. Eine ausführliche Erörterung dieses Themas bei RAPHAEL

Diese Art des Wissens (das auch mit „verlässlichem Bericht“ oder „verlässlicher Tradition“ übersetzt werden kann) ist in der Forschung, so auch von meinem Lehrer Shlomo Pines, durchweg als „allein aus den jüdischen prophetischen Büchern hergeleitet“ und als „nur der jüdischen Gemeinschaft zugute gegeben“ verstanden worden. Auch Pines versteht unter der „Gemeinschaft der Monotheisten“ ausschliesslich die Juden.⁷⁸ Diese Deutung muss jedoch modifiziert werden. Den monotheistischen Charakter mindestens des Islam (wenn nicht auch des Christentums) kann Saʿadja nämlich nicht bestritten haben, denn hinsichtlich der Schöpfung und der Existenz und Einheit Gottes folgt er den Argumenten des muʿtazilitischen *Kalām*; und seine Auseinandersetzung mit der christlichen Trinitätslehre folgt auf seine Diskussion der Hauptattribute,⁷⁹ nicht aber auf seine Widerlegung von Dualismus und Polytheismus und impliziert durch diesen Kontext, dass das Christentum zwar eine falsche Form von Monotheismus, aber kein Polytheismus ist. Mehr noch, später spricht Saʿadja im Plural von „den Gemeinschaften der Monotheisten“ (מעאשר אלמוחדין / *maʿāšir al-muwahḥidīn*),⁸⁰ wenn er die christliche Trinitätslehre abhandelt. Folglich kann Saʿadjas Begriff der „Gemeinschaft der Monotheisten“ (גמאעה אלמוחדין / *ḡamāʿat al-muwahḥidīn*) nicht auf die Juden beschränkt sein, sondern muss eine breitere Konnotation haben. Die vierte Art des Wissens, die authentische (verlässliche) Tradition, die die „Gemeinschaft der Monotheisten“ besitzt, muss daher mit den Nichtjuden geteilt werden (wie noch offenkundiger wird durch sein Beispiel, dass ohne solches Wissen ein Mensch nicht einmal in der Lage wäre zu wissen, wer sein Vater ist). In Saʿadjas Sprachgebrauch ist authentische Tradition keineswegs identisch mit Offenbarung, obwohl sie zumindest im Falle der Juden auf Offenbarung fusst und auf sie bezogen ist. Dennoch haben wir hier

JOSPE, Saadia Gaon and Moses Mendelssohn: Pioneers of Jewish Philosophy, in RAPHAEL JOSPE (ed.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Madison / Teaneck 1997, S. 37-59, aktualisierte Fassung in RAPHAEL JOSPE, *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*, Bd. 1: *General Questions and Considerations*, Lanham 2008, S. 91-111, und DERS., ההגדה הנאמנת של רבי סעדיה גאון: מי הם קהל המיחידים?, in: *Daʿat* 41 (1998), S. 5-17, und: Additional Note, in: *Daʿat* 42 (1999), S. IX; „Another Note“, in: *Daʿat* 63 (2008), S. 169-170.

⁷⁸ SHLOMO PINES, A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalam Doctrines, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), S. 182-203.

⁷⁹ SAADIA GAON, *al-amānāt wal-iʿtiqādāt* II,4.

⁸⁰ SAADIA GAON, *al-amānāt wal-iʿtiqādāt* II,5.

eine mindestens implizite, wenn nicht explizite pluralistische Konzeption religiöser Wahrheit im Denken eines der einflussreichsten jüdischen Philosophen des Mittelalters vor uns.

Diese universalistische Lesart von Sa'adjas „Gemeinschaft der Monotheisten“ findet weitere Bestätigung durch ihre Verwendung bei späteren jüdischen Philosophen. In seinem *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb* / *Sefer ḥovot ha-levavot* (Buch der Anleitung zu den Herzenspflichten) verweist Baḥya ibn Paquda auf „die Leute des Monotheismus“ (אהל אלתוהיד / *ahl at-tauḥīd*) (I,1-2), bei denen die Scheidelinie nicht zwischen Juden und Nichtjuden verläuft, sondern zwischen unterschiedlichen Graden an Auffassungsgabe derjenigen, die die Einheit Gottes bekennen. Auch Jehuda ha-Lewis *Kuzari* (I,4) spricht von „Monotheisten“ in einem nichtjüdischen Kontext, wenn er den Christen zum König der Chasaren sagen lässt: „Ja, wir sind fürwahr Monotheisten (פנחנו מוהדין / *fa-naḥnu muwahḥidūn*), auch wenn auf unserer Zunge die Dreiheit (אלתת לית / *at-tatlīt*) erscheint.“ Und Maimonides sagt in seinem *Moreh Nevukhim* (I,53): „Wir, die Gemeinschaft der wirklichen Monotheisten“, und versteht den Begriff in einem philosophischen, nicht auf die physische Gemeinschaft bezogenen Sinne und meint damit jene, die ein zutreffendes philosophisches Verständnis der göttlichen Attribute haben. Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich in *Moreh Nevukhim* (I,75).

Wenn mein universalistisches Verständnis der „Gemeinschaft der Monotheisten“ bei Sa'adja Ga'on, Baḥya ibn Paquda, Jehuda ha-Lewi und Maimonides zutrifft, impliziert die universale Natur dieser Art von Wahrheit zumindest ein bestimmtes Mass an Pluralismus, und zwar aus dem einfachen Grund, dass die Wahrheit in verschiedenen Kulturen verschiedene Formen annimmt, von denen aber alle dennoch als wahrer Monotheismus anzuerkennen sind.

