



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Offenbarungsverständnis zwischen
Universalitätsanspruch und Historizitätsrelevanz“
Hermeneutisch-theologische Reflexionen im jüdischen und
islamischen Denken zwischen Kulturerbe und Erneuerung

verfasst von / submitted by

Muhammed Demirbas, B.Ed.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Thema und Problemstellung.....	1
1.2 Forschungsstand	3
1.3 Zielsetzung und Fragestellung	4
1.4 Vorgehensweise und Gliederung	5
2 Ideengeschichtliche und begriffliche Verortung	6
2.1 Universalismus, Universalität/Historismus, Historizität	6
2.2 <i>Haskala</i> und die Entstehung des modernen jüdischen Denkens	14
2.3 <i>Nahḍa</i> und die Geschichte der reformorientierten Zugänge im Islam	29
3 Hermeneutischer Diskurs: Offenbarung zwischen Universalität und Partikularität	37
3.1 Zugänge im jüdischen Denken	38
3.1.1 Moses Mendelssohn und die <i>Berliner Haskala</i>	41
3.1.2 Leopold Zunz: <i>Wissenschaft des Judentums</i>	63
3.1.3 Abraham Geiger: Jüdische Reform mittels <i>Wissenschaft des Judentums</i>	73
3.1.4 <i>Positiv-Historische Schule</i> und <i>Neo-Orthodoxie</i>	80
3.2 <i>Wissenschaft des Judentums</i> als Fundament einer kritischen Koranforschung	89
3.2.1 Abraham Geiger: <i>Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?</i> ..	93
3.2.2 Angelika Neuwirth: <i>Der spätantike Horizont des Korans</i>	101
3.3 Zugänge im islamischen Denken	111
3.3.1 <i>Kairiner Schule</i> und die literaturwissenschaftliche KoranAuslegung	112
3.3.2 Nasr Hamid Abu Zaid: <i>Der Koran als diskursiver Kommunikationsprozess</i> ..	123
3.3.3 Fazlur Rahman: <i>Der Koran als moralische Verkündigung</i>	127
4 Resümee	132
4.1 Gegenüberstellende Zusammenschau und Reflexion	132
4.2 Fazit und Ausblick	140
5 Literaturverzeichnis	142

1 Einleitung

1.1 Thema und Problemstellung

Jüdische und muslimische Intellektuelle der *Haskala* bzw. der *Nahda* befassten sich mit dem Anliegen einer ‚Modernisierung‘ ihrer jeweiligen religiösen Traditionen und bedienten sich des europäischen Historismus des 19. Jahrhunderts als Vehikel zur Schaffung einer neuen religiösen Identität. (Heschel, 2018, S. 26f.)

In diesem Zitat weist Heschel auf die Tatsache hin, dass die infolge der europäischen Aufklärung entstandenen religiösen Erneuerungsbewegungen im jüdischen und islamischen Denken vor dem Hintergrund philosophischer Paradigmen ihre spezifischen Aufklärungsdiskurse hervorgebracht haben, die von ähnlichen historischen Erfahrungen und ideellen Entwicklungsstadien getragen sind. Dabei ist die von den beiden Reformbewegungen gegebene Suche nach einer Neudefinition des jüdischen und islamischen Glaubens von dem grundlegenden Bestreben geleitet, die religiöse Identität im Hinblick auf ihre universellen und partikularen Elemente zu überdenken und diese angesichts des zeitgenössischen Denkens neu auszuhandeln.

Entsprechend lassen sich die Zugänge im jüdischen und islamischen Denken in der Frage der Universalität und Partikularität der Offenbarung ähnlich skizzieren. Sowohl die Hebräische Bibel als auch der Koran werden seitens ihrer Anhänger als Offenbarung beziehungsweise göttlich inspirierte Schriften betrachtet. Gleichwohl hat die universalisierende Auffassung die Anhänger dieser beiden Religionen nicht davon abgehalten, eine reichhaltige Tradition an exegetisch-hermeneutischen Methoden zu entwickeln und somit an die heiligen Schriften – in methodischer Hinsicht – wie menschliche Werke heranzugehen. Der vielfältige Zugang und das kreative Ausloten von hermeneutischen Methoden zeugen vom Spannungsfeld, einerseits von einer göttlichen Offenbarung überzeugt zu sein, die naturgemäß universellen Charakter besitzt, und andererseits die Einsicht zu haben, dass sie in menschliche Kontexte eingebettet ist und sich im Verstehenshorizont des Menschen manifestiert.

In diesem Zusammenhang lassen sich hinsichtlich der Universalität und Partikularität von Offenbarung zwei Diskurskontexte differenzieren, wobei letzterer im Fokus dieser Arbeit sein wird. Der erste Diskurskontext betrifft die Frage nach der historischen Kontextualisierung von Offenbarungsinhalten, die aufgrund ihrer Genese in hermeneutisch-

methodischer Hinsicht zu rekonstruieren sind, um ihren ursprünglichen Bedeutungsrahmen offenlegen zu können. Insofern widerspiegelt sich diese Anschauung bereits in der Frühzeit der islamischen Tradition im Speziellen in der Etablierung von exegetischen Methoden, die eine historische Kontextualisierung des Korantextes gewährleistet haben. Entsprechend ist die hermeneutische Leistung, der Text-Kontext-Korrelation nachzugehen, in der islamischen Tradition nie verworfen, jedoch seitens Exegeten nicht in derselben Konsequenz erbracht worden.

Im zweiten Diskurskontext geht es angesichts des Phänomens der Geschichtlichkeit menschlicher Weltbezüge um die Frage nach dem universellen und partikularen Gehalt der Offenbarungsinhalte einer Religion. Demnach ist das Aushandeln von Universalität und Partikularität von der grundlegenden Prämisse geleitet, welche Elemente einer Religion in Anbetracht wandelnder Kontexte ihre Bewahrung rechtfertigt.

In diesem Sinne baut im jüdischen Denken insbesondere das Reformjudentum auf der Idee der Historizität der geoffenbarten Schrift sowie der religiösen Gebote. Als maßgebliche Vertreter der modernen jüdischen Zugänge zum biblischen Schrifttum lassen sich Moses Mendelssohn und Abraham Geiger identifizieren. Während Mendelssohn als Wegbereiter der jüdischen Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts gilt, welche die Emanzipation der Juden in den europäischen Gesellschaften sowie ihre geistige und kulturelle Neuorientierung in den Blick nahm, kann Geiger als einer der wichtigsten jüdischen Wissenschaftler und Reformtheologen des 19. Jahrhunderts betrachtet werden, der das Judentum anhand der historisch-kritischen Methode in moderne geisteswissenschaftliche Denkkategorien zu überführen und eine systematische Lehre zu etablieren gedachte.

In Bezug auf die Historisierung der Offenbarung lässt sich die Entwicklung im islamischen Denken ähnlich nachzeichnen. Im Hinblick auf die Moderne entwickelte sich eine Geistesrichtung, die ihren Fokus auf die aus der Tradition bekannte Kontextualisierung des Korans legt und diese systematisch weiterdenkt. Wesentlich durch den literaturwissenschaftlichen Zugang der *Kairiner Schule* geebnet, können zudem die koranhermeneutischen Ansätze von Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid zugrunde gelegt werden, um den Diskurs über die Historisierung des Korans zu untersuchen.

Die philosophische Denktradition verdient in jenem Spannungsfeld ebenso Aufmerksamkeit, insofern der Aufklärungsrationalismus des 18. Jahrhunderts wie auch der Historismus des 19. Jahrhunderts als geistige Vorbedingungen für die interkulturelle

Zirkulation von reformorientierten Ideen im Judentum und Islam angesehen werden können, vor deren Hintergrund sich diese entfaltet haben.

1.2 Forschungsstand

In Bezug auf die Historizität des Korans gibt es im deutschsprachigen Raum Wissenschaftler, die für ihren Forschungsschwerpunkt zu diesem Themenfeld bekannt sind. Exemplarisch ist zum einen Ömer Özsoy zu nennen, der an der Goethe Universität Professor für Koranexegese ist und zu diesem Thema mehrere Publikationen veröffentlicht hat sowie Herausgeber der Frankfurter Schriftenreihe zum Islam ist. Die für diese Arbeit relevanten Publikationen aus dieser Schriftenreihe sind *Universalität und Universalismus im Islam* (2016) und *Historizität und Transzendenz im Islam* (2017). Zum anderen ist der Islamwissenschaftler Felix Körner zu erwähnen, von dem ein Sammelwerk mit dem Titel *Alter Text - Neuer Kontext – Koranhermeneutik in der Türkei heute* (2006) sowie eine in englischer Sprache verfasste Dissertation mit dem Titel *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology* (2005) vorliegen, in denen er die hermeneutischen Ansätze von herausragenden Theologen der „Ankaraner Schule“ darstellt, die für ihre Forschungen zum Thema Historizität und Universalität des Korans bekannt sind.

Die Ansätze der genannten Wissenschaftler stützen sich insbesondere auf die Ideen von Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid und stellen in einer gewissen Weise eine Explikation dieser dar, weshalb in dieser Arbeit das Hauptaugenmerk auf die Werke dieser beiden Autoren gerichtet wird. Hinsichtlich dem koranhermeneutischen Ansatz von Fazlur Rahman sind seine Werke *Islam* (1979) und *Islam and Modernity – Transformation of an Intellectual Tradition* (1984) zu nennen, während Abu Zaid's Zugang u.a. in folgenden Publikationen thematisiert wird: *Gottes Menschenwort – Für ein humanistisches Verständnis des Koran* (2008) sowie *Der Koran und die Zukunft des Islam – Die Basis einer Weltreligion* (2011).

Im Hinblick auf die Historisierung der Offenbarungsschriften im jüdischen Denken gilt das Werk *Die jüdische Aufklärung – Philosophie, Religion, Geschichte* (2002) von Christoph Schulte als Standardwerk, das sich im Besonderen der Untersuchung der *Haskala*, sprich der jüdischen Aufklärung widmet. Daneben ist der von Wiese, Homolka und Brechenmacher herausgegebene Sammelband *Jüdische Existenz in der Moderne – Abraham Geiger und die*

Wissenschaft des Judentums (2013) zu nennen, der den Reformrabbiner Abraham Geiger zum Gegenstand hat.

Jedoch gibt es, soweit ich den Forschungsstand überblicke, keine wissenschaftliche Publikation, die das Historizitätsverständnis sowohl im jüdischen als auch im islamischen Denken in einer Arbeit umreißt und diese gegenüberstellend diskutiert. Zwar gibt es einen wissenschaftlichen Artikel von Lital Levy (2013), in welchem die Reformbewegungen im Judentum und Islam (*Haskala* und *Nahḍa*) gegenübergestellt werden, jedoch geht sie in ihrer Arbeit auf die Frage der Universalität und Partikularität von Offenbarung nicht ein, die im Fokus der vorliegenden Arbeit steht.

1.3 Zielsetzung und Fragestellung

Entsprechend des skizzierten Forschungsstands nimmt sich die vorliegende Arbeit zum Ziel, Diskurse von reformorientierten Ansätzen im jüdischen und islamischen Denken im Hinblick auf die Frage der Universalität und Partikularität von Offenbarung sowie hinsichtlich ihrer philosophischen Leitgedanken und Prämissen zu untersuchen. Dabei sollen nach ideengeschichtlichen Berührungspunkten gesucht und nicht zuletzt grundlegende Schnittmengen und Differenzen aus den in beiden Traditionen entwickelten Ansätzen ergründet und reflektiert werden.

Konkret ergibt sich für das Forschungsvorhaben folgende Hauptfragestellung:

Welche ideengeschichtlichen Berührungspunkte ergeben sich in der Frage der Universalität und Partikularität von Offenbarung in reformorientierten Ansätzen im jüdischen und islamischen Denken?

Um die Hauptforschungsfrage zu konkretisieren, ergeben sich folgende Subfragen:

- Welche ideengeschichtlichen Faktoren und geistigen Vorbedingungen sind ausschlaggebend bei der Entstehung der Reformbewegungen im Judentum und im Islam?
- Welchen Bedeutungsrahmen haben die Begriffe Historizität und Historismus in der philosophischen Denkgeschichte und inwiefern sind die reformorientierten Ansätze im jüdischen und islamischen Denken von jenem Diskurs geprägt?

- Wie ist die Idee der Historisierung der Offenbarung im jüdischen und islamischen Denken entstehungsgeschichtlich eingebettet und mit welchen maßgeblichen Wegbereitern und Ansätzen geht sie einher?
- Welche grundlegenden Schnittmengen und Differenzen lassen sich aus der Gegenüberstellung der im jüdischen und islamischen Denken entwickelten Ansätze reflektieren?

1.4 Vorgehensweise und Gliederung

Die Arbeit soll mittels Zusammenführung aus Quellen der Literatur herausgearbeitet werden, wobei im Wesentlichen die im Forschungsstand genannten Publikationen als Hauptquellen fungieren.

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit widmet sich zunächst der begrifflichen Klärung von Universalität und Historizität unter Berücksichtigung des Historismus als philosophische Strömung, um die hermeneutischen Implikationen für den für diese Arbeit relevanten Diskurs aufzuarbeiten. Darüber hinaus wird ein geschichtlicher Rahmen gezeichnet, der die Entstehung der Reformbewegungen im Judentum und Islam zum Thema hat.

Gegenstand des zweiten Kapitels sind die Diskurse zur Historisierung der Offenbarungsschriften im jüdischen und islamischen Denken, wobei die wichtigsten Wegbereiter und Ansätze entstehungsgeschichtlich dargestellt werden. Ferner wird in diesem Kapitel die auf der Grundlage vom *Wissenschaft des Judentums* etablierte Tradition der kritischen Koranforschung umrissen, welche insofern einen grundlegenden ideengeschichtlichen Berührungspunkt zwischen dem modernen jüdischen und islamischen Denken kennzeichnet.

Im abschließenden Kapitel werden grundlegende Aspekte der in den beiden religiösen Traditionen entwickelten Ansätze unter Berücksichtigung philosophischer Leitideen gegenüberstellend reflektiert.

2 Ideengeschichtliche und begriffliche Verortung

Das folgende Kapitel nimmt sich die begriffliche und ideengeschichtliche Verortung der *Haskala* und der *Nahḏa* in den Blick, die gemeinhin den Ausgang des modernen jüdischen und islamischen Denkens markieren. Dabei werden die beiden Aufklärungs- und Reformbewegungen hinsichtlich ihrer denkgeschichtlichen Voraussetzungen und wichtigsten Wegbereiter skizziert. Ferner werden zunächst die für die Arbeit relevanten und im theologischen Diskurs gebräuchlichen Begriffe Universalität und Historizität näher bestimmt. Ebenso soll in diesem Zusammenhang unter Berücksichtigung des Historismus als philosophische Strömung und im Hinblick auf den theologischen Diskurs nach einer Ortsbestimmung für das Phänomen der „Geschichtlichkeit“ gesucht sowie ihre hermeneutischen Prämissen aufgearbeitet werden.

2.1 Universalismus, Universalität/Historismus, Historizität

„Universalität“ meint die Allgemeingültigkeit von Werten, Prinzipien oder Ideen an der Spitze einer Sinnhierarchie, die mit dem Geltungsanspruch einhergeht, die Wirklichkeit in einer Ganzheitlichkeit sowie für alle Zeiten und Orte zu charakterisieren. Als Begriffe werden „Universalität“ und „Universalismus“ im wissenschaftlichen Kontext in Anspruch genommen, um die räumliche und zeitliche Kontinuität und Generalisierbarkeit von Wissen und wissenschaftlichen Aussagen zu bezeichnen, die je nach Einzelwissenschaft ihren fachspezifischen Gehalt erhalten. Beispielsweise gilt in der Philosophie ein Ansatz als universalistisch, sofern die vielfältigen Erscheinungsformen der Wirklichkeit auf einem einzelnen Prinzip basieren, solchermaßen Universalität und Universalismus in der philosophischen Ethik die Existenz allgemeingültiger ethischer Prinzipien meinen (vgl. Şahin, 2016, S. 9).

Die Religionswissenschaft bezieht sich mit diesen Begriffen kritisch auf die Supranatur und fragt nach den Kontingenzauffassungen einer Religion hinsichtlich der Welt, des Lebens sowie des Heils oder Unheils, während sie in der Theologie auf den Gestalt religiöser Überzeugungen hinweisen, die auf tradierte Glaubensgehalte zurückgreifen und hinsichtlich ihrer Berufung auf einen „letzten Gedanken“ einen universellen Geltungsanspruch erheben. Entsprechend kann der Universalismus in den einzelnen Theologien auf die Universalität der jeweiligen Religion und ihrer eigenen Offenbarung basieren oder in der philosophischen Theologie eine Metageltung bezeichnen, die in Abgrenzung zum Universalitätsanspruch

partikularer Religionen beansprucht wird, wiewohl in beiden Fällen das Allgemeine, sprich „der Logos“ beziehungsweise „das Göttliche“ entgegen dem geschichtlich Partikularen hervorgehoben wird (vgl. Şahin, 2017, S. 130f.).

Als Gegenbegriffe finden zumeist „Partikularität“, „Historizität“ und „Relativität“ wie auch „Kontextualität“ oder „Pluralität“ Verwendung, um das Einzelne und Besondere in seiner Subjektivität sowie den historischen Moment in seiner Einmaligkeit entgegen dem raumzeitlichen Geltungsanspruch der Ganzheitlichkeit abzubilden, wobei das Partikulare jeder Universalitätsformulierung notwendigerweise inbegriffen ist. Indessen ist eine begriffliche Klärung vonnöten, möchte man den Historizitätsbegriff, der im theologischen Diskurs im Sinne von „Historisierung“ und „Kontextualisierung“ des Offenbarungsphänomens verstanden wird, von den philosophisch unterschiedlich konnotierten Begriffen „Historismus“ und „Relativismus“ abgrenzen. Der philosophische Ausgangspunkt ist dabei die Frage nach der Begründbarkeit von Werten und Ideen, die für alle Menschen Geltung beanspruchen können. Solchermaßen sieht der philosophische Relativismus von der Universalisierbarkeit von Werten, wissenschaftlichen Theorien und religiösen Überzeugungen, der sie von ihren paradigmatischen Kontexten als zwingend abhängig betrachtet, gänzlich ab. Der Relativismus geht sonach mit der wissenschaftstheoretischen Implikation einher, dass Erkenntnisse hinsichtlich ihrer Generierung und ihres Geltungsanspruchs nicht objektivierbar seien und ausschließlich in ihrem jeweiligen raumzeitlichen Kontext wahr oder gültig sein können (vgl. ebd., S. 141ff.).

Denkgeschichtlich entwickelte sich der Relativismus in der Neuzeit im 19. Jahrhundert synchron zum Historismus, der entgegen der linearen Fortschrittsidee sowie der universalistischen Vernunft der Aufklärung von der historischen Bedingtheit menschlicher Sinnstrukturen und somit von ihrer werthaltigen Vielfalt sowie kulturellen Unvergleichbarkeit und Unwiederholbarkeit ausging. Wenngleich zwischen idealistischen, materialistischen und positivistischen Spielarten unterschieden werden kann, betont der Historismus als philosophische und geschichtswissenschaftliche Strömung die Geschichtlichkeit des Menschen angesichts seiner Eingebundenheit in die Tradition sowie die unabdingbare Prägung der Ideen, des Bewusstseins und der Sprachen (vgl. ebd., S. 142ff.).

Nicht mehr ein universaler, Welt und Mensch übergreifender Zeichenzusammenhang, sondern der psychische und kulturelle Innenraum historisch gewordener, spezifischer

Verhältnisse sollte zum grundlegenden Erkenntnisgegenstand philosophischer Forschung werden (vgl. Jung, 2001, S. 59). Vor dem erkenntnistheoretischen Hintergrund ist der Übergang vom Aufklärungsuniversalismus zur Romantik nicht minder der Wirkung Kants geschuldet, der einen rationalistischen Optimismus von Leibniz und Wolff, die Wirklichkeit durch reinen Vernunftgebrauch erschließen zu können, verwarf (vgl. ebd.; Grondin, 2001, S. 99f.).

Darüber hinaus nahm in Grundzügen bereits die deutsche Romantik in ihrer Idealisierung von und Hinwendung zu volkstümlichen Überlieferungen einen Kulturrelativismus vorweg, der vor allem durch Johann Gottfried Herder (1744-1803) vorbereitet wurde, worauf der Historismus aufzubauen vermochte (vgl. Şahin, 2017, S. 143ff.; Gadamer, 1960, S. 204). Herders Kritik an der Geschichtsbetrachtung und dem Vernunftglauben der Aufklärung, die später bei Hegel ihren philosophischen Höhepunkt finden sollten, richtete sich gegen eine unilinear-teleologische Fortschrittsidee, die in ihrer Konsequenz einer jeden Epoche ihr eigenes Daseinsrecht, sprich eine eigene Vollkommenheit absprach. Insofern entwickelte sich der Historismus vor seinem geschichtsphilosophischen Hintergrund entgegen der von Hegel geprägten, apriorischen Konstruktion der Weltgeschichte, der die Geschichte im Sinne der spekulativen Philosophie von einem ihr selbst jenseitigen, metaphysischen Überbau her dachte (vgl. Gadamer, 1960, S. 204f.).

Neben Herder gelten Wilhelm von Humboldt (1767-1835) und Leopold von Ranke (1795-1886) als Vorläufer des Historismus, die sich gegen die hegelsche Geschichtsphilosophie positionierten, welche die Individualität und Einmaligkeit einer jeden Epoche zugunsten allgemeiner, spekulativer Systeme und Prinzipien untergrub und Vergangenes als geistige Vorstufe des Zukünftigen betrachtete (vgl. Şahin, 2017, S. 145). Indessen ist die Geschichtsbetrachtung des Historismus – trotz der Ablehnung einer aprioristischen Geschichtskonstruktion – nicht minder von metaphysischen Grundannahmen getragen, wenn beispielsweise Humboldt im Sinne seines Klassizismus die Geschichte als Verlust der Vollkommenheit des griechischen Lebens versteht, dem es angesichts der epochalen Sonderstellung des klassischen Altertums anzuschließen gilt. Insofern ist Humboldts historische Weltsicht – ähnlich wie der teleologische Vernunftglaube der Aufklärung – von einer umgekehrten Teleologie getragen, die zwar nicht dem Zukünftigen, jedoch der Vergangenheit Vollkommenheit zuerkennt (vgl. Gadamer, 1960, S. 204ff.).

In Entsprechung zu Humboldt sah Ranke die Funktion der Geschichtswissenschaft darin, die Kontingenz menschlicher Ausdrucksformen in der Geschichte durch quellenkritische sowie werturteilsfreie Forschung sichtbar zu machen. Anders jedoch als Humboldts Idealisierung des klassischen Altertums sowie Herder folgend trug für Ranke eine jede Epoche und Kultur ihren Sinn und Wert in sich selbst. Diese Auffassung gedenkt Ranke mit der Wendung „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“ auszudrücken, womit er eine wertende Hierarchisierung verschiedener Epochen verneinte (vgl. ebd.; Şahin, 2017, S. 145).

Gleichwohl Ranke sich von der hegelschen Grundannahme distanziert, dass der weltgeschichtliche Zusammenhang auf einem festgeschriebenen, ihr jenseitigen Telos beruht, erkennt seine historische Weltanschauung ebenso ein treibendes, der Geschichte innewohnendes Prinzip, demzufolge die Weltgeschichte erst aus einer Ansammlung von zusammenhangslosen Einzelhandlungen zu einem kontinuierlichen, einheitlichen Ganzen wird, die stets im Werden begriffen ist. Insofern ist Rankes Perspektive des weltgeschichtlichen Zusammenhangs, wenn auch ohne Telos, als teleologisch zu bezeichnen, wenn er die der Weltgeschichte zugrundeliegende Kraft mit „wahrhaft welthistorischen Handlungen“ und „Szenen der Freiheit“ identifiziert¹ (vgl. Gadamer, 1960, S. 206ff.).

Diese Tatsache führt Gadamer folgendermaßen aus:

Diese Wendung meint, daß es im unendlichen Geflecht der Ereignisse bestimmte herausgehobene Auftritte gibt, in denen sich die geschichtlichen Entscheidungen gleichsam konzentrieren. Entschieden wird zwar überall, wo aus Freiheit gehandelt wird, aber daß mit solcher Entscheidung wirklich etwas entschieden wird, das heißt, daß eine Entscheidung Geschichte macht und in ihrer Wirkung erst ihre volle und dauerhafte Bedeutung offenbart, ist die Auszeichnung wahrhaft geschichtlicher Augenblicke. Sie geben dem geschichtlichen Zusammenhang seine Artikulation. Wir nennen solche Augenblicke, in denen freies Handeln geschichtlich entscheidend wird, epochemachende Augenblicke oder auch Krisen, und die Individuen, deren Handeln so entscheidend wird, kann man mit Hegel ‚weltgeschichtliche Individuen‘ nennen. Ranke sagt dafür ‚originale Geister, die in den Kampf der Ideen und Weltmächte selbstständig eingreifen, die mächtigsten derselben, auf denen die Zukunft beruht, zusammenfassen‘. Das ist Geist vom Geiste Hegels. (1960, S. 208)

¹ „Die Grundaporie [des Historismus] liegt [für Gadamer] in dem Umstand, daß der Historismus bei aller Anerkennung der allgemeinen Geschichtlichkeit menschlichen Wissens doch auf so etwas wie ein absolutes Wissen der Geschichte abzielt. [...] Es war nach Gadamer ein Wahn des Historismus, unsere Vorurteile durch sichtbare Methoden beseitigen zu wollen, um so etwas wie Objektivität in den Geisteswissenschaften zu ermöglichen. Diese von der Aufklärung her stammende Kampfstellung des Historismus war selber ein Vorurteil des methodologischen 19. Jh., das glaubte, Objektivität nur auf dem Wege einer Außerkraftsetzung der situiert verstehenden Subjektivität erreichen zu können.“ (Grondin, 2001, S. 157)

Ferner erfährt der Historismus seine inhaltliche Entwicklung angesichts dem Anspruch der sich rapide entwickelnden Naturwissenschaften, die Wirklichkeit im Ganzen durch Kausalitäten zu erschließen. Insoweit geht der Versuch, den Historismus in Abgrenzung zur naturwissenschaftlichen Welterschließung als verstehende Geisteswissenschaft zu etablieren auf Johann Gustav Droysen (1808-1884) und insbesondere Wilhelm Dilthey (1833-1911) zurück. Droysen wendet sich in seiner *Historik* gegen die abwegige Annahme, dass sich sinnhafte Strukturen analog zu natürlichen Tatsachen aus der Kenntnis von Kausalfaktoren herleiten ließen. Anders als Naturtatsachen seien nämlich menschliche Sinnstrukturen nicht objektiv erklärbar, sondern nur interpretierend zugänglich, da sie aufgrund ihrer Komplexität bereits die Bestimmung dessen, was überhaupt erklärt werden soll, mitprägen (vgl. Jung, 2001, S. 70ff.). Diese Tatsache verdeutlicht Droysen wie folgt:

Wir erklären nicht. Interpretation ist nicht Erklären des Späteren aus dem Früheren, des Gewordenen als ein notwendiges Resultat der historischen Bedingungen, sondern ist die Deutung dessen, was vorliegt, gleichsam ein Lockermachen und Auseinanderlegen dieses unscheinbaren Materials nach der ganzen Fülle seiner Momente, der zahllosen Fäden, die sich zu einem Knoten verschürzt haben, das durch die Kunst der Interpretation gleichsam wieder rege wird und Sprache gewinnt. (1977, S. 163)

Demnach schließe die Geschichte im Unterschied zur Natur das Moment der Zeit ein, wonach ihr Wesen durch Kontinuität charakterisiert ist, solchermaßen Geschichte im Gegensatz zur bloßen Wiederholungsform beziehungsweise Gesetzmäßigkeit der Natur durch eine Zunahme in sich selbst, sprich durch ein Bewahren und Hinausgehen über das Bewahrte gekennzeichnet ist² (vgl. Gadamer, 1960, S. 213). Droysens Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen, die mit der philosophischen Implikation einherging, das menschliche Leben und seine Sinnstrukturen ließen sich im Unterschied zur kausalen Erkenntnisweise der Natur, nicht erklärend, sondern verstehend und interpretierend ergründen, wird insofern von Dilthey systematisiert, der zeitlebens das Projekt einer umspannenden Grundlegung der Geisteswissenschaften verfolgen soll, die er als *Kritik der historischen Vernunft* versteht. In

² Grondin (2001, S. 119f.) konstatiert wie folgt: „[Droysens *Historik*] zufolge gibt es zwei grundsätzliche Auffassungsweisen des Geistes: Natur und Geschichte [...]. Unser Gemüt begnügt sich nicht damit, empirische Tatsachen aufzusammeln, es tut es, indem es das Aufgefaßte unter Begriffe und Kategorien bringt, deren zwei allgemeinste Raum und Zeit sind: Im Raum oder in der Natur überwiegt das Ruhende, stets Gleiche, sinnlich Wahrnehmbare, in der Geschichte und in der Zeit das Wechselnde. Diese Doppelheit des Weltzugangs hängt mit der des menschlichen Wesens zusammen, das zugleich geistig und sinnlich ist. Diese gleichsam apriorische Doppelheit ermöglicht zwei Betrachtungsweisen des Seienden, somit zwei Arten von Empirie, die in den Natur- und den Geisteswissenschaften ihren Ausdruck finden. Während die naturwissenschaftliche Methode in der Auffindung von normativen Gesetzen für die beobachteten Erscheinungen besteht, liegt das Wesen der historischen Wissenschaft darin, ‚forschend zu verstehen‘.“

diesem Sinne bildet die Ausgangsposition von Diltheys Denken die Ermittlung eines differenzierten Begriffs für jenes humanspezifische Wirklichkeitsverständnis, das dem kulturellen Raum seine Struktur gibt und einen signifikanten Kontrast zur Natur darstellt. Da die genuin menschliche Art und Weise, sich auf die Welt zu beziehen, primär nicht in der Außenperspektive durch kausale Analysen, sondern innenperspektivisch in hermeneutischen Kategorien zugänglich ist, nötigt sie eine eigenständige Wissenschaft, die sich von einer naturwissenschaftlich motivierten Einheitsmethodologie abgrenzen soll (vgl. Jung, 2001, S. 76ff.).

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert geriet der Historismus angesichts seiner hermeneutisch-geisteswissenschaftlichen und kulturellrelativistischen Ausgerichtetheit insofern in philosophischer Kritik, als ihm ein inhärenter Werterelativismus zugrunde gelegt wurde, die in Konsequenz mit dem Verlust des Glaubens an die Werte der modernen westlichen Kultur einherging. Vor dem Hintergrund einer nationalpolitischen Anschauung verstärkte der erste Weltkrieg sowie die preußische Macht- und Expansionspolitik die Kritik am Historismus, wie sie vor allem von Ernst Troeltsch (1865-1923) und Friedrich Meinecke (1862-1954) insistiert wurde (vgl. Şahin, 2017, S. 146).

Ungeachtet seiner ideengeschichtlichen Genese ist der Historismus ein philosophisches Dauerthema, das dem Umstand Rechnung trägt, inwiefern die epistemologische Dichotomie zwischen Universalem und Partikularem, historisch Wandelndem und strukturell Beständigem, Gesetzmäßigem und Kontingentem, Individualisierung und Generalisierung sowie hermeneutisch zu Verstehendem und kausal zu Erklärendem zu überwinden sei, beziehungsweise ob sich eine wissenschafts- und erkenntnistheoretische Grenzziehung hinsichtlich der Festlegung von Gesetzmäßigkeiten und Abhängigkeiten denken lasse (vgl. ebd., S. 150ff.). Insofern ist das Phänomen der Geschichtlichkeit angesichts der kulturellen Funktion des historischen Wissens ohne Weiteres auf theologische Diskurse zu übertragen, wenn es um die Kontextualität der Offenbarung und ihre Verschriftlichung sowie um die Textualität von Geschichte in der Offenbarungsgeltung geht. Die Theologie kann sich hinsichtlich der Unverzichtbarkeit eines Offenbarungsuniversalismus und der Relativität des zeitgeschichtlichen Geschehens der Gegenüberstellung von universell-göttlichem und geschichtlich-weltlichem nicht entziehen und ist genötigt, die Phänomene von Partikularität und Kontextualität einzubeziehen, auch wenn streng genommen eine erkenntnistheoretische Letztbegründung von Universalitäten und Partikularitäten nicht in Aussicht zu stellen ist (vgl. ebd., S. 157, S. 166).

Dass der theologisch motivierte Prozess des diskursiven Aushandelns, auf welche Weise sich das Universell-Göttliche und Historisch-Relative in der Offenbarungsbotschaft zueinander verhalten, – von einer Letztbegründbarkeit ganz zu schweigen – kein leichtes Unterfangen darstellt, lässt sich an der Vielschichtigkeit der Diskurskontexte erkennen. Insoweit kann von unterschiedlichen und einander überlappenden Subdiskursen gesprochen werden, die sich zunächst in der Frage nach der Kontextualität der Offenbarung und ihrer Bedingtheit in und Geprägtheit von historischen Aspekten niederschlägt. Vor dem Hintergrund der Eingebundenheit der Offenbarung in Kontextbedingungen, wie Sprache, Tradition, Kultur und Sachverhalte intendiert jener Diskurs mittels Extraktion der historisch-partikularen, nicht-essenziellen Elemente der Offenbarung seinen universellen Kern freizulegen. Ein damit zusammenhängender, weiterer Diskurskontext betrifft die Frage nach den historischen Wandlungen einer Religion hinsichtlich religiöser Überzeugungen und Praktiken, die – obgleich historisch entstanden – im Laufe der Geschichte universalisiert worden sind, demzufolge es den universellen Kern der Religion von den historisch vermittelten Universalismen abzusondern gilt. Während ersterer Diskurskontext als Kontextualität der Offenbarung bezeichnet werden kann, kann letzterer als Kontextualität ihrer Rezeptionsgeschichte definiert werden, sonach beide Diskurse miteinander insofern korrelieren, zumal ersterer in seiner Theoretisierung mit entsprechenden Geschichtskonzipierungen einhergeht, sowie umgekehrt die im Zuge ihrer Genese bis in die Gegenwart entstandenen Kontexte und Gestalten einer Religion sich auf die Deutung der religiösen Quellen einwirken (vgl. ebd., S. 159ff.).

Wird indessen ein erkenntnistheoretischer Kontextualismus im Sinne von Gadamer philosophischer Hermeneutik beziehungsweise hermeneutischer Philosophie³ ernst genommen, muss das Denken mit dem Problem der Unhintergebarkeit des eigenen Verstehenshorizonts konfrontiert werden, demzufolge die Geschichtlichkeit des Verstehens angesichts der unabdingbaren Geprägtheit des gegenwärtigen Horizonts durch den tradierten Horizont der Vergangenheit hervorgehoben wird. Die Zirkularität des Verstehens ist bei Gadamer von der Prämisse getragen, jegliches explizite Verstehen von einem geschichtlich gewordenen Vorverständnis geleitet zu sehen, das dem erkennenden Subjekt unverfügbar vorausgeht. Das Horizontphänomen macht somit auf die uneinholbare Präsenz des

³ „Im Sinne Gadamer ist philosophische Hermeneutik nicht nur eine philosophische Theorie des Verstehens, sondern eine verstehende Philosophie [...]. Gadamer's philosophische Hermeneutik lässt sich daher mit gutem Grund ebenso gut als hermeneutische Philosophie charakterisieren. Die Aufgabe der Philosophie und diejenige der Hermeneutik fallen in ihr weitgehend zusammen.“ (Körtner, 2006, S. 16)

Vergangenen im Gegenwärtigen bewusst, wodurch ein unmittelbares Betrachten des Vergangenen, sprich ein standpunktloser Standpunkt ausgeschlossen wird. Jenes wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, das sich zwischen tradiertem Vorverständnis und aktuellem Verständnis spannt, findet bei Gadamer als Horizontverschmelzung ihren Ausdruck und deutet auf die Prozessualität, in der „*das Andere als solches im Unterschied zum Eigenen erfahrbar und damit gleichzeitig das Eigene als Moment der Wirkungsgeschichte des anderen verstehbar wird [...]*“ (Jung, 2001, S. 129). Mit anderen Worten kann die Horizontverschmelzung als eine unaufhörliche Aktualisierung des Vergangenen verstanden werden, die sich von der Annahme lossagt, sich aus dem wirkungsgeschichtlichen Horizont der Vergangenheit distanzierend herausreflektieren zu können, so wie auch seiner unreflektiert nutzbar machen zu können (vgl. ebd., S. 117ff.).

In Anbetracht des erkenntnistheoretischen Bewusstseins von der Geschichtlichkeit menschlicher Erkenntnis⁴ bringt Şahin die Komplexität des diskursiven Aushandelns zwischen Universalem und Partikularem und seine Implikation für die Theologie folgendermaßen auf den Punkt:

In der Kontextualität der Offenbarung verschmelzen der ontologische Universalismus und die weltgeschichtliche Partikularität; in der Kontextualität ihrer Wirkmächtigkeit werden sie erneut in unterschiedlichen Kombinationen zu sozialhistorischen Universalismen oder Partikularismen verschmolzen, sei es als ethisch-moralisches Normensystem oder als Gesellschaftsformation.[...] Die Verschmelzung der Horizonte ist somit die Aufgabe und Herausforderung zugleich für diejenigen Bemühungen, theologisch gültige Universalismen von zeitgeschichtlichen Singularien abzugrenzen. Die kontextuellen, partikularen Formen, Handlungen, Entscheidungen, Motive, Deutungen [...] von Geschichte und ihre gewandelten Tradierungen zu erforschen und zu rekonstruieren ist eine gewaltige Herausforderung. (2017, S. 161f.)

Resümierend lässt sich mit Rücksicht auf die dichotome Struktur erkenntnistheoretischer und hermeneutischer Problemfelder festhalten, dass obgleich die Theologie auf ontologische Prämissen – wie Gott, Offenbarung, Urgewährung des Menschen – nicht verzichten kann, das diskursive Aushandeln von Universalität und Partikularität fragmentarisch zu bleiben scheint und von einer grundsätzlichen Kontingenz getragen ist, die für mannigfache theologische Deutungen und wissenschaftliche Operationalisierungen offen steht, welche sich in Theorie und Praxis stets aufs Neue bewähren müssen. Insofern kann sich die Theologie, obschon sie von einer Letztbegründung absehen muss, einem stetigen

⁴ Körtner (2006, S. 20) formuliert treffend, dass „*das hermeneutische Denken davon aus[geht], daß wir zwar niemals alles, aber auch niemals gar nichts verstehen.*“

Abgrenzungsdiskurs zwischen Universalität und Historizität nicht verwehren (vgl. ebd., S. 165f.).

2.2 *Haskala* und die Entstehung des modernen jüdischen Denkens

Der hebräische Begriff *Haskala* ist die Bezeichnung für die jüdische Aufklärungsbewegung. Das Wort *Haskala*, das sich vom Substantiv *Sechel* ableitet und zu Deutsch mit Vernunft beziehungsweise Einsicht wiedergegeben werden kann, fand bereits im antiken Midrasch⁵ sowie bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters Verwendung (vgl. Schulte, 2002, S. 17; Liss, 2020, S. 246). Die Verwendung von *Haskala* als Terminus technicus in der Bedeutung von Aufklärung war bei den jüdischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts nicht geläufig, sondern sie wurde in hebräischen Texten von Moses Mendelssohn, Hartwig Wessely und Isaak Satanow als Synonym für Philosophie verwendet. Erst im Jahre 1831 wurde „Aufklärung“ von Juda Jeiteles in der Wiener hebräischen Zeitschrift *Bikkurej HaIttim* mit *Haskala* umschrieben, wohingegen der eng verwandte Begriff *Maskilim* als programmatische Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer in der hebräischen Schrift *Nachal HaBesor*, zu Deutsch „Strom der guten Nachricht“, bereits 1783 Verwendung findet. Der Gebrauch des Wortes *Maskilim* als Selbstbezeichnung verdeutlicht die Existenz einer bereits zu dieser Zeit gefestigten Gruppe von jüdischen Aufklärern, die ihre Ideen einem jüdischen Publikum herantrugen (vgl. Schulte, 2002, S. 17f.).

Die Emanzipation der Juden als Zielbestrebung der *Haskala* zu bestimmen, wäre sachlich nicht inkorrekt, setzten sich die *Maskilim* doch zeitlebens für die rechtliche und politische Gleichstellung der Juden im Staat ein, die mit der freien religiösen Betätigung, freien Berufswahl und Gewerbefreiheit, freien Wahl des Wohnortes, dem freien Zugang zu Schulen und Universitäten einherging. Jedoch ist sie insofern als unzureichend zu betrachten, als es den *Maskilim* über die rechtliche Gleichstellung hinaus um das Erreichen der gesellschaftlichen Integration, die Überwindung der sozialen Ghetto-Situation und des rein innerjüdischen Diskurses, Geselligkeit und Austausch mit Nichtjuden, bürgerliche Bildung sowie die intellektuelle und künstlerische Anerkennung durch die christlichen

⁵ „Das von hebr. *darasch* (dt. ‚fragen nach‘, ‚auslegen‘) abgeleitete Verbalsubstantiv ‚Midrasch‘ („Auslegung“) bezeichnet 1. seit dem dritten Jahrhundert die Auslegung der Bibel in der rabbinischen Literatur, 2. das verschriftlichte Ergebnis der Auslegung und 3. die gesamte Literaturgattung dieser jüdischen Bibelauslegungen, in denen die hebräischen heiligen Schriften nach bestimmten Auslegungsmethoden kreativ interpretiert werden [...]. Dabei wird vorausgesetzt, dass diese Schriften, insbesondere die Tora als ihr Zentrum, einen prinzipiellen Sinnüberschuss enthalten, der einen fortwährenden dynamischen Prozess ihrer aktualisierenden Interpretation und Anwendung gestattet.“ (Tilly, 2015, S. 123f.)

Bürger ging, letztlich Phänomene, die durch die alleinige politische Gleichstellung nicht unmittelbar zu gewährleisten wären. Der Begriff der bürgerlichen Verbesserung, wie sie 1781 vom protestantischen Reformbeamten Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) durch sein Werk *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* geprägt wurde und damit die Debatte eröffnete, bringt die Vielzahl der Ansprüche am ehesten zum Ausdruck, die den Diskurs der *Haskala* bestimmt hat (vgl. ebd., S. 36, S. 172).

Historisch betrachtet geht der christliche Antijudaismus in Europa ins 4. Jahrhundert zurück, der mit dem Übertritt Roms zum Christentum einhergeht, obschon die feindselige Ideologie gegenüber Juden die Kirchengeschichte seit ihren Anfängen durchzieht. Wenngleich es zuweilen Phasen gab, in denen die Kirche ihre eigenen Lehren nicht zu befolgen gedachte, waren Juden vor Unterdrückung, Verfolgung und Diskriminierung nie gänzlich geschützt, waren sie doch im angehenden christlichen Mittelalter stets von der Gunst geistlicher oder weltlicher Schutzherren abhängig, die einer Lehre anhängen, welche alle Juden als Gotteslästerer und Christusmörder verdammt. In dieser Hinsicht ließ sich die herrschende Religion in Zeiten religiöser und politischer Ausschreitungen zur Begründung von Plünderung und Unterdrückung instrumentalisieren, solchermaßen Kreuzfahrer des Jahres 1096 unter Berufung auf die kirchliche Lehre ganze jüdische Gemeinden umzubringen vermochten. Nicht zuletzt zog der Zweite Kreuzzug 1147 weitere Gewalttätigkeiten gegenüber Juden mit sich. Indessen läutet die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts einen tiefgreifenden Verschlechterungsprozess ein, wobei Juden Englands, Frankreichs und Deutschlands zunehmend verfolgt, um ihren Besitz gebracht sowie gesellschaftlich isoliert wurden. Infolge der Bekräftigung von Papst Innozenz III. auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurden Juden auf den seit langem von der Kirche für sie zugewiesenen Status beschränkt, nämlich Eigentum und Kammerknechte des Kaisers zu sein. Im deutschsprachigen Raum kam es im Zuge der Pestepidemie von 1349 erneut zu Massakern in jüdischen Gemeinden, wie auch eine Folge von Vertreibungen aus Gebieten Westeuropas einsetzten, die schließlich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts in der Vertreibung des Großteils westeuropäischer Juden aus ihren Siedlungsgebieten mündete (vgl. Meyer, 1994, S. 13f.; Tilly, 2015, S. 30ff., S. 60f.; Nachama et al., 2015, S. 456f.).