Alle diese Fälle stützen meine Behauptung, als Antwort auf Kellner, dass es im jüdischen Denken, sowohl im rabbinischen wie in der späteren Religionsphilosophie, mehr als genug Präzedenzfälle für ein pluralistisches und inklusivistisches Verstehen religiöser Wahrheit gibt, und die Idee der Offenbarung daher nicht so verstanden werden muss und tatsächlich auch nicht verstanden werden kann, dass sie den exklusiven Besitz absoluter Wahrheit bedeutet, da selbst die Offenbarung der Tora am Sinai dem subjektiven menschlichen Verstehen und mithin unterschiedlichen nationalen Kulturen angepasst werden musste.

(VIII) Über den kulturellen Relativismus in der Auffassung von Gott

Die Einsicht, dass unsere Auffassungen von Gott und dem Universum kulturell relativistisch sind, ist nicht neu. Diese Position vertrat bereits der vorsokratische Philosoph Xenophanes von Kolophon (570-475 v. Chr.):

23 fr. 14: „Doch die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren und hatten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber.“

24 fr. 16: „Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnäsiger vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig.“

25 fr. 15: „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“⁸¹

Im 17. Jh. war es Baruch (Benedikt de) Spinoza, der mit derselben humoristischen Ader fortfuhr:

„Nehmen wir etwa einmal an, im Blute lebe ein Würmchen [...] Dieses Würmchen würde immer im Blut leben, wie wir in diesem Teile des Universums, und es würde jedes Blutteilchen als ein Ganzes, aber nicht als einen Teil betrachten.“⁸²

Einige Jahre später ging Spinoza sogar noch weiter:

„[...] denn ich glaube, wenn ein Dreieck nur reden könnte, würde es gerade so sprechen, Gott sei eminent dreieckig, und ein Kreis, die göttliche Natur sei in eminentem Sinne kreisförmig, und auf diese Weise würde jeder seine Attribute Gott zuschreiben und Gott sich ähnlich machen und das übrige würde ihm häßlich erscheinen.“⁸³

(IX) Moses Mendelssohn und der religiöse Pluralismus

Moses Mendelssohn (1729-1786), auf dessen Denken Spinoza einen entschiedenen, wenngleich häufig negativen Einfluss hatte, war der erste jüdische Philosoph, der die Frage nach der Vereinbarkeit von tra-

⁸¹ WILHELM CAPELLE (ed.), *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1963, S. 121. FRANZ ROSENZWEIG verweist in seinem 1928/29 verfassten Artikel zum Stichwort *Anthropomorphismus* für die alte deutschsprachige *Encyclopaedia Judaica – das Judentum in Geschichte und Gegenwart* (ed. JAKOB KLATZKIN, 10 Bde, Berlin 1928-1934, Bd. II, Sp. 885-905, auf Xenophanes und Spinoza hin. Hebräische Übersetzung seines Artikels von YEHOŠUA AMIR in: FRANZ ROSENZWEIG, נהר"ם, Jerusalem 1960, S. 31-40, dort S. 38.

⁸² Brief Nr. 32 an Oldenburg (10. November 1665), in: BARUCH DE SPINOZA, *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von CARL GEBHARDT, Hamburg 1977, S. 146-147.

⁸³ Brief Nr. 56 an Hugo Boxel (8. Oktober 1674), in: BARUCH DE SPINOZA, *Briefwechsel*, ed. CARL GEBHARDT, S. 229.

ditioneller Treue zur Tora (die Spinoza zurückwies) mit einer modernen, pluralistischen Vision einer religiösen Kooperation im liberalen Staat ansprechen sollte.⁸⁴ Mendelssohn widersprach der klassischen christlichen Heilsexklusivität ebenso wie Lockes Theorie einer Toleranz aus philosophischen und jüdischen Gründen und propagierte stattdessen einen religiösen Pluralismus.

Mit Blick auf den ersten Punkt, den christlichen Anspruch auf Heilsexklusivität, warb Mendelssohn für einen grösseren Respekt vor abweichender Meinung:⁸⁵

„Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuthen, und voraussetzen, daß wir in Glaubenssachen ganz verschiedener Meinungen sind. Ich genieße die Wollust ihres Umganges, der mich bessert und ergötzt. Niemals hat mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubet, daß außerhalb seiner Kirche keine Seeligkeit zu finden sey, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen. [...] Zuweilen gehören aber die Meinungen meiner Nebenmenschen, die ich nach meiner Ueberzeugung für Irrthümer halte, zu den höhern theoretischen Grundsätzen, die von dem Praktischen zu weit entfernt sind, um unmittelbar schädlich zu seyn; sie machen aber, eben ihrer Allgemeinheit wegen, die Grundlage aus, auf welchem das Volk, welches sie heget, das System seiner Sittenlehre und Geselligkeit aufgeführt hat, und sind also zufälligerweise diesem Theile des menschlichen Geschlechts von großer Wichtigkeit geworden. Solche Lehrsätze öffentlich bestreiten, weil sie uns Vorurtheile dünken, heißt ohne das Gebäude zu unterstützen, den Grund durchwühlen, um zu untersuchen, ob er fest und sicher ist.“

Ein derartiger religiöser Exklusivismus ist nach Mendelssohn theoretisch ebenso falsch wie praktisch gefährlich.

Lockes Theorie der Toleranz unterscheidet zwischen den entsprechenden Bereichen des Staates (der sich um die zeitlichen Dinge dieser Welt zu kümmern hat) und der Religion (die sich um die ewigen Dinge der kommenden Welt kümmert). Eine solche Unterscheidung zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen ist, so Mendelssohn, weder theoretisch noch praktisch aufrechtzuerhalten. Theoretisch scheitert sie, weil das

⁸⁴ Weiteres über Mendelssohns Theorie bei: RAPHAEL JOSPE, Moses Mendelssohn: A Medieval Modernist, in: R. FONTAINE / A. SCHATZ & I. ZWIEP (eds.), *Sepharad in Ashkenaz*, S. 107-140.

⁸⁵ *Mendelssohns Schreiben an Lavater*, 12. Dezember 1769, in: MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd. 7: *Schriften zum Judentum I*, bearbeitet von SIMON RAWIDOWICZ, Stuttgart 1974 (= Neudruck der Ausgabe Berlin 1930), S. 13f.

Zeitliche Teil des Ewigen und das Ewige eine Verlängerung des Zeitlichen ist. Praktisch scheitert sie, weil das Verhalten der Menschen in dieser Welt, in gewissem Masse, durch ihre Glaubensvorstellungen in bezug auf die kommende Welt bedingt ist. Mendelssohn verwendet stattdessen die traditionelle rabbinische Unterscheidung zwischen den Dingen, die das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen betreffen (בין אדם לחברו), die er dem Staat zuordnet, und den Dingen, die allein das Verhältnis des Menschen zu Gott (בין אדם למקום), nicht aber das zu anderen Menschen betreffen, die er der Religion zuordnet. Locke hatte darüber hinaus die These vertreten, dass der Staat unfähig ist zu bestimmen, welche Religion wahr ist, und daher eine Dissens und Vielfalt tolerieren muss.

Mendelssohn geht über eine solch pragmatische Auffassung von Toleranz hinaus und bekräftigt, dass religiöser Pluralismus ein Wert an sich und als solcher wünschenswert ist. Vielfalt ist Teil des göttlichen Plans für die Menschheit. In seinem *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* wendet er sich an die christlichen Herrscher:⁸⁶

„Liebe Brüder! die ihr es mit den Menschen wohlmeinet, lasset euch nicht betören! Um dieses allgegenwärtigen Hirten zu sein, braucht weder die ganze Herde auf *einer* Flur zu weiden, noch durch eine Tür in des Herrn Haus ein und aus zu gehen. Dieses ist weder dem Wunsche des Hirten gemäß noch dem Gedeihen seiner Herde zuträglich.“⁸⁷

[...] Im Grunde kann eine Glaubensvereinigung, wenn sie je zustande kommen sollte, keine anderen als die unseligsten Folgen für Vernunft und Gewissensfreiheit haben. [...] Oh, wenn diese allgemeine Gleisnerei überall einen Endzweck haben soll, so fürchte ich, man will den frei gewordenen Geist der Menschen nur vorerst wieder in Schranken eingesperrt haben. [...] Brüder! Ist es euch um wahre Gottseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist.⁸⁸

⁸⁶ MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in: DERS., *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd. VIII: *Schriften zum Judentum II*, bearbeitet von ALEXANDER ALTMANN s. A. Stuttgart 1983.

⁸⁷ Obwohl im Anspruch Jesu, der Hirte Israels zu sein, eine Anspielung auf Ez 37, 24 gesehen werden kann, scheint es mir doch, dass Mendelssohn hier absichtlich das Bildwort von den „Türen“ benutzte, um dem Exklusivismus der Aussage Jesu entgegenzutreten: „Ich bin die Tür zu den Schafen [...]. Ich bin die Tür; wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden“ (Joh 10,7-9). Mendelssohn ahnte zwei Jahrhunderte vor John Hicks Argument voraus, dass verschiedene Religionen trotz ihrer verschiedenen Konzeptionen gleichwertige Lebensräume für eine erlösende menschliche Umwandlung sind (JOHN HICK, *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D`Costa*, S. 163).

⁸⁸ Mendelssohn spricht hier in einer Weise von der pluralistischen Verschiedenheit als Plan der Vorsehung, wie John Kekes über den evolutionären Wert des

Keiner von uns denkt und empfindet so wie sein Nebenmensch; warum wollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? Tun wir dieses schon leider! in unserm täglichen Umgange, in unsern Unterhaltungen, die von keiner sonderlichen Bedeutung sind; warum denn noch in solchen Dingen, die unser zeitliches und ewiges Wohl, unsere ganze Bestimmung angehen. Warum uns einander in den wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens durch Mummerei unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingepägt hat? [...] Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung grade entgegen!“

Mendelssohn hat lange und konsequent an solchen pluralistischen Ansichten festgehalten und die exklusivistischen Ansprüche jedweder Religion zurückgewiesen. Am Beginn der 1770er Jahre schrieb er an Prinz Karl-Wilhelm über liberale christliche Reformer:

„Sie müssen in ihrem Lehrgebäude nicht [...] den Satz zugrunde legen, daß das Judentum und weit mehr die natürliche Religion zur künftigen Glückseligkeit der Menschen unzureichend sei. Da die Menschen alle von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschließende Religion nicht die wahre sein. – Diesen Satz getraue ich mir als ein Kriterium der Wahrheit in Religionsachen anzugeben. Eine Offenbarung, die allein die seligmachende sein will, kann nicht die wahre sein, den sie harmóniert nicht mit den Absichten des allbarmherzigen Schöpfers.“⁸⁹

Mendelssohns Konsequenz in dieser Hinsicht zeigt sich in seiner expliziten Anwendung seiner pluralistischen Prinzipien auf das Judentum und nicht allein auf das Christentum und andere Religionen. In einem weiteren Brief von 1770 unterschied er eine innere, natürliche Religion, die universal ist und grundlegende beweisbare Wahrheiten enthält, die alle Menschen auf rationaler Grundlage akzeptieren sollten, von einer pluralistischen Vielfalt äusserer positiver Religionen:

„[...] La religion, sagen Sie, est le culte de Dieu. Ja! Aber es gibt, wie jedermann weiß, einen innerlichen und äußerlichen Gottesdienst, welche wohl unterschieden werden müssen.

Der innerliche Gottesdienst der Juden hat keine andere Vorschrift, als die Vorschriften der natürlichen Religion. Diese allerdings sind wir verbunden auszubreiten [...].

Pluralismus spricht: „The more various our lives are, the better are our chances of being able to cope with a variety of circumstances ... From the point of view of both the species and individual members of it, the plurality of conceptions of the good life is a benefit rather than an obstacle“ (JOHN KEKES, *The Morality of Pluralism*, S. 30).