Angeichts des geistigen Lebens im Deutschland des Hohen Mittelalters, das von der christlichen Theologie geprägt war, genoss die jüdische Religion entsprechend wenig Achtung, demzufolge sich Juden mit der Pflege ihrer eigenen Tradition im begrenzten Bezirk ihrer Gemeinschaft begnügten. Solchermaßen sahen sich Juden, die sich ausschließlich mit

ihrer eigenen Gemeinschaft und deren religiösen Unternehmungen identifizierten, als Teil des über die weite Welt verstreuten Volkes Israel. Infolge der Ghettoisierung lernten nur wenige Juden Latein, das ihrer Wahrnehmung nach die Sprache der Tempelzerstörer war, während ebenso das Hebräische seitens christlicher Gelehrter selten zum Gegenstand der Forschung gemacht wurde. Die wechselseitige Ausschließung, die der Bildung einer gemeinsamen Identität im Wege stand, wurde bisweilen zwar angesichts der italienischen Renaissance aufgehoben, wodurch Juden eine Rolle im intellektuellen Leben gewährt wurde, wohingegen in Nordeuropa die Reformation Luthers keine nennenswerte Besserung mit sich brachte. Nach den blutigen Verfolgungen Mitte des 15. Jahrhunderts lebten nur noch wenige Juden in Deutschland, die sich an der Schwelle zur Neuzeit aufgrund geistesgeschichtlicher und politischer Umwälzungen auch eine Verbesserung ihrer rechtlichen Situation erhofften, welche sich jedoch bald als trügerisch herausstellte. Dementsprechend wandte sich Luther selbst, obgleich er anfänglich im Jahre 1523, wie in seiner Missionsschrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* darlegt, Juden gegenüber unvoreingenommen gesinnt war beziehungsweise auf ihre Bekehrung hoffte, in seiner 1543 erschienenen judenfeindlichen Spätschrift *Von den Juden und ihren Lügen* mit wüsten Attacken gegen sie und sprach sich für ihre Isolierung und Vertreibung aus, damit sie die Christen mit ihrem Glauben nicht ansteckten. Dabei führte die Vervollkommnung des Buchdrucks zur massenhaften Produktion und Verbreitung von Flugschriften, wodurch im Zeitalter der Reformation judenfeindliche Stereotypen, wie Juden als Ritualmörder, Hostienschänder, Christushasser und Gottesmörder, Bilderschänder, Marienverächter, Giftmischer, Paktierer mit dem Teufel, Wucherer, Betrüger, Verbündete der Türken, Kindsräuber und Brunnenvergifter, volkstümlich gemacht werden konnten (vgl. Meyer, 1994, S. 14f.; Tilly, 2015, S.71ff.).

Nicht zuletzt wurden im Zuge des Pogroms von 1573 alle Juden aus der Mark Brandenburg „auf ewige Zeiten“ vertrieben, wogegen es in den folgenden Jahrzehnten erneut zu jüdischen Ansiedlungen kam, die sich einer ökonomisch motivierten Peuplierungspolitik verdankte. Die im Zuge des Dreißigjährigen Kriegs von 1618-1648 entstandenen Verwüstungen ganzer Landstriche und die damit verbundene Erschütterung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Reich, ging mit der Neuordnung des Machtgefüges zwischen Kaiser und Reichsständen und somit mit einem hohen Maß an Unabhängigkeit der Territorialfürsten einher, welche die Ansiedlung von Juden aus wirtschaftlichen Gründen heraus duldeten. Dementsprechend dienten vermögende Juden als Heereslieferanten und Geldbeschaffer für

die absolutistischen Fürsten, sprich als Hofjuden beziehungsweise Hoffaktoren, die angesichts der Steigerung der Staatseinkünfte von geltenden Judengesetzen befreit waren, um für ihre Herren als Finanzberater, Kreditvermittler oder Warenbeschaffer zu fungieren. Solchermaßen verdankte sich der Aufstieg Preußens wesentlich der Tätigkeit der Berliner Hofjuden, insofern ebenso die territoriale Expansion der großen süddeutschen Städte ohne die Unterstützung einiger jüdischer Bankiers nicht möglich gewesen wäre. Demgegenüber lebten im 17. und 18. Jahrhundert die meisten deutschen Juden, die ca. 0,5 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten, in kleinen Gemeinschaften im ländlichen Raum unter schwierigen Lebensbedingungen und in unsicherer rechtlicher Stellung, wobei ihnen ebenso nur dann Duldung widerfuhr, sofern sie für die Wirtschaft förderlich waren. Derlei gewährte Friedrich II. von Preußen 1750 in einem *Revidierten General-Privilegium und Reglement für die Judenschaft in Königreich Preußen* Juden je nach wirtschaftlicher Potenz und unter scharfen Auflagen Schutz-, Wohn- und Handelsrechte, wohingegen mittellose Juden des Landes verwiesen wurden; konkret mussten nach dem Erlass etwa 500 Juden Berlin unverzüglich verlassen. Insofern gliederte das Reglement, das die rechtliche Situation der Juden in Preußen bis zum Gleichstellungsedikt von 1812 bestimmte, die Juden in sechs verschiedene Klassen mit unterschiedliche Rechten und Pflichten, mit dem Ziel die jüdische Einwohnerschaft in Berlin zu begrenzen. Über die Abgabe von hohen Steuern hinaus bestimmte die Eingliederung in jene Klassen ferner das Recht zu heiraten, die Kinderanzahl sowie die Berufswahl, womit nur ganz wenige wohlhabende jüdische Kaufleute und Bankiers Bürgerrechte genossen (vgl. Schulte, 2002, S. 174ff.; Tilly, 2015, S. 74f.; Meyer, 1994, S. 15).

Das 18. Jahrhundert markiert insofern einen mit dem universalistischen Anspruch der Aufklärung eingesetzten Wendepunkt, die ihre Wurzeln in den beiden vorangegangenen Jahrhunderten hatte und sich über religiöse und nationale Grenzen hinweg auf ein Naturrecht begründete. Durch den Impuls, der von der Renaissance ausging, verbreitete sich der Humanismus in ganz Europa und wurde von aufgeklärten Geistern, wie Desiderus Erasmus (1466/69-1536) aufgenommen und maßgeblich weiterverfolgt. Seine für Toleranz und Humanität einstehende Perspektive wurde im 17. Jahrhundert durch den ebenso niederländischen Hugo Grotius (1583-1645) und seinem deutschen Schüler Samuel von Pufendorf (1632-1694), in seiner 1672 veröffentlichten Schrift *De jure naturae et gentium* (Vom Natur- und Völkerrecht) vertieft und weiterentwickelt. Jener universalistische Geist der Humanität prägte in den Niederlanden nicht zuletzt jüdische Freidenker, wie Uriel da

Costa oder Baruch de Spinoza, die sich angesichts ihrer intoleranten Glaubensanhänger nach einer vernünftigen und toleranten Gemeinschaft jenseits religiöser Schranken sehnten. Indessen fand die Naturrechtsphilosophie auch in England Vorläufer, die gemeinhin von John Locke (1632-1704) geebnet wurde. In seinem *Letter Concerning Toleration* von 1689 räumt Locke ein, dass ein Staat nur dann verschiedene Religionen und Konfessionen in seinem Herrschaftsgebiet tolerieren kann, wenn er die Staatszugehörigkeit seiner Bürger nicht an die Zugehörigkeit zu einer einzigen Staatsreligion bindet, sprich Staats- und Religionszugehörigkeit getrennt wird. Seine Religions- und Staatsphilosophie wurde von seinem Schüler John Toland (1670-1722) ins 18. Jahrhundert getragen, der in seiner 1714 erschienenen Schrift *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all other nations* deutlicher als Locke aus der Universalität der Vernunft Schlüsse für die Beziehung mit Juden zog (vgl. Meyer, 1994, S. 15ff.; Schulte, 2002, S. 173).

Die Tolerierungs- und Naturalisierungsdiskussion ist vor dem Hintergrund der im 17. und 18. Jahrhundert konfessionell gespaltenen Monarchien Europas zu verstehen, in denen es nach dem Dreißigjährigen Krieg stets eine Konfession als Staatsreligion gab, angesichts dessen andere Konfessionen toleriert, aber benachteiligt waren, etwa in England und auch in Preußen beispielweise Katholiken als Bürger minderen Rechts galten. So gesehen stellt der anfängliche Diskurs über die Tolerierung der Juden lediglich ein Nebenprodukt der innerchristlichen Toleranzdebatte dar (vgl. Schulte, 2002, S. 174).

In dieser Hinsicht wurde die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden, welche die politische Philosophie der *Haskala* maßgeblich bestimmte, auf Basis unterschiedlicher philosophischer Grundannahmen geführt, die so betrachtet als drei unterschiedliche Diskurse festgemacht werden können: Der erste Diskurs, der als ein am Staatsnutzen orientierter beziehungsweise eudämonistischer Diskurs definiert werden kann, wurde 1781 mit Christian Wilhelm Dohm eingeführt, dessen Schrift konsequent an dem Interesse und am Nutzen einer spätabolutistischen Monarchie ausgerichtet ist, worin er sich angesichts historisch unentwegter Missstände gegenüber Juden explizit für ihre volle bürgerliche Gleichstellung ausspricht, damit sie gegenwärtig nützliche Glieder der bürgerlichen Gesellschaft werden können (vgl. ebd., S. 177ff.). Aufgrund heftiger Reaktion, die Dohms Schrift ausgelöst hatte, wurde ein zweiter Teil nachgedruckt, worin er sich anlässlich der Erörterung der Einwände dazu genötigt sah, seine zunächst entschiedene Position abzuschwächen. Dohms Forderung, die Juden „zu besseren Menschen und Bürgern zu machen“, geht im zweiten Teil mit einer immensen sozialen und religiösen

Akkulturationsleistung einher, wodurch er von den Juden fordert, ihren bisherigen Glauben sowie alle Gebote, die den Status der Juden als „eigene Nation“ aufrechterhalten, zu reformieren, zumal sie durch das Festhalten an religiöse Vorschriften keine brauchbaren Soldaten und somit keine vollwertigen Bürger zu sein vermögen, wie durch den Glauben an die Erlösung durch den Messias sowie die Einhaltung des Schabbat und der Speisegebote, welche ihnen die Geselligkeit und das gemeinsame Essen bei und mit Christen vorenthalte. Letztlich rückt Dohm von seiner ursprünglichen Forderung, Juden in ihrer freien Religionsausübung nicht einzuschränken, insofern ab, als er seine Schrift mit der Aufforderung an Juden ausklingen lässt, „Karaiten“ zu werden, sprich sich vom Talmud⁶ und der mündlichen Tradition zwecks Anpassung an die Erfordernisse der bürgerlichen Gesellschaft zu entsagen (vgl. Schulte, 2003, S. 95ff.).

Ein zweiter von der *Haskala* rezipierter Zugang ist der naturrechtliche Diskurs, der von Moses Mendelssohn aufgegriffen wird. In seinem 1783 erschienenen Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum* fordert Mendelssohn gleiche Grund- und Bürgerrechte für alle Menschen auf Grundlage des Naturrechts. Darüber hinaus macht er sich – in einer bislang nicht gekannten Bestimmtheit – für die strenge Trennung von Staat und Kirche stark und damit zusammenhängend für die Abschaffung aller staatlichen Privilegien für Angehörige einer Staatskirche. Desgleichen befürwortet er die volle Gewissens- und Meinungsfreiheit der Gläubigen in Kirche und Synagoge ohne jegliche Sanktionen, Drohung von Ausschluss oder Bannrecht. Entgegen Dohm lehnt Mendelssohn, der selbst zum jüdischen Religionsgesetz eine observante Haltung vertrat, eine von der christliche Obrigkeit aufgezwungene Veränderung der jüdischen Religion strikt ab (vgl. Schulte, 2002, S. 179f.). Seiner Auffassung nach ist der Gehorsam gegenüber der Tora und Halacha⁷ Glaubens- und Gewissenssache, die weder durch staatlichen noch kirchlichen Zwang eingeschränkt werden dürfe, zumal kein Jude durch seinen Gehorsam an die geoffenbarte Gesetzgebung der Wohlfahrt des Gemeinwesens zuwiderhandle. Im Gegenteil sollte es in einem religiös neutralen Staatswesen möglich sein, dass Juden als

⁶ „Der Begriff Talmud (hebr. ‚Lehre‘) bezeichnet zunächst die schriftlich überlieferte Lehre der hebräischen heiligen Schriften, später dann die schriftlich fixierten Sammlungen der als verbindlich geltenden Lehrstoffe der rabbinischen Schulen in Palästina und Babylonien (Amoräer) nach Abschluss der Mischna.“ (Tilly, 2015, S. 118)

⁷ „Der Begriff ‚Halacha‘ (dt. ‚Wandel‘, ‚Gang‘, ‚Brauch‘) bezeichnet sowohl im Allgemeinen das jüdische System von geltenden religiösen Regeln und Vorschriften als auch im Speziellen eine in diesem Kontext durch die religiösen Autoritäten ergehende Rechtsentscheidung in einem bestimmten Einzelfall. Quellen der Halacha sind die schriftliche (Gebote des Pentateuch) und die mündliche Tora (rabbinische Tradition). Formal lassen sich diese rabbinischen Traditionen grob in halachische (normative) und haggadische (narrative) Texte einteilen.“ (ebd., S. 111)

gleichberechtigte Bürger zugleich halachisch rechtsgläubig und aufgeklärt sind (vgl. ebd., S. 56f.). Mendelssohns Treue zu Tora und Halacha geht sogar so weit, dass er im Zweifelsfall dem Gehorsam gegenüber der halachischen Gesetzgebung den Vorrang vor der bürgerlichen Vereinigung gibt, wie er in seinem theologisch-politischen Hauptwerk *Jerusalem* wie folgt schreibt:

[...] wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner anderen Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so tut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nötig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht tun; [...] Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen? (1919, S. 122)

Anders als Mendelssohn argumentieren in dieser Debatte die *Maskilim* der nachfolgenden Generation Saul Ascher und Lazarus Bendavid aus einer anderen philosophischen Ausgangsbasis. Sonach bestimmt ein dritter, autonomie-ethischer Diskurs die politische Philosophie der *Haskala*, wenn die traditionell als unveränderbar erachtete Halacha als Inbegriff von jüdischer Heteronomie betrachtet wird. Die nicht-observante Position, wie sie von den *Maskilim* der zweiten Generation vertreten wurde, war zugunsten der bürgerlichen Vereinigung bedenkenlos bereit, viel mehr halachische Gebote zu opfern, als von der Obrigkeit beziehungsweise der christlichen Mehrheitsgesellschaft jemals gefordert war. Entsprechend ging es jenen *Maskilim* bei der Veränderung der Halacha nicht um eine unhinterfragte Anpassung an christliche Forderungen, vielmehr zeugt sie angesichts des philosophischen Horizonts der Moderne von der Sehnsucht nach individueller Selbstbestimmung, ohne heteronome Normen befolgen zu müssen, die angesichts ihrer Veraltet- und Überholtheit ohnehin historisiert gehören (vgl. Schulte, 2002, S. 181ff.).

Die *Haskala* kann als eine nachgeholte und späte Aufklärung verstanden werden, die sich an die europäische Aufklärung im englischen, französischen und deutschen Sprachraum anschließen suchte. Sie entstand in einer Zeit, in der die europäische Aufklärung bereits auf eine intellektuelle Tradition zurückblicken konnte, was für die neu entstandene Bewegung die Möglichkeit bot, auf jene Tradition anzuschließen und ihre Vorbilder in der nichtjüdischen Welt zu suchen, zumal sich die *Haskala* im Vergleich zur europäischen Aufklärung nicht in demselben Maße auf die eigene Tradition berufen konnte. Die Anschlussfähigkeit an die eigene Tradition war bestenfalls durch die mittelalterlichen jüdischen Philosophen – allen voran Maimonides – gegeben, die sich vor allem der

Vermittlung von jüdischer Religion und rationaler Erkenntnis verschrieben (vgl. ebd., S. 18f.).

Wenngleich es gelehrte Juden, die in den Wissenschaften und in der Philosophie bewandert waren, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit stets gegeben hat, blieb indes diese Gelehrsamkeit für Jahrhunderte einer Elite von in der rabbinischen Tradition stehenden Gelehrten vorenthalten. Im Sinne des von Kant summierten Leitbildes der Aufklärung, als „*der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*“, brach die *Haskala* mit dem elitären Vernunftmodell des Mittelalters, welches das Denken auf einige wenige beschränkte. Das Leitmotiv der *Haskala* war demnach, dass Aufklärung alle Juden einschließen müsse, die es nämlich nicht angesichts eines Mangels an Erkenntnisfähigkeit verpassen an der europäischen Aufklärung teilzuhaben, sondern diesen Anschluss aufgrund jahrhundertelanger Diskriminierungen, des Fehlens von Bildung und profaner Welterschließung sowie der Borniertheit einer verknöcherten religiösen Tradition, denen es entgegenzusteuern gilt, nicht finden (vgl. ebd., S. 23).

Obgleich die *Maskilim* des 18. Jahrhunderts noch in den Lehren der rabbinischen Tradition bewandert waren, waren sie dennoch keine Gelehrten im traditionellen Sinne. Im Gegenteil sahen sie sich selbst als säkulare Intellektuelle, die sich von der Observanz der rabbinischen Tradition abzusondern suchten. Intellektuell geprägt vom englischen Deismus, von der aufgeklärten Religionskritik, der wolffianischen Schulphilosophie und später von Rousseau und Kant rezipierten die *Maskilim* innerhalb kurzer Zeit Literatur, Wissenschaften und Philosophie der europäischen Aufklärung, um sie programmatisch nicht nur unter den Juden West- und Mitteleuropas, sondern ebenso unter denen Osteuropas zu verbreiten. Trotz der Tatsache, dass es im 17. und frühen 18. Jahrhundert jüdische Persönlichkeiten gab, die für ihre aufklärerischen Ideen bekannt waren, wie in den Niederlanden und Italien Uriel da Costa (1585-1640), Baruch de Spinoza (1632-1677) oder Moses Chajim Luzzatto (1707-1746) und in Deutschland Salomo Hanau (1687-1746), Isaak Wetzlar (1685/90-1751), Raphael Levi (1685-1779) oder Aaron Gumperz (1723-1769), formierten sich aufgeklärte Juden erst nach 1770 – zunächst in Berlin und Königsberg, später in Breslau, Prag und Wien – zu einer Aufklärungsbewegung, die mit einer Programmatik, eigenen jüdischen Zeitschriften, Schulgründungen und mit einer eigenen politischen Agenda an die Öffentlichkeit getreten ist. Historisch nimmt die *Haskala* demnach ihren Ursprung in Berlin mit dem Wirken von Moses Mendelssohn (1729-1786), dem es – im Sinne der Selbstaufklärung – ein Anliegen war, gemeinsam mit jungen Juden aus seinem Freundes-

und Bekanntenkreis auf autodidaktischem Wege profane Wissensstoffe anzueignen. Anstelle des ausschließlich religiösen Lernens, wie es in traditionell jüdischen Kreisen durch das Talmud-Lernen gewährleistet wurde, studierten sie nachts neben dem Beruf verschiedene Wissenschaften, darunter Philosophie, europäische Literatur, Sprachen und Musik (vgl. Schulte, 2002, S. 21ff.).

In dieser Hinsicht setzten sich die *Maskilim* analog zur Volksaufklärung ebenso für eine bessere Schulbildung jüdischer Kinder ein, zumal ihnen der Besuch von allgemeinbildenden christlichen Schulen verwehrt wurde, weshalb sie bis dahin nur rabbinisch-traditionellen Unterricht in Anspruch nahmen, der vor allem das Studieren des Talmuds und der hebräischen Sprache umfasste. Mit dem Aufkommen der *Haskala* engagierten wohlhabende jüdische Familien *Maskilim* als Hauslehrer für ihre Jungen, in seltenen Fällen auch für Mädchen, wohingegen sich die Mehrzahl der Juden dies nicht leisten konnten. Entsprechend dem Aufklärungsideal der *Haskala*, profane Bildung unter allen Juden verbreitet zu wissen, und geprägt von den Erziehungszielen Rousseaus und dem Philanthropismus Basedows und Campes, wurden angefangen mit der Berliner Jüdischen Freyschule im Jahre 1778 von Wolfenbüttel bis Wolhynien jüdische Schulen gegründet. In dieser Hinsicht war die Berufung zu Erziehen und Vermitteln schlechthin charakteristisch für die *Haskala*. Denn neben ihrem Ideal der intellektuellen Welterschließung verfolgte sie zudem eine erzieherische und pädagogische Agenda, was sich daran erkenntlich macht, dass die meisten *Maskilim* in irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens der Tätigkeit als Haus- oder Schullehrer nachgegangen sind (vgl. ebd., S. 24).

Im Unterschied zur europäischen Aufklärung, die sich mit einem universalistischen Anspruch als die Aufklärung des Menschen versteht, zielte die *Haskala* auf die Aufklärung der Juden und kann in dieser Hinsicht als eine Minoritäten-Aufklärung verstanden werden. Jedoch war dieser partikuläre Anspruch keine der allgemeinen Aufklärung entgegengesetzte Bewegung. Im Gegenteil wurde sie vorausgesetzt, damit erst eine jüdische Aufklärung möglich wurde und die Gleichberechtigung diskriminierter Juden als Forderung geltend gemacht werden konnte. Gleichzeitig versteht sich die *Haskala* als eine Kritik am Aufklärungsprogramm der europäischen Mehrheitsgesellschaft und als Entzauberung des universellen Aufklärungsanspruchs des Menschen. Die *Haskala* konfrontierte dabei christliche beziehungsweise christlich geprägte Aufklärer damit, dass ihr universelles Vorzeigemodell des aufgeklärten Menschen in Wahrheit ein partikulares ist, nämlich des europäisch-christlichen Bürgers (vgl. ebd., S. 25f.).

In diesem Sinne sah sich die *Haskala* einer doppelten Aufgabe gestellt, nämlich der Aufklärung der Juden als Menschen und Aufklärung der Juden als Juden, wobei dem Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zunächst der Ausgang aus fremdverschuldeter Unmündigkeit voranzugehen hatte. Der *Haskala* ging es demnach darum, jüdenfeindlichen Diskriminierungen in Recht, Gesellschaft und Alltagswelt entgegenzuwirken und zu gewährleisten, dass Juden - wie alle anderen Menschen auch - als gleichberechtigte Bürger als aufklärungsfähig, -willig und -würdig betrachtet werden. Angesichts des intellektuellen und kulturellen Nachholbedarfs gehörte es vor allem dazu, jüdischen Bürgern von der Volksschule bis zur Universität uneingeschränkte Bildung zu ermöglichen. Für die *Maskilim* galt die Schul- und Allgemeinbildung als die wichtigste Voraussetzung der bürgerlichen Verbesserung der Juden, demzufolge das programmatische Selbstverständnis der *Haskala*, nämlich Emanzipation durch Bildung bis zum 20. Jahrhundert ihre Agenda blieb (vgl. Schulte, 2002, S. 26ff.).

Obwohl den *Maskilim* im Einzelfall sowie unter Vorbehalt die Anerkennung als Mensch und Aufklärer und somit als Mitstreiter in der europäischen Aufklärung zuteilwurde, blieb ihnen die Anerkennung als Jude durchwegs aus. Viele Aufklärer sahen aufgrund ihrer vom jahrhundertealten Tradition des christlichen Antijudaismus geprägten Überzeugung auf die jüdische Religion mit Missachtung herab, zumal das Judentum als veraltete, überholte und vor-vernünftige Gesetzes-Religion galt, die vom Christentum schon in der Antike überholt worden sei und sich geradezu diametral zur Aufklärung positioniere. Mit anderen Worten war der Maskil als Aufklärer insofern willkommen, wenn er seine jüdische Religion und ethnische Identität leugnete, radikal abänderte oder aufgab. Exemplarisch für diese antijudaistische Anschauung ist die im Jahre 1769 öffentlich ausgesprochene Konversionsforderung Lavaters an Mendelssohn, womit der berühmteste und anerkannteste jüdische Aufklärer deutscher Sprache sein Judesein aufgeben sollte, um als Aufklärer und Mensch volle Anerkennung zu finden (vgl. ebd., S. 28).

Mendelssohn wies in seinem *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich* von 1770 das Ansinnen Lavaters insofern zurück, als er sich weigerte Religionssachen überhaupt öffentlich zu disputieren. Er erörtert in seinem freundlichen wie auch selbstbewussten Antwortschreiben, dass er seine Religion seit frühester Jugend geprüft habe und keinen Anlass dazu fand, ihr den Rücken zu kehren und fügt hinzu, man solle durch Tugend überzeugen und nur von solchen Wahrheiten sprechen, die allen Religionen gemeinsam seien. Denn Erkenntnis und Tugend unter seinen Mitmenschen zu verbreiten sei die

„natürliche Verbindlichkeit“ jedes Sterblichen, nicht sie zu bekehren. Darüber hinaus betont er, dass die jüdische Religion keine Mission Andersgläubiger kenne, zumal ihre Gesetze nur für Juden gelten, wobei sie jedoch die Tugendhaften aller Völker anerkenne und sie des ewigen Heils fähig halte. Insofern entgegnet Mendelssohn Lavater, dass sich die Relevanz einer öffentlichen Disputation nur dann begründe, wenn religiöse Überzeugungen missliche Haltungen, wie Fanatismus, Menschenhass, Unsittlichkeit sowie die Störung des Gemeinwesens verbreiten. Überzeugungen, die dies nicht tun, soll man hingegen schweigend hinnehmen, selbst wenn sie der eigenen Auffassung nach irrig seien (vgl. ebd., S. 200).

Die Lavater-Affäre war nicht nur der Verstoß eines Zürcher Pastors gegen die Religionsfreiheit und Ausdruck von Intoleranz, vielmehr markiert sie auch ein Kernproblem, die für die Ausbildung der *Haskala* sowie für das Selbstverständnis der *Maskilim* maßgeblich sein sollte, nämlich die Forderung nach Anerkennung als Aufklärer und als Juden, das eine nicht ohne das andere. Denn Aufklärung konnte und sollte nicht erreicht werden um den Preis der Selbstverleugnung der jüdischen Identität, sprich der jüdischen Herkunft und Tradition. Hiergegen mussten die *Maskilim* ihre jüdische Identität und die Gleichwertigkeit ihrer Religion verteidigen. Die *Haskala* forderte darum nicht nur die Aufklärung der Juden als Juden, sondern auch die Aufklärung aller Menschen über die Juden und ihre Religion. Diese unzertrennliche doppelte Aufgabenstellung, sich in der europäischen Aufklärung als Aufklärer zu behaupten und zugleich Jude zu bleiben und das Judentum zu verteidigen, ist der *Haskala* wesentlich. Allerdings war die Aufklärung der Juden als Menschen und als Juden nicht nur eine Forderung, die an christlich geprägte Aufklärer gerichtet war, sondern ebenso gegenüber Juden, die mit den Ideen der europäischen Aufklärung nie in Berührung gekommen waren, denen diese Berührung verwehrt wurde oder die sich aufgrund ihrer traditionalistischen Weltauffassung davor verschlossen (vgl. ebd., S. 28ff.).

Als Angehörige einer jahrhundertlang verachteten und verfolgten Bevölkerungsgruppe sahen sich die *Maskilim* dazu genötigt, sich eingehend mit der christlichen Lehre, Kunst und Kultur vertraut zu machen, weshalb für sie als religiöse Minderheit der intellektuelle Aufwand sowie die Lernnotwendigkeiten beim Kennenlernen des anderen weit höher waren als bei ihren christlichen Zeitgenossen. Im Gegensatz dazu mussten sich christliche Aufklärer diesen Ansprüchen nicht stellen, insofern ihre Kenntnisse des Judentums zumeist auf traditionelle Klischees des christlichen Antijudaismus beruhten, dessen Nährboden von neuzeitlichen Polemikern, wie Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704) stets aufs Neue

gelegt wurde. Denn nicht wenige christliche Aufklärer bezogen ihre Kenntnisse des Judentums aus Eisenmengers 1711 gedrucktem Schmähwerk *Entdecktes Judentum*. Demgegenüber war von den *Maskilim* eine immense Akkulturationsleistung gefordert, die in einigen Fällen in Gelehrtheit und Versiertheit in der Kultur des anderen mündete, welche die ihrer christlichen Zeitgenossen weit übertraf (vgl. Schulte, 2002, S. 35f.).

Zweifelsohne ist die Besonderheit der *Haskala* die Vielschichtigkeit ihrer Aufklärungsprogrammatik, die sie mit einem doppelten Publikum beziehungsweise an zwei Fronten zu führen hatte. Denn während der nichtjüdische Außendiskurs es nötigte, Judentum und Juden gegenüber der europäischen Aufklärung zu rechtfertigen und gegen Vorurteile vorzugehen, ging es im innerjüdischen Binnendiskurs darum, die Ideen der europäischen Aufklärung im jüdischen Kontext zu vermitteln und Aufklärungsgegnern und Traditionalisten entgegenzuwirken. Diese Vielschichtigkeit der Diskursivität, die der *Haskala* zu Eigen war, zeigt sich ebenso in der Zweisprachigkeit der Publikationen. Während sich die *Maskilim* bei ihren deutschsprachigen Publikationen vor einer christlichen Leserschaft an den Debatten der deutschen Spätaufklärung partizipierten sowie die bürgerliche Verbesserung der Juden zum Gegenstand machten, ging es in den hebräischsprachigen Texten darum, das innerjüdische Lesepublikum anzusprechen, um innerjüdisch die Ideen der *Haskala* bekannt zu machen, den Erwerb von nichtjüdischer Bildung und Ideen zu fördern sowie innerreligiöse Diskurse zu führen, wie die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche (vgl. ebd., S. 30f.).

Demnach verstanden am Ende des 18. Jahrhunderts alle *Maskilim* noch beide Sprachen, wenn auch die meisten von ihnen einer der beiden Sprachen präferierten. Beispielsweise publizierten Autoren wie Markus Herz, David Friedländer und Lazarus Bendavid fast ausnahmslos in Deutsch, Autoren wie Hartwig Wessely, Isaak Satanow und Isaak Euchel fast ausschließlich in Hebräisch und Mendelssohn und Salomon Maimon in beiden Sprachen. Die Muttersprache beinahe aller *Maskilim* war zu jener Zeit noch das Jiddische, das jedoch im Gegensatz zum Deutschen und Hebräischen keine entwickelte Schriftbeziehungswise Gelehrtensprache war, sowie als unreine Mischsprache galt, wodurch sie sich für klares begriffliches Denken als inadäquat erwies. Dass das Jiddische in den Publikationen der *Maskilim* gemieden wurde, hängt darüber hinaus mit der Tatsache zusammen, dass sie unter osteuropäischen Juden mit Unbildung und Unterdrückung behaftet war, wovon sich die *Haskala* zu befreien suchte. Lediglich diente das Jiddische als Spottmittel, um ungebildete *Haskala*-Gegner zu ironisieren, wie in den Komödien *Reb Henoch*

von Isaak Euchel beziehungsweise *Leichtsinn und Frömmerei* von Aaron Halle-Wolfssohn (vgl. ebd., S. 31f.).

Mendelssohn und den anderen *Maskilim* in Preußen begegnete das Deutsche als Kultur- und Literatursprache, die sich nur wenige Jahre zuvor an den deutschen Universitäten gegenüber dem Lateinischen als Gelehrtensprache etabliert hatte und zum Gegenstand eines eigenständigen, deutschen Aufklärungsdiskurses geworden war. Weil Aufklärung, intellektuelle Anerkennung und bürgerliche Verbesserung der Juden die Beherrschung der Landessprache voraussetzten, war deshalb die aktive Beherrschung des Deutschen in mündlicher und schriftlicher Form für die *Maskilim* sowohl eine Bedingung für die Teilhabe am allgemeinen, gelehrten Aufklärungsdiskurs als auch für die Teilhabe an bürgerlicher Öffentlichkeit, Bildung und Institutionen der deutschsprachigen Mehrheitsgesellschaft. In dieser Hinsicht stellte das Erlernen des Deutschen für die *Maskilim* aufgrund der sprachlichen Nähe ihrer jiddischen Muttersprache zum Deutschen keine Schwierigkeit dar, weshalb im Vergleich zu anderen europäischen Nationalsprachen die sprachliche Akkulturation im deutschsprachigen Raum leichter ausfiel. Insofern machte die Faszination, welche die deutsche Sprache auf die *Maskilim* ausübte, Deutsch neben dem Hebräischen zur Hauptsprache der jüdischen Aufklärer in ganz Europa (vgl. Schulte, 2002, S. 32f.).

Darüber hinaus war es einigen *Maskilim* – wie Isaak Euchel – ein Anliegen, das Hebräische, die seit jeher von der rabbinischen Tradition ausschließlich als reine Sakralsprache in Anspruch genommen wurde, als „Jehudim-Sprache“ zur aufgeklärten jüdischen National-, Literatur, und Gelehrtensprache zu erheben. Dabei sollte ausgehend vom Biblisch-Hebräischen ein von Aramaismen und rabbinischen Schlacken gereinigtes, grammatikalisch sauberes sowie modernisiertes Hebräisch entstehen, das sogleich als alltägliches Kommunikationsmittel, wie auch als Kultursprache Verwendung finden sollte. Entsprechend diesem Vorhaben wurden zahlreiche hebräische Bücher gedruckt sowie die erste hebräischsprachige Zeitschrift *HaMe'assef* („Der Sammler“) herausgegeben, wodurch die Anschauung und Lehren der *Haskala* einem ausschließlich des Hebräischen mächtigen jüdischen Publikum hauptsächlich in Osteuropa vermittelt werden sollte. Dieses Vorhaben scheiterte innerhalb weniger Jahre insofern, als die bürgerliche Akkulturation der Juden in Preußen bereits um 1800 vollzogen war, weshalb es der *Haskala* nie gelang, Hebräisch als eine wirksame Literatursprache zu etablieren (vgl. ebd., S. 33f.).

Im Gegensatz zu England und Frankreich, in denen maßgebliche Vertreter der Aufklärung dem Adel entstammten, kann die deutsche Aufklärung als eine Pastoren-Aufklärung bestimmt werden, wodurch die Mentalität der deutschen Aufklärung entscheidend protestantisch und bürgerlich geprägt war. Solchermaßen war die *Haskala*, die sich in Preußen in stetiger Konfrontation mit der deutschen Spätaufklärung entwickelte, bestens mit deren bildungsbürgerlichen Idealen und Wertvorstellungen vertraut. Eine Besonderheit, die sich in der deutschen Aufklärung ergab, war die Tatsache, dass Juden nirgendwo auf der Welt auf so viele Christen trafen, die aufgrund ihres Studiums der Heiligen Schrift im Original Hebräisch verstanden, wie unter protestantischen Pastoren. Darüber hinaus bestand zwischen der deutschen Spätaufklärung und der *Haskala* insofern eine Affinität, als die meisten aufgeklärten protestantischen Theologen aber auch Philosophen der deutschen Aufklärung Theisten waren. Denn im Gegensatz zur vorwiegend materialistisch und atheistisch geprägten französischen Aufklärung, verstand sich die deutsche Aufklärung zwar als religionskritisch, jedoch selten offenkundig als religionsfeindlich, woraus sich für die *Haskala*, die ihrem Selbstverständnis nach ebenso eine religionsnahe beziehungsweise -freundliche Aufklärung war, eine gewisse Schnittmenge bot (vgl. ebd., S. 41ff.).

In diesem Sinne kann die *Haskala* als eine Strömung bestimmt werden, welche die jüdische Identität vor allem in religiösen Begriffen zu definieren suchte, sprich die Religionszugehörigkeit als konstitutiv für das Judentum erachtete. Die jüdische Identität drückte sich für die *Maskilim* im Bekenntnis eines Glaubens und der Ausübung von Ritualen aus, weshalb ohne Religion auch ein aufgeklärter Jude kein Jude mehr gewesen wäre (vgl. ebd., S. 43; Meyer, 1992, S. 27f.). Religions- und traditionskritisch war die *Haskala* insofern, als sie keinesfalls die Abschaffung des Judentums, sondern – wenn überhaupt – seine Veränderung im Sinn hatte, ohne sich von seiner religiösen Identität abzusondern. Wenngleich die Berufung auf Rationalität und Vernunft zentral für die *Haskala* war, zielte sie nicht auf eine Säkularisierung der jüdischen Religion ab. Sogar den religiös veränderungswilligen *Maskilim* ging es nicht um eine kompromisslose Ersetzung der Religion durch säkulare Institutionen beziehungsweise Denk- und Lebensweisen, vielmehr strebten sie angesichts des stetigen Lebenswandels eine Reform der jüdischen Religion an, um sie zu erhalten und überlebensfähig zu machen. Nicht Aufklärung von der Religion, sondern Aufklärung der Religion und mit der Religion sollte die programmatische Ausrichtung der *Haskala* bestimmen (vgl. Schulte, 2002, S. 43ff.).

Dabei gab es zu der Frage, ob überhaupt und inwieweit die durch die rabbinische Tradition vermittelte jüdische Religion verändert beziehungsweise den neuen Erkenntnissen, der modernen Bildung, der bürgerlichen Kultur sowie den staatsbürgerlichen Anforderungen angepasst werden sollte, keinen weltanschaulichen Konsens unter den *Maskilim*. Die innerjüdische Vielstimmigkeit der jüdischen Aufklärung prägte das moderne jüdische Denken maßgeblich, wodurch die *Haskala* den Anstoß für die Entstehung der verschiedenen, seit der Aufklärungszeit nebeneinander existierenden, religiösen Strömungen gab und damit den Beginn der religiösen Pluralisierung des modernen Judentums markiert (vgl. ebd., S. 20).

Die *Haskala* nahm in Deutschland ihr Ende teils durch das Erreichen ihrer Ziele, teils durch Napoleon und teils durch die Romantik. Die zunächst durch den Code Napoléon angestoßene bürgerliche Verbesserung und Gleichstellung der Juden, schien mit dem preußischen Emanzipationsedikt von 1812 weitgehend erreicht. Obgleich vom Beamtenstatus wie auch vom Militär ausgeschlossen, blieb Juden infolgedessen der Zugang zu Schulen und Universitäten nicht mehr verwehrt, wodurch sie in deutscher Sprache an allen Bildungsgütern und intellektuellen Debatten der bürgerlichen Öffentlichkeit zu partizipieren vermochten. Trotz bleibender Judenfeindlichkeit war der sich ab 1800 herausgebildete Sozialtypus des deutschen Juden der eines Bürgers, der sich selbst als Deutscher identifizierte, der nur noch Deutsch sprach und schrieb, für den Religion konfessionalisiert und Privatsache war, dem zahlreiche Bildungsmöglichkeiten und Berufe offenstanden und der in Universitäten, Salons, Büchern, Zeitschriften und den schönen Künsten Gehör fand. Auch innerjüdisch erreichte die *Haskala* insofern ihre Ziele, als die aufklärerischen Ideen sowie die säkulare Schulbildung jüdischer Kinder – auch in orthodoxen Kreisen – kaum mehr auf Widerstand traf. Dementsprechend vollzog sich die Entwicklung der *Haskala* in Berlin und Preußen im Kontext der europäischen Aufklärungsbewegungen, wohingegen die *Haskala* in Osteuropa, etwa in Russland, Galizien und Ungarn, wo der Einfluss der orthodoxen Rabbiner, des Chassidismus sowie die staatliche Unterdrückung der Juden nicht zurückgegangen war, noch Jahrzehnte lang fortzuwirken bestimmt war (vgl. Schulte, 2002, S. 43f.).

Als sich dem Aufklärungsrationalismus, sprich der Freiheit, Gleichheit und Bildung der Juden verschriebene Strömung, hatte die *Haskala* ihre Ziele in zwei Jahrzehnten nicht nur weitestgehend verwirklicht, ihre Wirkung im deutschen Judentum gegen Antisemitismus und Nationalismus blieb zudem bis ins 20. Jahrhundert aufrecht. Als historische Bewegung

jedoch, die sich in den philosophischen Kategorien des 18. Jahrhunderts begriff, findet sie wie die deutsche Spätaufklärung ihr weltanschauliches und kulturelles Ende mit dem Aufkommen der Romantik und des Historismus, das insofern hinsichtlich des jüdischen Selbstverständnisses mit der Hinwendung zu den denkerischen Idealen des 19. Jahrhunderts einhergeht. (vgl. ebd.; Meyer, 1994, S. 166ff.)

2.3 *Nahḍa* und die Geschichte der reformorientierten Zugänge im Islam

Der Erfahrungshorizont von Kolonialismus und Unterdrückung steht am Anfang einer islamischen Moderne, insofern sich die islamische Kultur mit einer „westlichen“ Moderne konfrontiert sah, die ihre militärische, technologisch-wissenschaftliche und wirtschaftliche Überlegenheit im Dienste einer kulturellen und ökonomischen Ausbeutung einzusetzen sowie diese als segensreiches Angebot zu unterbreiten bemüht war (vgl. Hendrich, 2011, S. 138). Exemplarisch erfährt die Modernedebatte in der islamischen Welt, die ohnehin im Binnendiskurs von kritischen Auseinandersetzungen bestimmt war, zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch den Feldzug Napoleons in Ägypten 1798 eine wesentliche Wende, welche sich nunmehr ebenso einer von außen herangetragenen Herausforderung ausgesetzt sah. Denn mit einem Mal erfuhr die islamische Welt ihre Unterlegenheit gegen eine vom Westen herangetragene Moderne, der sie nicht nur militärisch, sondern zudem geistig zu bemächtigen gewollt war⁸ (vgl. Turki, 2015, S. 186f.).

Diese Erfahrung hatte entsprechend eine traumatische Wirkung auf die islamischen Gesellschaften und markiert den Beginn einer normativen Krise, infolgedessen eine tiefgreifende innerislamische Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der vom Westen aufgezwungenen Moderne sowie dem eigenen geistig-kulturellen Erbe angestoßen wurde. Die *Turath*-Debatte⁹, wie sie genannt wird, ist dabei innerislamisch von der ambivalenten Haltung von gleichzeitiger Aneignung und Abwehr getragen und fragt nach der Möglichkeit sowie Notwendigkeit einer autochthonen Moderne, welche die Eigenständigkeit der islamischen Kultur und ihre spezifische Geschichte in den Blick nimmt (vgl. ebd.; Hendrich, 2011, S. 138f.).

⁸ Diesbezüglich hält Turki (2010, S. 109) fest: „Die Konfrontation fand militärisch statt, aber sie wurde auch wissenschaftlich durchgeführt; denn Napoleon kam mit einer Schar von Wissenschaftlern, deren Aufgaben u.a. war, die Ideale der französischen Revolution und die Vorzüge des technischen Fortschritts zu demonstrieren.“

⁹ „*Turath* ist der arabische Begriff für das (kulturelle) Erbe, aber er meint über die Entdeckung der eigenen Tradition hinaus vor allem die Frage nach der Gestaltung des Zukünftigen, nach der eigenen Moderne.“ (Hendrich, 2011, S. 139)

Dass dabei die intellektuelle Auseinandersetzung der islamischen Welt mit der Moderne von einer grundsätzlichen Infragestellung der „Modernität“ getragen zu sein scheint sowie die Idee einer Wiederbelebung einer autochthonen Kultur als Befund für die Dominanz des vormodernen religiösen Denkens gedeutet wird, identifiziert Hendrich als Fehlschluss, wenn er schreibt:

Denn die Modernedebatte kreist [...] eben nicht um eine eindimensionale Bejahung oder Verneinung von Moderne, sondern um Positionsbestimmungen innerhalb eines bereits vollzogenen Bezugssystems von Modernität, bei dem es nicht um die prinzipielle Haltung zur Moderne, sondern um das Bild von Moderne geht, welches angestrebt wird. [...] Aber warum sollte die Präferenzierung des Religiösen innerhalb der Moderne ein Ausweis von Anti-Modernität sein? Und nicht vielmehr ein Beleg für eine bestimmte Art, Moderne zu bewältigen? (2004, S. 63)

Insofern betont er die Konvergenz der Modernekritik im islamischen und europäischen Denken, die gleichermaßen – wenn auch aus unterschiedlichen Kontexten heraus – nach den inneren Möglichkeiten von Moderne fragen, spricht „*eine Reaktion auf Moderne innerhalb von Moderne*“ (ebd., S. 63f.) darstellen.

Die im Zuge des Modernediskurses entstandenen Haltungen fasst Turki folgendermaßen zusammen:

Für die einen, die man später Modernisten nennt, sollte ein Bruch mit der Tradition vollzogen und eine Aneignung der westlichen Moderne eingeleitet werden. Die anderen hingegen, die man als Reformers bezeichnet, hielten zwar am Bestehenden fest, wollten aber im Sinne der Kontinuität eine islamische Erneuerung und eine Reformierung der politischen und Gesellschaftsstrukturen einführen und somit eine Alternative zum westlichen Modell bieten. So gerieten sie alle in eine tiefe Identitätskrise und folglich in ein tragisches Dilemma. Ihr philosophischer Diskurs spiegelte gerade diese ambivalente Situation wider, in der sie seitdem hin und her schwanken zwischen Bruch mit der Tradition und Kontinuität, oder genauer gesagt, zwischen Aneignung der Moderne und islamischer Erneuerung. (2015, S. 187)

So gesehen spannen sich die Positionen des islamischen Modernediskurses des 19. Jahrhunderts im Spektrum zwischen der liberalen *Nahḍa*-Bewegung und der konservativen *Salafiyya*-Bewegung, die sich auf die eine oder andere Weise der Idee einer Erneuerung der eigenen Kultur auf dem Fundament der religiösen Wurzeln verschrieben (vgl. Hendrich, 2011, S. 140). Insofern gehört Rifā‘a at-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) zweifellos zu einer der wichtigsten Denkfiguren der *Nahḍa* (Wiedergeburt), die eine arabische Renaissance Mitte des 19. Jahrhunderts einleiteten. Die *Nahḍa*-Bewegung kennzeichnete sich durch ihre ausgeprägte Orientiertheit an der europäischen Aufklärung sowie den Idealen der

Französischen Revolution, demzufolge sie Religion, Politik und Gesellschaft nach säkularistischen Gesichtspunkten reflektierte und sich vorrangig für die Modernisierung des Bildungssystems einsetzte (vgl. ebd.; Turki, 2015, S. 188).

Wenngleich die Eroberung Ägyptens durch Napoleon von kurzer Dauer war und der Abzug der Franzosen bereits 1801 erfolgte, läutet sie die Öffnung der islamischen Kultur auf die europäische Entwicklung in den Geistes- und Naturwissenschaften ein, der sich konkret der Reformpolitik des osmanischen Gouverneurs Muhammad Ali Pascha (1769-1849) verdankt. Insofern wurde der tatsächliche Prozess eines intensiven Austauschs der muslimischen Welt mit der europäischen Kultur durch die ersten ägyptischen Studentenmissionen nach Frankreich und Italien in Gang gesetzt, womit Ägypten zu einem wichtigen Zentrum des intellektuellen Lebens der arabisch-islamischen Welt aufblühte (vgl. Turki, 2010, S. 109; Benzine, 2012, S. 39f.). In jenem Kontext ist es aṭ-Ṭaḥṭāwī, der die ersten ägyptischen Studentenmissionen nach Paris leitet und sich während seines Aufenthalts regelrecht mit den Ideen der europäischen Aufklärung, insbesondere mit den Werken von Voltaire, Rousseau und Montesquieu vertraut macht sowie sich für den *Code civil* begeistert (vgl. Turki, 2015, S. 188). Überdies lernt er in Paris den berühmten Orientalisten Silvestre de Sacy kennen, der ihn in die humanistische Bildung einführt (vgl. Turki, 2010, S. 109).

Nach seiner Heimkehr aus Frankreich gründet aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Sprachschule in Kairo und setzt sich durch die Vermittlung des europäischen Bildungsguts für die Ausbildung einer ganzen Generation von Intellektuellen ein. Neben technologischen und wissenschaftlichen Werken gilt sein Interesse vorwiegend politischen Entwürfen, insofern er hofft, diese für einen sozialen Wandel in der islamischen Welt fruchtbar zu machen. Solcherlei übersetzt er in dieser Zeit Montesquieus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Betrachtungen über die Gründe des Aufstiegs der Römer und ihres Niedergangs) sowie das Gesetzbuch *Le Code Napoléon* ins Arabische. Ferner gilt sein 1849 erschienener *Bericht über den Pariser Aufenthalt* als eines der bemerkenswertesten Werke über die Begegnung einer muslimischen Persönlichkeit mit der westlichen Kultur, worin er nicht nur seine Faszination für ein europäisches Land, sondern zudem seine kritische Auseinandersetzung mit westlichen Wertvorstellungen zum Ausdruck bringt. Nicht zuletzt kommen darin seine von der Aufklärung geprägten politischen Vorstellungen zum Ausdruck, wie auch sein Aufruf an die islamische Welt, sich für die europäische Welt zu öffnen (vgl. ebd., S. 109f.; Turki, 2015, S. 188f.).

Dabei setzt sich at-Ṭaḥṭāwī mit den Gründen des Niedergangs der arabisch-islamischen Zivilisation auseinander und macht sich zum Gegner einer absoluten Herrschaft, wie sie in der islamischen Welt fortbestand. Ausgehend von Montesquieus Prinzip der Gewaltenteilung, wie er 1748 in seinem *Vom Geist der Gesetze* fordert sowie dem Ideal der *volonté générale* Rousseaus, welche die politische Macht auf den Gemeinwillen des Volkes ausrichtet, verlangt er einen grundlegenden Reformprozess im Staats- und Bildungswesen mit dem Ziel einer Liberalisierung des politischen Systems unter Zurückdrängung des Religiösen (vgl. Turki, 2015, S. 189).

Im Kontext der *Nahḍa* sind neben at-Ṭaḥṭāwī zwei weitere Figuren zu nennen, die eine Transformation der politischen wie gesellschaftlichen Machtstrukturen in der arabischen Welt anstrebten, nämlich Ḥair ad-Dīn at-Tūnisī (1822-1890) sowie ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855-1902). Beiden Denkern ging es dabei in Abgrenzung zur osmanischen Herrschaft um die Durchsetzung einer liberalen Verfassung nach europäischem Muster, wobei insbesondere at-Tūnisī sich für eine vollständige Nachahmung Europas ausspricht, um die rückständige Situation in der arabisch-islamischen Welt zu überwinden sowie am wirtschaftlichen und technologischen Fortschritt des Westens teilzuhaben. Nicht zuletzt gelten at-Tūnisī und al-Kawākibī als Vorreiter des Panarabismus, der eine islamische Einheit, wie sie durch die politische Ideologie des Osmanischen Reichs gewährleistet wurde, durch einen arabischen Nationalismus ersetzen sollte (vgl. ebd., S. 190ff.).

Entgegen dem liberalen Zugang der *Nahḍa*-Bewegung, deren Reformdenken durch eine strikte Anlehnung an die europäische Kultur samt der Übernahme politischer und wissenschaftlicher Vorstellungen gekennzeichnet ist, schlugen Persönlichkeiten der *Salafiyya*-Bewegung, nämlich Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839-1897) und sein Schüler Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), einen Reformkurs ein, welcher auf dem Fundament einer islamischen Erneuerung stattfinden sollte, die eine theologische wie politische und gesellschaftliche Transformation miteinschloss (vgl. Turki, 2010, S. 112). Der aus dem Iran stammende al-Afġānī unternahm infolge seiner religiösen und politischen Suche Reisen in den Irak, nach Indien, Afghanistan, Istanbul, Paris, London, Russland und Ägypten, die insofern für seinen Werdegang prägend waren, womit er sich in der islamischen Welt einen Namen als religiöser Reformers und politischer Aktivist machte (vgl. Benzine, 2012, S. 42).

Al-Afġānīs Denken ist dabei durch zwei zentrale Themen bestimmt, die sein Lebenswerk durchziehen, nämlich

[...] die politische Einheit unter den islamischen Völkern im Sinne eines Panislamismus, der sich dem europäischen Kolonialismus widersetzen sollte, und ein reformierter Islam, der von innen heraus gestaltet werden sollte und eine Öffnung auf Wissenschaft und Technologie des Westens ermöglichte, nicht aber seine Wertvorstellungen und seine ethischen Normen übernahm. An deren Stelle plädierte al-Afghani eher für eine Rückkehr zu den Wurzeln des Islam, die er als Bedingung für eine Erneuerung der arabisch-islamischen Kultur und als Quelle für die Entfaltung humanistischer Werte sah. (Turki, 2015, S. 192f.)

Folglich wendet er sich im gleichen Maße gegen die reformunwillige religiöse Gelehrsamkeit, die unter anderem für die Rückständigkeit der islamischen Zivilisation verantwortlich seien, wie gegen die vermeintliche Überlegenheit der europäischen Kultur (vgl. Hendrich, 2011, S. 139), wobei er auf die rationalistischen Traditionen der islamischen Geistesgeschichte bei gleichzeitiger Absage am Rationalismus westlicher Prägung rekurriert (vgl. Hendrich, 2004, S. 70).

Letztere Auffassung entfaltet er vor dem Hintergrund des Vorwurfs, den Muslimen mangle es aufgrund ihrer Religion an der Fähigkeit zu rationaler Erkenntnis und folglich daran, an der Moderne teilzuhaben, wie dies im Jahre 1883 seitens des französischen Orientalisten Ernest Renan (1823-1892) unterstellt wurde. Ferner bringt er seine Auffassung in seinem Werk *ar-Radd ‘alā ad-Dahrīyīn* (Zurückweisung der Materialisten) zum Ausdruck, dass in der vom Westen herangetragenen, ausschließlich an Rationalität orientierten Moderne jedwede Spiritualität abhandenkomme. Denn durch ihre einseitige Stärkung des Individuums leite sie zu einer materialistischen Lebensweise an und fördere Egoismus und Inhumanität (vgl. Turki, 2015, S. 193). Dem gedenkt er durch die Rückbesinnung zu den Wurzeln des Islams entgegenzusteuern, der Rationalität und Spiritualität in eine einheitliche und harmonische Beziehung setze und damit der einzige Garant eines autochthonen Zugangs zur Moderne für die arabisch-islamische Kultur sei (vgl. Hendrich, 2011, S. 139f.).

Entsprechend ist seine Einstellung zu Naturwissenschaft und Technik zubilligend, insofern es für ihn keinen Widerspruch zwischen religiöser und philosophisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis gäbe, zumal der menschliche Verstand sowie die rationale Aneignung der Welt gottgewollt seien. Dabei sei Religion die Quelle menschlichen Wohlergehens, da nur durch sie eine „geheiligte Rationalität“ zu Tage treten kann, welche die Basis materiellen und moralischen Fortschritts darstelle (vgl. Hendrich, 2004, S. 69f.).

Dahingehend wird al-Afġānīs Modernerezeption in kritischer Anspielung folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

Weil im Islam ein starkes rationalistisches Element enthalten ist, von Allah im Koran direkt zur Bemächtigung und Durchdringung der Welt aufgerufen wird, ist die islamische Kultur geradezu prädestiniert, moderne Wissenschaft zu adaptieren, und zwar nicht trotz der Religion, sondern gerade auf ihrer Grundlage. Durch die Rückbesinnung auf kulturelle Identität qua Religion durchläuft die ‚materialistische‘ Naturwissenschaft und Technik einen Reinigungsprozess. Sie wird vom Mittel der kolonialistischen Unterdrückung aus dem Geist eines entarteten ‚Materialismus‘, der die Religion verspottet und damit die Grundlagen von Kultur auflöst, zu seinem Gegenteil: zum Hilfsmittel bei der Erreichung kultureller Vollkommenheit im Geiste der religiösen Kollektivseele. (ebd., S. 74f.)

In dieser Hinsicht definiert sich der von al-Afġānī angestoßene Diskurs einer „islamischen“ Moderne zum einen in einer „islamischen Vernunft“, die sich in Entsprechung zu seinem europäischen Pendant der Gegenaufklärung als eine höherwertige Rationalität versteht, zum anderen wird durch die Rückkehr zu den Wurzeln des Islams auf eine authentische Botschaft rekurriert, die es angesichts der Missdeutungen des traditionellen Islams wiederzuentdecken gilt. Dabei wird zwar ein obsolet gewordenes Islamverständnis beanstandet, das jedoch durch einen übergeschichtlichen Islam ersetzt wird, der im Kontext von Moderne weniger eine Religion als vielmehr eine Ideologie darstellt, um eine gesellschaftliche Transformation zu ermöglichen (vgl. ebd., S. 76ff.).

Insoweit kann al-Afġānīs Antikolonialismus als eine vorweggenommene „Dialektik der Aufklärung“ aus einer außerwestlichen Perspektive verstanden werden, der in seiner Kritik an der Aufklärung mit der europäischen Tradition von Gegenaufklärung korrespondiert (vgl. ebd., S. 70f.). Demgemäß lastet auf ihn die Kritik, dass seine Vernunftkritik von einer Apologetik getragen ist, in der die menschliche Vernunft sakralisiert und als Erfüllung des göttlichen Schöpfungsplans gedacht wird, und sich in letzter Konsequenz als unkritisch herausstellt, die Hendrich wie folgt verdeutlicht:

Es geht diesem Denken nicht mehr um die kritische Analyse und den Versuch, aus ihr heraus Lösungen vor allem in praktisch-politischer Hinsicht zu finden, sondern um die Etablierung eines in sich harmonischen Entwurfs von Welt, den es – gegen die Widerstände der Wirklichkeit – durchzusetzen gilt. Die Epistemologie dieses Denkens ist bereits fundamentalistisch, ohne auch nur im entferntesten zwingend ‚islamisch‘ zu sein: es ist der Fundamentalismus der Gegenaufklärung. (2004, S. 73)

Das von ihm ausgelöste Denken der Wiedererweckung einer islamischen Moderne entwickelte sich im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert zum dominierenden Diskurs in der intellektuellen Debatte, wenngleich sich später unterschiedliche Positionen herausbildeten, die sich zwischen säkularistisch orientierten sowie wahhabitischen

Haltungen spannen (vgl. Hendrich, 2004, S. 79). Al-Afġānīs Ideen fanden weitestgehend in Ägypten Anklang und wurden insbesondere von seinem Epigonen Muḥammad ‘Abduh aufgenommen und fortgeführt. ‘Abduh, der als Student mit al-Afġānīs Ideen während seiner Kairoer Jahre 1870 in Berührung kommen und mit ihm eine enge Freundschaft schließen sollte, trat mehr noch als sein Vorgänger für eine Reform ein, die aus der inneren Dynamik des Islams begründet werden sollte. Im Pariser Exil im Jahre 1884 gaben sie zusammen die Zeitschrift *al-‘Urwa al-wuṭqā* („Das unauflösliche Band“) heraus, um ihr Reformprogramm sowie ihre politischen Ideen, die sich gegen die britische Kolonialmacht richtete, unter muslimischen Intellektuellen zu verbreiten (vgl. Benzine, 2012, S. 43). Nichtsdestoweniger war er anders als al-Afġānī kein politischer Aktivist, der sich dem Panislamismus verschrieb. Vielmehr strebte ‘Abduh, der sich zeitlebens als ideologischen Erben al-Afġānīs betrachtete, eine Erneuerung des religiösen Denkens auf dem Fundament einer rationalistischen Theologie an, wodurch er die theologischen Ideen seines Lehrers in ein Lehrsystem überführte (vgl. ebd.; Hendrich, 2004, S. 79):

Mit seinem Lehrer teilte er die Auffassung, dass es einer tiefgreifenden Reform der islamischen Welt bedürfe, aber er sah – vielleicht als Konsequenz aus seiner eigenen Erfahrung – dafür als notwendige Voraussetzung eine umfassende Volksbildung als Grundlage politischer Reformen an. Dementsprechend waren seine politischen Aktivitäten eher pragmatisch an einer Reform des Bildungssystems und des Gerichtswesens in Ägypten orientiert. Dafür war er bereit, sich auch in den Dienst der Regierung zu stellen, die er zuvor als despotisch erlebt und kritisiert hatte. (Hendrich, 2004, S. 80)

In Entsprechung zu seinem Mentor vertritt auch ‘Abduh die Auffassung, der Islam sei seinem Gehalt nach eine rationale Religion, wobei sein Denken den kritischen Gehalt der Aufklärung insofern einbüßt, als für ihn Philosophie und Wissenschaft einen integralen Bestandteil der Religion ausmachen. ‘Abduhs Position hinsichtlich der Frage nach einer spezifisch islamischen Moderne kommt insbesondere in seiner Debatte mit dem Publizisten Farah Anṭūn (1874-1922) zum Ausdruck, in welcher er sich strikt gegen den Säkularismus wendet und sich für eine islamische Reform ausspricht. Anlass für die Kontroverse war die Rezeption des mittelalterlichen Philosophen Ibn Ruṣd (1126-1198), der seinerzeit eine klare Trennung von Philosophie und Religion befürwortete, infolge sich Anṭūn gegen eine Vermischung von Wissenschaft – als Sache des Verstandes – und Glaube – als Sache des Herzens – ausspricht, wie dies im Denken al-Afġānīs und ‘Abduhs zu Tage trete. Entgegen Anṭūns Forderung einer Trennung des Religiösen vom Weltlichen und die damit einhergehende Trennung von Staat und Religion als Grundlage einer Reform hielt ‘Abduh

an einer „islamischen Moderne“ fest, deren Grundlage im Islam fest verankert sei, sofern er in seiner schöpferischen und fortschrittlichen Inspiriertheit seiner Anfangszeit verstanden und ausgelebt werde (vgl. ebd., S. 81f.; Turki, 2015, S. 194ff.).

Die von al-Afġānī und ‘Abduh gegebene Salafiyya-Bewegung sollte sich angesichts des Zusammenbruchs des Osmanischen Reichs und der Abschaffung des Kalifats zunehmend spalten. In jenem Kontext stellt das Werk *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft* von ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) ein paradigmatisches Beispiel für die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Salafiyya-Bewegung dar, in welchem er sich vom Einheitsgedanken von Staat und Religion im Islam verabschiedet. Dabei ist sein Rekurs auf den „Ur-Islam“ im Unterschied zu der Modernekonzeption seiner Vorgänger insofern kritisch, als er zwischen dem prophetischen/religiösen Auftrag und der politischen Funktion, die Muhammad seinerzeit innehatte, unterscheidet und sich damit gegen die religiöse Legitimation von Herrschaft im Islam wendet, ohne die religiöse Autorität des Propheten für die Gläubigen zu schmälern. Dem Islam, der eine moralische und spirituelle Orientierung für seine Anhänger sei, sprach er damit ganz und gar ab, eine politische Absicht gehabt zu haben (vgl. Hendrich, 2004, S. 96ff.). Folglich tritt ‘Abd ar-Rāziq für einen „islamischen Säkularismus“ ein, dessen Perspektive jedoch nicht durch radikale Religionskritik bestimmt ist. Vielmehr geht es ihm um die Zuweisung des Religiösen auf die Ebene einer ethischen Letztbegründung, demzufolge die Frage nach dem Politischen angesichts der historischen Erfahrung in den jeweiligen Kontexten entsprechend ausgehandelt gehört (vgl. ebd., S. 99).

Obgleich der vielfältigen Zugänge lässt sich in der zeitgenössischen Debatte ebenso beobachten, dass die Diskurslinien um Moderne und Aufklärung ähnlich verlaufen. Während beispielsweise Denker wie Fu’ād Zakarīyā (1927-2010), Ṣādiq Ġalāl al-‘Aẓm (1934-2016) und Ṭayyib Tīzīnī (1934-2019) für einen grundsätzlichen Bruch mit der Tradition eintreten, plädieren Denker wie Muḥammad Arkūn (1928-2010), Muḥammad ‘Ābid al-Ġābariyy (1935-2010), Ḥasan Ḥanaḫī (1935-2021) und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943-2010) – wenngleich aus unterschiedlichen Perspektiven – für eine kritische Auseinandersetzung sowohl mit dem islamischen Erbe als auch mit der westlichen Denktradition, mit dem Ziel einer eigenständigen Moderne auf dem Fundament der eigenen rationalistischen Tradition, die ihrer kulturellen Identität Rechnung trägt (vgl. Turki, 2015, 200ff.).

3 Hermeneutischer Diskurs: Offenbarung zwischen Universalität und Partikularität

Das folgende Kapitel behandelt das Phänomen der Geschichtlichkeit hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses anhand moderner Ansätze in der jüdischen und islamischen Tradition. Im jüdischen Denken tritt dabei die Frage nach der Universalität und Historizität der Offenbarung sowie des jüdischen Glaubens insbesondere mit der *Haskala* zutage, die vor dem Hintergrund der jüdischen Emanzipation und in Auseinandersetzung mit der aufgeklärten Bibelkritik entstanden ist. Die gemeinhin von Moses Mendelssohn und den *Maskilim* des 18. Jahrhunderts eingeleitete Suche nach einer Ortsbestimmung des jüdischen Glaubens und der jüdischen Identität angesichts der europäischen Aufklärung brachte mannigfaltige Denkschulen und Positionen hervor, die zweifellos auch dem Zeitgeist geschuldet waren. Insofern soll zunächst das denkerische Spektrum des modernen jüdischen Denkens unter Berücksichtigung entsprechender philosophischer Leitgedanken demonstriert werden. Nicht zuletzt fällt der Reformrabbiner Abraham Geiger im Rahmen dieses Kapitels insofern ins Gewicht, als er nicht nur als einer der bedeutendsten Vertreter der liberalen Strömung sowie der *Wissenschaft des Judentums* gilt, sondern zudem als Pionier der kritischen Koranforschung erachtet werden kann, der innerhalb der orientalistischen Islamforschung neue Maßstäbe zu setzen wusste.

Im Anschluss an Geiger und zwecks der Überleitung der Thematik zum islamischen Denken wird in der Frage der Historisierung des Korans ebenso der historisch-kritischen Koranforschung Angelika Neuwirths Beachtung geschenkt, zumal sie sich in der von Geiger angestoßenen Forschungstradition verortet sowie in der gegenwärtigen Weiterentwicklung der westlichen Koranforschung ebenso Pionierarbeit leistet. Um in diesem Zusammenhang die modernen Ansätze in der islamischen Tradition zu charakterisieren, wird vorab der literaturwissenschaftliche Zugang der *Kairiner Schule* dargelegt, deren akademischen Beiträge für die moderne Koranforschung wegbereitend waren. Ferner werden die Ansätze von Nasr Hamid Abu Zaid und Fazlur Rahman herangezogen, die das Thema der Historizität des Korans zum Gegenstand haben. Dabei trägt die Vielschichtigkeit der modernen Zugänge zum Koran dem Umstand Rechnung, dass theologische sowie koranwissenschaftliche Annahmen unter Bezugnahme sprachwissenschaftlicher und hermeneutischer Einsichten auf unterschiedliche Weise neugestaltet werden.

3.1 Zugänge im jüdischen Denken

Der innerjüdische Diskurs hinsichtlich dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, von Universalität und Partikularität sowie die damit einhergehende Frage nach dem kritischen und wissenschaftlichen Zugang zur jüdischen Religion ist keiner, der erst mit der deutsch-jüdischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihren Anfang nimmt. Sie stützt sich in der Neuzeit vor allem auf die zwei Jahrhunderte zuvor entwickelten Ansätze des italienischen und sephardisch-marranischen Judentums, die gemeinhin mit der italienisch-jüdischen Renaissance eingeläutet wurden. Historisch war indessen die Bedeutung von Offenbarung im Judentum ein stets umstrittenes Thema. Insofern erörtert bereits die Bibel das Problem, worin ein echter Prophet von einem falschen Propheten unterschieden werden könne und sucht damit nach Kriterien und Vernunftgründen zur Unterscheidung von richtiger und falscher Offenbarung. Die nachbiblische rabbinische Tradition entwickelte ein neues Verständnis, um die Beziehung sowie die Spannung zwischen der tradierten Offenbarung und dem gegenwärtigen Lebenskontext auszuhandeln, indem sie der schriftlichen Sinaioffenbarung die Mündliche Tora zur Seite stellte, die als hermeneutisches Vehikel die Öffnung des Offenbarungsbegriffs und Offenbarungsinhalts für neue Fragestellungen des Menschen angesichts wandelnder Kontexte gewährleisten sollte (vgl. Grözinger, 2013, S. 15f.).

Explizit wird die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft erst im jüdischen Mittelalter thematisiert, in welchem die Betrachtung, Vernunft und Offenbarung seien identisch, prägend ist. Für die mittelalterlichen Denker galt die Prophetie als die höchste Stufe der Vernunftserkenntnis, womit sie der Maxime folgten, dass die Offenbarung keine Erkenntnis vermitteln könne, wozu auch die Vernunft per se nicht in der Lage wäre. Fortan musste sich die Offenbarung stets an der Vernunft messen lassen, wobei die überkommenen Offenbarungsschriften so lange gedeutet wurden, bis sie der Vernunft entsprachen (vgl. ebd., S. 17).

Der Philosoph und Kommentator Moses Maimonides (1138-1204) gilt ungemein als denkerisches Vorbild der mittelalterlichen jüdischen Aufklärung, der sich der Vermittlung von Offenbarung und Vernunft verschrieb. Theologische Problemfelder, die sich seinerzeit aus dem Spannungsfeld zwischen Offenbarung und Vernunft ergaben, waren vor allem biblische und talmudische Anthropomorphismen Gottes sowie die Frage nach der leiblichen

Auferstehung, die Maimonides mittels der Allegorese¹⁰ zu lösen gedenkt und sich derer vor dem Hintergrund seines Bestrebens einer Synthese jüdischer Offenbarungs-Überlieferung und griechisch-arabischer, aristotelischer Philosophie annimmt (vgl. Liss, 2020, S. 154ff.).

Obwohl Maimonides von den *Maskilim* des 18. Jahrhunderts als Inbegriff der mittelalterlichen jüdischen Aufklärung angesehen wird, verortet er sich anders als in der modernen jüdischen Aufklärung in der Frage nach der Universalität der Sinaioffenbarung ganz in der Tradition des rabbinischen Judentums, wenn er die gesetzgebende Natur der Tora dezidiert von profanen Gesetzgebungen der Menschen abhebt. Für ihn ist die Tora unwandelbares Gesetz Gottes für alle Zeiten, „*das sich per Emanation des göttlichen Intellekts auf sein [Moses] Denkvermögen ergießt [...]*“ (Schulte, 2002, S. 52). Somit ist Moses selbst nicht der Gesetzgeber der Tora, sondern er stellt das Instrument beziehungsweise Medium göttlicher Offenbarung dar (vgl. ebd., S. 51f.). Diese Auffassung wird in der rabbinischen Tradition durch die Idee bekräftigt, dass dem Tora vom Sinai / *Tora min HaSinai* die präexistente Tora vom Himmel / *Tora min HaSchamajim* vorausgeht, die vor der Erschaffung der Welt existiert habe und als ewig zu betrachten sei (vgl. ebd., S. 54f.).

Mit dem Anbruch der Neuzeit erlebt die Debatte insofern eine Akzentverschiebung, als Denker des italienischen Judentums zu der Einsicht gelangen, dass sich die Erkenntnisse der Vernunft sowie vor allem der empirischen Wissenschaften von den Lehren der Offenbarung maßgeblich unterscheiden, wenn nicht gar sie einander widersprechen. Um die Offenbarung nicht gänzlich zu verwerfen, sahen sich jüdische Denker angesichts jener Widersprüchlichkeit dazu angeleitet, nach einer neuen Ortsbestimmung für die Offenbarung zu suchen, die sie mit dem Ansatz der doppelten oder dreifachen Wahrheit zu lösen gedachten. Beispielhaft für eine solche Konzeption sind Eljahu Delmedigo (1460-1497) sowie insbesondere sein Nachkomme Josef Schlomo Delmedigo (1591-1655) zu nennen, die von unterschiedlichen Wahrheiten sprachen, die nebeneinander bestehen konnten und eine jede für sich Gültigkeit beanspruchen durfte. Diese Konzeption, die nicht mehr von einer einzigen Wahrheit ausging, war insofern revolutionär und modern, zumal sie mit der

¹⁰ „Dieses aus den Begriffen Allegorie und Exegese zusammengesetzte Wort meint ein Deutungsverfahren, das vorab auf die Erschließung eines tieferen, im Wortsinn bildhaft verkleideten Sinns zielt.“ (Jung, 2001, S. 36) Obschon die Unterscheidung von Literalsinn und latenter Sinn in die griechische Antike des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr. zurückgeht, in der mythologische Schilderungen Homers und Hesiods allegorisch gedeutet wurden, gilt der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien (ca. 13-54 n. Chr.) als Vater der Allegorese, der sie auf den Pentateuch angewendet, jedoch keine in sich geschlossene Theorie der Allegorese geliefert hat. Philo untermauert die Allegorese insofern, als er das Verhältnis zwischen Literalsinn und allegorischem Sinn dem Verhältnis zwischen Körper und Seele gleichsetzt, in welchem die vernunftbegabte Seele, somit der allegorische Sinn, entscheidend ist (vgl. Grondin, 2001, S. 43f.; Jung, 2001, S. 36f.; S. 39).

Auffassung einherging, dass Religion nicht im Besitz der einzigen Wahrheit sei, geschweige der höchsten Wahrheit. In dieser Hinsicht geht Schlomo Delmedigo von einer Hierarchie dreier Erkenntnisformen aus, an deren oberster Stelle das empirisch nachweisbare Wissen steht, dem an zweiter Stelle die Überzeugung folgt, die aus dem reinen Denken entsteht und sich von vernünftigen Argumenten nährt sowie an letzter Stelle der Glaube steht, der sich allenfalls auf das tradierte Wissen verlässlicher Zeugen berufen kann, jedoch ranggleich mit der Überzeugung ist. *Wissen*, als die Erkenntnisweise der Naturwissenschaft, *Überzeugung*, als die der Philosophie und *Glaube*, als die der Religion haben somit in Delmedigos System ihre je eigene Berechtigung, da sie allesamt einen wichtigen Bestandteil des menschlichen Lebens ausmachen. Dies impliziert für ihn, dass weder die *Überzeugung* noch der *Glaube* einander zu widerlegen vermögen, während zudem beide nicht die höchste Wahrheit des empirischen *Wissens*, die einzig als ewig und unveränderlich gilt, anfechten können, aber umgekehrt Letzteres in der Lage sei, die Erkenntnisse der beiden Wahrheiten zu verdrängen (vgl. Grözinger, 2013, S. 17f.).

Obgleich dem Glauben einen Platz neben der Philosophie zugewiesen wird, weist Delmedigos Hierarchisierung auf die Tatsache hin, dass die Offenbarung in der Frühen Neuzeit angesichts ihrem Verhältnis zur Vernunft eine Degradierung erfährt. Zeitgleich fügten jüdische Denker, wie der venezianische Rabbiner Leone Modena (1571-1648) eine weitere Erkenntnisform hinzu, nämlich die Wahrheit der Geschichte, über die bisher allein die Offenbarung zu verfügen gedachte, und ebneten damit den Weg für einen kritischen Zugang, der die Aussagen der Offenbarung an den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft messen sollte. Dementsprechend bestritt Modena entgegen der rabbinischen Tradition den Offenbarungscharakter der Mündlichen Tora, die er anlässlich seiner historischen Kritik zur Gänze als Menschenwerk einstuft. Als ein weiterer jüdischer Denker der Frühen Neuzeit, der einen radikaleren Schritt als Modena vollzog, gilt der aus dem Converso-Judentum kommende Uriel da Costa (1583-1640). Da Costa bestritt über die mündliche Tradition hinaus die Göttlichkeit der gesamten Schriftlichen Tora, weshalb sich Religion nicht auf die Bibel und schon gar nicht auf die rabbinische Tradition stützen könne, sondern ausschließlich auf das von der Vernunft ergründete natürliche Gesetz, die alleinig den Anspruch einer universellen Wahrheitsquelle erhebe (vgl. ebd., S. 19).

Nicht zuletzt reiht sich in die frühneuzeitliche jüdische Offenbarungskritik Baruch de Spinoza (1632-1677), der die Vernunft, die er als wahre, universelle Offenbarung identifiziert, gänzlich von der prophetischen beziehungsweise biblischen Offenbarung

schied, da sie mit den Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft nichts gemeinsam habe. Insofern stellt die biblische Offenbarung für Spinoza eine partikuläre israelitische Besonderheit dar, womit den Juden ein mosaisches Staatsgesetz zu Verfügung gestellt wurde und sie deshalb keinesfalls verlässliche Erkenntnisse über das Wesen der Welt oder das Wesen Gottes liefern könne (vgl. ebd., S. 19f.). Entgegen der rabbinischen Tradition aber auch mittelalterlicher Philosophen, wie Maimonides, legt er in seinem *Tractatus theologico-politicus* dar, dass die Gesetze der Tora als profane Rechtsordnung des hebräischen Reichs und somit als historisches Dokument keine universelle religiöse Gültigkeit besitzt, wenn er wie folgt schreibt (1870, S. 7f.): „[...] so erkannte ich auch, dass die von Gott dem Moses offenbarten Gesetze nur das Recht des besonderen jüdischen Staats bezeichnen, weshalb Niemand ausser ihnen sie anzunehmen braucht, und dass selbst Diese nur für die Dauer ihres Reiches daran gebunden waren.“

Demzufolge wird ebenso die Rolle von Moses als Prophet, wie ihn Maimonides sowie die rabbinische Tradition erachten, abgelehnt. Für ihn stellt Moses keinen Propheten, sondern ausschließlich einen politischen Gesetzgeber dar, der nach dem Exodus aus Ägypten für die Aufrechterhaltung des Hebräer-Staates das nötige Rechtssystem schuf, weshalb die mosaischen Gesetze an ihren historischen Entstehungskontext angepasst sind und sich an die situativen Notwendigkeiten der Hebräer orientieren. Weil für Spinoza dieser Staat sowie die mosaischen Gesetze längst Vergangenheit und deshalb nicht mehr bindend sind, wird neben der Tora ebenso die Autorität des rabbinischen Judentums, sprich die Midraschim und der Talmud in Frage gestellt. Somit lässt sich aus seinem theologisch-politischen Traktat die Konsequenz ziehen, dass die Haltung des rabbinischen Judentums aufgrund des Festhaltens an einer normativ veralteten und überholten Verfassung des alten Hebräer-Staates hinderlich für die geistige und kulturelle Entwicklung des jüdischen Denkens sei (vgl. Schulte, 2002, S. 52ff.).

3.1.1 Moses Mendelssohn und die *Berliner Haskala*

3.1.1.1 Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn (1729-1786) gilt nicht zu Unrecht als die Leitfigur der jüdischen Aufklärung, der – wie kein zweiter – *Haskala* und Halacha in Einklang zu bringen versuchte und verkörperte beides, Aufklärung und gesetzestreuere Judentum (vgl. Schulte, 2002, S. 56f.). Jene geistige Synthese Mendelssohns, sich die universalen Ideen der Aufklärung zu

eigen zu machen, ohne auf die partikulare Wahrheit des Judentums zu verzichten, kann als das ausschlaggebende Merkmal seines Denkens und Wirkens festgemacht werden.

Obgleich seine Philosophie mittelalterlich war, diente Maimonides, dessen *Führer der Unschlüssigen* Mendelssohn als Zwölfjähriger kennenlernte, ihm als Bindeglied zwischen talmudischem Judentum und der Vernunftreligion, der er Jahre später begegnen sollte. Maimonides' philosophische Vermittlung zwischen Offenbarung und Vernunft, ohne auf die rabbinische Lehre der göttlichen Offenbarung auf dem Sinai zu verzichten, bot für Mendelssohn die Möglichkeit, seine Ideen durch eine Persönlichkeit aus der jüdischen Tradition innerjüdisch zu verorten (vgl. Meyer, 1994, S. 22).

Während in der jüdischen Binnenperspektive vor allem von Maimonides geprägt, ist Mendelssohns Denken im europäischen Außendiskurs vor dem Hintergrund eines wachsenden Interesses für die Natürliche Theologie zu verstehen, die sich Mitte des 18. Jahrhunderts im geistigen Leben Deutschlands bemerkbar macht. Unter dem Zustrom deistischer Ideen aus England erwuchs eine geistige Strömung, die sich von der christlichen Orthodoxie sowie vom Pietismus abzugrenzen suchte. Im Sinne der deutschen Aufklärungstheologie veröffentlichte der Berliner Theologe Johann Joachim Spalding (1714-1804) 1748 seine kurze Schrift *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, in der er in Ausschluss der Offenbarung, der Bibel und der christlichen Dogmatik eine Religionsphilosophie des gesunden Menschenverstandes zu begründen versucht, wodurch der Mensch kraft seines logischen Vermögens vom Sinnlichen zum Geistigen zu gelangen bestimmt sei, sprich Gott, Tugendhaftigkeit und die Idee der Unsterblichkeit aus Vernunftüberlegungen heraus zu begründen vermöge. Der Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), der ebenso in der Tradition der Aufklärungstheologie stand, veröffentlichte 1754 sein Werk *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, das von allen Religionen zugrundeliegenden universellen Vernunftwahrheiten ausging, die als Voraussetzung der individuellen und partikularen Offenbarungsreligionen gedacht werden mussten. Jene Tradition der *theologia naturalis*, die in philosophischer Hinsicht auf Leibniz und Wolff zurückgeht, übte maßgeblichen Einfluss auf Mendelssohn, der in jungen Jahren mit deren Ideen in Berührung kommen sollte (vgl. ebd., S. 21f.).

Die Aufklärungstheologie in Deutschland war im Vergleich zu Frankreich und England sehr viel konservativer ausgeprägt, zumal sich hier die radikale Religionskritik nicht durchgesetzt hatte, weswegen die gänzliche Ablehnung der Offenbarung unter den Aufklärungstheologen

marginal ausfiel. Die meisten Aufklärungstheologen bestritten die Offenbarung – zumindest in ihren Veröffentlichungen – nicht, wobei ihr Religionsverständnis des gesunden Menschenverstandes in eine mit den modernen Wertvorstellungen verträgliche Form gestutzt wurde. In jener „Humanitätsreligion“, deren Vernunftwahrheiten die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele umfasste, war für Mendelssohn nichts zu finden, das dem jüdischen Glauben zu widersprechen schien. In diesem Sinne machte sich Mendelssohn die durch die christliche Aufklärungstheologie vermittelte Natürliche Religion in seinen Berliner Jahren schnell zu eigen. In einem Kontext, in dem das Judentum als rückständige und eine mit der Aufklärung unvereinbare Religion erachtet wurde, bot jene Anschauung ein passendes Vehikel, wodurch die Begegnung und Verständigung des Christentums und Judentums auf Augenhöhe sowie die Vereinigung der partikularen Offenbarungsreligionen unter religionsübergreifenden Grundwahrheiten gewährleistet werden konnte (vgl. ebd., S. 22f.).

In dieser Hinsicht war für Mendelssohn die Tora göttliche Offenbarung, die vorrangig nicht mit dem Ziel offenbart wurde, um die universellen Religionswahrheiten, wie die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele, zu verkünden. Denn ohnehin seien jene metaphysischen Prinzipien als Vernunftwahrheiten erkennbar und somit als Maxime der Natürlichen Religion zu betrachten. In der Tradition des rabbinischen Judentums stehend umfasst für Mendelssohn die Offenbarung nicht nur die Schriftliche Tora / *Torah Schebichtav*, sondern zudem die Mündliche Tora / *Torah Schebeal Peh*, die Moses ebenso geoffenbart sei, wobei Erstere durch den Pentateuch und Letztere durch das rabbinische Schrifttum von Talmud und Midrasch bewahrt wird, während die Halacha beides kodifiziert und mit normativer Geltung bis in die Gegenwart tradiert. Somit sind für ihn alle 613 Gebote / *Mitzwot* der Schriftlichen und Mündlichen Tora unveränderliche Gesetzgebung und religiös verbindliche Offenbarung, die jedoch ausschließlich für Juden gelten (vgl. Schulte, 2002, S. 56f.; Schulte, 2003, S. 104).

Mendelssohns konservative Positionierung hinsichtlich der jüdischen Tradition ist insbesondere vor dem Hintergrund der protestantischen Bibelverständnisse seiner Zeitgenossen zu verstehen, angesichts derer er sich dazu genötigt sah, sowohl den Offenbarungscharakter der Tora wie auch die Gebote der Halacha gegen jegliches Änderungsansinnen sowie jegliche Profanation zu verteidigen. Insofern sollten Judentum und Judesein – sei es politisch oder religiös motiviert – weder verkürzt noch anderen Errungenschaften der Aufklärung geopfert werden. Solchermaßen gerät Mendelssohn

explizit in eine offene Opposition zum Aufklärungstheologen und Hebraisten Johann David Michaelis (1717-1791), der in seinem von 1770 bis 1775 erschienenen sechsbändigen Werk *Mosaisches Recht* die Auffassung vertritt, dass die gesetzlichen Teile des Pentateuch eine Art Landrecht der alten Hebräer darstellt und damit die hebräische Bibel auf ein menschliches Werk degradiert. Damit reiht sich Michaelis, dessen Position keine Neuartigkeit darstellte, in die Tradition Luthers, der seinerzeit das Verständnis der Tora als eines profanen Rechtskorpus' (*Jüden Sachsenspiegel*) vorbereitet hatte und nicht zuletzt durch Spinozas *Tractatus theologico-politicus* von 1670 zum Gemeingut der europäischen Aufklärung geworden war. In den 1770er Jahren wird Spinozas Ansatz insofern durch Lessings Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente (*Fragmente eines Ungenannten*) erneut bekräftigt, als sie die Tora als profane Historie behandelt und ihren Offenbarungscharakter offen infragegestellt (vgl. Schulte, 2003, S. 99ff.; Schulte, 2002, S. 54f.).

Darüber hinaus positionierte sich Michaelis 1782 anlässlich Dohms Veröffentlichung seiner *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* gegen die Gleichstellung der Juden, die er aufgrund ihrer halachischen Treue für unmöglich hielt. Dabei polemisiert er nicht mehr religiös – wie aus dem christlichen Antijudaismus geläufig –, sondern er wendet sich ethnizistisch beziehungsweise völkisch gegen die bürgerliche Vereinigung der Juden, wenn er Kriminalstatistiken, demographische und merkantilistische Argumente gegen sie als „Nation“ aufführt und somit durch Diffamierungen, wie „Ausländer“, „fremdes Volk“ und „Race“ Denkmuster des Rasse-Antisemitismus im Wilhelminischen Kaiserreich vorwegnimmt (vgl. Schulte, 2003, S. 98).

Für Mendelssohn bedeutete die Polemik seitens Michaelis eine Herausforderung aus der Mitte der deutschen Aufklärung und nötigte ihn als toratreuer Jude seine Anschauung über den göttlichen Charakter der Tora zu verteidigen und zu untermauern. Mendelssohn argumentiert in seinem Hauptwerk *Jerusalem* – ohne ihn namentlich zu erwähnen – gegen Michaelis, dass die Schriftliche und Mündliche Tora weit mehr als eine rohe Gesetzessammlung für die Erhaltung eines Staatswesens darstellt. Vielmehr stelle sie eine geoffenbarte Lebensanleitung für jeden einzelnen Juden dar, die über das religiöse Zeremonialgesetz hinaus ihren Alltag bis hin zur Ernährung und Ehe regelt, um ihnen persönliche und gesellschaftliche Glückseligkeit zu gewähren. Über die Gesetze und Vorschriften hinaus, die ohnehin keine allgemeine Geltung beanspruchen dürfen und somit nur für die Juden gedacht sind, beinhalte die Tora neben ewigen Wahrheiten ebenso Geschichtswahrheiten, welche von den Ereignissen der Stammväter der jüdischen Nation

berichten, die von Generation zu Generation überliefert und auf Glauben angenommen seien. Michaelis' Aussage vom „Gesetzgeber Moses“, der die unterdrückten und entrüsteten Juden mit einer Staatsordnung versah, weist Mendelssohn zurück und fügt zynisch hinzu, dass der gesetzgebende Gott der Vorväter sehr wohl beabsichtigt haben könnte, die verkümmerten Juden zu einer blühenden Nation umzubilden und dies ihnen auch ermöglicht habe, lange bevor dies den rohen Völkern der „nördlichen Einöden“ zuteilwurde, die gegenwärtig auf die Juden herabblicken (vgl. Schulte, 2002, S. 57ff.).

In dieser Hinsicht war das Hauptanliegen Mendelssohns die religionsphilosophische Verteidigung der Offenbarung am Sinai als Geschichtswahrheit, die er einer allzu radikal aufgeklärten Profanierung des Judentums entgegenstellt. Die Verteidigung des Offenbarungscharakters der Tora bedeutet für ihn die Untrennbarkeit von Schriftlicher und Mündlicher Tora, wodurch die wesentlichen Lehren, die charakteristisch für das Judentum sind, bewahrt bleiben. Seine konservative Einbeziehung des Talmuds und der Halacha als ungeschriebene Offenbarung – nicht als Menschenwerk der Rabbinen – begründet er in hermeneutischer Hinsicht mit dem Argument, dass die Schriftliche Tora ohne die dynamische und aktualisierende Auslegungsleistung der mündlichen Tradition größtenteils unverständlich sei. Nicht zuletzt begründet er in Konsequenz zu dieser Auffassung die Legitimität der rabbinischen Tradition, die von der aufgeklärten Bibelkritik im Allgemeinen und von vielen *Maskilim* der nachfolgenden Generation im Speziellen angezweifelt wird (vgl. ebd., S. 59f.; Schulte, 2003, S. 105).

Obwohl Mendelssohn mit der Auffassung, dass die Schriftliche und Mündliche Tora als Offenbarung untrennbar miteinander korrelieren ganz und gar in der rabbinischen Tradition steht, ist es bemerkenswert, dass er die Fünf Bücher Mose ins Deutsche übersetzte, wobei die Übersetzung in hebräischen Buchstaben verfasst wurde und einen traditionell rabbinischen Kommentar / *Bi`ur* beinhaltete. Seine Übersetzung, die bei vielen zeitgenössischen Rabbinen Anstoß erregte und als traditionswidrigen Biblizismus angeprangert wurde, entstand in Kooperation mit seinen Altersgenossen Salomo Dubno und Naftali Hartwig Wessely, die wie Mendelssohn zu den deutschen *Maskilim* der ersten Generation gehören (vgl. ebd., S. 60f.).

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Tora aus der Perspektive Mendelssohns Lehre und lebendiges Wort Gottes darstellt, sprich „Vernunftwahrheiten“ und „Geschichtswahrheiten“ birgt, die sich weder auf eine profane Gesetzgebung vergangener Zeiten reduzieren noch

ihrer Normativität berauben lässt, wie von Spinoza und der aufgeklärten Bibelkritik plädiert wurde. Ebenso distanziert er sich von der protestantischen Anschauung des *sola scriptura* und räumt der mündlichen Tradition keinen geringeren Platz als der Schriftlichen Tora ein. Insofern wendet sich Mendelssohn dezidiert dagegen, die rabbinische Lehre zu ändern beziehungsweise abzuschaffen und somit weder zwecks der in Aussicht gestellten bürgerlichen Verbesserung noch der kritischen Historisierung zu opfern, da seines Erachtens ein Jude aufgeklärt sein konnte, ohne auf seinen Glauben und seine Tradition zu verzichten. Ohnehin dürfe angesichts des Naturrechts, somit der Gewissens- und Religionsfreiheit, die bürgerliche Gleichstellung der Juden nicht von ihrer Religions- und Volkszugehörigkeit abhängig gemacht werden, sprich von ihnen religiöse Reformen verlangt werden. Allerdings nimmt die Auffassung Mendelssohns, die rabbinische Tradition sowie die 613 Mitzwot als fundamental und unverzichtbar für einen Juden zu erachten, eine Sonderrolle in der *Haskala* ein, da sie von den *Maskilim* der nächsten Generation nicht mehr als unveränderliches Erbe des Judentums betrachtet werden (vgl. ebd., S. 61ff.; Schulte, 2003, S. 104ff.).

3.1.1.2 Naftali Hartwig Wessely

Eine weitere wichtige Figur in der Berliner *Haskala* stellt Mendelssohns Zeitgenosse Naftali Hartwig Wessely (1725-1805) dar, der 1774 von seiner Geburtsstadt Hamburg nach Berlin ging. Aufgrund seiner weitreichenden Kenntnis der Tanach und des Midrasch arbeitete er an der Seite von Mendelssohn an der Tora-Übersetzung und kommentierte diesbezüglich das 3. Buch Mose *Wajikra*/Levitikus (vgl. Schulte, 2002, S. 85).