⁸⁹ Zit. nach BERTHA BADT-STRAUSS (ed.), *Moses Mendelssohn. Der Mensch und das Werk – Zeugnisse/Briefe/Gespräche*, Berlin 1929, S. 227-235, dort S. 230.

Hingegen ist unser äußerlicher Gottesdienst gar nicht bestimmt, ausgebreitet zu werden, weil er Vorschriften enthält, die an Personen, Zeiten und Umstände gebunden sind. Wir glauben zwar, unsere Religion sei die beste, weil wir sie für göttlich halten; aber daraus folgt nicht, dass sie schlechterdings die beste sei. Sie ist die beste für uns und unsere Nachkommen, die beste für gewisse Zeiten und Umstände und unter gewissen Bedingungen.⁹⁰

Daher ist für Mendelssohn ein Pluralismus positiver Religionen theoretisches Desiderat wie praktische Notwendigkeit.⁹¹

(X) Kants unerkennbares „Ding an sich“ und Heisenbergs „Unschärferelation“

Kellner behauptet, dass Pluralismus in sich sinnlos ist und sich selbst widerlegt. Es scheint mir, dass wir gezwungen sind, den Schluss zu ziehen, dass umgekehrt jedweder Anspruch auf absolutes Wissen um absolute Wahrheit in sich sinnlos ist und sich selbst widerlegt, oder, um es einfacher auszudrücken, absurd ist, wenn selbst die göttliche Offenbarung (die vorgebliche Grundlage für Ansprüche auf objektives Wissen um absolute Wahrheit) den Grenzen unterworfen ist, die ihr durch subjektives menschliches Verstehen und kulturellen Relativismus gezogen sind, wie die Talmudweisen freimütig zugegeben haben. Pluralistische Verstehensweisen der Wahrheit werden daher unvermeidbar und unausweichlich.

Einen weiteren Nagel für den Sarg absolutistischer Erkenntnistheorie lieferte Immanuel Kant (1724-1804). Was immer wir wahrnehmen und erfahren ist, *per definitionem*, das *Phänomenon*, die Form und Ordnung, von der die menschlichen zusammengesetzten Formen der Wahrnehmung und Begriffe des Verstehens abhängig sind. Diese zusammengesetzten Prinzipien und Begriffe wie Raum und Zeit gehen den *Sinnesdaten* (*sense data*) bzw. *Sinneseindrücken* voraus und transzendieren sie – sie sind aber die notwendigen, *a priori*-Bedingungen menschlicher Erfahrung der Phänomene, mit deren Hilfe wir die *Sinnesdaten* verbinden,

⁹⁰ Zit. nach BERTHA BADT-STRAUSS (ed.), *Moses Mendelssohn. Der Mensch und das Werk*, S. 190-191, dort S. 191.

⁹¹ Mendelssohn ahnte voraus, was Irving Greenberg über zwei Jahrhunderte später sagen würde: „Thus any truth may speak absolutely to me and others, yet it is not intended for others who may be spoken to by other revelations and chosen for another sector of service“ (*For the Sake of Heaven and Earth*, S. 204). Mendelssohn umgeht jedoch die Falle, in die Greenberg fällt, denn Mendelssohn vermeidet den Anspruch, dass das Judentum „die absolut beste Religion ist“, während Greenberg auf die absolute Wahrheit Anspruch erhebt.

oder Formen, die der Verstand den *Sinnesdaten* auferlegt –; sie sind keine objektive Eigenschaft von Dingen an sich. Das *Noumenon*, die „reale“ Welt, im Gegenüber zum Phänomenon, kann nicht erkannt werden, und seine Existenz bleibt ein Postulat der praktischen Vernunft. Das „Ding an sich“ bleibt daher immer unerkant.

Wie oben schon gesagt, hat vor mir John Hick die Kant'sche Erkenntnis angewandt, um für religiösen Pluralismus zu plädieren. Danach kann das Wirkliche („das Ding an sich“) in monotheistischen Religionen in theistische, personale Begriffe und in nicht-theistischen Religionen in nicht-personale Begriffe gefasst werden, in beiden Fällen aber wird sie von Hick in explizit Kant'scher Begrifflichkeit diskutiert:

„We may then distinguish the Real *an sich* [...] and the real as humanly experienced and though [...] To this basic distinction we must add our modern recognition (initially formulated by Immanuel Kant) of the human mind's indispensable contribution to all conscious awareness.“⁹²

Hick verwendet die Kant'sche Sprache nicht nur, um Pluralismus zu postulieren, sondern ebenso um einen rein expressiven Pluralismus zurückzuweisen:

„To postulate the divine *noumenon*, the Real *an sich*, as the ground of the different experienced divine *personae* and *impersonae*, is to affirm that religion is not *in toto* illusion, but is, however partial and inadequate its manifestations, our human response to the most real of all realities.“⁹³

Avi Sagi hält dagegen, dass Hicks Darlegung letztendlich scheitert, weil sie davon ausgeht, dass Religionen eine gemeinsame Basis haben (das *Noumenon*, „das Ding an sich“), die freilich nicht von der Vielfalt religiöser Erfahrung (dem *Phänomenon*) hergeleitet werden kann. Dies jedoch war ein Thema, das Hick (wie oben bemerkt) in seiner Antwort auf Gavin D'Costas Kritik aufgegriffen hat, als er anerkannte, dass er nicht wirklich weiss, dass das Wirkliche über Wissen und Sprache hinausgeht, dies aber die beste Hypothese ist, die religiösen Daten zu erklären. Dennoch hat Sagi recht, wenn er auf das zentrale epistemologische Problem jedweder Untersuchung im Kant'schen Stil verweist: Wenn menschliche Erfahrung Wirklichkeit vermittelt (wie Hick behauptet, es aber zugegebenermassen nicht weiss oder beweisen kann), d. h. eine Beziehung zum wahren Gott, dann fällt seine These in sich zusammen, weil wir *per defi-*

⁹² JOHN HICK, Religious Pluralism, in: *Encyclopaedia of Religion*, Bd. 12, S. 331-333.