In seinem 1782 erschienenen hebräischen Werk *Divrej Schalom Ve'Emet* („Worte der Wahrheit und des Friedens“) kritisiert er die unter – besonders osteuropäischen – Juden verbreitete Auffassung, jüdische Bildung und Erziehung auf das Tora-Talmud-Studium zu beschränken und fordert eine Reform, die das Aneignen von profanen Wissenschaften gewährleisten soll. Obwohl er sich in dieser Hinsicht für die Verbreitung von Bildung und Wissenschaft unter den Juden Deutschlands einsetzte, war er dennoch wie Mendelssohn ein gesetzestreuer Jude, der in der rabbinischen Tradition verwurzelt war und an der Verbindlichkeit der Halacha festhielt (vgl. ebd., S. 63).

Umso erstaunlicher ist es, dass er einer der ersten *Maskilim* war, dem man aufgrund seines Traktats vorwarf, den Talmud und die rabbinische Tradition gänzlich zu verwerfen. Wesselys Erziehungstraktat, der im selben Jahr noch von David Friedländer ins Deutsche übersetzt wurde, stieß innerjüdisch auf heftige Ablehnung, wobei Wessely von einigen

traditionalistischen Rabbinern, wie Rabbiner Eleasar Flekels aus Prag und Rabbiner David Tewel aus dem polnischen Lissa der Ketzerei und Häresie bezichtigt wurde sowie sein Traktat und Mendelssohns Tora-Übersetzung von Oberrabbiner Pinchas Halevi Horowitz von Frankfurt als „Worte der Ketzerei“ angeprangert wurden. Es kam sogar so weit, dass sein Traktat auf Veranlassung von Rabbiner David Tewel in Posen, Wilna und Lissa verbrannt wurde, wobei dieser skandalöse Vorfall nicht nur den Beginn der handgreiflichen Ablehnung der *Maskilim* markiert, sondern zudem in den Augen der *Maskilim* ein Rückfall in finstere Zeiten des Mittelalters bedeutete. Die traditionalistischen Rabbiner, die Wessely zur Zielscheibe einer öffentlichen Hasskampagne machten, zielten damit im eigentlichen Sinne auf das Aufklärungsprogramm der Berliner *Haskala* und speziell auf Mendelssohn, den sie aufgrund seines Ansehens öffentlich nicht in Angriff nehmen konnten. In Berlin blieb diese Verketzerung aufgrund des Widerstands liberaler Kreise aus, gleichwohl Mendelssohns Tora-Übersetzung in jüdischen Gemeinden in Prag und Altona verboten wurde (vgl. ebd., S. 82ff.).

Seine Kritik gegen die traditionelle jüdische Erziehung, die das Talmud-Lernen in den religiösen Schulen (*Jeschiva*, Plur. *Jeschivot*) unter Ausschließung profaner Wissenschaften zum Fokus hatten und seine Forderung, die jüdische Erziehung zu reformieren, begründet Wessely folgendermaßen: Er unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Erkenntnisgebieten, nämlich Torat HaAdam und Torat HaSchem. Ersteres ist wörtlich übersetzt „Lehre vom Menschen“ und umfasst für ihn alle für den Menschen zugänglichen Erkenntnisgebiete, die u.a. geistes- und naturwissenschaftlicher sowie sozial- und kulturwissenschaftlicher Natur sind, wie Philosophie, Mathematik, Physik, Medizin, Künste usw., während Letzteres sinngemäß übersetzt „Lehre von Gott“ bedeutet und die jüdische Glaubenslehre umfasst. Dabei räumt er dem Torat HaAdam den Vorzug vor dem Torat HaSchem ein, zumal die Wissenschaften des Menschen im Gegensatz zu der auf Partikularität und geschichtliche Offenbarung basierenden Gotteslehre hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit und Überprüfbarkeit Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen. Schließlich können Menschen ohne geoffenbarte Lehren aus ihrer Vernunft heraus moralisches Handeln ableiten und demnach nützliche Weltbürger sein, während die religiösen Lehren – die übrigens ausschließlich für Juden verbindlich sind – jene Vernünftigkeit, Sittlichkeit und Wissenschaftlichkeit voraussetzen, um vollzogen werden zu können (vgl. ebd., S. 81, S. 86).

Diese Hierarchisierung zwischen Universalem und Partikularem und somit die Einschränkung der Geltung von Tora und Talmud zugunsten der Vernunftprinzipien

überspitzt Friedländer in seiner Übertragung von Wesselys Werk ins Deutsche durch Einfügung folgender Aussage, die zwar den Sinn nicht verfehlt, jedoch im Originaltext nicht vorhanden ist: „*Mensch seyn ist eine Stufe höher als Israelite seyn*“ (zitiert nach Schulte, 2002, S. 87).

Obwohl aus der Position Wesselys keine explizite Verwerfung der Tradition und der religiösen Lehre abgeleitet werden kann, misst er der Allgemeinbildung eine primäre Bedeutung zu. Die erziehungswissenschaftlichen Konsequenzen für die jüdische Bildung sind aus seiner Sicht, dass das Talmud-Lernen dem Lernen von Tora und der hebräischen Sprache untergeordnet ist, und dieses wiederum den allgemeinbildenden Disziplinen. Er sieht sogar von einem Talmud-Unterricht, der jeden Schüler umfassen soll, gänzlich ab und begründet dies nach dem Erziehungsprinzip, dass die Schüler je nach Begabung, Eignung, Interesse und Fähigkeit für das Talmud-Studium ausgesondert gehören (vgl. ebd., S. 86ff.).

Neben seinen aufklärungspolitischen Erziehungsansätzen war Wessely einer der bedeutendsten hebräischen Dichter seiner Zeit und verfasste diesbezüglich ein hebräisches Versepos mit dem Titel *Schirej Tiferet* („Lieder des Ruhms“). Einige Teile davon wurden 1795 als *Die Mosaide in achtzehn Gesaengen* von ihm autorisiert ins Deutsche übersetzt. Seine Dichtung ist in biblischem Hebräisch geschrieben, das er wie Mendelssohn und andere *Maskilim* im Gegensatz zum Jiddischen, Aramäischen und rabbinisch Hebräischen als die reine, klare und unverdorbene Ursprache des jüdischen Volkes betrachtet. Das Epos, dessen fünf Bücher ab 1789 und das letzte Buch 1829 postum erschienen sind, handelt von der Geschichte von Moses und vom jüdischen Volk in der Sklaverei in Ägypten bis hin zum Exodus sowie die Gesetzgebung auf dem Sinai (vgl. ebd., S. 63f.). Wessely spielt in der Moses-Rezeption der jüdischen Aufklärung insofern eine Rolle, als bei ihm die Figur Moses eine weitere dritte Rolle erhält, nämlich die des epischen Helden. Dabei wird Moses in seinem Epos zunächst im Sinne der Tradition als der bedeutendste der Propheten gewürdigt¹¹ und in weiterer Folge heroisiert, wenn er von Moses als „aedlen Helden“¹² spricht (vgl. ebd., S. 64ff.).

¹¹ „Dann wird, wer meinem Liede horcht, sich freu’n, des Harms vergessen.
Das Lied wird seinem Geist, was Oel der Lampe, sein,
Das sie, noch glimmend kaum, hoch wieder flammen macht.
Denn Deine Allmacht sing´ ich, singe Deine Wunder,
Besing´ die Grösse deines Mose unter den Propheten.
Der Vorwelt Räthsel löset auf mein Lied.“ (zitiert nach Schulte, 2002, S. 64)

¹² „Wunder wollte er wirken durch ihn, dem Stolzen ihn entgegen stellen.
Die Erde sollte seinen Befehl vollziehen, dem Firmamente er gebieten;

In dieser Hinsicht ist der aufklärerische Verdienst Wesselys nicht nur die traditionswidrige Ästhetisierung der Moses Figur als Helden, sondern vor allem die Tatsache, dass er für seinen Heldenepos die heilige Sprache des Tora-Hebräischen – in Abgrenzung zum Aramäischen des Talmuds oder zum Jiddischen des Talmud-Unterrichts – in Anspruch nahm, die innerjüdisch nicht als Alltagssprache missbraucht werden durfte und somit einen Tabubruch darstellte. Wessely erregte mit seinem Erziehungstraktat und seinem Versepos in dem Sinne Anstoß, zumal seine Ideen, wenn auch mit religiöser Absicht, einem literarischen Biblizismus gleichgesetzt und somit als einen impliziten Bruch mit der talmudischen und halachischen Tradition aufgefasst wurde (vgl. ebd., S. 67f.).

Für die unter dem Einfluss Mendelssohns stehenden *Maskilim* der ersten Generation, wie Hartwig Wessely, Isaak Satanov, Marcus Elieser Bloch oder Salomo Dubno war die ahistorische Auffassung von der Halacha und der rabbinischen Tradition als unveränderliche Offenbarung fundamental für ihren jüdischen Glauben. Für jene *Maskilim* stellten Halachatreue und Aufklärung keinen Widerspruch dar und sie setzten sich zeitlebens für die Verbreitung der aufklärerischen Ideen sowie für Bildung und Beschäftigung mit modernen Wissenschaften und Künsten unter Juden ein (vgl. ebd., S. 160).

Insoweit verstärkt sich der biblizistische Zugang zur Tora vor allem in der zweiten Generation der *Maskilim*, wenn im Sinne des *sola scriptura* von einer strikten Rückbesinnung zur Tanach unter Ausgrenzung der Halacha und des Talmuds und somit der rabbinischen Tradition die Rede ist, die als modernitätswidrig und emanzipationshinderlich erachtet wird. Programmatisch für jene *Maskilim* ist nicht mehr die Vermittlung von halachischem Judentum und Aufklärung – wie es die gemäßigten und konservativen *Maskilim* Mendelssohn und Wessely im Sinn hatten –, sondern das, was beide geradezu vermeiden wollten, nämlich die Anpassung und Veränderung der jüdischen Religion im Namen von Aufklärung und Emanzipation (vgl. ebd., S. 67f.).

Dabei ist der Übergang von der ersten in die zweite Generation von einem weiteren Paradigmenwechsel geprägt, welcher dem Einfluss Kants durch seiner 1781 erschienenen *Kritik der reinen Vernunft* geschuldet ist. Insofern stehen die führenden Köpfe der zweiten Generation, wie Isaak Euchel, Saul Ascher, Lazarus Bendavid und Salomon Maimon

*Des Fürsten Hochmuth beugen, des Königs Schrecken sein.
Unter vielen tausenden erkohr er Einen,
Senkte seinen Geist auf den aedlen Helden nieder.
Hohe Majestät auf einen sanften, demuthsvollen Mann.*“ (zitiert nach ebd., S. 66)

philosophisch nicht mehr in der Tradition Mendelssohns – obgleich an seine politischen Forderungen angeknüpft wird –, sondern sind allesamt Kantianer. Während Mendelssohn noch im Sinne von Leibniz und Wolff Metaphysiker war, für den die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele als ergründbare Vernunftwahrheiten der Natürlichen Religion unabhängig von der Religionszugehörigkeit anerkannt wurden, lassen sich jene Vernunftwahrheiten bei den 20 bis 30 Jahre jüngeren *Maskilim* der zweiten Generation im Sinne der kantischen Kritiken nicht mehr rechtfertigen. Durch den Einfluss der Philosophie Kants auf jene *Maskilim* verändern sich die theologischen Ansprüche der *Haskala* hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Religion maßgeblich (vgl. ebd., S. 157ff.). Insofern ist den *Maskilim* der zweiten Generation gemeinsam, dass sie in ihren Anschauungen zum rabbinischen Judentum vom Standpunkt Mendelssohns abweichen. In ihrem Denken vollzieht sich jener Prozess, der für die *Haskala* der zweiten Generation ausschlaggebend ist, nämlich die Historisierung des Talmuds unter Zurückweisung seiner normativen Geltung (vgl. ebd., S. 82).

3.1.1.3 David Friedländer

David Friedländer (1750-1834) wurde nach dem Tode Mendelssohns führender intellektueller und politischer Kopf der Berliner *Haskala*, der zudem als wohlhabender Kaufmann stets die Unternehmungen der *Haskala* finanziell unterstützte, wobei exemplarisch die Gründung der jüdischen Freischule seinerseits und die dazugehörige Buchdruckerei erwähnt werden kann. Seine Haltung zum Talmud expliziert er 1788 in einem Artikel in *HaMe'assef*¹³ anlässlich einer an ihn gerichtete Hasspredigt des Rabbiners Eleasar Flekels aus Prag, der zuvor 1783 Naftali Hartwig Wessely aufgrund seines Traktats *Divrej Schalom Ve`Emet* und seines Mitwirkens bei der Tora-Übersetzung Mendelssohns der Ketzerei bezichtigt hatte. Der Grund für die Verurteilung und Verfluchung Friedländers seitens Flekels und die Bekräftigung seiner Verurteilung durch den bekannten Prager Oberrabbiner Jecheskel Landau ist seine Übersetzung der wichtigsten jüdischen Gebete aus

¹³ *HaMe'assef*, zu Deutsch „Der Sammler“, war die erste bis 1811 regelmäßig erschienene hebräische Aufklärungszeitschrift. Die von 1783 bis 1786 in Königsberg und ab 1787 in Berlin erschienene Monatsschrift widmete sich vorwiegend der Bibelexegese unter Ausschluss des Talmuds, der Wiederbelebung der Hebräischen Poesie und Prosa sowie der Erziehung der jüdischen Jugend. Obgleich es die Zeitschrift in ihren Anfängen durch den Einfluss Wesselys peinlichst vermied, Anstoß in den orthodoxen Kreisen zu erwecken, hatte sie trotz ihres anfänglichen Konservatismus einen revolutionären Zug, der ab 1794 gegen die Orthodoxie und innerjüdischen Aufklärungsgegner zum Vorschein kommen sollte (vgl. Meyer, 1994, S. 134f.; Schulte, 2002, S. 88).

dem Hebräischen ins Deutsche mit dem Titel *Gebete der Juden* von 1786, womit er religiöse Verfehlung und traditionswidrige Tat vollzogen habe (vgl. Schulte, 2002, S. 92f.).

Die Tatsache, dass Friedländer von den Rabbinern Flekels und Landau, die einer der angesehensten jüdischen Gemeinden Europas vorstanden, angegriffen wurde, bot für ihn die Möglichkeit der aufgeklärten Leserschaft die verwerfliche Haltung jener „Tugendlehrer“ und „Gottesgelehrten“ vorzuführen, die sich als alleinige Ausleger des wahren Judentums sahen. Insofern reagiert Friedländer auf die schroffe Rhetorik der beiden Rabbiner und deren willkürliches Heranziehen von Bibel- und Talmud-Stellen mit abgeklärter Ironie, wenn er meint, dass die Leser von *HaMe'assef* sich selbst ein Urteil über die Rede von Flekels bilden können. Um seinen Standpunkt zu verteidigen, nimmt Friedländer Stellung zu zweier Talmud-Stellen und schreibt, dass der Talmud ausdrücklich Übersetzungen erlaubt, sogar die des *Schma Jisrael*/ „Höre Israel“, also des jüdischen Glaubensbekenntnisses. In Bezug auf die von Flekels zur Behauptung des Gegenteils angeführten Stellen aus dem Talmud und dem kabbalistischen Buch *Sohar* führt Friedländer aus, dass jene Stellen nicht wörtlich verstanden werden können, ohne mit den Grundsätzen der jüdischen Religion in Widerspruch zu geraten und somit die großen Rabbinen der Antike, die sie geschrieben haben, des Unrechts zu bezichtigen. Friedländer stellt fest, dass die Rabbinen vergangener Zeiten keine Heilige waren, sondern Autoren, die einen allzu menschlichen und somit kontextabhängigen Text verfasst haben, der aufgrund seiner Historizität in der Gegenwart ohnehin unverständlich geworden sei (vgl. ebd., S. 96f.).

Für ihn steht außer Frage, dass jene unverständlichen Passagen damals verständlich waren und von ihren Autoren, den Rabbinen, erklärt werden konnten. Weil sie das in der Gegenwart aber nicht mehr sind, sind die genannten Passagen sowohl einem wörtlichen Verständnis als auch einer allegorischen Deutung verschlossen, ganz gleich nach welcher Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns man ihn zu erläutern versucht. Im Gegenteil gerät man durch die erzwungene Inanspruchnahme des Talmuds in Widerspruch zum gesunden Menschenverstand und zu den Grundsätzen der jüdischen Religion und richtet dadurch dem Judentum, aber auch dem Talmud als historisches Dokument der jüdischen Tradition erheblichen Schaden an. Insofern ist für Friedländer der Talmud als religiöse Quelle unbrauchbar und in der Gegenwart irrelevant, muss jedoch vor den Rabbinern bewahrt bleiben, damit er durch deren Instrumentalisierung nicht auch noch als historisches Dokument Schaden davonträgt (vgl. ebd., S. 97f.).

Obgleich Friedländer als getreuer Jünger und Nachfolge Mendelssohns gilt, wies auch er im Gegensatz zu seinem Lehrer das Dogma eines geoffenbarten Zeremonialgesetzes zurück, das für Mendelssohn als das konstitutive Element der partikularen jüdischen Identität betrachtet wurde. Friedländer, der das Judentum ausschließlich auf die Natürliche Religion beschränkte und eine deistische Haltung vertrat, überzeugte sich selbst davon, Mendelssohn habe nur am Zeremonialgesetz festgehalten, zumal er einer Assimilation der Juden entgegenwirken wollte. Auch Mendelssohn habe eine religiöse Reform angestrebt, verfolgte dieses Ziel jedoch nicht mit Nachdruck. In Wirklichkeit dachte Mendelssohn zu keiner Zeit seines Lebens an eine Aufhebung des Gesetzes, allenfalls an eine Abschaffung von Missbräuchen, um den Zeremonien „*ächte, gediegene Bedeutung*“ (zitiert nach Meyer, 1994, S. 71) zu verleihen.

Wie die meisten Mendelssohn-Schüler konnte seinerzeit auch Friedländer den Gesetzen nicht den geringsten Wert zumessen. Demzufolge betrachtete Friedländer die Befolgung der Gesetze auf dem Weg zur politischen Emanzipation als ein Hindernis und sprach sich ausdrücklich für eine religiöse Reform aus, um die Deutungshoheit der noch geistig im Mittelalter lebenden Rabbinen zu durchbrechen und dem Judentum eine moderne Prägung zu verleihen, die fähig war, zwischen Altem und Neuem zu vermitteln (vgl. Meyer, 1994, S. 68f., S. 71ff.).

3.1.1.4 Saul Ascher

Einer der wichtigsten Figuren der jüdischen Aufklärung der zweiten Generation ist Saul Ascher (1767-1822). In seinem 1792 erschienenen religionsphilosophischen Hauptwerk *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* setzt er sich kritisch mit dem in *Jerusalem* erörterten Standpunkt Mendelssohns auseinander und fordert anlehnend an den Protestantismus eine Reformation des Judentums, wodurch die jüdische Religion vom vormodernen Last der rabbinischen Tradition befreit gehört. Dabei stützt er sich aus der jüdischen Tradition vor allem auf Spinoza und plädiert – in Widerstreit zu Mendelssohn – nicht nur für einen expliziten Bruch mit der Halacha, sondern hinterfragt zudem den Status der Tora als eine universelle Offenbarung. Aschers *Leviathan* kann als der erste bedeutende Reformentwurf der jüdischen Religion betrachtet werden, weshalb er nicht ohne Grund als Wegbereiter und der erste Theoretiker des modernen Reformjudentums gilt (vgl. Schulte, 2002, S. 68f., S. 165).

Obwohl Ascher in Hinsicht der *Haskala* ein Erbe Mendelssohns ist, steht er philosophisch in der Tradition Kants, demzufolge sein *Leviathan* als der Versuch erachtet werden kann, die philosophischen Implikationen der kantischen Kritiken auf die jüdische Religion anzuwenden. Für ihn ist Religion eine vom Menschen historisch gestaltete und damit keine statische, sondern dynamische Leistung, die sich aus der praktischen Vernunft ableitet, demzufolge die jüdische Religion beziehungsweise das Judentum nicht das Ergebnis göttlicher Fügung, sondern eine Konstitutionsleistung der praktischen Vernunft von Juden ist. Die universellen Vernunftwahrheiten der Natürlichen Religion, wie sie noch bei Mendelssohn Erwähnung finden, werden bei Ascher im Sinne der kantischen Kritik nicht mehr thematisiert (vgl. ebd.).

Ähnlich wie bei Spinoza ist die Tora für Ascher ein historischer und pädagogischer Eingriff Gottes in die Geschichte. Mit anderen Worten sind religiöse Gebote und Gesetze eine Art pädagogisches Instrumentarium für die Erziehung des Menschengeschlechts, wodurch im Falle des Judentums die Glückseligkeit und Gesellschaftsfähigkeit der Juden für eine bestimmte Epoche in ihrer Geschichte ermöglicht werden sollte. Demzufolge ist Moses für ihn weder Prophet oder Gesetzgeber noch Held, sondern „Geschäftsträger“ Gottes. Dabei ist die Tora als Offenbarung in dem Sinne pädagogisch, zumal sie an den historischen Erkenntnishorizont sowie an den soziologischen Kontext der jüdischen Erstadressaten anknüpft, weshalb sie keine universelle Gültigkeit beanspruchen darf (vgl. ebd., S. 70, S. 165).

Ferner analysiert er in *Leviathan* die historische Genese der talmudischen Lehren und stellt fest, dass sich die Entwicklung dieser zu einer mündlichen Tradition in vorchristliche Zeiten zurückgeht. Dabei konstatiert Ascher, dass der Talmud einerseits innerjüdisch sich aufgrund des Widerstreits der rabbinischen Tradition mit den Sadduzäern und später mit den Karäern herausgebildet hat und andererseits außerjüdisch gegen den Hellenismus gerichtet war. Er umschreibt dieses Phänomen mit der Wendung „Talmudistische Fesseln“, welche sich die Rabbinen angesichts dieser Fronten anzulegen gedachten. Infolgedessen enttarnt sich der Talmud als ein historisches Produkt der jüdischen Religionsgeschichte, der seine Autorität der Verschriftlichung und Bewahrung seitens der Rabbinen zu verdanken hat. Die Karäer stellen insofern einen Bruch in der jüdischen Geschichte dar, zumal sie – wie zuvor die Sadduzäer – in Ablehnung der rabbinischen Tradition die Normativität des Talmuds in Frage stellten und somit ausschließlich die Tora als autoritative Quelle der jüdischen Religion betrachteten. Diese Tatsache verdeutlicht für ihn, dass seit jeher in der jüdischen Geschichte

alternative Zugänge zum rabbinischen Judentum existieren und damit der Monopolanspruch der Rabbinen, einer streng halachischen Auslegung des Judentums zu folgen, keine Grundlage hat (vgl. ebd., S. 105f.).

Gemäß Ascher haben die Gesetze im Judentum keinen konstitutiven, sondern regulativen Charakter. Mit anderen Worten machen die Gesetze – wie es die Talmudisten betrachten – nicht das Wesen des Judentums aus, zumal sie für einen bestimmten historischen Kontext zugeschnitten sind und der Zweckgehalt der Gesetze heute nicht mehr erfüllt ist. Im Gegenteil sind Tora- und Halachatreue für ihn in einer modernen und aufgeklärten Gesellschaft fehl am Platz, da sie – entgegen Gottes eigentlicher Absicht die Autonomie des Menschen nicht auf ewig einschränken zu wollen – moderne Juden ihrer Autonomie und Akkulturationsfähigkeit beraubt und somit der Entwicklung des Judentums in modernen Gesellschaften im Wege steht, weshalb die überholten Gebote der Halacha verändert, modernisiert, sprich reformiert gehören. Im Gegensatz zur rabbinischen Tradition ist für ihn demnach das Judentum vor allem eine private Glaubensreligion, die durch Wegfall der religiösen, moralischen und juristischen Gebote nicht zu einer religiösen Praxis anleitet (vgl. ebd., S. 70ff., S. 106f.; Meyer, 1994, S. 142f.).

Aschers *Leviathan* lässt sich ebenso als der erste systematische Versuch lesen, Mendelssohns Dichotomie von natürlicher Religion und geoffenbarte Gesetzgebung in eine einheitliche Grundlage für eine Neubestimmung des Judentums als einer religiösen Lehre zu überführen, sprich das konstitutive Element des Judentums ausfindig zu machen, welches Mendelssohns Prinzip des geoffenbarten Gesetzes ersetzen soll. Gegen Kant und Fichte spricht er sich aus, dass das Judentum wie das Christentum ebenso Glaube sei, und nicht etwa eine politische Verfassung, wie sie anzunehmen geneigt waren. Gegen Friedländer bringt er vor, dass das Judentum keine reine Natürliche Religion sein könne, da ihre partikuläre Wesensbestimmtheit durch Glaubensartikel, sprich Dogmen bestimmt sei, die den einzigen Grund für die Bewahrung seines Wesens ausmachen. Die Gleichsetzung von Judentum und Gesetz sei seiner Meinung nach der Grund, warum es von aufgeklärten Geistern verworfen werde. Insofern kritisiert er ebenso Friedländer und seinesgleichen, dass sie zwar in der Ablehnung des Gesetzes folgerichtig denken; in weiterer Konsequenz jedoch reduzieren sie das Judentum auf die Natürliche Religion und verpassen es somit, einen Ersatz für die Eigentümlichkeit des Judentums ausfindig zu machen. Diesbezüglich formuliert er 14 Glaubenssätze, die für das reformierte Judentum konstitutiv seien, wie bspw. der Glaube an den einen Gott der Liebe, der sich den Vorvätern offenbarte, der belohnt und straft und

der durch seine göttliche Vorsehung die Welt in der besten Absicht lenkt; wovon vier zur Einhaltung bestimmter Bräuche verpflichten, die zu Äußerungsformen des Glaubens gemacht werden, wie bspw. die Beschneidung oder die Einhaltung des Schabbat (vgl. Meyer, 1994, S. 141ff.; Schulte, 2002, S. 71f.).

Ausdrücklich wird dabei das Gesetz, das am Sinai offenbart worden ist, für die Gegenwart folgendermaßen verworfen: „*Wir glauben, daß die Beobachtung der Gesetze unsern Vorältern heilig waren, und sie dadurch auf dem Wege erhalten worden, wo wir jetzt im bloßen Glauben an Gott und seine Propheten wandeln.*“ (zitiert nach Schulte, 2002, S. 72)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die allgemeinen Vernunftwahrheiten der Natürlichen Religion sowie die partikularen jüdischen Geschichtswahrheiten, wie sie noch von Mendelssohn philosophisch vertreten wurden, bei Ascher im Sinne der kantischen Philosophie in Glaubensartikel überführt werden, mit dem Ziel das Judentum nach Vorbild eines protestantischen Katechismus zu konfessionalisieren. Somit kann Aschers Werk als der Versuch betrachtet werden, das Judentum von einer politischen Verfassung in eine Religion umzuwandeln, deren Dogmen, in denen die universalen wie partikularen Elemente zu einer neuen Einheit verschmelzen, zum ewigen Gehalt des Judentums werden (vgl. Meyer, 1994, S. 144; Schulte, 2002, S. 166).

3.1.1.5 Lazarus Bendavid

Lazarus Bendavid (1762-1832) identifiziert in seinem 1793 erschienenen Buch *Etwas zur Charackteristick der Juden* die Entstehung des Talmuds als eine negative Folge der Verfolgung und Rechtslosigkeit der Juden als Minderheit in der Diaspora, wobei die rabbinische Tradition unter jenen Bedingungen zwangsläufig als identitätsstiftende und bewahrende Instanz für die jüdische Lehre fungierte. Diesen Verdienst einräumend, stuft er nichtsdestotrotz gegenwärtig das strikte Festhalten am Talmud als eine Rückständigkeit und Aufklärungsunfähigkeit ein, welches seiner Beurteilung nach dazu führt, dass Juden in ihrem dilemmatischen Zustand entweder ihre Religion ganz aufgeben oder zum Christentum konvertieren. Die bewahrende Rolle des Talmuds in der Vergangenheit setzt er metaphorisch einem den Garten (Tora) schützenden Zaun gleich, der, weil er nicht mehr zeitgemäß ist, abgeschafft gehört. In dieser Hinsicht fordert er – ähnlich wie Ascher – im protestantisch-traditionswidrigen Kurs eine Reform, wodurch die Schalen der rabbinischen Tradition abgeworfen werden sollten, um sich zur ursprünglichen Lehre der Tora rückbesinnen zu können. Die Essenz der jüdischen Lehre macht für ihn die Natürliche Religion und

Humanität aus, welche der Tora innewohnt, die jedoch aufgrund der falschen Anschauung der rabbinischen Tradition, Zeremonialgesetz der Sittlichkeit gleichzusetzen, entschleiert gehört (vgl. Schulte, 2002, S. 72ff., S. 112f.).

Seine Analyse über die historische Heranbildung der rabbinischen Tradition als eine Konsequenz von Verfolgung und Unterdrückung, die für den miserablen Zustand der gegenwärtigen Juden verantwortlich gemacht wird, vertieft Bendavid in seinem *Charackteristick der Juden* und stellt den Versuch an, eine religionspsychologische Genealogie der jüdischen Moral zu entwickeln. Diesbezüglich identifiziert er die grundsätzliche Fehlentwicklung in der jüdischen Geschichte damit, dass sich die Juden nach der Zerstörung des Zweiten Tempels eine Art Sklavenmentalität angeeignet haben, die durch Neid auf den Gebieter und Verachtung der Mitsklaven gekennzeichnet ist. Dieses Ressentiment gegen Nichtjuden, das sich historisch als Folge der Sklaverei und Diskriminierung entwickelt hat, manifestiert sich für ihn in der gegenwärtigen Aufklärungs- und Akkulturationsunwilligkeit der Juden und somit im Widerwillen, tradierte religiöse Lehren in Frage zu stellen und diese zu reformieren (vgl. ebd., S. 107f.).

Bendavid setzt seine Kritik, die bewusst die Grenzen des jüdischen Binnendiskurses bricht, fort, indem er von einer weiteren Deformation in der jüdischen Geschichte spricht, nämlich von einer psychologischen Missinterpretation der Tempelzerstörung und des Exils als Folge des Sündenfalls des jüdischen Volkes und der Bestrafung durch Gott, der wiederum durch radikale Frömmigkeit und religiösen Eifer entgegenzuwirken versucht wurde. Damit identifiziert er die Geburtsstunde des rabbinischen Judentums und der Halacha als das Ergebnis einer Überkompensation des Sündenbewusstseins, wodurch die Versöhnung mit Gott durch eine allzu starre Gesetzestreue gesucht wurde. Diese Anschauung mündete für ihn in der Entstehung des Rabbiner-Stands als eine religiöse Autorität, die sich lediglich die Bewahrung der Gesetze zur Aufgabe machte (vgl. ebd., S. 110f.).

Die Beschränkung der denkerischen Leistung auf die fortwährende haarspalterische Ausarbeitung des Zeremonialgesetzes, die im Fokus der jüdischen Gelehrsamkeit stand, definiert er somit als Ursache für ihre unentwegte Verschlossenheit gegenüber profanen Wissenschaften und Künsten. Eine weitere negative Konsequenz des Talmud-Lernens ist für ihn der Verlust der eigentümlichen und reinen Sprache des jüdischen Volkes, die durch Vernachlässigung der Tora zugunsten des Talmuds bewirkt wurde, wobei er darauf aufmerksam macht, dass der Verfall der Sprache eines Volkes mit dem Verfall der

denkerischen Fähigkeiten einhergeht. Insofern stellt die jüdische Geschichte, wie er sie zeichnet, nicht nur eine Leidensgeschichte dar, sondern zudem aufgrund der Talmudisten – wenn auch nicht nur selbstverschuldet – eine Krankheitsgeschichte, die gegenwärtig für den miserablen Zustand der Unbildung und Ungeselligkeit der Juden in aufgeklärten christlichen Gesellschaften zuständig ist. In dieser Hinsicht stellt er eine allzu trostlose Diagnose auf und proklamiert, dass die Talmudisten auf ewig aufklärungsunfähig bleiben werden und schreibt sie für die *Haskala* ab, denn „[...] *ihr Aussterben ist die einzige Hoffnung für die Nachkommenschaft.*“ (zitiert nach Schulte, 2013, S. 113), womit er auf die Ausbreitung der *Haskala* unter den jungen veränderungswilligen Juden in Preußen und Österreich hofft (vgl. ebd., S. 111ff.).

Dass Bendavid durch und durch Kantianer war, ist daran ersichtlich, dass er neun Bücher und etliche Aufsätze über die Philosophie Kants geschrieben hat, womit er unter den *Maskilim* als der erste und bedeutendste Kant-Kommentator gilt. Ab 1791 lebte er einige Jahre in Wien, wo er neben seiner Tätigkeit als Hauslehrer Vorlesungen über die drei Kritiken Kants hielt, mit dem Ziel seine Philosophie zu popularisieren, bis er 1797 wieder nach Berlin zurückkehrte. 1806 wurde er zum Direktor der 1778 gegründeten jüdischen Freischule berufen, die als Prototyp der jüdischen Aufklärungs-Schulen galt. Ebenso gehörte Bendavid zu den Ehrenmitgliedern des 1819 gegründeten *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, aus der 1822 die *Wissenschaft des Judentums* hervorgehen sollte (vgl. ebd., S. 114, S. 167f.; Meier, 1994, S. 195).

3.1.1.6 Isaak Euchel

Als eine weitere bedeutende Figur der *Haskala* gilt Isaak Euchel (1756-1804), welcher Gründer, Herausgeber und Chefredakteur der ersten regelmäßig erschienenen hebräischen Aufklärungszeitschrift *HaMe'assef* („Der Sammler“) war (vgl. Schulte, 2002, S. 88). In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *HaMe'assef* von 1783 erschien Euchels programmatischer Aufsatz, der zu Deutsch den Titel *Ein Wort an den Leser über den Nutzen der Beschäftigung mit den vergangenen Zeiten* trägt, womit er die Relevanz der unter Rabbinern kaum etablierten historischen Forschung und ihre Anwendung auf die Tora und den Talmud zu verdeutlichen versucht. Mit seiner Darstellung beabsichtigt er jedoch nicht die Rabbinen zu diffamieren, im Gegenteil werden sie von ihm als „die Großen des jüdischen Volkes“ gerühmt. Euchel geht es mit seiner Darstellung um die Tatsache, dass die Berücksichtigung der historischen Kontexte der heiligen Schriften eine hermeneutische Bedingung dafür

darstellt, dass ihre Inhalte besser verstanden werden können. Insofern meint er mit Rücksicht auf die rabbinische Tradition, dass die historische Forschung besonders den Rabbinen, die sich tagein tagaus mit der Bibel, der Mischna¹⁴ und dem Talmud beschäftigen, zugutekommen würde. Mit anderen Worten legt er mit viel Taktgefühl dar, dass es sogar für die religiösen Virtuosen eine bessere Lernmöglichkeit der Schriften gibt, wobei religiöse Observanz mit historischem und somit aufklärerischem Wissen ergänzt gehört (vgl. ebd., S. 88ff.).

Ferner ging es Euchel mit seinem inklusivistischen Zugang zur rabbinischen Tradition und seiner positiven Würdigung der Rabbinen darum, die aufklärerischen Ideen unter den Traditionalisten verbreitet zu wissen und die aufklärungswilligen unter ihnen für die *Haskala* zu gewinnen. Dabei bleibt zu erwähnen, dass sich der positive Zugang der Zeitschrift *HaMe'assef* in den drauffolgenden Jahren in offene Polemik und Satire gegen die Rabbinen umschlägt, als es ihnen nach und nach misslingt, die aufklärerischen Ideen unter osteuropäischen Traditionalisten zu verbreiten. In jener Atmosphäre verfasst Euchel 1793 die erste moderne Komödie in Jiddisch mit dem Titel *Reb Henoch oder was thut me dermit*, welche die Ignoranz und Bigotterie eines Rabbiners zum Gegenstand hat und somit eine literarische Rabbinerkritik darstellt (vgl. ebd., S. 90f.; Meyer, 1994, S. 136f.).

Obgleich seines zunächst würdigenden Zugangs zur rabbinischen Tradition und seiner Achtungsbekundungen für die Rabbinen in der Geschichte und Gegenwart unterscheidet er sich in philosophischer und methodischer Hinsicht in der Historisierung des Talmuds nicht von seinen Zeitgenossen Ascher und Bendavid. Ähnlich wie die beiden *Maskilim* und in Abgrenzung zu Mendelssohn und Wessely liest der Kantianer Euchel den Talmud nicht als Offenbarungstext, sondern als historisches Dokument der großen Rabbiner Israels in der Spätantike. Insofern begreift er den Talmud naturgemäß als mit Fehlbarkeit und Missverständnissen behaftetes Menschenwerk, wobei diese Anschauung darin mündet, dass der Talmud als heilige Schrift relativiert und seine Normativität ausgehöhlt wird. Nicht zuletzt wird damit die Autorität der Rabbinen und ihre Auslegungstradition in Frage gestellt, die es aufgrund des Mangels an historischer Forschung und ihrer Anwendung auf die

¹⁴ „Der von hebr. *schana* (dt. ‚wiederholen‘ bzw. ‚durch wiederholtes Vorsagen Überliefertes lernen‘) abgeleitete Begriff bezeichnet die mit dem Namen des jüdischen Patriarchen [...] *Jehuda ha-Nasi* als Endredaktor verbundene Sammlung der als verbindlich geltenden Lehrstoffe der ‚*Tannaiten*‘, der rabbinischen Schulen Palästinas bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts. Mit der Mischna wurde im Judentum erstmalig versucht, die schriftliche Tora erläuternde, differenzierende, spezifizierende, präzisierende und aktualisierende Regelungen zur Gestaltung aller Lebensbereiche zu einem Werk zusammenzufassen.“ (Tilly, 2015, S. 113)

heiligen Schriften verpassen, sie rechtmäßig auszulegen, was wiederum durch die Aneignung der aufklärerischen Ideen kompensiert werden kann (vgl. Schulte, 2002, S. 90f.).

Die Pointe seiner Ausführungen ist demnach, dass er das bessere und somit rechtmäßige Verständnis der religiösen Schriften als Verdienst der Aufklärung proklamiert und von dieser abhängig macht. Obwohl auf den *Me'assfim* (Autoren und Leserschaft der Zeitschrift *HaMe'assef*) in späteren Jahren die Kritik lastet, dass ihre Ablehnung des Talmuds und der Tradition ohne tiefgehende Kenntnis erfolgt, trifft dies keinesfalls auf Euchel zu. Anders als Ascher und Bendavid ist er für seine Talmud-Expertise bekannt, wenn er den Talmud als Kenner des Materials historisiert. In dieser Hinsicht bezeugt David Friedländer in seinen Erinnerungen *Moses Mendelssohn. Fragmente von ihm und über ihn* von 1818, dass er nahezu ein genauso guter Talmudist war, wie der mehrere Jahre ältere Wessely. Seine pädagogische Perspektive bezüglich des Talmud-Studiums für Knaben ist ähnlich wie die von Wessely, nämlich dass der Talmudunterricht einen viel geringeren Platz einnehmen müsse als die allgemeinbildenden Disziplinen. Diesbezüglich schlägt er 1784 dem dänischen König unter Beifügung eines selbst angefertigten Lehrplans vor, eine jüdische Schule in Kiel zu gründen, die jedoch nie eröffnet wird. Euchel war zeitlebens als Hauslehrer, Herausgeber des *HaMe'assef* und Korrektor im Verlag der Jüdischen Freyschule tätig (vgl. ebd., S. 91f.).

Letztlich ist erwähnenswert, dass Euchels programmatischer Aufsatz vor dem Hintergrund seines Studiums von 1782 bis 1786 in Königsberg bei Kant entstanden ist und verdeutlicht damit, wie grundlegend er von ihm beeinflusst war. Sein Aufsatz ist – ähnlich wie bei Ascher – als Versuch anzusehen, die zwei Jahre zuvor erschienene *Kritik der reinen Vernunft* der jüdischen Leserschaft nahezubringen sowie kantische Begriffe durch Bildung von Neologismen in hebräischer Sprache zu rekonstruieren, wobei er dies konkret durch Paraphrasierung der *Einleitung zur Transcendentalen Logik* aus der *Kritik der reinen Vernunft* vollzieht. Wie es in traditionell rabbinischen Schriften verbreitet ist, den Autor neben seinem Werk als unwesentlich zu erachten, findet in seinem Aufsatz der Name Kants kein einziges Mal Erwähnung. Obwohl Euchel seine Ausführungen über die Relevanz der historischen Forschung durch Verweise auf jüdische Philosophen des Mittelalters, wie Bachja ibn Pakuda oder Maimonides zu untermauern versucht, ist sein Vernunft-Paradigma zweifellos das kantische. Insofern ist Euchels Anschauung hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Religion exemplarisch für den Einfluss Kants auf die *Maskilim* der zweiten Generation, wenn bei ihm die Vernunft anlehnend an Kants Metapher vom

Gerichtshof der Vernunft zum *Haschofet hajoschev barosch* („zuoberst sitzender Richter“) erhoben wird (vgl. ebd., S. 161ff.).

3.1.1.7 Moses Hirschel

Der Breslauer Maskil Moses Hirschel (1754-1818) gilt als Außenseiter der *Haskala*, nicht zuletzt wegen seiner Haltung zum Talmud und zur rabbinischen Tradition, die er in seiner Schrift *Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft* darlegt. Seine Kampfschrift, in der er sich explizit auf die antijüdischen Tiraden Voltaires beruft, gilt als der wüsteste Anwurf eines Maskils gegen die rabbinische Autorität. Diesbezüglich nimmt Hirschel Friedländers Aufsatz aus *HaMe'assef* – den er im zweiten Teil seines Buchs erstmals in lateinischen Buchstaben abgedruckt und in Fußnoten kommentiert hat – zum Anlass, um am Beispiel der beiden Prager Rabbiner gegen die rabbinische Tradition vorzugehen (vgl. Schulte, 2002, S. 93ff.).

In dieser Hinsicht sind für Hirschel rabbinisches Judentum und Aufklärung unvereinbare Gegensätze. Mehr noch, Rabbiner sind für ihn scheinheilige Scharlatane, die aufgrund von Herrschsucht und Eigennutz die jüdische Religion instrumentalisieren und entstellen. Um ihrer Herrschsucht Genüge zu leisten, habe die rabbinische Tradition dem jüdischen Volk ein ungeselliges Regelwerk hinterlassen, sowie sie in einen Schwall von widersinnigen Gesetzen, Gebräuchen, Zeremonien und Meinungen verflochten, wodurch die Juden ihrer Fähigkeit beraubt wurden, Staats- beziehungsweise Weltbürger sein zu können. Durch die Geringschätzung und Verachtung aller anderen Nationen, die sie mit dem Monopolanspruch der Liebe Gottes legitimierten, habe die rabbinische Tradition die Möglichkeit nach Kommunikation mit anderen Völkern – womit die Juden Aufklärung und bessere Einsichten hätten erlangen können – abgeschnitten und zugleich die Verachtung und den Hass aller anderen Nationen gegen Juden mit sich gezogen. In seinem enthusiastischen Bestreben die rabbinische Tradition anzugreifen, steht Hirschel nicht hinter seinen antijüdischen Zeitgenossen, wenn er die Rabbiner und die rabbinische Gesetzgebung zudem für die Beraubung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten und Diskriminierungen seitens der christlichen Gesellschaften verantwortlich macht (vgl. ebd.).

Anders als dem von ihm zitierten Friedländer begründet sich die Unverständlichkeit des Talmuds nicht in der Tatsache, dass er ein historischer Text sei, dessen Kontextualisierung unrealisierbar ist, sondern in den bösen Absichten seiner Urheber, womit die systematische Unvernunft, die der Talmud für ihn verkörpert, Ausdruck eines monopolistischen

Herrschaftswillens der antiken Rabbinen ist. Letzten Endes repräsentieren Friedländer und Hirschel exemplarisch zwei verschiedene Aufklärungsparadigmen innerhalb der *Haskala*. Während Friedländer für eine reflektierte und historisierende Aufklärung steht, wobei das Alte durch das Neue überwunden und aufgehoben wird, ohne es kategorisch zu verwerfen, steht Hirschel für eine polemisierende und diffamierende Aufklärung, die Altes und Neues nach dem Gut-Böse-Schema konfrontiert. Insofern kann festgestellt werden, dass der Vorwurf, die *Maskilim* verachten und hassen den Talmud und die rabbinische Tradition, lediglich auf Moses Hirschel zutrifft, auch wenn er als Breslauer Außenseiter – anders als die *Me'assfim* Euchel und Friedländer – nicht den Ton im Mainstream der *Haskala* angab (vgl. ebd., S. 98f.).

3.1.1.8 Salomon Maimon

Der aus Litauen stammende Salomon Maimon (1753-1800) gilt unter den *Maskilim* der zweiten Generation und unter den *Me'assfim* neben Saul Berlin (gest. 1794) als der beste Talmud-Kenner, zumal er in früher Kindheit und Jugend einer langwierigen traditionellen Talmud-Erziehung unterzogen wurde, um schließlich Rabbiner zu werden. Obgleich er sich aufgrund seines späteren Lebens in Berlin intellektuell wie praktisch von seiner ursprünglich traditionellen Erziehung distanziert hatte, unternimmt er in seiner Autobiographie *Salomon Maimons Lebensgeschichte* von 1792/93 eine Verteidigung des Talmuds und der Talmudisten an zwei Fronten. Im ersten Teil seiner in zwei Teilen erschienenen Autobiographie schildert er sein Leben in der jüdischen Lebenswelt vor seinem Leben in Berlin, während der zweite Teil seinem Leben in Berlin und somit seiner allmählichen Distanzierung vom Judentum gewidmet ist. Diesbezüglich wendet er sich in seiner Schilderung sowohl gegen christliche Talmud-Hasser als auch gegen die Pseudo-*Haskala* der – mit seinen Worten – *aufgeklärt sein wollenden Juden*, die sich ohne wirkliche Talmud-Kenntnis davon zu distanzieren suchen, womit den Talmudisten seiner Meinung nach auch von einigen *Maskilim* Unrecht getan wird (vgl. Schulte, 2002, S. 99f.).

Der hebräischen Zeitschrift *HaMe'assef*, in der Maimon ebenso einige Artikel verfasst hatte, sagt er voraus, dass ihre Unternehmungen, die aufklärerischen Ideen unter traditionellen jüdischen Kreisen in Osteuropa zu verbreiten, aufgrund mangelnder Talmud-Kenntnisse der *Me'assfim* zum Scheitern verurteilt seien. Insofern könne in den traditionellen jüdischen Gemeinden nur ein guter Talmudist Ansehen erregen und Anerkennung finden, während den *Maskilim* seiner Generation jene Qualifikation fehle. Für ihn ist das Studium des Talmuds

das hauptsächlichste Augenmerk der jüdischen Nation, wobei die Talmudisten ihre intellektuelle Elite ausmachen (vgl. ebd., S. 100f.).

Obwohl Maimon die Moral und den Scharfsinn der Talmudisten gegen christliche und jüdische Kritiker verteidigt sowie ihren hohen Stellenwert für die jüdische Nation verdeutlicht, unterscheidet er sich in Bezug auf die Historisierung des Talmuds nicht von seinen Zeitgenossen in der *Haskala*. In seiner Ausführung zur Geschichte der jüdischen Religion klassifiziert er die historische Heranbildung in sechs Epochen, wobei der er den Talmud als vierte Epoche der jüdischen Religionsgeschichte zwischen der Entstehung der Mischna als dritter Epoche und der noch andauernden post-talmudischen fünften Epoche des rabbinischen Judentums einordnet. Dabei macht er deutlich, dass der Talmud als Menschenwerk entstanden ist und durch die Leistung der antiken Rabbinen ein substanzieller Bestandteil der jüdischen Religion geworden ist, womit er weder mündliche Offenbarung noch übergeschichtlich ist. Insofern dürfen zwar die Rabbinen an der Mischna und dem Talmud nichts abändern, ihr Geschäft bestehe jedoch in der kohärenten Interpretation und Erklärung von Gesetzen und Lehren sowie in der Formierung anwendbarer Gesetze angesichts neuer Fälle, inmitten eines Labyrinths aus unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Meinungen, Entscheidungen und Streitigkeiten (vgl. ebd., S. 102f.).

Die exegetisch-hermeneutische Auslotung und fortwährende Kommentierung einer als unveränderlich geltenden Literatur, zeugt zwar von scharfsinniger Dialektik der Rabbinen, sie wird jedoch von ihm zugleich als ihre größte Schwäche betrachtet. Hier setzt Maimon seine Kritik gegen die rabbinische Tradition an, demzufolge die natürliche, der Vernunft angemessene Religion durch die permanent unsachgemäße und unzeitgemäße Kommentierung von veralteten Inhalten entwürdigt wird. Dazu kommt die sinnlose Fortsetzung des Lernens und Einhaltens von Mitzwot des Talmuds, die offensichtlich außer Kraft gesetzt sind, wie die des Tempelopfers trotz Zerstörung des Tempels (vgl. Schulte, 2002, S. 103).

Maimon schreibt diesbezüglich in Rückblick auf seine eigene talmudische Sozialisation in einem verbitterten Ton folgendes:

Ein Jude darf weder essen noch trinken, weder bei seiner Frau schlafen noch seine Notdurft verrichten, ohne dabei eine ungeheure Anzahl Gesetze zu beobachten. Mit den Büchern über das Schlachten (die Beschaffenheit des Messers und die Untersuchung der Eingeweide) könnte man allein eine Bibliothek ausfüllen, die gewiß der

Alexandrinischen nahekommen würde. Und was soll ich von der ungeheuren Anzahl Bücher sagen, die von solchen Gesetzen handeln, welche nicht mehr im Gebrauch sind, wie z. B. die Gesetze der Opfer, der Reinigung usw.? Die Feder entfällt meiner Hand bei der Erinnerung, daß ich und mehrere meinesgleichen die besten Jahre, wo die Kräfte in ihrer vollen Stärke sind, mit diesem geisttötenden Geschäft zubringen und Nächte durchwachen mußte, um, wo kein Sinn ist, einen Sinn hereinzubringen, Widersprüche, wo keine zu finden waren, durch Witz zu entdecken, und da, wo sie offenbar anzutreffen sind, durch Scharfsinn zu heben, durch eine lange Kette von Schlüssen nach einem Schatten zu haschen und Schlösser in die Luft zu bauen. (zitiert nach Schulte, 2002, S. 103f.)

Obgleich Maimon eine Diffamierung des Talmuds und der Rabbinen strikt zurückweist, räumt er ein, dass der Talmud als ein Dokument der jüdischen Religionsgeschichte keine normative Geltung mehr beanspruchen dürfe. Die veralteten und von daher hinfälligen Gebote sind jedoch – anders als bei Hirschel – nicht Ausdruck des Herrschaftswillens von Rabbinen und somit Priestererfindung, sondern lediglich Geschichte. In pädagogischer Hinsicht ist er, wie Wessely, Euchel und Friedländer, der Auffassung, dass das traditionelle Talmudlernen der Jugendlichen auf Kosten profaner Bildung nichts als Vergeudung von Zeit, Geist und Kräften ist (vgl. ebd., S. 104).

3.1.2 Leopold Zunz: *Wissenschaft des Judentums*

Rund zwei Jahrzehnte lang setzte sich die *Haskala* programmatisch dafür ein, den Talmud und die rabbinische Tradition zu historisieren und somit ihre religiöse Normativität zu relativieren sowie die jüdische Bildung, die ausschließlich auf religiösen Unterricht beschränkt war, zugunsten der Allgemeinbildung zu reformieren. Daneben galt es judenfeindlichen Diskriminierungen entgegenzuwirken und somit die bürgerliche Gleichberechtigung und Akkulturation der Juden zu gewährleisten. Die *Haskala* hat jenes Bestreben insofern verwirklicht, als es rund 20 Jahre später kein Anliegen mehr war, denkerisch beziehungsweise ideologisch gegen eine erstarrt betrachtete religiöse Tradition vorzugehen. Auch wurde politisch mit dem Emanzipationsedikt von 1812 vorläufig eine Entwicklung verzeichnet, womit die Gleichstellung der Juden in Preußen gewährleistet wurde. Diesbezüglich war die neue Agenda, die mit der *Wissenschaft des Judentums* zutage treten sollte, die systematische Erforschung der rabbinischen Literatur nach historisch-kritischen Maßstäben (vgl. Schulte, 2002, S. 114, S. 168f.).

Leopold Zunz (1794-1886), der als Wegbereiter und Begründer der *Wissenschaft des Judentums* gilt, war Absolvent der aufgeklärten Samsonischen Freischule in Wolfenbüttel

und verkörperte damit die erste Generation eines – ganz nach den Maßstäben der *Haskala* ausgebildeten – modernen Juden (vgl. ebd., S. 114f.). Er studierte in Berlin bei den Philologen Friedrich August Wolf und August Boeckh, wobei Wolf – wie Zunz selbst angab – den größten Einfluss auf sein Denken hatte und ihn für die Philologie und ihre Forschungsfelder begeistern konnte. Er sah in Wolf einen Gelehrten, der sich durch seine Gründlichkeit und methodische Strenge auszeichnete, sowie ein Verfechter der nüchternen Analyse der Fakten fern von romantischen Bestreben war. Angesichts dessen war Zunz mehr und mehr von der Idee beseelt, eine jüdische Philologie zu etablieren, die sich den Methoden der modernen Wissenschaft verpflichtete. Dabei galt sein Interesse weniger der politischen Geschichte der Juden, sondern vielmehr der Geschichte ihrer Literatur, die im Gegensatz zur Bibel unbeachtet blieb und ein wissenschaftlich kaum erforschtes Terrain ausmachte (vgl. Meyer, 1994, S. 183f.).

Im Jahre 1816 trat der Student Zunz einem Wissenschaftszirkel junger jüdischer Männer bei, die als kulturelle Vereinigung inspiriert vom Ideal der Wissenschaft Diskussionsrunden gestalteten und abwechselnd Vorträge hielten. Dabei hatten die diskutierten Themen – obgleich die Mitglieder alle Juden waren – kaum jüdische Inhalte zum Gegenstand, was verdeutlicht, dass sie im Grunde nicht als Juden, sondern sich als Intellektuelle zusammentrafen und offensichtlich kein Verlangen nach einem Verein mit spezifisch jüdischen Zielsetzungen im Sinn hatten. Allerdings löste sich die Gruppe bereits 1817 auf, nachdem sie knapp ein Jahr Bestand hatte (vgl. ebd., S. 186). Die zunehmende antijüdische Stimmung im nachnapoleonischen Deutschland, die gegen die Emanzipation der Juden gerichtet war, mündete in gewalttätigen Ausschreitungen, die schließlich ihren Höhepunkt 1819 mit der Hepp-Hepp-Krawalle erreichte (vgl. ebd., S. 186f.; Heuberger, 2004, S. 19).

Tief verstört durch den Gang der Ereignisse kamen sieben der zumeist dem ehemaligen Zirkel angehörige junge Männer zusammen, um einen Verein zu gründen, der durch erzieherische und wissenschaftliche Maßnahmen dazu beitragen sollte, die Kluft zwischen dem Leben der Juden und der europäischen Kultur zu überbrücken. Die Initiative für die Gründung jenes Vereins, die zwei Jahre später, also 1821, den Namen *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* erhalten sollte, ging vom Juristen Eduard Gans (1798-1839) aus, der ebenso den Präsidentenamt des Vereins bekleidete. Damit zählen neben Zunz und Gans folgende Persönlichkeiten zu den Gründungsmitgliedern: Moses Moser (1796-1838), Isaak Lewin Auerbach (1785-1853) sowie Isaak Markus Jost (1793-1860); Joel Abraham List (1780-1848) und Joseph Hillmar (1767-1828), die jedoch später vom Verein austreten

sollten. Auch zu erwähnen sind weitere Mitglieder wie Immanuel Wolf (später Immanuel Wohlwill) (1799-1847) und Heinrich Heine (1797-1856) sowie Ehrenmitglieder der älteren Generation, wie die *Maskilim* Friedländer und Bendavid (vgl. Meyer, 1994, S. 186ff., S. 197ff.; Heuberger, 2004, S. 21).

Die Problemstellung, die sich für die Gruppe ergab, war im Grunde dieselbe, womit sich Mendelssohn und die *Maskilim* seinerzeit konfrontiert sahen, nämlich die Frage, was jemanden zum Juden mache und was es für sie als Angehörige einer modernen Kultur angesichts neuer Ideale des 19. Jahrhunderts noch bedeute, Jude zu sein. „*Aber sie hatten sich schon zu weit von der jüdischen Religionspraxis entfernt, als daß sie mit Mendelssohn hätten sagen können: die Zeremonialgesetze, und sie waren zu geschichtsbewußt, als daß sie mit den Maskilim hätten antworten können: unser Glaubensbekenntnis.*“ (Meyer, 1994, S. 188) Weil der Ausweg der Konversion für sie zunächst ausgeschlossen war, waren sie entsprechend bestrebt, eine Anschauung des Judentums zu begründen, die mit dem intellektuellen Klima des 19. Jahrhunderts konvergierte, so wie die Antworten, die sich Mendelssohn und die *Maskilim* gaben, dem Weltbild der vorangegangenen Epoche entsprachen (vgl. ebd.).

War der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt der *Haskala* in der Aufklärung begründet, welche die kritischen und pädagogischen Impulse beisteuerte, die den Wandel von der christlichen zu einer jüdischen Erforschung des Judentums einleitete, so ist der Übergang von der *Haskala* zur *Wissenschaft des Judentums* von einem Paradigmenwechsel gekennzeichnet. Insofern markiert der Beginn des 19. Jahrhunderts an den deutschen Universitäten eine philosophische Abkehr vom ahistorischen Aufklärungsrationalismus des 18. Jahrhunderts und eine Hinwendung zum philosophischen Idealismus Hegels (vgl. Heuberger, 2004, S. 17f.). Mithin ist es nicht verwunderlich, dass mit Ausnahme von Zunz alle Vordenker des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* Hegelianer waren (vgl. Meyer, 1994, S. 191; Schulte, 2002, S. 168).

Durch die Rezeption der Aufklärungskritik und unter dem Einfluss des Historismus, insbesondere wie von Herder vertreten, sowie der Romantik mit ihrem organischen Geschichtsverständnis entwickelte sich bei den jüdischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts ein neues jüdisches Geschichtsbewusstsein, das durch die Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln geprägt ist. Die jüdische Geschichte sollte als Teil der Weltgeschichte verstanden werden, deren Erforschung eine Unabdingbarkeit dafür darstellt, um das Wesen

und die Quintessenz des Judentums offenlegen zu können. Beeinflusst war dabei die neu entstandene *Wissenschaft des Judentums* vor allem von der Philologie und der Geschichtswissenschaft, die im 19. Jahrhundert für die moderne Wissenschaft richtungsweisend waren (vgl. Heuberger, 2004, S. 17f.).

Konkret zeigt sich die Rezeption jener philosophischen Ausrichtungen in der Bandbreite der Auffassungen, wie sie in den anfänglichen Diskussionen zu den Grundsatzserklärungen des Vereins von den Mitgliedern zur Sprache gebracht werden. In dieser Hinsicht kann von unterschiedlichen philosophischen und methodischen Zugängen innerhalb der *Wissenschaft des Judentums* gesprochen werden, die mit der Prägung einerseits der hegelschen Geschichtsphilosophie und andererseits dem Historismus von Herder einhergehen. Ausgangspunkt ist die philosophische Reflexion über den identitären Existenzsinn des Judentums. Mit anderen Worten, was einen akkulturierten Juden angesichts der europäischen Moderne des 19. Jahrhunderts, für den das Judentum längst nicht mehr durch die vollständig historisierte rabbinische Tradition und Religionspraxis konstituiert ist, zum Juden macht.

Den Anfang dazu macht Joel Abraham List (1780-1848), der im Zuge des Ideenaustauschs vor der Vereinsgründung eine Rede hält. Nachdrücklich grenzt er sich von den *Maskilim* und den Reformern ab, die den entscheidenden Fehlschluss begehen, das Wesen des Judentums durch die Religion gegeben zu betrachten und somit die Lösung für innerjüdische und gesellschaftliche Probleme im ständigen Reformieren dieser suchen. Für ihn besteht das wahre Wesen des Judentums nicht aus der Religion, sondern sie ist durch die jüdische Volkstümlichkeit gegeben. Hier findet sich Herders Begriff vom *Volksgeist* in der Position Lists wieder, womit einem jeden Volk eigene Wesensmerkmale und Eigentümlichkeiten zuerkannt werden. Ohne näher zu definieren, bestimmt er einen philosophisch vertretbaren Begriff von jüdischer Volkstümlichkeit, die der Nation der Juden zu eigen sei, womit modernen Juden angesichts ihrer Identitätskrise sowie des gesellschaftlichen Drucks eine philosophische Legitimation dafür gegeben werden soll, ihr Judesein nicht aufzugeben (vgl. Meyer, 1994, S. 188f.).

Eine weitere Antwort auf die Identitätskrise findet sich in den Reden des Vereinspräsidenten Gans wieder. Gans, der 1818 ein Student Hegels war (vgl. Meyer, 1994, S. 187; Heuberger, 2004, S. 20), galt durch und durch als Hegelianer, was sich in seiner Anschauung widerspiegelt. Diesbezüglich nähert er sich der Frage nach dem jüdischen Status in Europa

auf andere Weise. Anders als die *Maskilim*, welche die sozialen und politischen Missstände gegen Juden als ein Rückfall von den Idealen der Aufklärung sahen, begriff Gans sie als notwendigen Gang der Geschichte. Als ein Mann der Nach-Aufklärung sprach er – ohne näher zu bestimmen – von einer neuen Synthese, nämlich einem dritten Weg für Juden zwischen vollständiger Aufhebung der Eigenheit und einem betonten Anderssein. Ganz im hegelschen Sinne, dass sich die absolute Wahrheit, sprich der *Weltgeist* durch dialektische Bewegung in der Weltgeschichte entfaltet und sich schrittweise selbstverwirklicht, repräsentiert das Judentum für Gans nur ein vorübergehendes Stadium in der Entwicklung des menschlichen Geistes. Folglich kann das Judentum seine Existenz ausschließlich durch Einbindung in der europäischen Kultur bei gleichzeitiger Auflösung seiner Partikularität sichern und somit fortbestehen. Demnach sei für ihn die vorrangige Aufgabe der Vereinsmitglieder den Prozess der Europäisierung der Juden voranzutreiben (vgl. Meyer, 1994, S. 191ff.; Heuberger, 2004, S. 25). Dies drückt er in Anlehnung an Hegel folgendermaßen aus:

Das aber ist der wohlbegriffenen Geschichte tröstenden Lehre, daß alles vorübergeht, ohne zu vergehen, und daß alles bleibt, wenn es längst vergangen heißt. [...] Darum können weder die Juden untergehen, noch kann das Judentum sich auflösen, aber in die große Bewegung des Ganzen soll es untergegangen scheinen und dennoch fortleben, wie der Strom fortlebt in dem Ocean. (zitiert nach Meyer, 1994, S. 194)

Zu den Aktivitäten des Vereins zählten neben erzieherischen Tätigkeiten und das öffentliche Eintreten für die jüdische Gemeinschaft ebenso die Verfolgung wissenschaftlicher Ziele (vgl. Meyer, 1994, S. 195). Die Vereinsmitglieder – allen voran Zunz – waren davon überzeugt, dass nur eine Verwissenschaftlichung des Judentums um seiner selbst willen, ohne theologischen und ideologischen Zwecken zu dienen, ein wahrheitsgetreues Bild von der Natur des Judentums liefern und Vorurteile seitens Nichtjuden abbauen könne. Folglich würde jene systematische und ausführliche Darstellung der jüdischen Geistesgeschichte zugleich die Anerkennung der kulturellen Leistung der Juden nach sich ziehen, was wiederum – so hoffe man – die Anerkennung und Emanzipation jüdischer Bürger gewährleiste (vgl. ebd. S. 185f.; Heuberger, 2004, S. 23f.), wie Zunz (1845, S. 21) anführt: „*So räume man denn dem Geiste sein Recht ein; der Anerkennung des Geistes wird die der Person folgen. [...] Die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judenthums hervorgehen.*“

In dieser Hinsicht war die bedeutendste Leistung des Vereins die Gründung eines wissenschaftlichen Instituts. Ihr Publikationsorgan *Zeitschrift für die Wissenschaft des*

Judenthums, der von Zunz redigiert wurde, legte einen wichtigen Entwurf für die künftige Erforschung der jüdischen Geistesgeschichte nach historisch-kritischen Methoden und markiert zugleich den Beginn ihrer Verwirklichung (vgl. Meyer, 1994, S. 195; Heuberger, 2004, S. 21).

Bereits im Mai 1818 – ein Jahr vor der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* – veröffentlichte Zunz noch während seines Studiums seine 50 Seiten lange Erstlingsschrift *Etwas über die rabbinische Litteratur*, womit er die Programmatik einer künftigen *Wissenschaft des Judentums* darlegt. Unter anderem beklagt sich Zunz darüber, dass die wissenschaftliche Erforschung des Judentums eine vernachlässigte Tätigkeit sei, die er zu rehabilitieren wünscht (vgl. Meyer, 1994, S. 184; Schulte, 2002, S. 114f.).

Ferner hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass die Jahrzehnte lange Programmatik, die Normativität der rabbinischen Literatur durch eine freie und wissenschaftliche Herangehensweise zu untergraben, so erfolgreich von der *Haskala* bewerkstelligt wurde, sodass sich schließlich Zunz aufgrund des Desinteresses dem Gegenstand gegenüber um das Verschwinden der rabbinischen Literatur Sorgen machen muss. Denn in jenem Ausmaß, in dem sich die Juden Europas akkulturieren sowie ihre wissenschaftliche und künstlerische Entfaltung in den europäischen Sprachen und Literaturen verwirklichen, umso unvermeidlicher ist es, dass damit das Ende der rabbinischen Tradition eingeläutet wird (vgl. Schulte, 2002, S. 115ff.).

Folglich sei es eine unerlässliche Pflicht, sich der rabbinischen Literatur unverzüglich zuzuwenden, falls nicht in Kauf genommen werden möchte, dass ein großer Literaturbestand der jüdischen Geistesgeschichte in Vergessenheit gerät, ohne eine wissenschaftliche Darstellung derselben vollzogen zu haben. Denn die gegenwärtige Epoche, die er als das Ende des rabbinischen Zeitalters ansah, biete eine einmalige Gelegenheit, um die Fülle des einschlägigen Materials zu sammeln und zu systematisieren; dies ohne, dass die mittlerweile überwundene Normativität und Autorität des rabbinischen Judentums die weltanschaulich neutrale Forschung behindere und die Anschlussfähigkeit an die hebräische Literatur noch gegeben sei (vgl. ebd.; Meyer, 1994, S. 184f.).

Dahingehend distanziert sich Zunz vom Umgang der *Maskilim* mit der rabbinischen Literatur, der damit behaftet ist, mit weltanschaulicher Polemik sowie religiöser und moralischer Kritik an die rabbinische Tradition heranzugehen, ehe eine sich ausschließlich der Wissenschaft verpflichtete umfassende Forschung der jüdischen Geistesgeschichte

vollzogen zu haben (vgl. Meyer, 1994, S. 185). Mit seinen Worten: „[...] Hier wird die ganze Litteratur der Juden, in ihrem grössten Umfange, als Gegenstand der Forschung aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern ob sämmtlicher Inhalt auch Norm für unser eigenes Urtheilen sein soll oder kann.“ (Zunz, 1818, S. 5, Fn. 1)

In dieser Hinsicht ist das Ende des rabbinischen Judentums zugleich das Ende der *Haskala* und kann als die Geburtsstunde der *Wissenschaft des Judentums* festgemacht werden. Denn insofern die *Haskala* die bürgerliche Verbesserung der Juden und ihre Akkulturation herbeigeführt hat, hat sie zugleich die rabbinische Tradition entmachtet, wodurch nach Zunz die rabbinische Literatur nicht ihrer normativ religiösen Stellung wegen – denn das ist mittlerweile Vergangenheit –, sondern aufgrund ihrer historischen Bedeutung für die jüdische Geistesgeschichte umfassend erforscht gehört. Insofern vollzieht sich die vollständige Historisierung der rabbinischen Tradition erst durch die *Wissenschaft des Judentums*. Mit anderen Worten bereitete der Sieg der *Haskala* gegen die rabbinische Tradition im Feld von Philosophie und Ideologie erst den Platz für Philologie und Historik, die von Anfang an als die Leitwissenschaften der *Wissenschaft des Judentums* gedacht sind, womit sie die rabbinische Literatur nicht mehr zu ihrem Gegner, sondern zu ihrem Gegenstand haben sollte (vgl. Schulte, 2002, S. 116ff.). Seine Anschauung formuliert Zunz wie folgt:

Jede rücksichtslose sogenannte Verbesserung rächt der schiefe Ausgang; übereilte Neuerungen geben dem Alten, und – was das misslichste ist – dem Veralteten einen höheren Werth. Um so das Alte brauchbare, das Veraltete schädliche, das Neue wünschenswerthe zu kennen und zu sondern, müssen wir besonnen zu dem Studium des Volkes und seiner Geschichte schreiten [...]. (zitiert nach Schulte, 2002, S. 118)

Schließlich soll Immanuel Wolf (später Wohlwill) (1799-1847) als ein weiteres Mitglied des Vereins Erwähnung finden, der neben Leopold Zunz als Vordenker der *Wissenschaft des Judentums* gilt. Wolf setzte sich in zwei Vorlesungen, die er im Wissenschaftlichen Institut des Vereins hielt, mit der Frage auseinander, was eigentlich die Zielbestimmung einer Wissenschaft des Judentums sei. Seine Überlegungen, die später in einem Aufsatz mündeten, wurden 1822 der ersten Ausgabe der Zeitschrift vorangestellt. Sein Aufsatz, der den Titel *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* trägt, wurde als Grundsatzerklärung des Vereins veröffentlicht (vgl. Meyer, 1994, S. 199f.; Heuberger, 2004, S. 22).

In Entsprechung zu Zunz war das erklärte Ziel die kritisch-wissenschaftliche, sprich objektive und wertfreie Untersuchung der jüdischen Denktradition, um das immer noch lebendige Prinzip des Judentums aufzudecken und den eigenen existenziellen Standort in der Welt zu bestimmen. Insofern verdiene das Judentum, das eine ungemeine Rolle im Fortschritt des Geistes gespielt habe und Millionen von Juden sich nach wie vor zu ihm bekennen, Gegenstand einer eigenständigen Wissenschaft zu werden (vgl. Meyer, 1994, S. 200f.).

Wenn von einer Wissenschaft des Judenthums die Rede ist, so versteht es sich von selbst, daß hier das Wort Judentum in seiner umfassendsten Bedeutung genommen wird, als Inbegriff der gesamten Verhältnisse, Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten; – nicht aber in jenem beschränkteren Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet. (Wolf, 1823, S. 1)

Das Judentum sollte also um seiner selbst willen in der Gesamtheit seiner kulturellen und historischen Erscheinungsformen begriffen werden, ohne auf religiöse Glaubenslehren und sakrale Deutungsmuster Rücksicht zu nehmen, womit sich die *Wissenschaft des Judentums* dezidiert von der traditionellen jüdischen Gelehrsamkeit abgrenzen sollte. Als dem traditionellen Judentum entfremdete Intellektuelle lehnten die Vereinsmitglieder eine Bevormundung seitens der rabbinischen Tradition strikt ab. An die Stelle des Rabbiners, der bislang als einzige legitime Autorität der Auslegung galt, trat somit der profane Historiker, der kraft seiner weltanschaulichen Distanz zum normativen Gehalt des Judentums, seine Denkgeschichte in all seinen Facetten darzustellen vermochte, um zu seinem Kern vorzudringen. *Die Wissenschaft des Judentums*, wie sie programmatisch von Wolf bestimmt wird, sollte nicht ausschließlich den emanzipatorischen Interessen oder der religiösen Reform dienen. Vielmehr liegt ihr Hauptinteresse darin, das Judentum in den Schutz der Wissenschaften zu stellen, sprich ihre Partikularität in die Universalität der Wissenschaft, die alle Menschen vereint, zu überführen (vgl. Meyer, 1994, S. 201f.; Heuberger, 2004, S. 22f.). Diese Tatsache verdeutlicht Wolf mit folgenden Worten:

Denn der Standpunkt der Wissenschaftlichkeit ist das eigenthümliche unserer Zeit. Da nun die Bildung einer Wissenschaft des Judenthums ein wesentliches Bedürfniß der Juden selbst ist, so ist klar, daß, obgleich das Feld der Wissenschaften Gemeinplatz aller Menschen ist, doch Jüdische Männer vorzugsweise zur Bearbeitung derselben berufen sind. Die Juden müssen sich wiederum als rüstige Mitarbeiter an dem gemeinsamen Werke der Menschheit bewähren; sie müssen sich und ihr Princip auf den Standpunkt der Wissenschaft erheben, denn dies ist der Standpunkt des Europäischen Lebens. Auf

diesem Standpunkte muß das Verhältniß der Fremdheit, in welchem Juden und Judenthum bisher zur Außenwelt gestanden, – verschwinden. Und soll je ein Band das ganze Menschengeschlecht umschlingen, so ist es das Band der Wissenschaft, das Band der reinen Vernünftigkeit, das Band der Wahrheit. (1823, S. 24)

Die mit diesem Beitrag eröffnete *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* unterschied sich von früheren Periodika, wie dem *HaMe'assef* oder *Sulamith*¹⁵, da sie sich anders als jene Zeitschriften nicht für die Erziehung und kulturelle Eingliederung der Juden sorgte, sondern ihr alleiniges Ziel bestand darin, dem Judentum in einem intellektuellen Milieu, dessen höchster Wert die Wissenschaft war, Ansehen und Achtung zu verschaffen. Nicht Aufklärung, wie die *Haskala* programmatisch daran festhielt, sondern Wissenschaft sollte die jüdische Gemeinschaft zusammenhalten und geistig in der europäischen Kultur beheimaten (vgl. Meyer, 1994, S. 202), wie Zunz auf die Klage eines Lesers hin deutlich und unverblümt schreibt:

Die Zeitschrift ist allerdings keine Jugendzeitung und auch nicht berechnet, die Braunschweiger Juden zu bilden. Der Bildungsmittel haben wir jetzt genug; aber dem Judentum die ihm gebührende Stellung und Würdigung zu verschaffen und allmählich alle besseren Kräfte in Israel zu wecken und zu vereinigen, dies kann lediglich durch die Wissenschaft geschehen, auf deren Höhe die Zeitschrift sich streng halten wird. (zitiert nach Elbogen, 1922, S. 90)

Die nach ihrem Selbstverständnis dermaßen wissenschaftlich und säkular ausgerichtete Zeitschrift, in der weder erbauliche Geschichten oder Parabeln noch Gedichte eingebunden wurden, hatte geringen Erfolg eine entsprechende Leserschaft zu erzeugen. Nur wenige Juden vermochten die in sehr abstrakter Sprache und im strengen Stil verfassten Artikel, die zumeist griechische und lateinische Zitate in der Originalfassung enthielten, zu verstehen, worüber sich sogar Heine als Vereinsmitglied, der zeitweilig an eine Mitarbeit gedacht hatte, beklagt und meint, wenn schon er manche Artikel nicht verstehe, dann verstünden „*David Levy, Israel Moses, Nathan Itzig*“ (zitiert nach Meyer, 1994, S. 203) sie erst recht nicht. Während der traditionsverhaftete Jude an einem wissenschaftlichen Zugang zur jüdischen Tradition nicht interessiert war, konnten säkularisierte Juden, obgleich sie die Wissenschaft

¹⁵ Die im Jahre 1806 von David Fränkel (1779-1865) und Joseph Wolf (1762-1826) begründete und die erste in deutscher Sprache herausgegebene jüdische Zeitschrift, richtete ihr Augenmerk auf die Selbst-Aufklärung der jüdischen Nation und die Vermittlung zwischen Tradition und Assimilation. Durch ihre gemäßigte Ausgerichtetheit wandte sie sich ebenso gegen eine allzu säkularisierende und assimilierende Aufklärung wie gegen eine überholte und unzeitgemäße Orthodoxie (vgl. Meyer, 1992, S. 138f.).

hochschätzten, wenig mit den in der Zeitschrift vermittelten Inhalten anfangen (vgl. Meyer, 1994, S. 202f.).

Da die intellektuelle Anschlussfähigkeit, die sich die Zeitschrift erhofft hatte, ausblieb, wurden nur drei Ausgaben herausgegeben, ehe sie eingestellt wurde. Zur gleichen Zeit war der Verein von einem Verfall begriffen, der mit der sich stetig verschlechternden rechtlichen Lage der Juden in Deutschland sowie der fehlenden Unterstützung der jüdischen Gemeinschaft einerseits und dem Geist des Vereins andererseits einherging. Die Jahre, in denen der Verein bestanden hatte, waren geprägt von Feindseligkeiten gegenüber Juden, die ihren Anfang 1815 mit dem Widerstand gegen den Emanzipationsedikt von 1812 nahmen. Nach und nach sollten repressive Maßnahmen der preußischen Regierung einsetzen, bis schließlich 1822 – durch Derogation des Edikts von 1812 – Juden erneut der Zugang zu akademischen Lehr- und Schulämtern verwehrt wird. Insofern wurde die durch die Ereignisse ausgelöste Verzweiflung durch den Ausfall jeglicher finanzieller Unterstützung sowie der Gleichgültigkeit der jüdischen Gemeinschaft dem Verein gegenüber verstärkt, bis sich der Verein schließlich 1824 vollständig auflöste. Im Zuge des gesellschaftlichen Drucks traten viele der Vereinsmitglieder zum Christentum über, um ihre Karriere fortsetzen zu können, darunter auch Eduard Gans und Heinrich Heine, während Zunz, Moser und Wolf ihre religiöse Zugehörigkeit nicht aufgaben (vgl. ebd., S. 206f.).

Obgleich die rechtliche Benachteiligung sowie die Apathie der eigenen Gemeinschaft beim Scheitern des Vereins wichtige Faktoren darstellen, lastet am Verein ebenso die Kritik, dass ihr Untergang durch die eigene Geisteshaltung und Programmatik hervorgerufen worden und die Konsequenz ihres dilemmatischen Zustandes sei. Zwar waren die führenden Köpfe darum bemüht, die jüdische Identität, die sie von ihrer normativen Gestalt sowie der Theologie emanzipiert sahen, angesichts der europäischen Moderne neu zu definieren, versäumten es jedoch eine grundlegende Begründung für die Identifikation mit dem Judentum zu liefern. Ihr Bestreben, das Judentum in die europäische Kultur zu überführen, ließ die Frage offen, inwiefern sich jenes Überführen von vollständiger Einverleibung unterscheide. Insofern war es dem Verein nicht gelungen, der jüdischen Existenz im Zuge des Säkularisierungs- und Akkulturationsprozesses einen intrinsischen Sinn zu verleihen, zumal er in erster Linie an den Juden als menschliches Wesen, nicht als Juden, dachte. Tatsächlich bot ihre Programmatik keinerlei Anreiz für einen Juden, Jude zu bleiben, die schließlich mit der geistigen Isolierung des Vereins innerhalb des Judentums einherging (vgl. ebd., S. 208).

3.1.3 Abraham Geiger: Jüdische Reform mittels *Wissenschaft des Judentums*

Ungeachtet des institutionellen und intellektuellen Scheiterns des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, das in symbolischer Weise sich in Gans' und Heines Übertritt zum Christentum ausdrückt, wird ihnen hinsichtlich ihrer Pionierleistung, neue Maßstäbe im jüdischen Wissenschaftsverständnis gesetzt zu haben, wesentliche Bedeutung zugemessen. Das Vermächtnis des Vereins liegt somit in der Schaffung einer neuen Konzeption für die Erforschung der jüdischen Geistesgeschichte, die für die Nachwelt zu einem geistigen Brennpunkt für die unterschiedlichen Strömungen werden und Generationen andauern sollte. Damit bestand der Verdienst der *Wissenschaft des Judentums* in der Etablierung eines wissenschaftlichen Ethos, das sich in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Universal- und Kulturgeschichte an einem systematisch säkularen und geschichtlich relativierenden Zugang zur jüdischen Geistesgeschichte orientierte. Die damit einhergehende Konsequenz, einem ausschließlich durch normativen Rabbinismus konstituierten Judentum entgegenzuwirken, kann als einer der Triebfedern für die Entstehung der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert betrachtet werden (vgl. Wiese, 2013, S. xvii f.). Dabei inspirierte Zunz' *Wissenschaft des Judentums* die erste Generation liberaler Rabbiner, allen voran Abraham Geiger (1810-1874), der als der bedeutendste Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* der nachfolgenden Generation und zugleich als wichtigster Begründer des Reformjudentums in Deutschland gilt (vgl. Heuberger, 2004, S. 27f.).

Die Entstehung der Reformbewegung sowie die daraus erwachsene liberale Strömung im Judentum verdanken sich einem komplexen Zusammenspiel politisch-sozialer Faktoren und geistig-kultureller Herausforderungen im Gefolge von *Haskala* und Emanzipation, wobei sich die Ausgangslage mit der Forderung nach kultureller Anpassung und die damit verbundene innerjüdische Auseinandersetzung identifiziert werden kann (vgl. Wiese, 2013, S. xxii). Während die *Haskala* ausgehend vom universalistisch-rationalistischen Aufklärungsparadigma die bürgerlicher Gleichberechtigung der Juden als eine von den Umständen der Juden beziehungsweise vom Judentum unabhängige Forderung erachtete, ist in der *Wissenschaft des Judentums* diesbezüglich eine von der Romantik und dem Historismus geprägte Akzentverschiebung zu verzeichnen, die mit der Vorstellung und Erwartung einhergeht (vgl. Zunz, 1845, S. 21), dass die bürgerliche Anerkennung der Juden in dem Maße gewährleistet werden kann, sofern ihre geistige und kulturelle Leistung Anerkennung findet. Dabei ermögliche jener wissenschaftliche Zugang die Besinnung auf

die eigentliche Idee des Judentums, zu der man durch das jahrhundertelange Primat eines religiösen und normativen Verständnisses nicht vorzudringen vermochte. Dahingehend sei das Fortbestehen der jüdischen Identität durch Eingliederung in die europäische Kultur sicherzustellen, um damit Vorurteilen und der Fremdheit, womit Juden und Judentum konfrontiert werden, entgegenzuwirken und schließlich die Emanzipationswürdigkeit der Juden zwingend zu machen (vgl. Wiese, 2013, S. xviii f.).

Insofern sahen sich liberale jüdische Gelehrte dazu angehalten, dem Judentum durch Ausschluss seiner als überholt betrachteten sowie von Nichtjuden als sozial trennend empfundenen Elementen eine zeitgemäße und den gesellschaftlichen Erfordernissen entsprechende Gestalt zu geben, womit sie sich – so schien es – ihrer rechtlichen Gleichstellung als würdig zu erweisen glaubten. Demzufolge war die maßgebliche Fragestellung, die sich für die Reformbewegung ergab, ob die rabbinische Halacha, sprich das jüdische Religionsgesetz immer noch als ein unverzichtbares Wesensmerkmal des Judentums erachtet werden könne, wobei die Rezeption nichtjüdischer Werte, allen voran die des protestantischen kulturellen Umfelds, einen wesentlichen Impuls und Nährboden für die Reformbestrebungen darbot. Damit war für die Reformbewegung der denkerrische Rahmen gegeben, um ein neues, umfassendes theoretisches Konzept des Judentums zu entwerfen, das seine Fortexistenz zu legitimieren und der gegenwärtigen geistigen Atmosphäre Genüge zu leisten vermochte. Als ein wichtiges Anliegen galt, den Synagogengottesdienst zu einem – dem modernen Judentum entsprechenden – ästhetisch ansprechenden Ritus umzugestalten, womit man das jüdische Selbstbewusstsein zu stärken und dem zunehmenden Taufdruck entgegenzuwirken hoffte (vgl. ebd., S. xxii).

Abraham Geiger gehörte zu der jüngeren Generation von Rabbinern, die Anfang des 19. Jahrhunderts geboren waren. In einem jüdisch-orthodoxen Milieu sozialisiert und einem traditionellen Talmud-Studium unterzogen (vgl. Heuberger, 2004, S. 28), entwickelte sich in jungem Alter sein Interesse für säkulares Wissen, vor allem für Geschichte, was ihn dazu veranlasste, sich kritisch und selbstständig mit der jüdischen Tradition und Literatur auseinanderzusetzen. Durch seine aufgeklärte Gesinnung vermag er bereits in jungen Jahren Widersprüche zwischen tradiertem und kritischem Wissen zu erkennen, die sich in seinen Jugendstudien zur Mischna verdeutlichen (vgl. Stallmann, 2013, S. 19f.), wenn er in seinem Tagebucheintrag von 1830 schreibt (zitiert nach ebd.): „*Schon zu jener Zeit nämlich wurde mir klar, dass ebenso wie der Geist des Thalmud von dem der Bibel ganz verschieden ist,*

auch die beiden Theile des Thalmud, Mischnah und Gemara, weit von einander entfernt sind. “

Das Spannungsfeld zwischen jüdischem und säkularem Wissen, zwischen Tradition und Moderne, in dem Geiger sich bewegte, wurde offensichtlicher, als er – entgegen dem Widerwillen seiner religiös-observanten Familie – zum Studium der Orientalistik und Philologie an die Universitäten Bonn und Heidelberg ging (vgl. ebd., S. 20; Meyer, 2013, S. 2). Während das Universitätsstudium vielen jungen Juden den Nährboden dafür bot, sich dem Judentum zu entfremden oder gar ihm zugunsten des Christentums den Rücken zu kehren, da sie ihr Jüdischsein mit dem Wunsch zur modernen Kultur dazuzugehören, nicht in Einklang zu bringen vermochten, zog Geiger diese Möglichkeit nie ernsthaft in Erwägung, auch wenn das von seiner Familie und seinem Umfeld praktizierte traditionelle Judentum für ihn keine Alternative darstellte (vgl. Meyer, ebd.).

Geiger, der der Theologie großes Interesse entgegenbringt, hat recht früh den Wunsch den Beruf des Rabbiners auszuüben, wenngleich er diesbezüglich während seiner Studienzeit zeitweilig hin und her gerissen ist. 1832 beendet er sein breitgefächertes Studium, das u.a. Archäologie, klassische und orientalische Philologie, Kultur- und Literaturgeschichte, Hebräische Bibel, Anthropologie und Philosophie umfasst (vgl. Stallmann, 2013, S. 20f.). Zwar bleibt er während seiner Studienzeit seiner jüdischen Identität treu, ist aber von der Idee getrieben, das Judentum zu reformieren, sodass es mit kritischem Denken und modernen Wertmaßstäben kompatibel werde (vgl. Meyer, 2013, S. 2).

Die Wiesbadener Jahre Geigers, in der er von 1832 bis 1838 als Gemeinderabbiner fungiert, spielen insofern eine wichtige Rolle im Aufkommen seiner Idee einer Reform des Judentums, als sie ihm die intellektuelle und kulturelle Kluft zwischen ihm und der Wiesbadener Juden *expressis verbis* vor Augen führt. Für die dem traditionellen Judentum angehörige Gemeinde, denen ein wissenschaftlicher und kritischer Zugang zum Judentum fremd war, stellte das Judentum eine unveränderbare Religion dar. Geiger (zitiert nach Meyer, 2013, S. 3) beschreibt ihre Auffassung des Judentums als die einer „*ewigen Gegenwart*“. Jedoch wurde Geiger vonseiten der Wiesbadener Gemeinde, obgleich er ihnen nicht fromm genug war, sehr geschätzt, da er darauf bedacht war, sie mit neuen Ideen nicht völlig zu befremden (vgl. Meyer, 2013, S. 3f.; Heschel, 2001, S. 74).

Geiger gründet 1835 während seiner Wiesbadener Jahre die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, die er selbst redigiert und deren Leitbeiträge von ihm stammen. Zwar

wurde die Zeitschrift vom *Verein jüdischer Gelehrter*, zu dem u.a. Leopold Zunz und Isaak Markus Jost gehörten, finanziell unterstützt, sie war jedoch ein persönliches Organ für die Ideen Geigers, weshalb ihre geistige Ausrichtung von ihm bestimmt wurde. Das literarische Forum, das innerhalb der jüdischen wie auch der christlichen Welt breitere Leserschaft erzeugen konnte, lieferte den Entwurf seiner Programmatik, wissenschaftlich-kritische Forschung mit einer jüdischen Reform zu verbinden, um dem Judentum angesichts der ihr angelasteten Überholtheit neues Leben einzuhauchen. Insofern machte sie sich zum Ziel, die wesentlichen Prämissen und Bräuche des Judentums auf Basis des Gottglaubens und der Moralität neu zu überdenken, wobei Form nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum geistigen Zweck begriffen wurde (vgl. Meyer, 2013, S. 5; Heschel, 2001, S. 71).

Wie seine Vorgänger aus dem *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* ist auch Geigers Denken vorwiegend vom Historismus Herders beeinflusst, wenn er das Judentum als historische Entität erachtet, dessen Bräuche und Traditionen wie bei allen historischen Einheiten im Laufe der Geschichte durch Integration neuer und Weglassung überholter Elemente fortentwickelt und Gestalt angenommen hat. Wenn sich das Judentum in ihrer historischen Genese transformiert hat, ohne sich selbst untreu zu werden, dann müsse dies ebenso in der gegenwärtigen Situation der Juden und des Judentums, die einen Wandel unumgänglich macht, möglich sein (vgl. Meyer, 2013, S. 2f., S. 6). Dabei sei das konstitutive Element des Judentums nicht das religiöse Gesetz, wie seit jeher angenommen, sondern der jüdische Geist, der unabhängig von Kontext und historische Gestalt für das Fortbestehen des Judentums sorgt. Die universellen Elemente der jüdischen Religion, die in den ethischen Prinzipien und in der Lehre der Propheten zum Ausdruck kommen, seien von den historisch bedingten religionsgesetzlichen Vorschriften normativ zu unterscheiden (vgl. ebd., S. 7; Heuberger, 2004, S. 28).

Zwar besitzen die Zeremonialgesetze an sich keine intrinsisch-normative Autorität, ihre Bedeutung rechtfertigt sich in dem Maße, insofern sie als Mittel zum Zweck für die Belebung des religiös-sittlichen Gefühls beitragen. Während durch Formgläubigkeit eine Religion sich ihrer Dynamik beraube, entbehre sie sich ohne Zeremonien und Rituale ihrer geistigen und belebenden Kraft, weshalb es für Geiger die Wahrung der Zeremonien, die jenem religiös-moralischen Zweck dienlich sind, sowie der Aussonderung jener, deren Einhaltung Selbstzweck geworden sind, eine Pflicht darstellt (vgl. Meyer, 2013, S. 6f.). „[...] *unrecht wäre es jedoch, diese Mittel, sobald wir ihre Dienlichkeit erkennen, in dem übermüthigen Glauben, solcher gar nicht zu bedürfen, abweisen zu wollen.*“ (Geiger, 1839,

S. 9) Er fügt hinzu, dass die Zeremonien kraft ihres belebenden Gehalts dann Geltung beanspruchen dürfen, sofern sie „den *localen Verhältnissen entsprechen und der Bildungsstufe angemessen sind*“ (ebd., S. 10), sprich nicht aus dem gegenwärtigen, kulturellen Rahmen fallen.