⁹³ JOHN HICK, Religious Pluralism, in: *Encyclopaedia of Religion*, Bd. 12, S. 331-333.

nitioem keine Beziehung zum *Noumenon* haben können. Wenn andererseits die religiöse Erfahrung rein „expressiv“ oder „illusorisch“ ist, warum soll man dann annehmen, dass sie einen realen Gegenstand hat?

Noch einmal, Einsichten, die dieses moderne Dilemma vorweggenommen haben, können wir bereits in mittelalterlichen Quellen finden, wenngleich auch sie es nicht besser zu lösen vermochten als wir. Wenn religiöser Pluralismus rein „expressiv“ oder „illusorisch“ ist, dann bleibt uns die Option des utilitaristischen (einigermaßen zynischen) pluralistischen Rates, den der archetypische aristotelische Philosoph dem König der Chasaren in Jehuda ha-Lewis *Kuzari* gegeben hat: Bei Gott gibt es kein Wissen oder Sich-kümmern um das, was Menschen tun, auch hört er nicht ihr Gebet; darum strebe danach, die Wahrheit zu erkennen und wähle die Religion, die dir am wirksamsten hilft, dein Land zu regieren.⁹⁴ Dieser utilitaristische Pluralismus geht freilich von der Annahme aus, dass alle positiven Religionen gleich falsch, nicht jedoch gleich wahr sind, und die mythischen Ansprüche lassen sich auf das zurückführen, was Plato „vornehme Lügen“,⁹⁵ und Maimonides „den für das Wohl des Staates notwendigen Glauben“ (im Gegensatz zu „den wahren Meinungen, durch die man letzte Vollkommenheit erlangt“) genannt hat.⁹⁶

Und umgekehrt, wenn religiöse Erfahrung auf eine wie auch immer partielle Weise auf eine wie vage auch immer definierte transzendente Bedeutung zielt, können wir von al-Fārābī profitieren, und zwar von dessen Auffassung (die in Maimonides' politischer Theorie Echo gefunden hat) von religiöser Sprache als mythischer Sprache (weil sie eine Funktion der Imagination ist) und „Nachahmung“ der diskursiven Sprache der Wissenschaft (die eine Funktion der Vernunft ist), weswegen es mehrere „Bilder“ und „Nachahmungen“ der Wirklichkeit geben kann. Hingegen kann das Kant'sche *Ding an sich* in keiner Sprache, sei sie diskursiv oder mythisch, philosophisch oder religiös, diskutiert, geschweige denn beschrieben werden.

Dies ist die Stelle, an der sich wiederum Abraham ibn Esras Betonung von dem, was unten gehört, nicht aber von dem, was oben gesprochen wurde, als hilfreich erweisen kann, wenn auch nicht das Kant'sche Dilemma zu lösen, so doch zumindest zu helfen, die Diskussion auf den

⁹⁴ JEHUDA HA-LEWI, *Kuzari* I,1.

⁹⁵ PLATON, *Staat* 3:414b, 3:389b, 5:459c. Nach Platons Vorstellung darf sich der König einer „edlen Lüge“ als einer Art Medizin der Gemeinschaft / Gesellschaft wegen bedienen.

⁹⁶ MAIMONIDES, *Moreh Nevukhim* III,28.

Punkt zu bringen. Unsere Aufgabe besteht nicht darin, das undefinierbare *Noumenon* oder „Ding an sich“ zu definieren, sondern ein pluralistisches Paradigma für Religion, und Religion ist schliesslich nicht Gott oder das „Ding an sich“, sondern der Weg, über den Menschen ihm zu begegnen versuchen, sei es in personalen (theistischen) oder impersonalen Begriffen. Pluralismus wird nicht von Menschen verworfen, die religiöse Ansprüche ohnehin als rein expressiv betrachten, und sie brauchen auch nicht überredet zu werden, Pluralismus zu akzeptieren, denn für sie ist Religion eine ganz und gar subjektive Erfahrung ohne objektiven Bezug. Daher gibt es für sie keine Notwendigkeit und keinen Grund, exklusivistische Ansprüche zu erheben. Sie können Religion als wichtige und richtige menschliche Übung betrachten, die bei allen Menschen anders ausfällt, oder als reine Illusion ausser Acht lassen, in keinem Falle aber werden sie darauf bestehen, dass Ansprüche irgendeiner partikularen Religion absolut und objektiv wahr sind. Diejenigen, die vom Wert des Pluralismus überzeugt werden müssen, sind jene, die noch immer exklusivistische Ansprüche auf objektive oder absolute, da auf Offenbarung beruhende Wahrheit erheben. Für sie mag Ibn Esras Einsicht ein Weg sein, ihre Ansprüche auf göttliche Offenbarung mit grösserer intellektueller und spiritueller Zurückhaltung neu zu formulieren, ohne bei Kant zu enden, sondern einen Schritt über Kant hinauszugehen.

Nach Kant sind die notwendigen synthetischen Prinzipien und Begriffe des Verstehens transzendent und *a priori*. Er konnte deshalb noch universales, objektives Wissen postulieren, und ich möchte nicht, dass Kant konstruiert wird als ein kultureller Relativist, geschweige denn als ein Dekonstruktionist. Da seiner Meinung nach die Begriffe des Verstehens dennoch keine objektiven Eigenschaften der Dinge an sich sind, sondern die Formen und die Ordnung, die der menschliche Verstand über die *Sinnesdaten* legt, die er zusammensetzt, eröffnet Kants Einsicht zumindest die Möglichkeit, dass menschliches Erkennen unausweichlich kulturellen Relativismus und individuellen Subjektivismus widerspiegelt und nicht (oder nicht schlechthin) universale menschliche Erkenntniswege, um welche *Phänomene* es auch immer geht. Im Licht von Abraham ibn Esras Einsicht, der zufolge das Problem eher von unten, d. h. vom menschlichen Vermögen zu begreifen, als von oben kommt, d. h. von der göttlichen Quelle der Offenbarung, müsste das *Phänomenon* selbst dessen, was als göttliche Offenbarung apostrophiert wird, diese einschränkenden Faktoren widerspiegeln. Mit anderen Worten, wenn Kant hinsichtlich der synthetischen Prinzipien und Begriffe

recht hat, nämlich, dass sie Charakteristika der Weise unseres Erkennens sind und keine objektiven Eigenschaften der Dinge an sich, dann hat er nicht recht, wenn er die kulturelle Relativität und individuelle Subjektivität ignoriert, die gleichfalls fundamentale Elemente der Erkenntnis sind.

Wenn auch Kant nicht das letzte Wort in Sachen Philosophie ist, die sich seit seiner Zeit beachtlich weiter entwickelt hat, und selbst wenn seine Erkenntnistheorie im Lichte neuerer Entwicklungen bestenfalls partiell richtig ist, scheint sie mir dennoch hilfreich zu sein, uns von einem Denken abzubringen, dass das, was immer wir erkennen, das *Ding an sich* oder absolute Wahrheit ist. Was immer wir wissen, ist im gleichen Masse Reflexion unserer eigenen Erkenntnisprozesse, die notwendigerweise zumindest einige Spuren individueller Subjektivität und kultureller Relativität einschliessen, wie es eine Reflexion einer gewissen Art äusserer Wirklichkeit ist. Deshalb sind Kants Einsichten, so obsolet auch immer, ein wichtiger Schritt auf dem Weg hin zu unserer Befreiung vom Irrtum des Absolutismus, dass irgendwie jeder von uns und wir alle den Besitz absoluter Wahrheit beanspruchen können.

Einen (fürs erste zumindest) letzten Nagel für den Sarg erkenntnistheoretischen Absolutismus lieferte Werner Heisenberg (1901-1976) mit seiner Ansicht, dass die Relativitätstheorie Kants *a priori*-Begriffe von Raum und Zeit als selbständige und objektive Begriffe aus den Angeln hebt, weil sie nicht berücksichtigen, dass Raum (Ausdehnung) und Zeit (Energie) faktisch austauschbar sind.

„Es ist sehr schwierig, diese Veränderungen in den Worten der gewöhnlichen Sprache ohne die Benutzung von Mathematik zu beschreiben, da die üblichen Worte Raum und Zeit sich schon auf eine Struktur von Raum und Zeit beziehen, die tatsächlich eine Idealisierung und Vereinfachung der wirklichen Struktur darstellt.“⁹⁷

Heisenberg zufolge treffen Kants Argumente für den *a priori*-Charakter von Raum und Zeit nicht mehr zu, synthetische Urteile sind folglich relative Wahrheit:

„Die *a priori* Vorstellungen, die Kant als eine unbestreitbare Wahrheit ansah, sind in dem wissenschaftlichen System der modernen Physik nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form enthalten. Trotzdem bilden sie in einer etwas anderen Bedeutung einen wesentlichen Teil dieses Systems. Bei der Erörterung der Kopenhagener Deutung der Quantentheorie wurde schon hervorgehoben, daß wir die klassischen Begriffe benutzen müssen, um unsere experimentellen Anordnungen beschreiben zu können, oder allgemeiner, um über den Teil der

⁹⁷ WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Stuttgart ⁵1990, S. 103f.

Welt zu sprechen, der nicht zum Gegenstand des Experiments gehört. Die Anwendung dieser klassischen Begriffe einschließlich Raum, Zeit und Kausalgesetz ist in der Tat die Voraussetzung für die Beobachtung der atomaren Vorgänge und kann in diesem Sinne durchaus a priori genannt werden. Was Kant nicht vorausgesehen hatte, war die Möglichkeit, daß diese a priori Begriffe zwar die Voraussetzung für die Wissenschaft sein können, daß sie aber zur gleichen Zeit doch nur einen begrenzten Anwendungsbereich besitzen. Wenn wir ein Experiment durchführen, so müssen wir eine Kausalkette von Vorgängen annehmen, die von dem atomaren Vorgang durch unseren Apparat hindurch schließlich bis zum Auge des Beobachters führt. Wenn man diese Kausalkette nicht voraussetzt, so kann man nichts über den atomaren Vorgang wissen. Wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß die klassische Physik und das Kausalgesetz nur einen begrenzten Anwendungsbereich besitzen. Es war das grundlegende Paradoxon der Quantentheorie, das von Kant nicht vorhergesehen werden konnte. Die moderne Physik hat Kants Aussage über die Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori aus einer metaphysischen in eine praktische Aussage verwandelt. Die synthetischen Urteile a priori erhalten dadurch den Charakter einer relativen Wahrheit.“

„Alle Begriffe und Worte, die sich in der Vergangenheit durch das Wechselspiel zwischen der Welt und uns selbst gebildet haben, sind hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht wirklich scharf definiert. Damit ist gemeint: wir wissen nicht genau, wie weit sie uns dazu helfen können, unseren Weg durch die Welt zu finden. Oft wissen wir, daß sie in einem sehr weiten Bereich innerer und äußerer Erfahrungen angewendet werden können, aber wir wissen niemals ganz genau, wo die Grenzen ihrer Anwendbarkeit liegen. Dies gilt selbst bei den einfachsten und allgemeinsten Begriffen wie Existenz oder Raum und Zeit. Daher wird es niemals möglich sein, durch rationales Denken allein zu einer absoluten Wahrheit zu kommen.“⁹⁸