In diesem Sinne sei dem Gehorsam gegenüber Gott nicht durch die strikte Einhaltung der Zeremonien nachgekommen, wie Geiger diesbezüglich konstatiert:

Unter Gehorsam gegen Gott haben wir daher im Allgemeinen zu verstehen: den Gehorsam gegen das Göttliche in uns, gegen das von ihm uns gegebene sittliche Bewußtsein, dann die Ergebung in seinen Willen, wie er sich in unserm Schicksale ausspricht; undenkbar ist es hingegen für uns, daß Gott uns Dinge gebieten sollte, in welchen wir bloß aus einem blinden Gehorsame gegen ihn uns seinem Willen zu unterwerfen haben. (1839, S. 9f.)

Sowohl Bibel als auch Talmud waren demnach Produkte ihrer eigenen Zeit und enthielten keine endgültige und ewige göttliche Wahrheit, sondern eine partikulare und ihrem eigenen Kontext entsprechende. Die tradierten Texte und Inhalte des Judentums seien historische Antworten auf veränderte Umstände und deuten im Zuge der Genese des Judentums auf einen moralischen Fortschritt hin. Der Talmud selbst zeuge dabei von der Offenheit der antiken Tradition gegenüber historischen Anpassungen der jüdischen Lehre an die jeweiligen Kontexte, womit Geiger aus der rabbinischen Tradition heraus die Unerlässlichkeit der gegenwärtigen Reformbestrebungen zu argumentieren und den Vorwurf einer Häresie seitens orthodoxer Kreise zu entkräften versucht (vgl. Meyer, 2013, S. 5f.; Heschel, 2001, S. 79).

Geiger stellt damit das Prinzip des Wandels und der Entwicklung als integralen Bestandteil der rabbinischen Überlieferung heraus, wenn er in Anspielung auf die Pharisäer, die diese Geisteshaltung repräsentierten, schreibt, dass es darum geht,

nicht Sklaven des Buchstaben der Bibel zu sein, sondern nach ihrem Geiste und nach dem ächten Glaubensbewußtsein, das die Synagoge durchdringt, fort und fort zu zeugen. Daher also erkennt das Judentum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an, die nach dem Geiste und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müsste, stets neu mit dem eigenthümlichen Geiste zu beleben, zu restauriren und regeneriren wisse. (zitiert nach Heschel, 2001, S. 79)

Im Gegensatz zur Orthodoxie, welche die tradierten Texte und das Religionsgesetz als eine direkte und somit normativ bindende Offenbarung Gottes erachtet, unternimmt Geiger den Versuch, den Offenbarungsbegriff entsprechend seines historisierenden Zugangs anders zu

bestimmen. Seine Relativierung des jüdischen Religionsgesetzes, dessen Entstehung und Entwicklung er menschlicher Leistung geschuldet sah, nötigte ihn, jene menschlichen Elemente mit dem der jüdischen Religion zugrundeliegenden Offenbarungsverständnis in Einklang zu bringen, ohne in eine Dichotomie zu verfallen. Geprägt vom Begriff des Geistes sowie von Herders Kulturtheorie, die für seine Zeit paradigmatisch waren, stellen für ihn die Urheber der tradierten Schriften keine passiven Empfänger von verbaler Offenbarung Gottes dar, sondern sind „*lebendige Inhaber des sittlich-religiösen und wissenschaftlichen Geistes in seiner geschichtlichen Stufe*“ (Geiger, 1844, S. 22). Für Geiger besitze das jüdische Volk im Unterschied zu den anderen Völkern einen einzigartigen Geist, wodurch sie für göttliche Offenbarung empfänglich geworden sei. Zwar war er der Überzeugung, dass die außerordentliche Schaffung der Bibel und der späteren Literatur nicht das Produkt allein menschlicher Kreativität sein konnte, sah jedoch auch vom Verständnis einer Offenbarung als die direkten Worte Gottes ab. Die Offenbarung, deren Basis für ihn die Existenz eines Gottes und das Moralgesetz ausmacht, verstand er als eine göttliche Inspiration, wodurch die tragenden Figuren der jüdischen Religionsgeschichte befähigt waren, jene außerordentliche Leistung zu vollbringen (vgl. Meyer, 2013, S. 7f.).

Somit war das Judentum als „Volk der Offenbarung“ von Anbeginn an dazu berufen, die Botschaft des reinen Monotheismus zu bewahren und jene universelle prophetische Menschheitsreligion in die Welt zu tragen. Die pharisäische und rabbinische Lehre mit ihren religionsgesetzlichen Vorschriften, welche die kontextualisierte und historisch verortete Manifestation jenes universellen Kerns darstellt, fungierte demnach als schützende Hülle und bot seinerzeit die notwendige Orientierung. Dahingegen gehöre gegenwärtig in Rückbesinnung auf den universellen Kern ein zeitgemäßes Judentum zu entfalten (vgl. Wiese, 2013, S. xxiii f.).

Geiger legte insofern die theoretischen Fundamente für die jüdische Reformbewegung, als er eine Harmonisierung von Wissenschaft und religiösem Leben anstrebte, wobei nicht der Glaube, sondern die wissenschaftliche Wahrheit als maßgeblich betrachtet wurde. Seine zentrale Forderung, die jüdische Geistesgeschichte uneingeschränkt zu erforschen, was die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die hebräische Bibel und der rabbinischen Schriften miteinschloss, war von dem Bestreben getrieben, das gegenwärtige Judentum vom überholten Ballast der Vergangenheit zu reinigen, um das eigentliche Wesen des Judentums zur Geltung zu bringen. Die gegenwärtige Neudefinition des Judentums musste in der Moderne nicht als Traditionsbruch erscheinen, da Geiger durch seinen dynamischen

Offenbarungs- und Traditionsbegriff die jüdische Geistesgeschichte als die einer lebendigen Fortentwicklung dachte. (vgl. Wiese, ebd.)

Dabei fungiert die *Wissenschaft des Judentums* im Reform- und Modernisierungsprozess des Judentums als wichtigster Motor, wie Geiger feststellt:

Schon lange ist die Wissenschaft wie die innerlich religiöse Gesinnung eifrig bestrebt, die starr gewordene Religionsübung in Fluß zu bringen, die herkömmlichen Annahmen nach ihrem geschichtlichen Werden zu prüfen, zu erklären und sie somit in den Gang der geistigen Bewegung wieder einzuführen, den in Aeüßerlichkeit vertrockneten Uebungen ihren ideellen Gehalt zurückzugeben, sie mit neuem Lebenssaft zu durchströmen und sie dadurch gefügiger zu machen. (zitiert nach Stallmann, 2013, S. 89)

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die *Wissenschaft des Judentums*, wie sie von Geiger konzeptualisiert ist, von ihrer ursprünglichen Ausgestaltung und Prägung vonseiten Zunz und Wolf. Geiger, der sich in vielfacher Weise positiv über Zunz äußert und seine Pionierarbeit lobt, distanziert sich hinsichtlich seines Wissenschaftsverständnisses dezidiert von ihm. Im Gegensatz zu den beiden Wegbereitern, die eine von der Theologie emanzipierte und an die Philologie und Historik gebundene *Wissenschaft des Judentums* im Sinn hatten, verstand sie Geiger vorrangig als Jüdische Theologie. Obgleich die Leitgedanken der ersten Generation, nämlich die historische Kritik als das Herzstück der *Wissenschaft des Judentums* sowie die damit einhergehende emanzipatorische Komponente in Geiger fortwirkt, verwirft er den antitheologisch und säkular ausgeprägten Wissenschaftsbegriff und möchte das Judentum erneut auf seinen religiösen Inhalt zurückführen. Damit versteht sich Geiger anders als seine Vorgänger nicht als Vertreter eines Kulturjudentums, wenn er (zitiert nach Stallmann, 2013, S. 314) in einer Rezension über Zunz' *Zur Geschichte und Literatur* über die konzeptionelle Differenz schreibt: „*Es scheint mir zunächst ein Grundfehler dieser Betrachtungsweise zu liegen daß der Hr. Verf. [Zunz] die jüdische Literatur nicht als eine religiöse, sondern als eine Volksliteratur aufgefasst wissen will [...].*“ Das theologische Gepräge, das er in Abgrenzung zu Zunz' säkularem Gepräge etablieren möchte, begründet Geiger damit, dass er die jüdische Geschichte und Literatur als eine religiöse versteht, weshalb er den Begriff *Wissenschaft des Judentums* zugunsten dem Terminus *Jüdische Theologie* verwirft. In diesem Zusammenhang wird ein weiteres Merkmal ihrer unterschiedlichen Ausrichtungen deutlich, nämlich dass Geiger neben seinem Bestreben, die *Wissenschaft des Judentums* als eine Geisteswissenschaft zu etablieren (vgl. ebd., S. 123) zudem als Reformtheologe stets darum

bestrebt war, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung für den Reformprozess fruchtbar zu machen, sprich wissenschaftlichen Ethos und religiöse Lebenswirklichkeit als Korrelat zu betrachten (vgl. ebd., S. 313f.).

3.1.4 Positiv-Historische Schule und Neo-Orthodoxie

Die ursprünglich streng wissenschaftlich-kritisch ausgerichtete und enttheologisierte Konzeption der *Wissenschaft des Judentums*, wie sie von Zunz und seinen Freunden vertreten wurde, sowie seine Beanspruchung seitens liberaler jüdischer Kreise, die damit eine religiöse Reform innerhalb des Judentums anstrebten, löste ab den 1840er Jahren innerhalb traditioneller jüdischer Kreise vielschichtige Reaktionen aus. Insofern sahen sich traditionelle Gelehrte dazu angeleitet, neue Positionen zu definieren, wodurch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Judentum in traditionellen Milieus gewährleistet werden sollte, ohne vollständig von der historisch-kritischen Methode vereinnahmt zu werden sowie sich auf die Ideen der Reformbewegung einlassen zu müssen. Somit musste die *Wissenschaft des Judentums* nicht der Relativierung oder gar Aufhebung der Normativität der jüdischen Lehre dienen, wie von säkularen Wissenschaftlern und Reformrabbinern propagiert wurde. Im Gegenteil war ein wissenschaftlicher Zugang – ohne die Fundamente der jüdischen Religion auszuhöhlen – zu begrüßen. In dieser Hinsicht wurde die *Wissenschaft des Judentums* in den einzelnen Strömungen auf alternative Weise und in unterschiedlichem Maße adaptiert und transformiert. Konkret ist hierbei die konservative Bewegung von Zacharias Frankel zu nennen sowie die Neo-Orthodoxie, wie sie von Samson Raphael Hirsch und Esriel Hildesheimer vertreten wurden (vgl. Heuberger, 2004, S. 29f.).

Zacharias Frankel (1801-1875) gilt als der eigentliche Wegbereiter der konservativen beziehungsweise der positiv-historischen Bewegung im Judentum, womit die Vermittlung zwischen der historischen Kritik und religiösen Glaubensgrundsätzen angestrebt wurde. Frankel wurde zum Direktor des 1854 gegründeten Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau berufen, das als die erste jüdische wissenschaftliche Hochschule in Deutschland gilt. Als erster Rektor leitete er das Seminar bis zu seinem Tode 1875 und war zudem selbst Dozent für Talmud- und Bibelexegese. Die von ihm 1851 begründete und bis 1868 redigierte *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* galt – bis zu ihrem gewaltsamen Ende 1938 – als eines der wirkungsmächtigsten deutschsprachigen wissenschaftlichen Periodika, die ebenso international Beachtung erweckte. In Abgrenzung und als Mittelweg zu einerseits den radikaleren Reformbestrebungen Geigers und der

liberalen Strömung und andererseits den orthodoxen Rabbinern, die jegliche Veränderung des Religionsgesetzes versagten, vertrat Frankel und die Breslauer Schule einen „positiv-historischen“ Ansatz. „Positiv“ war er, zumal er – entgegen der Reformbewegung – an der sich in der Schriftlichen Tora manifestierten göttlichen Offenbarung als fundamentaler Kern des Judentums festhielt und eine positive und wahrende Haltung zur Halacha und zu den Mitzwot einnahm. Frankel, der zeitlebens einen gemäßigten Fortschritt befürwortete, bezeichnete das Judentum entgegen der liberalen Theologie, die ein verinnerlichtes Bekenntnis forderte, als „Religion der That“, da ihr Regelwerk – die Halacha – sich nicht unmittelbar aus rationalen Grundsätzen ableiten lasse. An der Orthodoxie hingegen bemängelte er ihren absoluten Begriff der Offenbarung, wodurch jeglicher Brauch göttliche Autorität zu beanspruchen vermochte. Insofern war sein Ansatz „historisch“, zumal er die vor allem im Talmud niedergelegte mündliche Rechtstradition nicht als unmittelbar aus göttlicher Quelle herrührendes Erbe betrachtete. Im Gegenteil wurde sie in einem entwicklungsgeschichtlichen Prozess begriffen, die das Ergebnis eines über Jahrhunderte hinweg andauernden Wachsens und Werdens war. Wenn auch nicht unmittelbar offenbart, begründe sich die normative Gültigkeit der mündlichen Tradition in ihrem Charakter als einer der Offenbarung immanenten Größe, womit dem Gesetz einen autonomen Wesenszug verliehen wird und seine Veränderbarkeit nicht als Traditionsbruch beziehungsweise Auflehnung gegen die Offenbarung erscheinen muss. Obgleich des historisierenden Zugangs, fand die historische Kritik bei Frankel und den Mitwirkenden am Seminar keine uneingeschränkte Anwendung, wodurch im konkreten der Pentateuch von einer quellengeschichtlichen Analyse ausgenommen wurde (vgl. ebd., S. 29ff.; Brämer, 2013, S. 113f.; Rosenthal/Homolka, 2014, S. 100).

Durch die in den Worten von Gans¹⁶ veranschaulichte Forderung der *Wissenschaft des Judentums*, das Judentum von der religiösen Autorität der Theologen zu emanzipieren und ihre Normativität auszuhöhlen, waren orthodoxe Rabbiner gefordert, die rabbinische Tradition gegen jene Angriffe in Verteidigung zu nehmen. Die orthodoxen Kreise blieben angesichts des Primats der *Wissenschaft des Judentums* nicht unberührt, weshalb sie dazu angehalten wurden, ihre Glaubensgrundsätze mit der Wissenschaft in Berührung zu bringen. Die Vertreter der Neo-Orthodoxie, wie sie genannt werden, versuchten dabei eine der orthodoxen Vorstellung angepasste Synthese zu formulieren, ohne die wissenschaftliche

¹⁶ „Wir wollen aber die Religion auf ihr eigenes Bezirk zurückweisen und der klaren und reinen Vernunft in ihrem Gebiete die Herrschaft lassen. Insofern ist unser Streben gerade antireligiös.“ (zitiert nach Breuer, 1986, S. 163)

Beschäftigung mit dem Judentum gänzlich zu verwerfen. Zu der Frage, wie die angestrebte Synthese auszuschauen habe, entwickelten sich innerhalb der Neo-Orthodoxie unterschiedliche Haltungen, wie sie exemplarisch in den Positionen von Samson Raphael Hirsch und Esriel Hildesheimer aufgezeigt werden sollen (vgl. Heuberger, 2004, S. 32f.).

Samson Raphael Hirsch (1808-1888), der in orthodoxen Reihen bezüglich der *Wissenschaft des Judentums* zu den Kritikern der ersten Stunde zählt, warf ihren Gegnern vor, durch ihre antirabbinische Programmatik einen künstlichen Ersatz für das gelebte Judentum zu schaffen. Dabei werde das durch das Religionsgesetz konstituierte und charakterisierte Judentum zugunsten des Studiums über das Judentum abgelöst. Die Loslösung von den normativen Vorschriften der jüdischen Religion hat für ihn zur Konsequenz, dass damit eine authentische Identifizierbarkeit mit dem Judentum untergraben wird, das logischerweise mit dem Aufgeben der eigenen Identität und vollständiger Anpassung an die christliche Umwelt einhergeht. Für Hirsch steht außer Frage, dass es den Vertretern der *Wissenschaft des Judentums* nicht gelungen sei, die jüdische Identität vor dem Hintergrund des Wissens und der Wissenschaft zu definieren und vor Assimilation zu bewahren. Des Weiteren war es für ihn nicht möglich, dass die *Wissenschaft des Judentums* Juden in ihrer Ganzheit repräsentieren könne, da sie aufgrund ihres konstitutiven Elitismus zwingend auf einen kleinen Teil der jüdischen Intellektuellen beschränkt zu bleiben vermochte. Im Gegensatz dazu sei das verbindende Element des Judentums seit jeher ohnehin durch das Religionsgesetz gegeben, dessen Lernen in dem Bemühen geeint ist, ein frommes und gottesfürchtiges Leben zu führen. Die Neo-Orthodoxie, wie sie von Hirsch und seinen Anhängern vertreten wurde, lehnte jegliche Anwendung der Geschichtskritik auf die religiösen Grundsätze ab und ging von einer Unveränderbarkeit der überlieferten Tradition aus. Die Tora und der Talmud, die als Emanation der göttlichen Offenbarung verstanden wurden, konnten nicht Gegenstand menschlicher Kritik sein, weshalb sie dezidiert von der kritischen Forschung ausgeschlossen wurden (vgl. ebd.).

Ein weiterer Zugang der Neo-Orthodoxie findet sich in den Ansätzen von Esriel Hildesheimer (1820-1899) und seinem Kollegium am orthodoxen Rabbinerseminar in Berlin wieder, die als die liberalste Position innerhalb der Neo-Orthodoxie gilt (vgl. Heuberger, 2004, S. 33). Die Meinungsverschiedenheit zwischen den Schulen Hirschs und Hildesheimers beruht auf zwei unterschiedlich konzipierten Anschauungen, wie die *Wissenschaft des Judentums* von der Orthodoxie rezipiert werden sollte, die sie mit *Tora Im Derech Erez* und *Tora UMadda* wiedergeben (vgl. Baumel, 2013, S. 21).

Das Prinzip des *Tora Im Derech Erez*, wie es von Hirsch vertreten wird, basiert auf den Sprüchen der Väter (Avot 2:2): *Jafe Talmud Tora Im Derech Erez*, wo es sinngemäß heißt: „Vorzüglich ist das Studium der Tora, wenn es durch *Derech Erez* ergänzt wird.“ *Derech Erez*, was übersetzt „der Weg des Weltlichen“ bedeutet, versteht Hirsch im Sinne von „bürgerliche Geschäftstätigkeit“ (vgl. ebd.), wie er folgendermaßen formuliert:

Was uns retten kann, einzig retten kann, die innige Vermählung des religiösen Wissens und religiösen Lebens mit echter, wahrhaft sozialer Bildung, das ist die innige aufrichtige Vermählung der תורה עם דרך ארץ [Tora Im Derech Erez], wie es Lehre und Erbgut unserer Altvorden gewesen. (Hirsch, 1902, S. 262)

Somit meint *Derech Erez* im Verständnis von Hirsch, dass es ein von der Tora und dem Talmud gefordertes Ideal sei, Toratreue mit aktiver Anteilnahme am bürgerlichen Leben zu vereinen, ohne die Tradition verlassen und sich assimilieren zu müssen. Demgemäß ist für ihn alles, was unter *Derech Erez* subsumiert werden kann, nicht nur akzeptabel, sondern - mit der Voraussetzung, dass sie mit den Prinzipien der Tora im Einklang sind - als integraler Teil der jüdischen Religiosität, sprich als Mitzwa und damit als gottgefällige Handlung zu betrachten. Die Legitimation für *Tora Im Derech Erez* wird somit seitens Hirsch nicht lediglich aus den Anforderungen des modernen Bürgerlebens heraus begründet, sondern er betrachtet die gewissenhafte Anwendung des rabbinischen Gesetzes auf den jeweiligen menschlichen Kontext sowie die fortwährende korrelative Vermittlung dieser als ein von Gott auferlegtes Gebot. Demzufolge sei im Umkehrschluss jede Idee, die torafremde Elemente beinhaltet von vornherein und entschieden zu verwerfen. Im Konkreten verwarf er die *Wissenschaft des Judentums* gänzlich, da ihr Zugang aufgrund ihres antirabbinischen und irreligiösen Charakters, keinesfalls mit den Lehren der Tora korrespondiere. Diametral zu der streng säkular ausgerichteten Anschauung der *Wissenschaft des Judentums*, die von der Universalität der Wissenschaft ausging, vertritt Hirsch einen jüdischen Wissenschaftsbegriff, der strikt religiöser Natur ist, wenn er von „wahrer“ und „falscher“ Wissenschaft spricht. Eine Wissenschaft ist insofern in dem Maße als wahr und adäquat anzusehen, als sie die Gotteslehre und Grundsätze des Judentums anerkennt, wohingegen es für ihn sogar religionsgesetzlich untersagt ist, sich mit „falscher Wissenschaft“, die torafremde Elemente zulässt, auseinanderzusetzen und diese auf das Judentum anzuwenden (vgl. ebd., S. 21ff.).

Der wissenschaftliche Ansatz Hirschs, der die Grenzen der kritischen Forschung durch die jüdische Lehre bestimmt sehen möchte, wird seitens der Berliner Schule von Hildesheimer

bemängelt. Die kritische Rezeption der *Wissenschaft des Judentums* sowie ihre Synthese mit der orthodoxen Lehre, wie sie von Hildesheimer vertreten wird, kennzeichnet sich durch das Konzept des *Tora UMadda*, das übersetzt „Tora und Wissenschaft“ bedeutet (vgl. ebd., S. 24).

Anders als der Zugang von Hirsch, in der Tora und Wissenschaft als eine Einheit aufgefasst wird und die Wissenschaftlichkeit auf den Prinzipien des traditionellen Judentums angewiesen ist, besteht für Hildesheimer eine klare Trennung zwischen Tora und Wissenschaft. Mit dem Prinzip *Tora UMadda* möchte sich Hildesheimer nicht gänzlich vom kritischen Studium der Quellen distanzieren, zumal für ihn göttliches Gebot und die Erforschung der jüdischen Religionsquellen als zwei unterschiedliche ideale Forderungen nebeneinander bestehen können und sollen, wobei die Göttlichkeit des Religionsgesetzes als Grundannahme des jüdischen Glaubens nicht in Frage gestellt werden dürfe (vgl. ebd.; Heuberger, 2004, S. 33).

Hildesheimers drückt seine vermittelnde Position zwischen jüdischem Glauben und *Wissenschaft des Judentums* in einer Äußerung in der *Jüdischen Presse* im Jahre 1870 folgendermaßen aus:

Wir sind wahrhaftig die letzten, die die historische und kritische Forschung perhorresciren [...] Jeder, auch der kleinste Baustein ist wichtig zum Gesamtbau der jüdischen Wissenschaft [...], aber wir sind auch die letzten, die im Wahne leben, dass die so genannte jüdische Wissenschaft allein im Stande sei, unsere Religion zu festigen und zu erhalten. (zitiert nach Baumel, 2004, S. 24)

Zwar ist Hildesheimers vermittelnder Ansatz gleichermaßen von einer Apologetik getrieben, die traditionelle jüdische Lehre durch die kritische Forschung zu bestätigen und für sie dienstbar und fruchtbar zu machen, wenn er (1873, zitiert nach Baumel, 2004, S. 24) davon spricht, an „*die Gebiete der Wissenschaft mit gleicher Liebe wie die anderen*“ heranzugehen, „*da sie alle um der Heiligung des Göttlichen Namens Willen unternommen wurden.*“ Nichtsdestoweniger ist er entschieden dafür, alle wissenschaftlichen Aspekte – somit auch jene torafremden Elemente, die seitens Hirsch verworfen gehören – heranzuziehen, damit die Wahrheitsfindung begünstigt und eine aufrichtige Apologetik betrieben werden kann (vgl. Baumel, 2004, S. 24).

Seine Herangehensweise wird von seinem Schüler und Nachfolger als Rektor des Rabbinerseminars zu Berlin, David Zwi Hoffmann (1843-1921), folgendermaßen expliziert:

Die jüdische Gesetzeslehre und der jüdische Gottesglaube erwünschen und erwarten nicht die Verdummung, sondern die Erleuchtung und Aufklärung ihrer treuen Bekenner und Betätiger. Nur der erleuchtete Geist ist empfänglich für die Weisheit der jüdischen Lehre; nur das veredelte Gemüt findet Wohlgefallen an der Reinheit und Lauterkeit des jüdischen Sittengesetzes; nur der durch Wissenschaft vervollkommnete Verstand findet seine Befriedigung in der Erhabenheit des jüdischen Glaubens an den einzig-einzigen Schöpfer des ganzen Universums, an den allmächtigen Leiter der Geschicke der Völker und an den allgütigen Ernährer und Erhalter aller seiner geschaffenen Wesen. [...] Die geoffenbarte Wahrheit kann mit den vom Menschengenosse erforschten Wahrheiten, so sie in Wirklichkeit feststehende Wahrheiten und nicht blosse Ahnungen und Vermutungen sind, nicht im Widerspruch stehen; vielmehr wird erstere von letzterer nur gestützt und zur vollen Klarheit und reifem Verständnis gebracht. (1920, zitiert nach Baumel, 2004, S. 25f.)

Der positive und wertschätzende Zugang des Hildesheimer'schen Rabbinerseminars zur historisch-kritischen Forschung, der Hirschs Meinung nach häretisch war, wurde als eine Art Stütze dafür geachtet, die Tora im höchsten Maße verstehen zu können. Von dieser Geisteshaltung zeugt es, dass am Berliner Rabbinerseminar grundlegende wissenschaftlich-kritische Untersuchungen zur rabbinischen Frühliteratur entstanden sind, die sich exemplarisch an den Arbeiten Hoffmanns, u.a. seiner historisch-kritischen Mischna- und Midraschforschung erkennen lassen. Von der Vielseitigkeit seiner Untersuchungen zeugt außerdem, dass er als einer der ersten Wissenschaftler in seinen philologischen Forschungen die aramäische Übersetzung der Bibel der Samaritaner heranzog. Nicht zuletzt zeugen von seiner positiven Einstellung zur *Wissenschaft des Judentums* und ihrer Methoden mehrere Artikel Hoffmanns, die von 1874 bis 1893 in dem von ihm und Abraham Berliner herausgegebenen *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* – dessen Name ohnehin die würdige Haltung verrät – erschienen sind (vgl. ebd., S. 26, S. 50; Heuberger, 2004, S. 33f.).

Die Würdigung der kritischen Forschung seitens Hoffmann spielt insofern innerhalb der Orthodoxie eine wichtige Rolle in der Herausbildung der Differenzen zwischen der Frankfurter Schule Hirschs und der Berliner Schule Hildesheimers, als sie im Zuge der Veröffentlichung seiner Dissertationsarbeit zum Vorschein kommen und sich in der Folgezeit zu einer andauernden Kontroverse entwickeln soll. In seiner Tübinger Dissertationsarbeit nahm Hoffmann als Erster in der deutschen Orthodoxie den Versuch auf, an seine Thematik historisch-kritisch heranzugehen. Seine Dissertation war eine biographische Arbeit über den babylonischen Talmudgelehrten Mar Samuel, wobei er ihn und seinen historischen Umfeld nicht nur mit Rückgriff auf rabbinische Quellen, sondern

auch durch historische Quellen zu rekonstruieren versuchte, um seine für die Entwicklung der Halacha ungemein gewesenen Gesetzesauslegungen sozialpsychologisch zu analysieren. Folglich ging seine Analyse mit der Tatsache einher, dass damit – zum ersten Mal innerhalb der Orthodoxie – der Versuch unternommen wurde, einen Talmudgelehrten und somit eine Gesetzesautorität nicht nur aus einer religiös-normativen Perspektive heraus zu betrachten, sondern zudem als ein historisch eingebettetes Phänomen wahrzunehmen (vgl. Baumel, 2013, S. 27).

Ungeachtet des Zuspruchs und der Anerkennung seitens seines Mentors Hildesheimer, wurde die historisch-kritische Tendenz in der Herangehensweise Hoffmanns innerhalb der deutschen Orthodoxie mit Unmut aufgenommen. Im Konkreten behauptete der Kabbalist Hile Wechsler, der zugleich ein naher Verwandter Hoffmanns war, dass er damit die Prinzipien der Orthodoxie verletze, woraufhin sich Hoffmann zur Wehr setzte und vorschlug, Rabbiner Samson Raphael Hirschs Meinung einzuholen, mit der Hoffnung, dass durch ihn der Dissens geschlichtet werde. Entgegen der Erwartung Hoffmanns wandte auch Hirsch sich mit heftiger Kritik an ihn und warf ihm vor, er legitimiere damit innerhalb der Orthodoxie den historisch-kritischen Ansatz der *Wissenschaft des Judentums*, da Hoffmann schreibe, dass die Gesetzeslehrer der Mischna und des Talmuds den historischen Umständen geschuldet neue Gesetze eingeführt hätten (vgl. ebd., S. 28ff.).

Schilderungen Hoffmanns, wie die folgenden, waren für Hirsch Grund genug, seinen Ansatz als häretisch zu erachten: „*Babylonien ist das Land, in welchem das Judentum einen neuen Entwicklungsgang durchgemacht und sich für sein späteres Auftreten in Europa gehörig vorbereitet hatte*“ (1873, S. 4); beziehungsweise:

Er [Samuel] hat dem ganzen Leben der jüdischen Nation, das in der Lehre wurzelte, durch die Ausbildung und Entwicklung des überlieferten Gesetzes eine durchgreifende Förderung gegeben, durch Ermunterung zur Pflege der Wissenschaften einen erweiterten Gesichtskreis geboten und durch herzliche Ermahnung und Förderung des staatlichen Wohles eine heiter Aussicht für die Zukunft verschafft. (ebd., S. 60)

Im orthodoxen Denken verwurzelt, wandte sich Hirsch gegen die Vermenschlichung und damit Profanierung der Talmudweisen, da das jüdische Gesetz eine von Moses direkt

empfangene und durch die Tannaim¹⁷ und Amoraim¹⁸ verschriftlichte Offenbarung Gottes darstellt. Auch für Hoffmann war die Überzeugung von der Tora vom Sinai und der mündlichen Lehre grundlegend für den jüdischen Glauben. Indessen war er davon überzeugt, dass die Rabbinen göttlich autorisiert waren, nach eigenem Ermessen Gesetze zu interpretieren, sodass halachische und exegetische Entscheidungen der mündlichen Tradition das Ergebnis einer zwar gottgewollten, jedoch situationsbedingten und somit menschlichen Leistung waren. Für ihn war diese Betrachtung eine im Rahmen der traditionellen Lehre mögliche und halachisch vertretbare Position. Ein weiterer vonseiten Hirsch als problematisch empfundener Sachverhalt war Hoffmanns Heranziehung von Aussagen nicht-orthodoxer Wissenschaftler. Nicht selten seien dabei die nach Hirschs Auffassung „häretischen und antirabbinischen“ Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* in einem Atemzug mit autoritativen Talmud-Kommentatoren genannt, was den Anschein erwecke, ihre Meinung sei genauso repräsentativ, wie die der traditionellen Talmud-Kommentatoren (vgl. Baumel, 2013, S. 28ff).

Obgleich der unterschiedlichen Konzeptionen der Berliner und Frankfurter Schulen, in welchem Maße die historische Kritik auf das Judentum angewendet werden soll, ist beiden gemeinsam, dass sie die *Wissenschaft des Judentums* hinsichtlich ihrer Grundannahmen einer Kritik unterziehen. Dabei wird angeführt, dass die säkular ausgerichtete *Wissenschaft des Judentums* nicht minder von Dogmen geprägt sei, wie der wissenschaftliche Zugang der Orthodoxie. Denn während die orthodoxe Wissenschaft von der Göttlichkeit der Tora ausgehe, so nimmt die historisch-kritische Methode die Grundannahme der Nicht-Göttlichkeit jenes Phänomens vorweg. Folglich sei die vermeintliche Neutralität und Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Forschung, wie sie von säkularer Wissenschaft propagiert wird, selbst als Dogma zurückzuweisen, da die persönliche Voreingenommenheit die betriebene Forschung hinsichtlich ihrer Hypothesenbildung und Beweisführung zwingend mitprägt. Orthodoxe Wissenschaftler forderten insofern, dass die Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* und nichtjüdische Bibelkritiker gleichermaßen ihre Vorannahmen einzuräumen und kundzutun haben (vgl. ebd., S. 31f.).

¹⁷ „Tannaiten (aram. *tanna'im*, ‚Lehrer‘), die Rabbinen der später als autoritativ betrachteten, mündlich durch ständige Wiederholung weitergegebenen jüdischen Lehre der mischnaischen Zeit. Bekannt sind über 250 Gelehrte, die alle in Palästina wirkten, angefangen von den Schulen Hillels und Schammais bis hin zu Jehuda ha-Nasi, dem Redaktor der Mischna, Tosefta, Baraita (tannaitische Fragmente im Talmud) sowie halachischer Midraschim.“ (Nachama et al., 2015, S. 640f.)

¹⁸ „Amoräer (aram. ‚die Sagenden‘), Überlieferer und Kommentatoren der rabbinischen Lehrtraditionen Palästinas und Babyloniens seit Abschluss der Mischna.“ (ebd., S. 621)

Abschließend kann die vermittelnde Rolle der orthodoxen Berliner Schule, einerseits den historisch-kritischen Maßstäben weitestgehend genüge zu leisten und andererseits von einer Apologetik getrieben zu sein, exemplarisch in den Worten Hoffmanns zur Sprache gebracht werden, wie er in der Einleitung seines Leviticus-Kommentars schreibt:

Der jüdische Erklärer des Pentateuchs hat einen besonderen Umstand zu berücksichtigen, der auf seine Auslegung von Einfluss sein muss und der ihm gewissermassen die Gesetze für seine Exegese vorschreibt. Dieser Umstand ist: unser Glaube an die Göttlichkeit der jüdischen Tradition. Das wahre Judentum hält die Torah Schebeal Peh (mündliche Tora) ebenso wie die Torah Schebichtav (schriftliche Tora) für göttlichen Ursprung [...]. Dass ich in Folge meiner Glaubens-Grundsätze nicht zu dem Ergebnisse gelangen konnte, der Pentateuch sei von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden, gestehe ich gern zu, und um hinsichtlich dieses Punktes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, habe ich in den allgemeinen Vorbemerkungen die diesbezüglichen Principien, die ich bei meiner Schriftauslegung voraussetze, klar und deutlich angesprochen. Allein bei dem Bestreben, diese ‚dogmatischen Voraussetzungen‘ wissenschaftlich zu begründen, war ich stets darauf bedacht, nur solche Gründe geltend zu machen, deren Berechtigung auch von einem andern Standpunkte aus anerkannt werden dürfte. (1905, zitiert nach Baumel, 2004, S. 76f.)

3.2 *Wissenschaft des Judentums* als Fundament einer kritischen Koranforschung

Blickt man auf die Geschichte der westlichen Koranforschung, so reicht die nichtmuslimische Auseinandersetzung mit dem Koran in das 7. Jahrhundert zurück, das mit dem Auftreten des Islams auf der Bühne der Geschichte einhergeht. Frühe christliche Auseinandersetzungen mit dem Koran sind polemischer und apologetischer Natur, wenn sie dem Islam, der angesichts der Trinitätslehre als theologische Herausforderung betrachtet wurde, jedwede theologische Selbstständigkeit absprachen. Beispielhaft für diese früheste Wahrnehmung ist Johannes von Damaskus (ca. 655-750), der ihn als Irrlehre präsentierte und für eine christliche Häresie arianischer Prägung hielt. Die erste lateinische Koranübersetzung wurde 1143 von Robert Ketenensis (ca. 1110-1160) angefertigt, die über Jahrhunderte im Mittelalter die Basis für die Beschäftigung mit dem Koran bildete. Die Koranvorstellung im europäischen Mittelalter und zur Zeit der Reformation zeichnet insofern ein ambivalentes Bild, als der zwar noch von Polemik und Apologetik geprägte Diskurs durch das 1460/61 verfasste Werk *Cribatio Alkorani* von Nicolaus Cusanus (1401-1464) eine erste korrektive Färbung erhält. Casanus, der zwar noch im Schatten mittelalterlicher antiislamischer Traktate, wie des Orientmissionars Ricoldus de Monte Crucis (1243-1320) *Contra legem Sarracenorum* (gegen das Gesetz der Sarrazenen) stand, versuchte mit seinem Werk den Koran auf seinen biblischen Gehalt hin zu untersuchen und ihn zugleich vom Evangelium her zu deuten. Die Wahrnehmung des Koran als ein Lügenbuch per se wandelt sich somit bei ihm zu einem Buch, das die Wahrheit des Evangeliums bezeugt, auch wenn Muhammad offensichtlich durch Unwissenheit oder aus Böswilligkeit Elemente der christologischen Lehre verstellt habe (vgl. Hartwig, 2018, S. 21ff.; Hartwig, 2013, S. 298).

Die Koranübersetzung von Ketenensis, die dem Islam jegliche spirituelle Ebenbürtigkeit absprach, wurde in der Neuzeit durch die Übertragungen von André Du Ryer (ca. 1580-1660) ins Französische (1647) sowie von Ludovico Marraci (1612-1700) ins Lateinische (1698) abgelöst. Ein weiterer Meilenstein in der Koranforschung bildet die 1543 veröffentlichte erste abendländische Islamenzyklopädie mit dem Titel *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* (Leben und Lehre Muhammads, Führer der Sarrazenen, seiner Nachfolger und des Korans selbst) von Theodor Bibliander (1509-1564). Nennenswert ist, dass der Druck der Islamenzyklopädie

infolge eines gesellschaftspolitischen Disputs erfolgte, in dem Martin Luther ausdrücklich Partei für die Veröffentlichung ergriff. Damit beabsichtigte Luther jedoch keine wertschätzende Haltung gegenüber dem Islam einzunehmen. Im Gegenteil ging es ihm um die Bekanntmachung der Irrlehren des Islams, die er zur Abschreckung und Bekehrung dienlich zu machen gedachte, wenn er sich in seinem Schreiben an den Rat folgendermaßen äußert:

[...] das man den Mahmet oder Türken nichts verdrieslicheres thun, noch mehr schaden zu fugen kann (mehr denn mit allen waffen), denn das man yhren alcoran bey den Christen an den Tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht, schendlich, verzweifelt buch es sey, voller lügen, fabeln und aller gewel [...]. (zitiert nach Hartwig, 2013, S. 299)

Nicht zuletzt finden sich abfällige Schilderungen in Denis Diderots (1713-1784) und Jean Baptiste le Rond d'Alemberts (1717-1783) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, deren deutsches Pendant *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* von Heinrich Zedler (1706-1751) auch zu erwähnen ist. Die abwertende Sicht auf den Koran speiste sich einerseits aus der traditionellen Feindschaft dem Islam gegenüber, die sich durch kriegerische und theologische Reibungen immer wieder hochschlug. Andererseits ging es im ausgehenden Mittelalter um eine christliche Neudefinition Europas, weshalb der Beitrag des Islams in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft, vor allem zu Scholastik und Aufklärung, weitgehend ausgeblendet und der Koran ebenso im Zuge der Aufklärung nicht auf gleicher Augenhöhe mit dem biblischen Schrifttum betrachtet wurde (vgl. ebd., S. 298ff.; Hartwig, 2018, S. 26f.).

Insofern ändert sich die Situation im angehenden 18. Jahrhundert, als der Koran in deutscher Übertragung einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wird, die jedoch zunächst Drittübersetzungen aus dem Englischen oder Lateinischen waren: 1616 von Salomon Schweigger (1551-1622); 1703 von David Nerreter (1649-1726), der sich die Marracis Übertragung zugrunde legte; 1734 von Theodor Arnold (1638-1771), der sich an der englischen Übertragung von George Sale (1697-1736) orientierte. Letztere wurde von Goethe für seinen West-östlichen Diwan herangezogen. Die erste deutsche Übertragung aus dem arabischen Original wurde 1772 von David Friedrich Megerlin (1698-1778) unter dem Titel *Die türkische Bibel, oder der Koran* angefertigt, die jedoch weiterhin an den Polemiken der Kirche orientiert war und ferner von Goethe als „elende Produktion“ abgefertigt wurde. Zeitgleich, also 1773, erschien ein weiteres aus dem Arabischen übertragenes Werk von

Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800), das 1828 von Samuel Friedrich Wahl (1760-1834) überarbeitet und unter dem Titel *Der Koran oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs* erneut publiziert wurde. (vgl. Hartwig, 2013, S. 300f.) Ein wichtiges Merkmal all jener Übersetzungen ist die Tatsache, dass sie die ästhetische Dimension des Korans gänzlich ignorieren und somit nicht im Geringsten den Eindruck vom arabischen Original vermitteln¹⁹ (vgl. Hartwig, 2018, S. 29).

Erst mit der Entstehung der modernen Orientalistik ebnete sich der Weg für eine vergleichsweise „objektive“ Koranforschung, die den Korantext auf Augenhöhe mit den jüdischen, christlichen und anderen außereuropäischen Texten stellte. In dieser Hinsicht gilt Johann Jacob Reiske (1716-1774) als einer der wichtigsten Wegbereiter – auch wenn er zu Lebzeiten wenig Beachtung fand –, dem es entgegen einer theologisch motivierten Beschäftigung mit der arabischen Sprache, um die Etablierung einer arabischen Philologie als eine selbstständige Disziplin ging. Die nach seinem Tod im Jahre 1795 in Paris begründete *École spéciale des langues orientales vivantes*, gilt ungemein als die Geburtsstätte der modernen Orientalistik. Die noch junge Wissenschaft wurde durch Antoine Silvestre de Sacy (1758-1838), der als wichtigster Vertreter des Instituts gilt, maßgeblich weiterentwickelt und sich angesichts auswärtiger Studierender in ganz Europa verbreitet. Zu seinen bekanntesten deutschen Schülern zählen Georg Friedrich Wilhelm Freytag (1788-1861), der als Mentor Abraham Geigers maßgeblichen Einfluss auf ihn haben wird und Gustav Weil (1808-1889), der für die Weiterentwicklung der kritischen Koranforschung von wesentlicher Bedeutung ist (vgl. Hartwig, 2013, S. 301).

¹⁹ In diesem Zusammenhang sind zwei Persönlichkeiten zu erwähnen, die als Vorreiter eines ästhetischen Zugangs zum Koran gelten, nämlich Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) und Friedrich Rückert (1788-1866). Bezüglich dem Desiderat einer Übertragung, die der poetischen Kraft des Koran gerecht wird, schreibt Hammer-Purgstall folgendes: „*Der Koran ist nicht nur des Islams Gesetzbuch, sondern auch Meisterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdallah's stämpeln als Gottes Wort. In den Werken der Dichtkunst spiegelt sich die Gottheit als Genius ab. Diesen Einhauch und Aushauch der Gottheit beteten die Araber schon vor Mohammed in ihren großen Dichtern an, deren Gedichte mit goldenen Buchstaben geschrieben, an der Kaaba als Gegenstände der allgemeinen Verehrung aufgehangen waren. Mohammed unterjochte sein Volk weniger durch das Schwerdt, als durch der Rede Kraft. Das lebendige Wort, das die sieben göttlichen an der Kaaba aufgehängten Gedichte, weit hinter sich zurück liess, konnte nicht die Frucht menschlicher Begeisterung, es musste im Himmel gesprochen und geschrieben seyn von Ewigkeit her. [...]*“ (zitiert nach, Hartwig, 2018, S. 30) Hammer-Purgstalls Vorhaben, eine Übersetzung in gereimter Form anzufertigen, wurde von ihm insofern angestoßen, als er im Jahre 1811 40 Surenprouben veröffentlichte (*Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Uebersetzung desselben*). Obgleich die Fortsetzung der Übersetzung 1813/14 folgte (*Fortsetzung der Probe einer Uebersetzung des Korans*), wurde sie nie vervollständigt. Schließlich war es die Koranübersetzung von Friedrich Rückert, der bei Hammer-Purgstall Persisch studiert hatte und später an der Universität Erlangen Professor für Orientalische Sprachen wurde, der bleibenden Eindruck hinterlassen sollte (vgl. ebd., S. 30f.).

Das 19. Jahrhundert markiert insofern einen Wendepunkt hinsichtlich des Umgangs mit dem Koran, der mit der Durchsetzung eines neuen Geschichtsverständnisses und durch die *Wissenschaft des Judentums* eingeläutet wird. Ausgehend von der christlichen Bibelkritik, die die Bibel nicht als religiösen, sondern als historischen Text zu lesen, verschieb sich die *Wissenschaft des Judentums* einem neuen Wissenschaftsideal, dessen Herzstück die Historisierung der kanonischen Texte des Judentums war (vgl. Hartwig, 2018, S. 46f.).

Ehe jedoch die Zentren dieser neuen Wissenschaftstradition 1854 in Breslau (Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel'scher Stiftung) und 1872 in Berlin (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums) gegründet wurden, die sich durch ihren historisch-kritischen Zugang und ihre Interdisziplinarität auszeichneten, entwarf Abraham Geiger das zukünftige Curriculum der Rabbinerseminare, dem solchermassen verschiedene Disziplinen der Orientalistik inbegriffen waren. Durch die Stoßrichtung, die mit Geiger ihren Anfang nahm, bildete sich eine jüdische Koran-, Islam- und Orientwissenschaft heraus, die sich aus den Rabbinerseminaren auf die akademische Landschaft Deutschlands auszubreiten wusste. (vgl. ebd., S. 54) Dabei hatten deutschsprachige Juden nicht nur die Erforschung des Islams angestoßen, sondern sich zudem durch ihre Islamstudien an die Spitze der aufblühenden Orientwissenschaften gearbeitet, denkt man beispielsweise etwa an Ignaz Goldziher (1850-1921), Hartwig Hirschfeld (1854-1934), Josef Horowitz (1874-1931) oder Heinrich Speyer (1897-1935) (vgl. Heschel, 2018, S. 6; Hartwig, 2013, S. 304).