Nach Heisenbergs „Unschärferelation“ der Quantenphysik von 1926 kann das Mindestquantum an Licht, das man braucht, um Ort und Geschwindigkeit eines Teilchens zu bestimmen, das Teilchen auf nicht voraussagbare Weise stören und seine Geschwindigkeit ändern; je genauer man den Ort eines Teilchens bestimmt (was eine geringere Wellenlänge des Lichts und deshalb eine grössere Energie verlangt), desto mehr stört es seine Geschwindigkeit, desto ungenauer wird daher die Messung seiner Geschwindigkeit. Je genauer man die Geschwindigkeit misst, desto ungenauer wird die Bestimmung seines Ortes. Mit anderen Worten, der Akt der Beobachtung selbst hat Folgen für die beobachteten Phänomene. Um dazu Stephen Hawking zu zitieren:

„This limit does not depend on the way in which one tries to measure the position or velocity of the particle, or on the type of particle: Heisenberg’s uncertainty principle is a fundamental, inescapable property of the world [...] The

⁹⁸ WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, S. 76ff.

uncertainty principle signaled an end to Laplace's dream of a theory of science, a model of the universe that would be completely deterministic: one certainly cannot predict future events exactly if one cannot even measure the present state of the universe precisely!⁹⁹

Was ist also „absolute Wahrheit“? Sind unter Licht Teilchen oder Wellen zu verstehen, oder muss es einfach, je nach den Erfordernissen des Experiments, als beides behandelt werden? Bis jetzt zumindest gibt es keine „einheitliche Theorie“, die die Quantenmechanik auf der subatomaren Ebene mit der Schwerkraft auf der astronomischen Ebene der allgemeinen Relativität verbindet.¹⁰⁰ Wenn wir also genötigt sind, in der Physik eine fundamentale Unschärfe anzuerkennen, wie können wir dann in der Metaphysik weiterhin auf Gewissheit und absoluter Wahrheit insistieren?

Auf verschiedener Ebene nötigen uns die Einsichten der Quantenmechanik, bei der die ursprüngliche „Substanz“ der Welt Energie ist,¹⁰¹ mehr in Begriffen von Prozess und Relation als in den klassischen Termini der Substanz zu denken. In dieser Hinsicht ist interessant zu sehen, dass der mutige Schritt, den Mordecai Kaplan (1881-1983) vorgeschlagen hat, der Schritt weg von „substantivischen Nomina“ hin zu „funktionalen“ oder „relationalen“ Nomina, von Gott daher eher in Begriffen von Prozess als von Sein zu sprechen ist,¹⁰² nicht nur Maimonides' Insistieren darauf reflektiert, dass die einzigen positiven Aussagen über Gott, die wir machen können, Attribute des Wirkens sind, nicht jedoch

⁹⁹ STEPHEN HAWKING, *A Brief History of Time*, New York 1988, S. 55. Vgl. „The uncertainty principle is a fundamental feature of the universe we live in. A successful unified theory must therefore necessarily incorporate this principle.“ S. 155-156. Hawking leugnet aber nicht den wissenschaftlichen Determinismus per se, insofern als jeder festgelegte Zustand des maschinenmässigen Systems darauf folgende Zustände determinieren würde. Was er leugnet ist, dass wir ein „Modell“ haben können, das „komplett deterministisch“ ist. In diesem Sinne ist Hawkings „Modell“ oder was wir „genau messen“ können, eine Parallele zu Kants erfahrbaren „Phänomenon“, das dem nicht erfahrbaren Determinismus des „Universums“ selbst, der eine Parallele zu Kants Noumenon darstellt, gegenübersteht.

¹⁰⁰ STEPHEN HAWKING, *A Brief History of Time*, S. 133, 155-156.

¹⁰¹ WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, S. 55: „In der Philosophie des Demokrit bestehen alle Atome aus dem gleichen Stoff [...] Die Elementarteilchen der modernen Physik tragen eine Masse. Da Masse und Energie nach der Relativitätstheorie im wesentlichen das Gleiche sind, kann man sagen, daß alle Elementarteilchen aus Energie bestehen. Man kann also die Energie als die Grundsubstanz, als den Grundstoff der Welt betrachten.“

¹⁰² MORDECAI KAPLAN, *The Future of the American Jew*, New York, 1948, S. 183; *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, New York 1962, S. 325.

das Wesen betreffen (d. h. wir können nur erkennen, was Gott tut, nicht jedoch, wer oder was Gott ist), sondern ebenso die Schritte, die zur selben Zeit etwa in der Physik gegangen worden sind.

(XI) „Der Herr ist nahe ... all denen, die Ihn in Wahrheit anrufen“

Wie also kann man heute weiterhin sicher sein, dass irgendein Individuum oder eine einzelne Gruppe über vollkommenes und objektives Wissen um die absolute Wahrheit verfügt? Sind solche Behauptungen und solches Selbstvertrauen nicht erkenntnistheoretisch nichtssagend, spirituell selbstgefällig und moralisch sogar beleidigend?

Wie sollen wir darüber hinaus mit dem Vers aus Psalm 145,18 umgehen: *der Herr ist nahe all denen, die Ihn anrufen, allen denen, die Ihn in Wahrheit (באמת) anrufen?* Der adverbiale Ausdruck „in Wahrheit“ wird oft missverstanden. Das Targum nahm ihn wörtlich als בקשוט, die Septuaginta hat ihn mit εν αληθεια und die Vulgata mit *in veritate* wiedergegeben. Luther hat mit Recht vermieden, den adverbialen Ausdruck kognitiv zu übersetzen und ihn stattdessen in „die ihn im Ernst anrufen“ übertragen, obwohl ich nicht annehme, dass der Psalmist „im Ernst“ gemeint hat. Moses Mendelssohn hat den Nagel wohl eher auf den Kopf getroffen, als er das *die Ihn in Wahrheit anrufen* mit „die aufrichtig ihn anrufen“ übersetzt hat. Die Wiedergabe von באמת mit „aufrichtig“ reflektiert den Kommentar des mittelalterlichen rationalistischen Bibelexegeten, Grammatikers und Philosophen RaDa“Q (R. David Qimḥi, 1160-1235), mit dessen Kommentaren Mendelssohn vertraut war (wie auch die christlichen Hebraisten der Reformationszeit). Qimḥi, dessen exegetische Werke von antichristlicher Polemik voll sind, legte den Vers „der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen“ folgendermassen aus:

„from whatever nation he may be, so long as he calls him in truth, that his mouth and heart be the same [von welchem Volk auch immer er sein mag, solange er ihn in Wahrheit anruft, d. i. sein Mund und sein Herz eins sind]“.¹⁰³

(XII) Schluss: Pluralismus als Weg der Tora

Damit glaube ich, auf Menachem Kellners beide Behauptungen, dass Pluralismus keinen Sinn macht und es dafür keine Präzedenzfälle in der jüdischen Literatur und im jüdischen Denken gibt, geantwortet zu haben. Hinsichtlich der christlichen Herausforderung, die Pluralismus mit

¹⁰³ IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, S. 66-67, schreibt über diesen Vers: „God is close to those who call God’s name, whose yearning born out of love and fidelity calls out truthfully and sincerely to the Lord.“

Relativismus gleichsetzt, denke ich, erfolgreich ein Paradigma für religiösen Pluralismus konstruiert zu haben, das moralischen Relativismus (der mir am meisten Sorge bereitet) und zugleich auch so etwas wie den extremen epistemologischen Relativismus eines radikalen Dekonstruktivismus vermeidet. Wenn wir dabei ein gewisses Mass an gemäßigtem epistemologischen Relativismus erreicht haben, will ich mich gerne dessen schuldig bekennen, denn wenn mein Verständnis der rabbinischen Gelehrten, der jüdischen Philosophen, al-Fārābīs, Kants und von Heisenbergs Unschärferelation richtig ist, dann haben den schwarzen Peter die anderen: Die Beweislast liegt dann bei denen, die trotz aller Beweise nach wie vor absolutistische epistemologische Ansprüche aufrechterhalten wollen, die ich für intellektuell unhaltbar und für unsere religiöse Koexistenz moralisch sogar für potentiell gefährlich halte.

Und was die jüdischen Präzedenzfälle betrifft, so gibt es mehr als genug Belege für beides, für Pluralismus nach innen wie nach aussen, trotz der halachischen Beschränkungen, auf die Sagi uns aufmerksam macht und für die wir, wie er behauptet, eine Revolution der Begriffe brauchen. Beispielsweise finden wir beides, Pluralismus nach innen wie nach aussen, gestützt durch eine rabbinische Auslegung von Jer 23,29: *Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der einen Felsen zerschlägt?* Raschi zitiert diesen Vers in seinem Kommentar zu Gen 33,20 und Ex 6,9, um verschiedene nach innen gerichtete pluralistische Deutungen zu rechtfertigen, wie „die Funken, die der Hammer versprüht, der den Felsen zerschlägt“.

R. Jischma'el interpretiert diesen Vers als Anspielung auf Pluralismus sowohl nach innen wie nach aussen. Nach innen, wie es im Talmud heisst:¹⁰⁴ „Wie dieser eine Hammerschlag sich in viele Funken zerteilt, so enthält ein biblischer Text viele Bedeutungen“. An anderer Stelle wiederum zitiert der Talmud¹⁰⁵ R. Jischma'els Auslegung unseres Verses als Argument zugunsten eines Pluralismus nach aussen: „Wie dieser eine Hammerschlag sich in viele Funken zerteilt, so teilte sich jedes einzelne Gebot, das Gott gesprochen hat, sagte, in siebzig Sprachen.“

Selbst wenn er ein gewisses Mass an gemäßigtem erkenntnistheoretischem Relativismus nach sich zieht, impliziert ein solcher Pluralismus keine stramm relativistische Konzeption einer mehrfachen Wahrheit, wohl aber einer mehrfachen Auffassung von der Wahrheit, was die

¹⁰⁴ bSanh 34a.

¹⁰⁵ bShab 88b.

Rabbinen „die siebzig Gesichter der Tora“ (שבעים פנים לתורה) nannten.¹⁰⁶ Ich denke, dass es kein Zufall ist, dass die „siebzig Gesichter“ des Pluralismus der Tora nach innen der Zahl nach identisch sind mit den „siebzig Sprachen“ ihres Pluralismus nach aussen.

Es ist dieses rabbinische Plädoyer für Pluralismus, das – wie ich glaube – ihre scheinbar paradoxe Aussage untermauert, dass „ein Streit, der nicht um des Himmels willen geführt wird, keine Dauer haben; aber ein Streit, der um des Himmels willen geführt wird, am Ende Dauer haben wird (סופה להתקיים)“.¹⁰⁷ Man möchte meinen, dass ein Streit, der um des Himmels willen geführt wird, am Ende zu einer friedlichen Lösung führt. Das aber ist nicht, wie ich es verstehe, die Intention der Rabbinen. Ein Streit, der nicht um des Himmels willen geführt wird – zum Beispiel, wenn jemand einen anderen wegen einer Sache anzeigt, die von einem Gericht entschieden werden muss: da muss ein Urteil gefällt, und der Gerechtigkeit gedient werden. Wenn aber Streit um des Himmels willen geführt wird, gibt es keinen Gewinner und keinen Verlierer. Die Wahrheit kann nie (ab)geschlossen, sondern muss immer neu gesucht werden durch den offenen Austausch unterschiedlicher Ansichten. Deswegen wird „der Streit, der um des Himmels willen geführt wird, am Ende Dauer haben“, will sagen, er wird ohne Ende weitergehen, da von beiden Seiten gesagt werden kann: „Diese und jene sind die Worte des lebendigen Gottes“ (אלו ואלו דברי אלוהים חיים).¹⁰⁸

¹⁰⁶ BemR XIII,15 u. ö.

¹⁰⁷ mAvot 5,17.

¹⁰⁸ bEruv 13b; bGit 6b.