Die starke Hinwendung der deutschsprachigen Juden zur Orient- und Koranforschung begründete sich in erster Linie durch eine starke Gefühlsverbundenheit der jüdischen Kultur mit der orientalischen Welt, die sich insbesondere vom Verständnis der jüdisch-islamischen kulturellen Symbiose von al-Andalus beziehungsweise einer symbiotischen heilsgeschichtlichen Beziehung nährte. Dabei ist die Identifikation des Judentums mit dem Islam vor dem Hintergrund einer marginalisierten Stellung der Juden in Europa, denen der Status eines inneren Fremden zugewiesen wurde, zu verstehen, die für deutsche Juden als eine kulturelle Selbstverständigung beziehungsweise Identitätsfindung fungierte, spricht sich – mit den Worten Susannah Heschels – in einer „Selbstorientalisierung“ niederschlug. So gesehen bot der sephardische Horizont der Vergangenheit eine passende Projektionsfläche für das Paradigma einer friedlichen Koexistenz der Religionen, derer sich jüdische Wissenschaftler angesichts eines christlich geprägten Europas noch in Aussicht zu stellen genötigt sahen. Nicht zuletzt übte der strenge Monotheismus des Islams – im Gegensatz zum

christlichen Dogma der Trinität – eine starke Anziehung auf die jüdischen Forscher (vgl. Heschel, 2018, S. 11f.; Hartwig, 2018, S. 47, S. 58f.).

Die Ähnlichkeit dieser beiden Religionen diene somit als Nachweis für die lebendige spirituelle Kraft des Judentums, die dem Islam als Tochterreligion eingepflanzt worden war und sich in ihm fortzuwirken vermochte, wie Heschel treffend formuliert:

In gewisser Weise wurde der Islam zur Schablone, mit der sie der deutschen Umwelt das Judentum nahebringen konnten. Durch ihre Studien zur Rationalität der rechtlichen wie ethischen Traditionen des Islam sowie durch ihre Bewunderung für einen Monotheismus und seine Zurückweisung des Anthropomorphismus lieferten jüdische Gelehrte eine Erklärung für die rationale und ethische Grundlage der jüdischen Halacha und die Bedeutung seines Eintretens für den Monotheismus. (zitiert nach Hartwig, 2018, S. 58)

Ferner wurden manche Juden von der universalen Kraft des Islams, theologische Positionen des Juden- und Christentums neu zu verhandeln, so sehr in ihren Bann gezogen, dass sie zum Islam konvertierten, wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts beispielsweise Lev Nussimbaum (1905-1942), Hugo Marcus (1880-1966) oder Leopold Weiss (1900-1992) (vgl. ebd.).

Obgleich Ignaz Goldziher durch seine wegweisenden Studien (*Vorlesungen über den Koran, Muhammedanische Studien, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*) neue Maßstäbe in der Koranforschung setzte und somit als Gründerfigur der modernen Islamwissenschaft gilt, ist weniger bekannt, dass die *Wissenschaft des Judentums* sogleich als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung gelten kann, deren Anfänge auf Abraham Geigers preisgekrönte Schrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* von 1833 und Gustav Weils *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* von 1844 zurückgehen. Insoweit kann Abraham Geiger als Pionier der kritischen Koranforschung betrachtet werden, der diese neue Wissenschaft vorbereitet, ihr die Richtung gewiesen und sie somit auf eine neue Basis gestellt hat (vgl. Neuwirth, 2008, S. 28; Hartwig, 2018, S. 48).

3.2.1 Abraham Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*

Zweifelsohne steht Abraham Geiger am Anfang der jüdischen Sympathie gegenüber dem Islam, die mit seinem 1833 veröffentlichten, bahnbrechenden Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* eingeläutet wurde. Die Entstehung seiner Schrift geht auf seine Zeit an der Bonner Universität zurück, in der er orientalische Sprachen bei dem

Orientalisten Georg Friedrich Wilhelm Freytag, der dort die Professur für Arabisch innehatte, zu studieren begann. Seine ursprünglich in lateinischer Sprache verfasste Preisschrift mit dem Titel *Inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohammedicae eas qui ex Judaismo derivandi sunt* entstand auf die Ermutigung seines Mentors Freytag hin, der die Erforschung der jüdischen Quellen des Korans mit einer für das Jahr 1832 gestellten Preisfrage zu verknüpfen gedachte. Geiger, der den Essay in den ersten vier Monaten des Jahres 1832 verfasste und den Preis gewann, wurde 1834 von der Universität Marburg die Doktorwürde verliehen. Seine Arbeit gilt gemeinhin als Ausgangspunkt eines neuen Verständnisses über die jüdischen Ursprünge des Islams und wurde in ganz Europa von namhaften Orientalisten, wie Antoine de Sacy, Theodor Nöldeke und Ignaz Goldziher als epochemachend betitelt (vgl. Heschel, 2013, S. 328ff.; Hartwig, 2018, S. 48).

Bereits 1831 nahm Geiger auf Anraten Freytags die Lektüre des Korans auf. Freytag war sich dessen bewusst, dass dieses Forschungsvorhaben von jemandem mit profunden rabbinischen Kenntnissen realisiert werden konnte, was den Anschein erweckt, er habe schon damals Geiger für dieses Anliegen in Betracht gezogen. Diesbezüglich führt Geiger am 29. April 1831 in seinem Tagebuch aus, dass er die ersten drei Suren des Korans gelesen habe und fügt hinzu:

Letzteres besonders auf Anrathen Freytag`s, der mir die Lektüre umsomehr anempfohlen hatte, da er wünschte als Preisaufgabe die Untersuchung ‚über die jüdischen Quellen des Koran‘ aufzustellen, eine Arbeit, die ihm gerade für mich sehr geeignet schien. In der That habe ich zu dieser Arbeit grosse Neigung und darf für diesen Zweck eine ziemlich reiche Ausbeute erwarten, da sich überall Anklänge an das Judentum und zwar an das durch die Rabbinen und die märchenhafte Grillenfängerei morgenländischer Juden gestaltete finden. (zitiert nach Hartwig, 2018, S. 58)

Die Lektüre von der zweiten (*al-baqarah*) und dritten Sura (*āl `imrān*) auf die Geigers Zitat anspielt, stellte sich für ihn geradezu als fruchtbar heraus, zumal diese beiden Suren die medinensische Zeit der koranischen Verkündigung datieren. Demgemäß zeugen diese koranischen Texte von dem Kontakt beziehungsweise der Auseinandersetzung zwischen der muslimischen und der jüdischen Gemeinde und lassen somit rabbinische Debatten durchscheinen, las man sie mit der nötigen Sachkenntnis, die ein profilierter Geiger mitzubringen vermochte (vgl. ebd.).

Obwohl die mittelalterliche christliche Polemik den Islam als Wiederbelebung des Judentums herabzuwürdigen bedacht war, gab es keinen christlichen Forscher, der vor Geiger eine intertextuelle Untersuchung zwischen dem Koran und der rabbinischen Literatur

unternahm, womit sein Werk ebenso eine neue Forschungsperspektive innerhalb der Orientalistik begründete (vgl. Heschel, 2018, S. 28). Indem Geiger nämlich Parallelen zwischen koranischen Passagen und dem Talmud sowie dem Midrasch aufzeigte, konnte er mit seiner Forschungsarbeit nachweisen, dass Muhammad umfassende Kenntnisse der jüdischen Tradition haben musste und sogar bereitwillig jüdische Gesetze und ethische Vorstellungen anerkannte. Dabei sei es Muhammad nicht darum gegangen, einen neuen Gesetzeskodex zu etablieren, sondern jüdische Vorstellungen in seiner Umwelt zu verbreiten, der als Araber jedoch von den bestehenden Konventionen nicht ganz abzuweichen vermochte (vgl. ebd., S. 31).

Geiger ist mit seiner Forschungsperspektive insofern seiner Zeit voraus, als er dem Koran zwar eine politische Intention zuschreibt, ohne jedoch die dem Koran und Muhammad zugrundeliegende religiöse Motivation und aufrichtige Frömmigkeit zu verwerfen. Mit der Auffassung, Muhammad habe kraft seines politischen Geschicks den monotheistischen Glauben und damit auch die jüdische Gelehrsamkeit unter den Arabern zu verbreiten gedacht, porträtiert ihn Geiger durchwegs in einer für seine Zeit verhältnismäßig einfühlsame Sprache (vgl. ebd., S. 32).

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Geigers Herangehensweise an den Koran von früheren Zugängen, wenn er Muhammad nicht – wie in der christlichen Polemik geläufig – als Lügner, Betrüger oder Scharlatan wahrnimmt, sondern als einen „Schwärmer“, der von seiner göttlichen Berufung überzeugt war (vgl. Hartwig, 2013, S. 307f.), wobei Muhammad nicht im Sinn gehabt habe, eine neue Religion zu begründen, wie Geiger formuliert:

Im Allgemeinen war seiner Hauptabsicht nicht nur eine Entlehnung früherer Religionsansichten nicht fremd, sondern verband sich im Gegentheile ganz innig mit ihr. Er verlangte keine Eigenthümlichkeit, kein neues, alles frühere umstossendes Gebäude aufzurichten, sondern im Gegentheile ein solches, das die Grundzüge alles Früheren, gereinigt von dem, was später Menschenhände hineingetragen oder geändert hatten, umfasse, bloss den einen oder den andern Punkt, so vorzüglich sein Prophetenthum, mitaufnehme. Er lässt alles Frühere vollkommen bestehen [...] und rechnet eben dies als Vorzug seines Korans auf [...]. (1833, S. 30)

Für Geiger ist der Koran nicht nur ein historisches Dokument für die Anfänge des Islams, sondern gleichsam ein Nachweis für die Entwicklung des Judentums auf der arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts, wenn er (zitiert nach Heschel, 2018, S. 34) schreibt: „*Die Entstehung des Islam enthüllt uns ein Stück jüdischer Geschichte, das ohne denselben uns ganz und gar verborgen geblieben wäre.*“ Anders als die über die Jahrhunderte hinweg

geltend gemachte Auffassung, der Koran sei das Produkt christlicher Häretiker, die Muhammad Unwahrheiten über biblische Erzählungen vermittelt hätten, hielt Geiger den Koran als einen Träger rabbinischer Lehren. Dabei müsste die hebräische Bibel ohne Umwege über das Christentum von den Juden zu Muhammad gelangt sein, womit Geiger sogleich zu belegen gedenkt, dass die Rabbinen der Antike die jüdischen Lehren nicht ausschließlich in ihrem religiösen Milieu beizubehalten geneigt waren, im Gegenteil kein Problem darin sahen, sie heidnischen Arabern zu vermitteln (vgl. Heschel, 2018, S. 30ff.; Heschel, 2013, S. 331).

Solchermaßen kann Geigers zentrales Anliegen einer Rekonstruktion der islamischen Ursprünge zugleich als eine Studie zum Judentum selbst ermittelt werden. Der Islam als ein aus jüdischen Ideen und Praktiken zusammengesetztes Gefüge bezeuge damit das religiöse Genie der Juden, womit das Judentum durch seinen lebendigen, originellen und spirituellen Impuls in der Lage sei, für primitive kulturelle Kontexte Ableger zu erzeugen, ohne sich seinen wesentlichen Lehren zu entsagen. Derlei seien sowohl das Christentum als auch der Islam organisch und strukturanalog aus der jüdischen Offenbarungsreligion entstanden, um der heidnischen Welt den jüdischen Monotheismus einzupflanzen, wobei dem Islam die Bewahrung des Monotheismus möglichst gelungen sei, während das Christentum diese mit heidnischen Ideen verwässert habe.²⁰ So gesehen bestand Geigers Hauptinteresse in der Rehabilitierung der in der westlichen Kultur weitestgehend missachteten rabbinischen Literatur, die als wissenschaftlicher Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis der monotheistischen Religionen fungiere. In Anbetracht der modernen jüdischen Geistesgeschichte erweist sich somit das Judentum nicht als Nebenschauplatz der

²⁰ Seinen Standpunkt erläutert Geiger Jahre später 1862 in einer Rezension zu Aloys Sprengers Buch *Das Leben und die Lehre des Mohammad* wie folgt (zitiert nach Hartwig, 2013, S. 309f.): „*Der Islam ist die jüngste große Religionsform, nicht – eine neue Religion. Es giebt blos eine Religion der Offenbarung, das Judenthum. Das Christenthum ist im Mutterschoße dieser Religion getragen, der Islam mehr mittelbar von ihr gesäugt und genährt worden. Das Judenthum war eine neue, ist die Religion. Es hat gegenüber den Phantasmen des Heidenthums und der Unzulänglichkeit der Speculation durch intellectuelle Anschauung – und das ist Offenbarung – die ewigen religiösen Wahrheiten erfaßt, sie mit der ganzen Gluth der Überzeugung erfüllt und vorbereitet, und diese Wahrheiten bleiben in ihrem festen Bestande trotz allen Anfechtungen und Zweifeln. Das Christenthum und der Islam haben die Erscheinungsform des Judenthums, wie sie gerade zur Zeit ihrer Entstehung sich dargestellt hatte, zum Theile aufgenommen, zum Theile modifiziert und so eine eigenthümliche Form aufgestellt, ohne eine neue Religion zu gründen. Wir können der Geschichte des Judenthums folgen, aber seine Geburtsstunde nicht belauschen. Wie eine jede neue Idee tritt es hervor als ein Plötzliches, als eine geniale Geburt, es ist empfangen; der weiteren Arbeit, die sich dann daran knüpft, können wir mit forschendem Blicke nachgeben. Die anderen Religionen sind aus den zeitlichen Verhältnissen, aus der Umgebung erzeugt, wir können und müssen die ganze Gährung genau beobachten, aus der dann die feste Gestalt in's Dasein getreten. Gerade diese Zeit der Gährung, die Entstehung des Christenthums und des Islams ist ein Moment der Geschichte, der Verbreitung des Judenthums; hat die neue Religionsform ihre feste Gestalt gewonnen, so durchläuft sie eigenthümliche Bahnen, sie hat sich von ihrer Wurzel losgelöst.*“

Geschichte, sondern als Herzstück der westlichen Zivilisation, wenn Geiger die rabbinische Tradition als Triebfeder des Islams charakterisiert. Nicht zuletzt gilt er als der erste Rabbiner, der eine jüdische Jesusforschung entwickelt, wenn er seine Anschauung in späteren Jahren auf Jesus anwendet, den er im pharisäischen Judentum verortet. Solcherlei habe Jesus keineswegs die Begründung einer neuen Religion im Sinn gehabt, womit Geiger die Entstehung des Christentums mit Paulus identifiziert, der die Lehren Jesu unter den griechisch-römischen Heiden verbreitete (vgl. Heschel, 2013, S. 331; Heschel, 2018, S. 34f.).

Wenngleich Geiger lediglich von einer Einwirkung des Judentums auf den Islam ausgeht, spricht er dem Islam eine reformatorische und belebende Kraft zu, wodurch dem Judentum im Zuge der islamischen Hochkultur neues Leben eingehaucht worden sei. Schließlich kann Geigers Islambild vor dem Hintergrund seiner weltanschaulichen Agenda, der er sich im innerjüdischen Reformprozess verschrieben hatte, insofern gedeutet werden, als sich die Rolle Muhammads als Reformator ohne weiteres auf ihn selbst übertragen lässt. Im Sinne des Judaisten Klaus Herrmann teilt der Islam und das Reformjudentum hinsichtlich ihrer Beziehung zum rabbinischen Judentum einen äquivalenten Ausgangspunkt, zumal sich das Reformjudentum nicht mit einer pauschalen Ablehnung des traditionellen Judentums identifiziert, sondern sich als Neuerung beziehungsweise Wiederentdeckung der im Judentum schon immer dagewesenen liberalen Tendenzen versteht (vgl. Hartwig, 2013, S. 309f.).

Geigers bahnbrechende Studie verfiel ihre Wirkung nicht und nur wenige Jahre später verfasste sein Bonner Studienkollege und Freund Ludwig Ullmann (1804-1843) eine Koranübersetzung, die sich an den Grundprämissen Geigers orientierte (vgl. ebd., S. 311), wie Ullmann im Vorwort zu seiner Übersetzung schreibt (1840, S. 2f.): „*Was diese Uebersetzung vor andern voraushaben wird, ist die genaue Beachtung und Nachweisung alles dessen, was Muhamed aus dem Judenthum entlehnt hat.*“²¹

²¹ Obgleich Ullmanns Übersetzung hohe Verbreitung erlangte, schrieb ihr Theodor Nöldeke dürftige Qualität zu: „*So erfreulich es ist, daß die deutsche Lesewelt am Koran einen solchen Antheil nimmt, daß von einer Uebersetzung desselben nach 25 Jahren bereits die fünfte Auflage nöthig geworden, so sehr ist es doch zu beklagen, daß sie ihre Kenntnis des Korans noch immer aus einer so jämmerlichen Schülerarbeit schöpfen muß, wie der Ullmann'schen. Der arglose Leser hat keinen Begriff von der Erbärmlichkeit dieser Uebertragung, aus der er ein ganz falsches Bild der Urschrift erhält, die zwar schon an und für sich unserem Geschmacke mißfallen muß, wie sie durch diese Vermittlung erscheint. So lange die längst erwartete Koranuebersetzung eines unserer größten Orientalisten noch nicht erschienen ist, müssen wir wiederholt unsere Landsleute auf die englische Uebersetzung von J. M. Rodwell [...] als den bis jetzt besten Ersatz des*

Die von Geiger angestoßene Koranforschung kann zurecht als revolutionär bezeichnet werden, zumal durch seine Studie – trotz Goethes wertschätzendem Zugang – der akademisch kaum wahrgenommene Koran den Rang eines religionshistorisch relevanten Dokuments einnimmt. Kann in der christlichen und jüdischen Tradition die Erforschung der Heiligen Schriften auf ihren historischen Gehalt hin als eine Degradierung wahrgenommen werden, stellt sie im Falle des Korans hinsichtlich seiner europäischen Rezeptionsgeschichte eine Aufwertung dar. Der Koran, der vom Mittelalter über die Aufklärung angesichts der polemischen Negativbewertung keine Beachtung erfahren hatte, wird mit Geigers Werk somit zu einer wertneutralen historischen Urkunde rehabilitiert. Die von Geiger praktizierte intertextuelle Lektüre stellt damit nicht nur den Koran auf Augenhöhe mit jüdisch-christlichen Schriften, sondern rehabilitiert zugleich die Person Muhammads (vgl. Hartwig, 2018, S. 61f.).

Nicht minder verdankt sich die Entstehung und Entwicklung einer jüdischen Koranforschung Gustav Weil (1808-1889), der 1844 seine Studie zur Chronologie der koranischen Suren veröffentlicht. Seine *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* gilt als der erste westliche Versuch, den Koran in den Textwelten der islamischen Historiographie zu verorten (vgl. Hartwig, 2013, S. 313ff.). Weils Beiträge zur Islamforschung sind umfassender als die Arbeiten Geigers und zeugen von einer tieferen Kenntnis der islamischen Tradition, auch wenn er bei seiner Korananalyse viel weniger rabbinische und koranische Vergleiche zieht (vgl. Heschel, 2018, S. 49).

Nennenswert ist zudem Weils 1843 veröffentlichte Muhammad-Biografie, die im Gegensatz zu den weitverbreiteten polemischen und vorurteilshaften Muhammad-Forschungen als starkes Korrektiv fungiert (vgl. Heschel, 2018, 41ff.), wenn er über ihn schreibt:

Als Reformator, was Mohamed ursprünglich war und sein wollte, verdient er unsere volle Anerkennung und Bewunderung. Ein Araber, welcher die Schattenseiten des damaligen Judentums und Christentums aufdeckte und nicht ohne Lebensgefahr den Polytheismus zu verdrängen und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele seinem Volk einzuprägen sucht, verdient nicht nur den größten Männern der Geschichte an die Seite gesetzt zu werden, sondern auch den Namen eines Propheten. (zitiert nach Hartwig, 2013, S. 314)

Originals hinweisen und vor dem Gebrauche der Ullmann'schen und der kaum viel besseren älteren deutschen Uebersetzungen warnen.“ (zitiert nach Hartwig, 2013, S. 312)

Die durch Geiger und Weil etablierte Forschungsperspektive, den Koran auf jüdisch-rabbinische Quellen zurückzuführen, löste hierauf einen Diskurs um den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Korans aus, ob beziehungsweise inwiefern er jüdisch oder christlich geprägt sei, infolgedessen es zunehmend zu einer Verflechtung jüdischer und christlicher Forschung kam (vgl. Hartwig, 2018, S. 49, S. 65).

Vor diesem Hintergrund sind zwei Wissenschaftler zu erwähnen, durch deren Werke die kritische Koranforschung bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich vorangetrieben wurde. Zum einen gilt Theodor Nöldekes (1836-1930) *Geschichte des Qorans*, das 1860 veröffentlicht sowie in den Jahren 1909-1919 unter der Mitarbeit von Friedrich Schwally (1863-1919) neubearbeitet und erweitert wurde, als grundlegendes Standardwerk der historisch-kritischen Koranforschung, das in seinen verschiedenen Auflagen und Überarbeitungen über 100 Jahre Koranforschung bündelt. Nöldeke, der sich in die Tradition Geigers und der jüdischen Koranforschung einreicht, entwickelte die Surenchronologie von Weil weiter, der den Gesamtkorpus des Korans in früh-, mittel-, spätmekkanische und medinische Periode untergliedert hatte. Nöldekes Werk wurde zu einem Projekt mehrerer Forschergenerationen, insofern 1938 ein dritter Teil veröffentlicht und durch das Themenfeld *Textgeschichte* erweitert wurde (vgl. ebd., S. 65ff.).

Zum anderen ist Heinrich Speyer (1897-1935) zu erwähnen, dessen 1931 erschienene Dissertation *Die biblischen Erzählungen im Qoran* hinsichtlich seines intertextuellen Zugangs als Meilenstein gilt. Speyers umfassendes Werk kontrastiert dabei die biblischen Erzählungen im Koran mit den Umgebungskulturen und -sprachen, wobei seine zahlreichen von ihm entdeckten Intertexte hebräische, jüdisch-aramäische, griechische, lateinische, syrische, äthiopische und mandäische Proben umfasst. Insofern bot sein reichhaltiges Werk die Möglichkeit einer umfassenden Auswertung und Reflexion, wollte man das Verhältnis zwischen den Referenztexten und dem koranischen Diskurs im Hinblick auf die Umgestaltung und Neubewertung des Korans ergründen (vgl. ebd., S. 64).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Genese der westlichen Koranforschung von einem polemischen und apologetischen Zugang zu einer „unvoreingenommenen“ Wissenschaft ein „jüdisches Unternehmen“ war, die sich vor allem Abraham Geigers intertextuellem sowie Gustav Weils chronologischem Zugang verdankt (vgl. Hartwig, 2013, S. 316). Insofern stellte eine nicht-theologische Sichtweise auf den Islam ein Novum in der europäischen Wissenschaft dar, womit der Islam gewissermaßen „neutralisiert“ betrachtet

werden konnte. Mit anderen Worten trat an die Stelle der theologischen Kritik die historische Beschreibung (vgl. Neuwirth, 2008, S. 27f.).

Gleichwohl die *Wissenschaft des Judentums* den Rang einer Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung beanspruchen kann, darf nicht verkannt werden, dass ihre Forschungsperspektive, Muhammad als von früheren Traditionen abhängig zu betrachten sowie die koranischen Texte als Reproduktion, vielmehr sogar als verzerrte und entstellte Plagiate älterer Texte zu sehen, eine Perspektivenschiefe ist, die für die gegenwärtige und zukünftige Koranforschung eine Sackgasse darstellt.²² Gegen eine dem Koran zugeschriebene Epigonalität, d.h. ihn auf eine anthologische Wiedergabe älterer Traditionen zu reduzieren, die sich in der westlichen Forschung nach Geiger zählebig festgeschrieben hat, wendet sich in der gegenwärtigen Koranforschung Angelika Neuwirth, die für eine alternative Forschungsperspektive plädiert, womit sie sich zwar in der von Geiger etablierten Tradition verortet, jedoch sich im Hinblick auf die Bemängelung der Originalität des Korans entschieden als Korrektiv versteht²³ (vgl. ebd., S. 29ff.).

Neuwirth versteht sonach den Koran nicht mehr als einen epigonalen Text jüdischer und christlicher Überlieferungen, sondern als einen im Fluss befindlichen Diskurs, der in Form einer Textreflexion auf die theologischen Debatten seiner Zeit Bezug nimmt, spricht nicht „entlehnt“, sondern kommentiert (vgl. Hartwig, 2013, S. 317f.). Sie konstatiert wie folgt:

Man muss, um dies zu demonstrieren, allerdings noch einen entscheidenden Schritt weitergehen als die bisherige Forschung auf sich nahm und im Koran nach dem Prozess der Neudeutung von älteren Traditionen, nach dem Zusammenprall des Alten und des entstehenden Neuen fragen. Traditionstexte werden von der sich herausbildenden

²² In diesem Zusammenhang gilt Johann Fück (1894-1974) als einer der wichtigsten Forscher, der sich gegen eine atomistische Herangehensweise an den Koran und an das Leben Muhammads wendet, die ausschließlich Abhängigkeiten in der jüdischen oder christlichen Tradition zu suchen bedacht ist. In seinem korrektiven Aufsatz *Die Originalität des arabischen Propheten*, mit dem er die *Leben-Muhammad-Forschung* einleitete (vgl. Hartwig, 2018, S. 49f.), schreibt er diesbezüglich folgendes: „*Einen neuen Ton in den vielstimmigen Chor brachte der Historismus des 19. Jahrhunderts mit seiner Betonung der Abhängigkeit des Propheten von den älteren Offenbarungsreligionen, wie dies vor etwas über 100 Jahren Geiger in seiner berühmt gewordenen Preisschrift bedeutsam einleitete. Aber je mehr die Untersuchung dieser Abhängigkeitsfragen in den Vordergrund rückte, desto stärker verlor die Forschung jede große Linie und begnügte sich schließlich mit immer wieder erneuten Versuchen, für alles und jedes im Koran, sei es nun eine religiöse Idee, eine Vorstellung, ein Ausspruch, ein Rechtssatz, eine Erzählung, oder aber ein Motiv, ja schließlich ein einzelnes Wort irgendwelche Vorbilder nachzuweisen, gerade als ob es möglich wäre, das Wesen des Propheten in eine Summe von tausend Einzelheiten zu zerlegen.*“ (1936, S. 509f.) Dabei galt es eine Forschung zu betreiben, die sich zu erkennen vornimmt, „*wie der Prophet aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen der verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen, lebensfähigen Synthese vereint hat.*“ (ebd.)

²³ Seit dem Frühjahr 2007 wird unter der Leitung von Neuwirth an einem langfristig konzipierten Forschungsprojekt an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften mit dem Titel *Corpus Coranicum - Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran* gearbeitet, welches sich ihrem korrektiven Zugang verpflichtet (vgl. Hartwig, 2013, S. 317).

koranischen Gemeinde nicht ‚übernommen‘, sondern als Herausforderung begriffen, auf die dialektisch mit neuen, modifizierten Neulektüren geantwortet wird. Eine *mu‘āraḍa*, ein Text-Wettstreit lässt sich bei Einnahme dieser Perspektive beobachten und beschreiben, eine Kollision von Begriffen und Ideen, heftig genug, um jene Energie zu erzeugen, die dann in der Genese nicht nur einer Heiligen Schrift, sondern gleichzeitig in einer neuen Gemeinde resultiert. (Neuwirth, 2008, S. 32)

3.2.2 Angelika Neuwirth: *Der spätantike Horizont des Korans*

Dahingehend ist gegenwärtig die Weiterentwicklung der westlichen Koranforschung den Arbeiten Angelika Neuwirths (geb. 1943) verpflichtet, die sie zweifellos zu der wichtigsten Pionierin auf diesem Gebiet zählen lässt. Gleichwohl Neuwirth ihrem Selbstverständnis nach Altphilologin ist, macht ihre interdisziplinäre Ausgerichtetheit sie zu einer Gratwanderin zwischen Philologie und Theologie, und somit zu der wichtigsten Ansprechpartnerin für die noch junge islamische Theologie in Deutschland. Neuwirths Zugang ist bestimmt von der Forschungsperspektive, den Koran als einen Text im Diskursmilieu der Spätantike zu verorten, der von den kulturellen und religiösen Traditionen seiner Zeit grundlegend beeinflusst wurde und wiederum diese mitbeeinflusst hat, spricht sich im Zuge seiner Genese mit anderen Textdiskursen, wesentlich jedoch mit biblischen Texten samt ihrer jüdischen und christlichen Auslegungstraditionen, gerieben hat, um Gestalt anzunehmen. Ihr historisch-kritischer Ansatz zielt somit darauf ab, das kulturelle Umfeld des spätantiken Arabiens in seiner Komplexität abzubilden und der revolutionär neuen Stimme des Korans in jenem Konzert spätantiker Debatten, in denen ebenso theologische Fundamente des Juden- und Christentums gelegt worden sind, Gehör zu verschaffen (vgl. Hartwig, 2018, S. 73f., S. 76; Neuwirth, 2014, S. 22).

Darüber hinaus erkennt ihr Zugang den ästhetischen und somit sakramentalen Charakter des Korans nicht, der sich vor allem in seiner liturgischen Rezitation widerspiegelt und einen festen Bestandteil seines Kommunikationsgeschehens darstellt (vgl. Hartwig, 2018, S. 74):

Dieses koranische *topping* von alten Traditionen durch neue Lektüren wäre allerdings nicht denkbar ohne einen zusätzlichen Faktor, der in den alten Traditionen keine vergleichbar entscheidende Rolle spielt: das Bewusstsein von der außergewöhnlichen Ausdruckskraft der dabei involvierten arabischen Sprache. Die sprachliche Kodierung ist im Koran eine Ausdrucksebene *sui generis*, die oft genug in ihrem Rang mit der semantischen konkurriert. Die rhetorisch durchgeformte arabische Sprache macht jene Aura des Koran aus, die ihm seinen – bereits im Kommunikationsprozess gegnerentwaffnenden – außergewöhnlichen Status verleiht [...]. (Neuwirth, 2008, S. 32)

Neuwirth verlangt einen Perspektivenwechsel ab, wenn sie meint, dass es historisch betrachtet keineswegs eine Selbstverständlichkeit darstellt, den Koran als einen explizit islamischen Text zu verstehen. Insofern war der Koran in seiner ursprünglichen Form – noch bevor er zum Urdokument des Islams wurde – über zwei Jahrzehnte hinweg mündliche Verkündigung, die sich an vorislamische und somit nicht-muslimische Hörer wandte. Dabei differenziert sie zwei grundsätzliche Perspektiven, die in der Koranforschung zur Geltung kommen. Der Koran werde in der westlichen Forschungstradition als die Urschrift des Islams wahrgenommen, zu der er jedoch erst später wurde, womit implizit angenommen wird, der Koran sei als solche von Anfang an als Grundurkunde des Islams konzipiert. Neuwirth räumt ein, dass diese Anschauung legitim sei, will man die Botschaft des Koran, für den sich nach dem Ableben Muhammads herausgebildeten Islam erforschen. Hingegen stelle diese Perspektive einen Anachronismus dar, möchte man den Koran aus seiner Entstehungssituation heraus und somit in seiner Rolle als weltanschauliche Einbringung in die Debattenkultur der Spätantike verstehen. Anders als die Bibel stellt insofern der Koran – wie geläufig angenommen – zunächst keinen literarischen Textkorpus dar, sondern eine mündliche und lebendige Auseinandersetzung mit Diskursen seiner Umwelt. Den Koran von seiner Genese her zu betrachten, eröffne somit die hermeneutische Möglichkeit, die Pointe der koranischen Responsen und seine damit verbundene Neugestaltung des Diskursstranges inmitten seines plurikulturellen Umfelds zu erkennen (vgl. Neuwirth, 2014, S. 21).

Die Forschungsperspektive, die Neuwirth einzunehmen gedenkt, erfordert somit, den Koran nicht als eine vom Urheber vorbedachte Schrift zu betrachten, sondern ihn als interaktive Verkündigung zwischen dem Propheten und seinen Hörern wahrzunehmen, die in methodischer Hinsicht nötigt, die Einzeltexte des Korans chronologisch in die Ordnung ihrer sukzessiven Verkündigung zurückzuversetzen. So gesehen sind Geburt und Genese des Islams nicht durch die heutig vorliegende, anthologisch überlieferte Textform, in der die verschieden strukturierten Suren ihrer Länge nach angeordnet sind, nachzuvollziehen. Indessen ist die Rekonstruierbarkeit der koranischen Genese gemeinhin durch die Vorform des Korans, das heißt durch die seiner Kodifizierung vorausgehende verbale Verkündigung möglich (vgl. ebd., S. 23).

Die Konsequenz ihrer historischen Perspektive für die wissenschaftliche Tätigkeit mit dem Koran gehe damit einher, dass wenn der Koran als Mitteilung an noch nicht islamische Hörer gedacht wird, er nicht – wie im Allgemeinen angenommen – durch spätere Kommentare

erklärt werden kann, sondern in den Horizont vorislamischer, spätantiker Traditionen gestellt werden muss (vgl. ebd., S. 21):

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Manifestationen des Koran ist keine textgeschichtliche Bagatelle, vielmehr impliziert die Fokussierung der Verkündigung eine hermeneutisch folgenreiche Revision, die den Koran nicht nur als das Resultat eines Verkündigungsprozesses, sondern auch als eine Mitschrift dieses Prozesses in den Blick nimmt. Im Koran selbst bildet sich die sukzessive Verhandlung, die Aneignung, aber auch Modifizierung und gelegentlich sogar Ablehnung von biblischen und nachbiblischen Traditionen ab. Dieser Prozess involviert neben dem Verkünder Hörer verschiedener religiöser Ausrichtung, aus deren Mitte sukzessiv die Gemeinde hervortritt. So betrachtet wird der Koran aus einer Anthologie von Texten verschiedener Gattungen, oder – in islamischem Verständnis: aus einem göttlichen Monolog – zu einem Drama, das komplizierte theologische Diskussionen abbildet. (ebd., S. 23)

Neuwirth konstatiert, dass der Paradigmenwechsel vom islamischen zum spätantiken Koran, die kulturpolitisch hochrelevante Implikation mit sich zieht, den in biblischer Tradition stehenden Koran als Teil des europäischen Erbes und Wissenskanons zu betrachten. Der Koran sei etwa zeitgleich mit dem Talmud und wichtigen patristischen Traktaten entstanden, die gemeinhin als europäisches Erbe reklamiert werden. So gesehen sei der Koran, zusammen mit spätantiken Schriften von Kirchenvätern und Rabbinen gelesen, ein dem Europäer vertrauter Text, wenn man sich ihm unvoreingenommen nähere. Die Anerkennung einer auf demselben Fundament basierenden jüdisch-christlich-islamischen Kultur rechtfertigt sich denkgeschichtlich nicht zuletzt durch die Spätantike als formative Epoche für das spätere Europa, womit der Koran zu einem für Europäer historisch bedeutsamen Text sowie zum verbindenden Element zwischen nicht-muslimischen Europäern und Muslimen wird (vgl. ebd., S. 22, S. 26; Hartwig, 2018, S. 74f.).

Insoweit reiht sie sich in die Forschungstradition ihrer Mentoren Meir Jacob Kister (1914-2010) und Anton Spitaler (1910-2003), wenn sie den Koran als wissenschaftlich wertneutrale Urkunde zu rehabilitieren wünscht. Damit steht Neuwirth in der Tradition der jüdischen Koranforscher, die infolge ihrer Arbeiten erneut in den Blick der Forschung gerückt sind. Die Pionierarbeit Neuwirths begründet sich damit, dass sie zwei Forschungsschwerpunkte in der westlichen Koranforschung in ihre Arbeit integriert, wobei sie die aus den Orientwissenschaften hervorgegangene Sichtweise, den Koran mit den historisch-kritischen Methoden der Bibelkritik zu erschließen, mit der jüdischen Koranforschung, die für die christlich geprägte Bibelkritik als Korrektiv fungiert, verbindet (vgl. Hartwig, 2018, S. 75f.). Entgegen der in der Wissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts

sowie auch gegenwärtig geläufigen Auffassung, den Koran als religionsgeschichtliches Imitat jüdischer und christlicher Überlieferungen wahrzunehmen, ist ihr Ansatz von der Prägung getragen, dem Koran Neuartigkeit und Eigenständigkeit zuzusprechen. Die innovative Einbringung, die sie dabei dem Koran zuerkennt, begründet sie durch die korrelative Entfaltung seiner Inhalte in Interaktion zur jüdisch-christlichen, rabbinischen und paganen Traditionen und in der Art und Weise einer hermeneutischen Textreflexion und Transformation des biblischen Schrifttums (vgl. ebd., S. 76f.).

Neuwirth führt aus, dass die Idee, den Koran als eine sich entfaltende kommunikative Interaktion zu bestimmen, keine neue sei, wenn sie den muslimischen Universalgelehrten al-Ġāhiz (777-869) zitiert. Al-Ġāhiz, dem es in scholastischer Hinsicht um die Rationalisierung der Wundercharakter von prophetischen Botschaften geht, betont in seiner Ausführung, dass die Auszeichnung des Korans, der im islamischen Denken als Evidenz seiner übernatürlichen Herkunft und als Beglaubigung der Prophetie Muhammads betrachtet wird, ein Rhetorisches sei, wenn er (zitiert nach Neuwirth, 2014, S. 24) schreibt: „*er [Muhammad] trat vor eine Hörschaft, bei denen Redekunst den höchsten Rang behauptete, sein Zeichen war deshalb ein sprachliches: das rhetorische Wunder des Koran.*“ So gesehen kristallisiere sich der zentrale Wesenszug des Korans heraus, eine zugleich theologisch-semantic und ästhetisch-hermeneutische Signifikanz innezuhaben, die al-Ġāhiz damit begründet, dass die identitätsstiftende Wirkung der altarabischen Dichtung vom Koran beansprucht, jedoch innoviert und übertroffen werde (vgl. ebd., S. 24f.).

Nach Neuwirth stimme diese Auffassung mit ihrem Ansatz insofern überein, als der Koran tatsächlich – anders als die hebräische Bibel und die Evangelien – obgleich des hohen Anteils an narrativen Passagen durchgehend Rede, besser gesagt Referat von Wechselrede sei, die sich nicht minder in der biblischen Textwelt als in der gelebten Wirklichkeit bewege. Jene Textreferentialität des Korans, sich unentwegt auf frühere Schriften zu beziehen und sie dem Erkenntnishorizont seiner Hörer anzupassen, sei angesichts spätantiker Textkultur und Schriftgelehrsamkeit der biblischen Tradition nicht verwunderlich. Demgemäß lasse sich Muhammad als Sprecher des Korans nicht ausschließlich auf einen Propheten im ursprünglichen Sinne beschränken. Zugespitzt könne man sogar meinen, der Prophet sei zugleich Schriftausleger, so wie der Koran als exegetischer Text bezeichnet werden kann, der mit durchringender und sprachgewaltiger Manier Auslegung und Reformulierung bekannter biblischer und nachbiblischer Traditionen sei (vgl. ebd., S. 25f.).

Eine weitere Konsequenz, die sich für Neuwirth aus der Auffassung von al-Ğāhiz ableiten lässt, sei die Idee, der Koran involviere als eine linguistische Praxis sogleich Hörer, durch diese erst sein rhetorischer Wundercharakter erdenkbar werde. Anders formuliert sei der Koran keineswegs monologische Rede, sondern geradezu ein Drama. Trotz des denkerischen Impulses von al-Ğāhiz werde die literarische Gattung der Koranverkündigung, ein mündlich aufgeführtes sowie ergebnisoffenes Drama zu sein, sowohl in der islamischen Tradition als auch in der westlichen Koranforschung, so gut wie verkannt. Die dramatische Natur des Korans werde in der westlichen Forschung insofern ausgeklammert, als er als ein vorkonzipierter, schriftlicher Korpus von prophetischen Aussagen gedacht wird, während in der islamischen Tradition die Idee von einem in sich geschlossenen Buch dominierend sei. Diese Wahrnehmung gehe konsequenterweise mit einer teleologischen, sprich das Ende vorausnehmenden Sicht auf den Koran einher, die sogleich den erfolgreichen Ausgang der während der Verkündigung keineswegs erkennbaren prophetischen Mission vorwegnimmt, vor allem aber die Bedeutung der bei der Gemeindebildung beteiligten Akteure neben dem Propheten verkennt. Beispielhaft für die Tragweite dieser Sicht sei die Konstruktion des Begriffs *ğāhilīyya*, der die vorislamische Zeit als eine von Unwissenheit, Barbarei und Heidentum geprägte Epoche anprangert, die so als dunkle Kontrastfolie fungieren kann, um die epochale Zäsur des Islams einläuten zu können. Die *ğāhilīyya*-Konstruktion werte somit eine ganze Epoche als obsolet geworden ab, womit das spätantike Arabien, die von den Begegnungen zwischen paganen, jüdischen und christlichen Traditionen zeugt, ihrer kulturellen Besetzung entleert werde. In Entsprechung zu der zweifelhaften *ğāhilīyya*-Konstruktion könne ebenso von einer westlichen Spätantike-Konstruktion gesprochen werden, die lange Zeit den Islam aufgrund der Vorstellung, ihn mit dem vermeintlichen Niedergang der spätantiken Kulturen des Nahen Ostens zu identifizieren, ausschloss. Wenngleich dieser Konstruktion in neuerer Zeit durch eine inklusivere Sicht auf den Islam zu überwunden gedacht wird, erweise sich gegenwärtig die Rehabilitierung des Korans als einen Diskurs, der im kulturellen Milieu der Spätantike verortet ist, als eine noch ausstehende Leistung (vgl. Neuwirth, 2014, S. 26ff.).

Für Neuwirth lassen sich zwei folgenreiche Errungenschaften identifizieren, die der Koran als Kommunikationsprozess zwischen dem Propheten und seinen Hörern hervorgebracht hat, nämlich die Etablierung eines Schriftkanons und die Bildung einer Gemeinde. Diese beiden Aspekte sind insofern ein Korrelat, zumal der Koran nicht nur dazu beigesteuert hat, eine Gemeinde hervorzubringen, sondern er dokumentiert zugleich diese Gemeindebildung.

Damit zeugt der Koran von einer Prozessualität, die abbildet, wie die Hörschaft schrittweise zu einer eigenständigen Identität gelangt ist. Dieser synergetischen Entwicklung, die sich weitgehend rekonstruieren lässt, wird jedoch in der gegenwärtigen Koranforschung²⁴ – vor allem in den USA – wenig Beachtung geschenkt, wenn der Koran als ein isolierter und somit von seinem Entstehungskontext losgelöster Text betrachtet wird. Die Ausblendung dieser doppelten Genese, sprich die Zwillingsgeburt von Textkorpus und Gemeinde, ist gemäß Neuwirth nicht nur in methodischer Hinsicht fraglich, sie ist zudem implizit von der religionspolemischen Annahme getragen, den Status des Korans als Gründungsurkunde des Islams zu verdrängen und ihn von vornherein als ein spätes biblisches Apokryph oder eine exegetische Konstruktion zu bestimmen. Die Betrachtung, dass sich Korangene und Gemeindebildung synergetisch vollzogen haben, ist nach Neuwirth der einzige Garant, um dem überlieferten Korantext gerecht zu werden und um ihn erschließen zu können. Ihr Forschungsansatz insistiert somit, den Blick auf die den Korantext durchziehenden diskursiven Entwicklungen zu richten, möchte man die Abfolge an Diskursen – sei es theologischer, ethischer oder liturgischer Natur –, die im Prozess der prophetischen Verkündigung für die Gemeinde konstitutiv waren, ausfindig machen (vgl. ebd., S. 28).

Exemplarisch führt Neuwirth fünf Diskurse an, entlang derer sich die sukzessive Textgestaltung im Koran verfolgen lässt, die hier verkürzt Erwähnung finden sollen (vgl. ebd., S. 29ff.):

1. Diskurs: Gotteslob und Providenz-Erinnerung:

Im Zentrum der ersten koranischen Verkündigungen steht der Themenkreis, der idealerweise mit den Begriffen Gotteslob und Providenz-Erinnerung umschrieben werden kann. Die frühmekkanischen Suren, die in ihrer hochpoetischen Form und Metaphorik seinen Verkünder

²⁴ Neuwirth verweist hier auf die „revisionistische Schule“, die auf die in den 1970er und 1980er Jahren entstandenen Arbeiten des Historikers John Wansbrough (1928-2002) sowie seiner Schülerin Patricia Crone (1945-2015) und seines Schülers Michael Cook (geb. 1940) zurückgeht und in der Gegenwart ebenso von der Saarbrücker Schule, die sich um Karl-Heinz Ohlig (geb. 1938) gruppiert, repräsentiert wird. Die Positionen der revisionistischen Schule, die in der historisch-kritischen Koranforschung heißumstritten und wissenschaftlich kaum haltbar sind, können folgendermaßen zusammengefasst werden: Muhammad ist keine historische Größe, sondern eine nachträglich konstruierte, fiktive Person; der Koran ist ursprünglich ein urchristliches Dokument, das in aramäischer Sprache verfasst ist und in frühere Zeiten zurückgeht; somit sind die koranischen Texte, die nicht als ein einheitlicher Text gelten und in einem viel längeren Prozess entstanden sind, eine Fehldeutung des ursprünglich aramäisch geschriebenen Textes, dem die arabische Form aufgeprägt wurde. Auch ist der Koran nicht auf der arabischen Halbinsel entstanden, sondern in Palästina oder Mesopotamien und ist frühestens in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts zu datieren (vgl. Hartwig, 2018, S. 71ff., S. 44f.).

als Dialogpartner Gottes präsentieren, sind dabei von einer psalmischen Diskursivität getragen, wie sie in der jüdischen und christlichen Liturgie geläufig ist (vgl. Neuwirth, 2014, S. 29). Neuwirth bezieht sich auf die ersten fünf Verse der Sura *al-‘Alaq*²⁵, um zu explizieren, dass die frühen koranischen Verkündigungen, obgleich sie die Sprache der Psalmen reflektieren, eine innovative Umformulierung darstellen:

Diese Verse sind hymnisch im psalmistischen Sinne, Schöpfung ist auch in den Psalmen der bedeutendste Akt Gottes. Was aber im Koran Gottes Großmut ausmacht, ist nicht wie in den Psalmen seiner Erhaltung der Schöpfung, sondern seine Ausstattung der Geschöpfe mit der Fähigkeit des Verstehens. Göttliches Wissen, vermittelt durch den transzendenten Akt des Schreibens ist es, das Gott großzügig (akram) mit seinen Geschöpfen teilt. Die Verleihung von Schrift-Wissen ist nicht Teil des psalmistischen Inventars göttlicher Güte, sie passt dagegen in das Gottesbild, das in den syrischen Traktaten Ephrems von Nisibis aus dem 4. Jh. gezeichnet wird. Jüdisch-christliche Formen von liturgischer Sprache erhalten im Koran eine neue zusätzliche – argumentative – Funktion. Das hier so zentral eingebrachte göttlich vermittelte Wissen ist nicht nur Gegenstand des Preises – es bildet die Grundlage, die Prämisse, für die göttliche Einforderung der Rechenschaft von den Menschen am Jüngsten Tag, die nur aufgrund vorausgehender göttlicher Belehrung ihr Leben verantwortlich gestalten können. Der Hinweis auf das Wissen steht also im Dienst der Hörer-Überzeugung einer neuen koranischen Lehre. (ebd., S. 29f.)

2. Diskurs: Jüngstes Gericht und Jenseitsglaube:

Der zweite Diskurs, der in zahlreichen früh-mekkanischen Suren verkündet wird, betrifft die endzeitliche Rechenschaft beziehungsweise die Eschatologie im weiten Sinne. Die starke Resonanz beziehungsweise Irritation, die mit diesem koranischen Diskurs ausgelöst wurde, ist insbesondere vor dem Hintergrund der an rein diesseitigen und tribalen Werten orientierten mekkanischen Gesellschaft zu verstehen. Insofern erschüttert die Einführung des Gerichtsgedankens das Vertrauen auf die bestehenden sozialen und ideologischen Strukturen in dem Maße, als den im Stammesdenken behafteten Individuen ins Bewusstsein gerufen wird, dass am Jüngsten Tag jeder Einzelne isoliert von seinem Clan für sich selbst Rechenschaft ablegen wird. Die Verkündung dieser Anschauung kann als das prägende Moment betrachtet werden, im Zuge dessen sich die Anhänger Muhammads von den paganen Mekkanern spalten und sich zu einer eigenen Gemeinde formieren, wobei dies in

²⁵ „1. Lis im Namen deines Herrn der schuf,

2. Den Menschen schuf aus zähem Blut.

3. Lis, dein Herr ists der dich erkor,

4. Der unterwies mit dem Schreiberohr;

5. Den Menschen unterwies er

In dem, was er nicht weiß zuvor.“ (Übertragen nach Rückert; Bobzin, 2001, S. 467)

der Einführung neuer Gebetszeiten, die an jüdisch-christliche Traditionen anknüpft, zum Ausdruck kommt (vgl. Neuwirth, 2014, S. 30).

3. Diskurs: Anschluss an die jüdisch-christliche Heilsgeschichte

Der dritte Diskurs, der in die mittel-mekkanische Zeit datiert werden kann, zeichnet sich für die kultisch unabhängig gewordene Gemeinde durch die Abwendung von den altarabischen Riten und Hinwendung zu den monotheistischen Gebetsgottesdiensten aus. An die jüdisch-christliche Heilsgeschichte wird insofern angeschlossen, als die koranischen Inhalte von biblischen Erzählungen durchzogen sind, inmitten derer sie von nicht-narrativen Textteilen, wie Gebete, Gotteslob und Predigten ergänzt werden. In dieser Hinsicht fällt die Verkündigung der Sura *al-Fātiha*, die mit ihrer litaneihaften Anrufung Gottes als Gemeindegebet gedacht ist, in die mittel-mekkanische Phase. Dabei geschieht die Bekundung der Zugehörigkeit zur biblischen Tradition gegenüber der paganen Tradition durch die Übernahme der Gebetsrichtung gen Jerusalem (vgl. Neuwirth, 2014, S. 30f.).

Die mittelmekkanischen Suren weisen eine neue räumliche Rahmgebung der Botschaft auf. Diese Texte, die zahlreiche biblische Geschichten enthalten, haben den Gesichtskreis der Hörer erweitert, sie aus ihrer lokalen Umgebung heraus in die entfernte Landschaft des Heiligen Landes geführt [...], das als Szenerie für die Geschichte der ‚spirituellen Vorfahren‘ der Gemeinde, der Israeliten, vertraut ist. (Neuwirth, 2010, S. 465)

4. Diskurs: Verhandlung und Korrektur älterer Traditionen

Der vierte Diskurs lässt sich vor dem Hintergrund einer Konsolidierung der neu entstandenen Gemeinde verstehen, die sich allmählich zu einer Schriftgemeinde formiert. Zentrale Texte der älteren Tradition mussten neu gelesen werden, um sie dem im Entstehen begriffenen Weltbild der Gemeinde sowie den Maßstäben der arabischen Sprache anzupassen. Exemplarisch verweist Neuwirth auf die mittelmekkanische Sura *ar-Raḥmān*, die sich als eine Neulektüre von Psalm 136 erweist. Beide Texte ähneln sich nicht nur hinsichtlich ihres Merkmals des Refraingebruchs, die sich durch sie hindurchzieht, wie der Ausdruck *ki li olam hasdo* („denn in Ewigkeit währt sein Huld“) im Psalm 136 sowie *fa-bi-ayyi ālā’i rabbikumā tukaḍḍibān* („welche Zeichen eures Herrn wollt ihr leugnen?“) in Sure 55 (vgl. Neuwirth, 2014, S. 32, S. 41f.).

Zudem liest sich die Sura *ar-Raḥmān* als ein Gegentext zu Psalm 136, die Neuwirth wie folgt zusammenfasst:

Die koranische Neulektüre von Psalm 136 ist also keineswegs eine getreue Paraphrase wie dies von einzelnen Versen aus Ps 104 gelten könnte. Vielmehr markiert die koranische Form eine Wende, eine Umkehrung des Interesses, in thematischer wie auch implizit in theologischer Hinsicht, nämlich von Geschichte zu Eschatologie, dem in den frühen Suren prominentesten Diskurs, der für den Koran eine ähnliche Bedeutung besitzt wie Geschichte im jüdischen Kontext. Gott-menschliche Interaktion ist nicht primär göttliche Intervention im sozial-politischen Leben, sondern viel mehr eine Sache von Zeichen: Gottes Handschrift in der Schöpfung. Noch mehr als die thematische Akzentverschiebung von Geschichte zu Eschatologie zeichnet diese Neulektüre jedoch einen Charakterzug aus, der als Metadiskurs über die genannten Unterschiede hinausweist: die Fokussierung der Sprache, die gleich zu Eingang der Sure thematisiert wird und dort sogar mit der Schöpfung auf eine Ebene gestellt wird: Q 55:1-3. Die Sure in ihrem oben beschriebenen Spiel mit den morphologischen Möglichkeiten der arabischen Sprache kann als ein Exerzitium in sprachlicher Virtuosität gelesen werden. Diese besondere Selbstreferentialität ist dem Psalm fremd, der ein reines Gotteslob, eine Preisung von Gottes Schöpfungs- und Geschichtstaten zum Ausdruck bringt. Obwohl der koranische Text ebenfalls Hymnus ist und keine außermystischen, ‚historischen‘ Adressaten anspricht, verzichtet er doch nicht auf eine Spiegelung der gemeindlichen Befindlichkeit. Er orchestriert vielmehr zusammen mit der Preisung Gottes als Schöpfer und Lehrer, der Stifter von *physis* und *logos*, auch triumphal eine auf das menschliche Verstehen angewiesene göttliche Manifestation: sprachliche Virtuosität. Er preist damit implizit die sprachliche Sensibilität der Gemeinde, der ein Text ‚zumutbar ist‘, der eine doppelte – diskursive und metadiskursive – Aussage macht, ein Text, der die Schöpfungsordnung als eine artikulierte Sprache preist, zugleich aber auch die arabische Sprache als idealen Siegel dieser Ordnung feiert. (2008, S. 188f.)

5. Diskurs: Antritt des jüdisch-christlichen Erbes

Die mekkanischen und medinensischen Phasen der Verkündung unterscheiden sich in der Hinsicht, insofern die biblischen Traditionen, die in Mekka zur allgemeinen Bildung gehörten, in Medina durch – ihre legitimen Erben – Juden und Christen zur Lebenswirklichkeit werden, demzufolge die auszuhandelnden theologischen Debatten durch den Koran hindurchscheinen. Beispielhaft für dieses Phänomen im Koran ist die Sura *al-Ihlās*²⁶, in der das jüdische Glaubensbekenntnis aus Deut. 6:4 „Höre Israel: Gott, unser Herr ist Einer“, *schema´ Yisra´el, adonay elohenu adonay ehad*, dessen Schlüsselwort „Einer“, *ehad*, in arabischer Intonation *aḥad*, im Korantext durchklingt. Für Neuwirth stellt die Tatsache, dass der jüdische Text im Koran hörbar bleibt, eine Verhandlungsstrategie dar, wodurch zunächst das jüdische Credo kraft seiner Autorität koranisch annehmbar gemacht wird. Insofern fungiert sie nicht nur als Berührungspunkt, womit sich der Koran explizit in

²⁶ „1 Sprich: Gott ist Einer,

2 Ein ewig reiner,

3 Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner,

4 Und nicht ihm gleich ist einer.“ (Übertragen nach Rückert; Bobzin, 2001, S. 480)

die monotheistische Tradition reiht, sondern sie transformiert zugleich durch das Weglassen der Anrede „höre Israel“ den konfessionsspezifischen Text, um einen universalen Anspruch zu erheben. Nicht zuletzt hoffte man damit, die jüdischen Hörer für die neue Bewegung dazuzugewinnen (vgl. Neuwirth, 2014, S. 43f.).

Ein weiteres Credo, auf das mit dem dritten Vers „er zeugt nicht, noch ist er gezeugt“ im Sinne einer negativen Theologie Bezug genommen wird, ist das nizänische Glaubensbekenntnis, womit die Aussage des Nizänums *genethenta – ou poiethenta*, „gezeugt nicht geschaffen“ unmissverständlich zurückgewiesen wird. Mit dem vierten Vers „und keiner ist ihm gleich“ wird nicht nur die nizänische Formel *homoousios to patri*, d.h. die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater abgelehnt, sondern der Gedanke – von einem Sohn ganz zu schweigen – irgendein Wesen könne mit Gott ranggleich sein, dezidiert ausgeschlossen (vgl. ebd., S. 46).

Resümierend lässt sich feststellen, dass der Koran historisch betrachtet keineswegs ein monolithischer Text ist. Im Gegenteil liest er sich mit Neuwirth als eine lebendige Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel und ihren rabbinischen Kommentaren, der patristischen Literatur sowie der pagan-hellenistischen Tradition Arabiens, die allesamt das spätantike Erbe darstellen, aus der die europäische Kultur hervorgegangen ist (vgl. ebd., S. 46). Diese Wahrnehmung geht für Neuwirth damit einher, dass der Koran als ein sich immanent religiöser Text nicht ausschließlich Gegenstand philologischer Forschung und der Wissensgenerierung sein könne, sondern zudem als Gegenstand der Theologie beziehungsweise Theologiegeschichte konvergieren muss. Durch ihren korrektiven Ansatz, der neben philologischer Analyse die theologiegeschichtliche Relevanz nicht verkennt, wird der Koran als intellektuelle und historische Größe greifbar:

Seine Neulektüre kann und sollte dem europäischen, in der westlich-christlichen Tradition stehenden Leser eine neue Sicht auf seine eigene Theologie- und Geistesgeschichte eröffnen und ihn ermutigen, den Koran als Teil der Rezeptionsgeschichte seiner eigenen vertrauten Texte zu begreifen. (Neuwirth, 2010, S. 22)

Nicht zuletzt kann der Koran als Teil des historischen Vermächtnisses der Spätantike an Europa Anlass dafür geben, eine gemeinsame Theologie zu finden oder die Theologiegeschichte als ein verbindendes gemeinsames Erbe zu reflektieren (vgl. Neuwirth, 2014, S. 22f.; Hartwig, 2018, S. 77).

3.3 Zugänge im islamischen Denken

Zweifelsohne ist ein Endgültigkeits- und Universalitätsanspruch religiöser Überzeugungen keine ausschließlich islamische Disposition. Wenngleich die monotheistischen Religionen und ihre Theologien auf Universalitätsansprüche nicht zu verzichten vermögen, sind sie angesichts des Phänomens der Geschichtlichkeit genötigt, einen stetigen Abgrenzungsdiskurs zwischen Universalität und Partikularität zu führen (vgl. Şahin, 2018, S. 7f.). Auch im islamischen Denken stellt die Idee der „Historisierung“ und „Kontextualisierung“ der Offenbarung insofern nichts Unbekanntes dar, als eine kritische Reflexion des Korantextes bereits in der Frühzeit von theologischem beziehungsweise epistemischem Interesse war und eine historische Kontextualisierung des Korans für die Auslegung als wesentlich erachtet wurde (vgl. Şahin, 2017, S. 158).

Die Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung des Korans ergab sich bereits in der Frühzeit aus dem Umstand, den als mündlichen Diskurs gedachten und von seinen Erstadressaten als aktuell und unabgeschlossen wahrgenommenen Koran in einen verschriftlichen Textkorpus zu überführen. Angesichts der Tatsache, dass der Koran kein mit einem Mal offenbarter Text war, sondern in zwei Jahrzehnten anlässlich unterschiedlicher Begebenheiten, gesellschaftlicher Ereignisse sowie lebender Personen verkündet wurde, erlebten ihn seine Erstadressaten als eine lebendige und aktuelle Ansprache, um dessen Bezugsrahmen sie Bescheid wussten (vgl. Özsoy, 2004, S. 83; Tatar, 2001, S. 107f.). Solchermaßen waren die nachfolgenden Rezipienten mit dem grundlegenden Problem konfrontiert, dass zwar der abgeschlossene Text des Korans zuhanden war, nicht jedoch sein Kontext, der von den Erstadressaten erlebt wurde und somit ihre Lebensrealität ausmachte (vgl. Cündioğlu, 1997, S. 3ff.).

Die Mündlichkeit des Korans geht dabei damit einher, dass die Gesellschaft, in welcher der Koran entstanden ist, keine Schriftkultur war, vielmehr galt in ihr das Gesprochene dem Geschriebenen als übergeordnet (vgl. ebd., S. 74; Tatar, 2001, S. 108). Entsprechend kann festgehalten werden, dass eine gesprochene Ansprache und ein geschriebener Text insofern unterschiedlich konzipiert sind, als bei einer mündlichen Ansprache eine interaktive Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer vorausgesetzt wird, während sich der Autor beim Verfassen eines Textes in keiner direkten Dialog-Situation befindet, infolgedessen ein Text keinen situativen Kontext besitzt, sondern durch seinen in sich geschlossenen und in ihm selbst ersichtlichen inneren Kontext konstituiert ist. Weil demgegenüber die Rede einer

realen Situation entspringt, in der die Kommunikationspartner Kenntnis über deren Bezugsrahmen verfügen, ist der situative Kontext innerhalb einer Rede nicht explizit erwähnt, sondern liegt im Gegensatz zu einer schriftlichen Ansprache außerhalb des Gesprochenen (vgl. Özsoy, 2004, S. 84; Tatar, ebd.). Im Hinblick auf den Koran führte demzufolge seine Zusammenstellung zu einem Buch dazu, dass der Kontext, welcher naturgemäß der mündlichen Ansprache inkludiert war, größtenteils im Hintergrund des Textes verschwand, den es folglich zu rekonstruieren galt.

Ungeachtet dessen, dass eine Historisierung des Korans in der islamischen Auslegungstradition nie verworfen wurde, ist sie in ihrer exegetisch-hermeneutischen Konsequenz nicht durchwegs sowie in demselben Maße erbracht worden. Moderne Koranzugänge, die im Folgenden näher thematisiert werden, richten sonach ihren Fokus auf die aus der Tradition bekannte Kontextualisierung und Historisierung des Korans, um diese vor dem Hintergrund des historisch-kritischen Ansatzes und sprachphilosophischer, semiotischer und hermeneutischer Einsichten sowie hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Implikationen zu reflektieren und systematisch weiterzudenken.

Insofern steht im Zentrum der modernen Koranhermeneutik die kritische Hinterfragung von Universalitäten und Partikularitäten im islamischen Denken, die sich ausgehend von der Prämisse der Bedingtheit der koranischen Offenbarung durch Ausdrucksformen und Denkvoraussetzungen ihres soziokulturellen Verkündigungskontexts ergibt. Dabei kann das diskursive Aushandeln, inwiefern sich das Universell-Absolute und Historisch-Relative in der Offenbarungsbotschaft zueinander verhalten sowie die Suche nach einer theologischen Ortsbestimmung des islamischen Glaubens im Hinblick auf die Moderne als gemeinsames Merkmal der modernen Zugänge zum Koran festgemacht werden.

3.3.1 *Kairiner Schule* und die literaturwissenschaftliche Koranauslegung

Die Anfänge einer modernen Koranhermeneutik geht mit dem Interesse eines literaturwissenschaftlichen Zugangs zum Koran einher, der gemeinhin mit den akademischen Arbeiten der *Kairiner Schule* identifiziert werden kann, deren Wirkungsort die 1908 gegründete staatliche Ägyptische Universität war. Ausgangspunkt der *Kairiner Schule*, zu deren maßgeblichen Wegbereitern Ṭāhā Ḥusain (1889-1973), Amīn al-Ḥūlī (1895-1966) und Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (1916-1997) gehören, war die Bemängelung des segmentierenden Zugangs der klassischen Exegese, die der organischen

Einheit sowie dem ästhetischen Gehalt des Korans angesichts seiner literarischen Eigenart wenig Beachtung zu schenken bedacht war. Dabei sind die literaturwissenschaftlichen Reflexionen der *Kairiner Schule* von der Annahme getragen, der Koran sei weniger ein instruierender Text, der danach trachtet, die Rezipienten kognitiv zu erreichen, als vielmehr eine Ansprache, der sie affektiv ergreifen und von seiner Schönheit überzeugen möchte²⁷ (vgl. Khorchide, 2018, S. 182ff.).

Indessen ist ein literaturtheoretischer Zugang zum Koran, der seine literarische Qualität und poetische Wirkung in den Blick nimmt, der islamischen Tradition nichts Fremdes und kann insbesondere auf die Literaten al-Ġāhiz und ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (1009-1078) zurückgeführt werden. Sie entfaltete sich jedoch vor dem Hintergrund des Dogmas von der sprachlichen Unnachahmlichkeit des Korans/ *i’ğāz al-Qur’ān*, die, obgleich sie am Koran fußt, offensichtlich das Ergebnis theologischer Reflexionen des 9. und 10. Jahrhunderts ist und zum Beglaubigungswunder der Prophetie Muhammads proklamiert wurde. Dabei wurde das Dogma weniger mit dem koranischen Inhalt, sondern vor allem mit seiner sprachlichen Gestalt in Verbindung gebracht, demzufolge sie ebenso mit sprachtheoretischen Reflexionen einherging, die sich im Spannungsfeld von der göttlichen und menschlichen Natur des Korans bewegen (vgl. ebd., S. 160ff.).

Solchermaßen kann als Ausgangspunkt dieser Thematik die Frage nach der Quelle beziehungsweise dem Ursprung von Sprache genommen werden. Ausgehend vom koranischen Vers „*Und er (Gott) lehrte Adam alle Namen*“ (Abu Zaid, 2008, S. 44) kristallisierten sich zwei unterschiedliche Positionen im frühen islamischen Denken heraus, nämlich die Auffassung von der Sprache als göttliche Eingebung, wie sie vor allem von der theologischen Strömung der *aš‘arīya* vertreten wurde sowie die der *mu‘tazila*, die den genannten Vers metaphorisch im Sinne der von Gott versehenen geistigen Ausstattung des Menschen verstand, die sich unter anderem darin manifestiert, die Dinge in der Welt benennen zu können, sprich sprachfähig zu sein. Daher war die *mu‘tazila* der Auffassung, Sprache sei nicht durch göttliche Eingebung in einem Zeitpunkt geschaffen, sondern im Laufe der Zeit durch soziale Konvention entstanden (vgl. ebd., S. 43f., S. 80ff.; Benzine, 2012, S. 136f.).

²⁷ Insofern kann gesagt werden, dass die *Kairiner Schule* im Umgang mit dem Koran eine grundlegende Einsicht der literarischen Hermeneutik vorwegnimmt, nämlich „*daß sie den ästhetischen Charakter der auszulegenden Texte nicht erst in einer Würdigung, die auf die Auslegung folgt, berücksichtigt, sondern zur Prämisse der Auslegung selbst macht.*“ (Szondi, 1975, S. 13)

Die Mu‘taziliten waren hier bestrebt, auf der theologischen Ebene eine starke Verbindung zwischen der Rede Gottes, das heißt dem Koran, und der Sprache der Menschen herzustellen. Deshalb vertraten sie die Idee der menschlichen Konvention im Gegensatz zur Idee der göttlichen Instruktion. (Abu Zaid, 2008, S. 44)

So gesehen begründet sich für die *mu‘tazila* die Unnachahmlichkeit und der Wundercharakter des Korans in seiner literarischen Qualität angesichts seiner Sprachlichkeit als menschliches Phänomen und weniger in seinen Aussagen über supranaturale und jenseitige Inhalte. Insofern sei der Koran gerade deshalb ein rhetorisches Wunder, weil Gott auf menschliche Konvention beruhende Sprache zurückgreift, um seine gewaltige poetische Wirkung zu entfalten (vgl. Benzine, 2012, S. 137). In dieser Hinsicht vertrat der in der Tradition der *mu‘tazila* stehende al-Ġāḥiẓ die Auffassung, dass der wundersame Charakter des Korans in seiner künstlerischen Komposition/ *ta‘līf* liege, die sich seiner syntaktischen Form/ *naẓm* verdanke. Derlei ebnete er mit seiner Auffassung, der syntaktischen und kompositionellen Struktur des Korans entgegen seinem semantischen Gefüge den Vorzug zu geben, eine literaturtheoretische Koranperspektive, die den Stil und die Eloquenz des Korans in der Debatte um seinen Wundercharakter in den Blick zu nehmen gewusst war (vgl. Khorchide, 2018, S. 170f.; Abu Zaid, 2008, S. 45).

Neben den Ansätzen von al-Ġāḥiẓ gilt ebenso das Werk des Literaten und in der theologischen Tradition der *aš‘arīya* stehenden al-Ġurġānī wegweisend für einen literaturwissenschaftlichen Zugang, der die Theorie des *naẓm* weiterdachte. Eine grundlegende Auffassung al-Ġurġānīs betrifft die literarische Untersuchung der Dichtung der Araber, die er als eine notwendige Voraussetzung betrachtet, um den sprachlichen Wundercharakter des Korans nachvollziehen zu können, zumal sich Sprache in ihrer eloquentesten Gestalt in der Dichtung manifestiere. Folglich sei die Dichtung keine sekundäre Hilfswissenschaft, vielmehr stelle sie eine Unabdingbarkeit dar, um die sprachlichen Phänomene, wie sie im Koran auf unnachahmbare Art und Weise zum Ausdruck kämen, einsehen zu können. Mit anderen Worten stelle die Untersuchung der Dichtung nicht nur eine hermeneutisch-exegetische Bedingung, sondern zudem eine religiöse Pflicht dar, um zu erkennen, was Eloquenz sei, damit der sprachliche Wundercharakter des Korans tatsächlich wahrgenommen werden kann (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 49f.; Benzine, 2012, S. 137f.).

Al-Ġurġānīs dezidierte Aufwertung der arabischen Dichtung, deren Studium er als religiöse Pflicht bewertet, ist vor dem Hintergrund theologischer Vorstellungen zu verstehen, welche

die Beschäftigung mit der Dichtung als religiös unerwünschte beziehungsweise gar als verbotene Handlung zu charakterisieren geneigt waren, wohingegen er unabhängig vom Wundercharakter des Korans die Kenntnis über Dichtung und Rhetorik als exegetische Qualifikation einer adäquaten Koranauslegung betrachtet (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 50f.).

In Entsprechung zu al-Ğāhiz bildet auch bei ihm der Begriff des *naẓm* den Ausgangspunkt seiner Überlegungen, wobei bei ihm Form und Inhalt des Korans insofern eine untrennbare Einheit darstellt, als er nicht nur die einzelnen Stilmittel für die poetische Wirkung des Korantextes verantwortlich macht, sondern ihre syntaktische Einbettung in das Gesamtgefüge des Textes.

Dadurch werden rhetorische Mittel nicht als bloße Ornamente der poetischen Rede verstanden, die nur dazu dienen, einen auch anders aussagbaren Inhalt in schöner Sprache zu vermitteln, sondern diese Ornamente bilden innerhalb der Gesamtkomposition eines Textes eine Einheit mit dem Inhalt. [...] Dies hat in der weiteren Argumentation al-Ğurġānīs zur Folge, dass die Umstellung oder das Weglassen eines Wortes eine Veränderung der Bedeutung als Konsequenz nach sich zieht, wodurch poetische Formulierungen ihre poetische Kraft erst durch ihre Position entfalten. (Khorchide, 2018, S. 179)

Hinsichtlich der ästhetischen Wirkmacht, die der Koran als poetische Rede bei seinen Rezipienten auslöst, vertritt al-Ğurġānī die Einsicht, dass Poesie nicht nur emotional bewegen möchte, sondern eine Erkenntnismöglichkeit darstellt. Solchermaßen erhebe der Koran einen innersprachlichen Wirklichkeitsanspruch, demzufolge er seinen Rezipienten in poetischer Sprache eine ästhetische Wirklichkeit aufzeigen möchte, wie sie von Gott her erschlossen sei. Die koranische Offenbarung sei damit göttliche Rede, in welcher sich die Transzendenz Gottes in der Immanenz menschlicher Sprache zeigt. Demgemäß begründe der ästhetische Erkenntnisprozess, den der Koran bei seinen Rezipienten auslöst, seinen Wundercharakter. Letztlich bildet al-Ğurġānīs Betonung der Sprachlichkeit des Korans als literarisches Werk eine wichtige Grundlage für einen literaturwissenschaftlichen Zugang zum Koran, an welche die *Kairiner Schule* anzuknüpfen und für eine modernde Koranhermeneutik fruchtbar zu machen wusste (vgl. ebd., S. 179ff.).

Die moderne Rezeption der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Koran auf dem Fundament von al-Ğurġānīs Reflexionen geht auf Muḥammad ʿAbduh zurück, der seinerzeit in der neu begründeten Hochschule *Dār al-ʿUlūm*, die sich der Vermittlung und Vereinigung traditioneller und moderner Disziplinen verschrieb, die Werke von al-Ğurġānī als Lehrbücher einsetzen sollte. Nicht zuletzt zeugt seine gute Kenntnis der Ideen von al-

Ğurğānī davon, dass er in seinem Korankommentar *al-Manār* auf seine Ausführungen wiederholt anknüpft. Jedoch ist ‘Abduhs Ğurğānī-Rezeption, sein Koranzugang sowie seine Traditionskritik im Hinblick auf die prekäre Lage und Herausforderung des islamischen Denkens zwischen Tradition und Moderne zu verstehen, die mit Fragen um die Vereinbarkeit des Islams mit der Moderne, den Menschenrechten, der Demokratie sowie wissenschaftlichen Erkenntnissen einhergeht. So gesehen erachtete ‘Abduh die literaturwissenschaftliche Methode als ein passendes hermeneutisches Vehikel, um sein Reformbestreben, das islamische Denken mit den denkerischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der Moderne zu vereinbaren, theologisch fundieren zu können (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 52f.).

Den Weg für einen literaturwissenschaftlichen Zugang ebnete er mit Blick auf die koranischen Narrative mit der Auffassung, der Koran erhebe nicht den Anspruch geschichtliche Tatsachen mit einer historiographischen Genauigkeit zu vermitteln, auch wenn die Narrative auf Fakten zu beruhen gewusst wären. Vielmehr nutze der Koran Geschichten als literarisches Stilmittel, um seine religiösen wie moralischen Lehren zu verkünden. Ein weiterer, der Exegesetradition nicht unbekannter Aspekt, den ‘Abduh in seinem Korankommentar einzuräumen gedenkt, ist der Umgang mit irrational erscheinenden Inhalten des Korans, die naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu widersprechen schienen. Diesbezüglich räumt er ein, der Koran müsse im Hinblick auf das Weltbild seiner Erstadressaten des 7. Jahrhunderts ausgelegt werden, um ihn entsprechend entmythologisieren und rationalisieren zu können (vgl. Benzine, 2012, S. 138f.).

Den von ‘Abduh geebneten Weg soll Amīn al-Ĥūlī weiterverfolgen, der gemeinhin als geistiger Vater der modernen literaturwissenschaftlichen Koranforschung Betrachtung findet. Anders als der Religionsgelehrte ‘Abduh jedoch, dessen Zugang zum Koran religiös motiviert war und literaturwissenschaftliche Aspekte von ihm aus methodischen Gründen heraus für die Exegese-Arbeit in Anspruch genommen wurden, galt al-Ĥūlīs Interesse einer wissenschaftlich ausgerichteten Untersuchung des Korans als einen explizit literarischen Text, wobei zweitrangige, juristische oder theologische Verfügungen mit dem Koran in dem Maße Geltung beanspruchen sollten, als sie sich dem literaturwissenschaftlichen Zugang zu unterordnen bereit sind (vgl. Benzine, 2012, S. 142f.). Diesbezüglich konstatiert al-Ĥūlī wie folgt:

Die Koranforschung aus literaturwissenschaftlicher Sicht [...] ohne irgendwelchen religiösen Wert dabei in Betracht zu ziehen, ist für uns Araber das allgemein wichtigste

und primäre Ziel, das vor allen anderen verfolgt werden muss. [...] Denn jeder theologische, ethische, gesellschaftliche oder rechtliche Zweck ist sekundär und kann erst dann erreicht werden, wenn die ursprüngliche Bedeutung des einzigartigen Buches der Araber aufgedeckt wurde. (zitiert nach Özsoy, 2017, S. 29)

Für al-Hūlī steht außer Diskussion, dass der Koran ein rhetorisches Kunstwerk darstellt, wenngleich er sich einer theologisch oder apologetisch motivierten Betrachtungsweise früherer Denker, die den sprachlichen Wundercharakter des Korans zu untermauern bedacht waren, verweigert (vgl. ebd.). Insofern ist seine kulturwissenschaftliche Ausgerichtetheit vor dem Hintergrund der Suche nach einer geistigen Neuorientierung des arabisch-islamischen Denkens zu verstehen, für die er in der europäischen Ideengeschichte einen geeigneten Impuls zu sehen hofft. Die historische Erfahrung zeige nämlich, dass eine Renaissance im Denken mit einer Erneuerung von- und durch Kunst und Literatur möglich sei, demzufolge der Beginn einer kulturellen Erneuerung im Lande wesentlich mit dem Schärfen des ästhetischen Bewusstseins der Ägypter einhergehe (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 58).

Al-Hūlī rückt den Koran insofern ins Blickfeld, zumal er ihn als das wichtigste literarische Werk des Arabischen betrachtet:

Er ist das herausragendste arabische Buch. Sein literarischer Einfluß ist gewaltig. Er ist ein Buch, das die Sprache der Araber angenommen, ihr Überleben gesichert hat und das auf ewig mit ihr verbunden sein wird. Er ist ihr ganzer Stolz und das Wahrzeichen ihres Erbes. Den Arabern sind diese Eigenschaften des Korans bekannt, unabhängig davon, welche Abweichungen die Religion erfahren hat oder zu welchen Brüchen die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen geführt haben mögen – solange sie sich ihres Arabertums bewußt sind und dabei begreifen, daß ihr Arabischsein ihre Identität gegenüber anderen Menschen definiert und sie eine Nation mitten unter anderen Nationen sind. Ein Araber, ob Christ oder Götzendiener, ob von Natur aus ein Freidenker, nichtreligiös oder orthodoxer Muslim, wird deshalb aufgrund seines Arabischseins die Erhabenheit dieses Buches innerhalb des arabischen Erbes und seinen Platz in der Sprache kennen, ohne daß das etwas mit dem Glauben an die religiöse Dimension dieses Buches oder mit einer besonderen Zustimmung zu seiner Lehre zu tun hätte. (1961, zitiert nach Benzine, 2012, S. 143)

In diesem Sinne begründet al-Hūlī seinen Anspruch, den Koran ausschließlich als einen literarischen Untersuchungsgegenstand zu identifizieren, mit dem immensen Einfluss des Korans auf die arabische Sprache und Kultur. Folglich möchte seine literaturwissenschaftliche Forschung von theologischen Interessen absehend dem Arabischsein des Korans Rechnung tragen und müsse das Eigenrecht auf eine literarisch

vermittelte Wahrheit einräumen, welches sich der künstlerischen und gestaltgebenden Wirkung des Korans verdankt (vgl. Khorchide, 2018, S. 191f.; Özsoy, 2017, S. 28).

Die für seine Koranforschung relevante methodische Vorgehensweise umfasst für ihn zum einen die Ebene des situativen und kulturellen Entstehungs- und Entwicklungskontexts des Korans, die er sowohl mit den in der islamischen Gelehrsamkeit entwickelten koranwissenschaftlichen Methoden wie auch durch geschichtswissenschaftliche und soziologische Forschung zu erschließen gedenkt. Um die kontextuelle Beschaffenheit des Korans zu beschreiben, schreibt er folgendes:

Der Geist des Korans ist arabisch, sein Charakter ist arabisch, sein Stil ist arabisch, und einen Zugang zu seinen Zielen kann man nur finden, wenn man diesen arabischen Geist vollständig verinnerlicht und erkennt. Deshalb ist eine genaue Kenntnis der konkreten arabischen Umwelt unentbehrlich. (1961, zitiert nach Benzine, 2012, S. 144)

Zum anderen soll der Korantext intrinsisch in literarischer, etymologischer, semantischer und syntaktischer Hinsicht untersucht werden. Dabei soll die Genese koranischer Begrifflichkeiten in den Blick genommen werden, um in Erfahrung zu bringen, welche Wandlung sie vor und im Zuge der Entstehung des Korans erfahren haben. Schließlich soll als das Herzstück seiner Forschung die literarische Besonderheit des Korans aufgespürt werden, um seine psychologische Wirkkraft, die er insbesondere auf seine Erstadressaten auszuüben wusste, zu verstehen (vgl. ebd., S. 144f.; Özsoy, 2017, S. 29).

Ungeachtet seines literatur- und kulturwissenschaftlich ausgerichteten Ansatzes, dem er mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit nachzugehen beabsichtigte, stellte sein Vorhaben keinen Selbstzweck dar. Al-Ḥūlī lässt sich nämlich von der Annahme leiten, dass ursprünglich der Koran seine literarische und künstlerische Beschaffenheit im Dienste seines Bestrebens in Anspruch nahm, die Gesellschaft zum Guten und Schönen hin zu transformieren. Mit anderen Worten erhob er mit seinem Ansatz den Anspruch, die geistige und soziale Anleitung zu verstehen, durch die der Koran als künstlerisch-literarisches Werk die Menschen zu verändern wusste, um denselben Geist, der durch den Koran spricht, für den gegenwärtigen Kontext sprechen zu lassen, worin sich al-Ḥūlīs Reformdenken zeigt. So gesehen lasse sich jedoch die transformatorische Kraft des Korans jenseits von theologischen oder ideologischen Lektüren erst aus der literaturwissenschaftlichen Perspektive adäquat erschließen (vgl. Khorchide, 2018, S. 191; Benzine, 2012, S. 146f.).

Letztlich lassen sich von seinem literaturwissenschaftlichen Zugang wichtige methodische Aspekte ableiten, die eine koranwissenschaftliche Forschung beherzigen solle. Seine Herangehensweise wirkte insofern als Pionierleistung, als sie für die noch im Entstehen begriffene moderne Koranforschung wichtige Impulse gab (vgl. Khorchide, 2018, S. 190). Eine wichtige Einsicht, die in der *Kairiner Schule* nach Al-Ḥūlī weiterverfolgt und insbesondere von Nasr Hamid Abu Zaid ausgeformt werden wird, ist die dialektische Beziehung zwischen dem koranischen Text und seinem Entstehungskontext sowie seine Eingebettetheit in den sprachlichen und intellektuellen Horizont seiner Erstempfänger (vgl. Benzine, 2012, S. 176f.).

Um diesbezüglich dem Verständnis der koranischen Genese Genüge leisten zu können, dürfe eine Auslegungsleistung die Erforschung der vorislamischen Sprache und Kultur nicht vermissen, so wie sie auch die Offenbarungschronologie der koranischen Verkündigung anstatt der kanonischen Anordnung der Suren in den Blick nehmen müsse. Darüber hinaus plädiert er entgegen einer atomistischen Lesart des Korans ebenso für eine themenzentrierte Koranauslegung, die er als eine passende Herangehensweise hält, um die innere Kohärenz des Korans sowie seine thematische und kompositionelle Genese wahrnehmen zu können (vgl. ebd., S. 145f.; Khorchide, 2018, S. 190f.). Nicht zuletzt wandten sich al-Ḥūlī sowie seine Schülerin und Ehefrau Ā'īša 'Abd ar-Raḥmān (1913-1998) gegen die in ihrer Zeit geläufige „szientistische Exegese“, den Koran in Entsprechung zu (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen auszulegen, die sich angesichts dem positivistischen Klima des 19. Jahrhunderts von Reformdenkern, wie al-Afḡānī und 'Abduh im islamischen Denken zu verbreiten wusste (vgl. Özsoy, 2017, S. 25, S. 30; Öztürk, 2014, S. 36f.).

Als ein weiterer Vordenker ist Ṭāhā Ḥusain zu nennen, dessen Arbeiten für eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran wegweisend waren. Als Literaturwissenschaftler und -kritiker legte Ḥusain seinen Forschungsschwerpunkt auf die altarabische Dichtung, deren Genese er in seinem 1926 erschienenem Werk *fī al-ši'r al-ḡāhili* („Über die vorislamische Dichtung“) auf das 4. Jahrhundert datiert. Solchermaßen habe sich angesichts dem kulturellen Austausch der Araber mit Persien und Byzanz ein linguistischer und poetischer Aufschwung angebahnt, die sich in den drauffolgenden Jahrhunderten auf der arabischen Halbinsel im Aufblühen der Poesie als literarische Kunstform niederschlug. Er hielt jedoch fest, man könne sich auf die Historizität der über mündlichem Wege tradierten vorislamischen Dichtung nicht verlassen, insofern sie sich in der Erforschung der vorislamischen Sprache und Kultur als inadäquat erweise.

Dementsprechend sah er im Koran das einzig authentische altarabische Dokument, das sich in der Erforschung jener Epoche als brauchbar herausstellte. Darüber hinaus spricht er dem Koran einen einzigartigen ästhetischen Stil zu, der sich seiner literarischen Form, weder ausschließlich Prosa noch Dichtung zu sein, verdanke, weshalb der Koran bei ihm als ein für sich eigenständiges literarisches Genre Betrachtung findet (vgl. Benzine, 2012, S. 158f.; Abu Zaid, 2008, S. 55).

Ḥusains Forschung zur altarabischen Dichtung lässt sich vor dem Hintergrund der apologetischen Annahme der traditionellen Gelehrsamkeit verstehen, den Koran in seiner Ästhetik und Einzigartigkeit als Zäsur zu betrachten und folglich von der altarabischen Dichtung abzuheben, um den göttlichen Charakter des Korans zu bekräftigen. Für Ḥusain lasse sich jedoch eine solche Annahme, aus dem genannten Grund der Untauglichkeit der altarabischen Dichtung als historisches Material nicht vorbringen. Entsprechend wirft er – wenn auch historisch nicht belegbar – ein, dass die Sprache der Dichter Nord- und Südarabiens vor der Verkündung des Korans vermutlich von einem ähnlichen literarischen Stil getragen gewesen war, wie er im Koran beansprucht wird (vgl. Benzine, ebd.).

In Bezug auf die koranischen Narrative vertritt Ḥusain ähnlich wie al-Ḥūlī die Auffassung, dass diese keine historiographische Schilderungen seien. Exemplarisch bezieht er sich auf die Geschichte Abrahams, seiner Frau Hagar und ihres Sohnes Ismael, um aufzuzeigen, dass der Koran als in der Tradition der altarabischen Dichtung stehender Diskurs sich Narrative aus der vorislamischen Zeit zu eigen machte. Die koranische Anspielung auf die abrahamitische Erzählung verdeutliche nämlich infolge einer intertextuellen Lektüre des Korans und der Bibel zum einen den Wunsch der koranischen Verkündung, heidnische Araber in die jüdisch-christliche Tradition einzugliedern, um so ihre Beziehung mit jüdischen Stämmen zu konsolidieren. Zum anderen bezwecke der Koran damit die Bekräftigung seiner Eigenständigkeit als eine in der monotheistischen Tradition stehende Offenbarung. Mit anderen Worten beziehe sich der Koran zum Zwecke der Verwirklichung seiner religiösen und sozio-politischen Interessen auf eine vor der Offenbarung auf der arabischen Halbinsel bekannte Erzählung, ungeachtet dessen, dass ihre Faktizität ungewiss sei (vgl. Benzine, 2012, S. 160; Abu Zaid, 2008, S. 55f.).

Wenngleich Ṭāhā Ḥusain in der Frage nach den koranischen Narrativen ein wichtiges Fundament für ihre kritische Erforschung gelegt hat, ist es Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, durch den die literaturwissenschaftliche Herangehensweise im Hinblick auf die koranischen

Geschichten seine Entfaltung erfährt. Entgegen der muslimischen Gelehrsamkeit und auch den Orientalisten, die in der Regel koranische Erzählungen als historische Schilderungen zu verstehen gewusst waren, lässt sich Ḥalafallāh – wie ‘Abduh, Ḥusain und al-Ḥūlī – von der Prämisse leiten, der Koran verfolge durch seine Erzählungen ein literarisches Interesse, das seiner religiösen Verkündigung dienlich ist (vgl. Benzine, 2012, S. 148f.). In seiner unter dem Titel *Al-fann al-qaṣaṣī fī al-qur’ān al-karīm* („Die Erzählkunst im Koran“) verfassten Dissertation folgt er den methodischen Schritten seines Lehrers al-Ḥūlī, unter dessen Betreuung die Arbeit entstand, demzufolge er zunächst die entsprechenden Textstellen in der Chronologie ihrer Offenbarung ordnet, um sie vor dem Hintergrund der sozialen Entwicklung der Gemeinde, aber auch in Anbetracht der psychischen Verfasstheit seines Verkünders zu analysieren (vgl. ebd., S. 150f.; Abu Zaid, 2008, S. 60f.).

Ḥalafallāh bezieht sich auf einige Persönlichkeiten aus der islamischen Gelehrsamkeit, wie ‘Abd al-Ġabbār (ca. 935-1025), Az-Zamahṣarī (1075-1144) und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (1149-1210) um den allegorischen Charakter der koranischen Erzählungen zu betonen. Dabei könne der Korpus der koranischen Geschichten historisch sein, wenngleich ihre literarische Applizierung dies nicht zu sein habe (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 62f.).

Die Annahme, dass der Koran nicht eine Rekonstruktion von Geschichte bezweckt, lasse sich insofern im Koran selbst beobachten, zumal koranische Erzählungen sich durch ein prinzipielles Versäumnis an zeitlicher und örtlicher Beschreibung der Schilderungen kennzeichnen, wofür ebenso die Selektivität²⁸ und Fragmentarität der Geschichten sprechen. Indessen stelle man fest, dass die Ereignisse, die wiederholt erzählt werden, stets von unterschiedlicher Komposition getragen sind²⁹, wie auch identische Aussagen, Dialoge und Handlungen unterschiedlichen Personen zugeschrieben werden.³⁰ Dies zeige, dass der Koran im Umgang mit Erzählungen anstelle von Tatsachenbeschreibungen sich von einer

²⁸ „Muhammad Khalafallāh berücksichtigte auch die Umwelt, in der die koranische Offenbarung empfangen wurde. Er betonte, daß die Hörer der ersten Verkündigung des Gesandten bereits einen Teil der Erzählungen kannten, an die sie gemahnt wurden. So bezeugten die mehr oder weniger kurzen Anspielungen auf biblische Personen (Adam, Noah, Abraham, Lot, aber auch Iblīs, der Teufel) oder auch Verweise auf vorislamische Traditionen (die Leute in der Höhle), daß es eine Hinterlassenschaft gab, auf die beim Empfang des Korans zurückgegriffen werden konnte.“ (Benzine, 2012, S. 150)

²⁹ „Zum Beispiel ist es in Sure 15,53 Abraham, dem ein Nachkomme angekündigt wird: ‚Sie sagten: ‚Hab keine Angst! Wir verkünden dir die frohe Botschaft (der bevorstehenden Geburt) eines klugen Jungen.‘“ In Sure 11,71 jedoch wird dasselbe seiner Frau verheißen: ‚Seine Frau stand aufrecht (im Gebet) und bekam (unerwartet) ihre Menstruation. Da verkündeten wir ihr die frohe Botschaft (der bevorstehenden Geburt) des Isaak und nach Isaak des Jakob.‘“ (ebd.)

³⁰ „Oder Sure 26,34, wo Pharao der Satz zugeschrieben wird: ‚Er sagte zu den Vornehmen in seiner Umgebung: ‚Das ist ein kenntnisreicher Zauberer‘“ – derselbe Satz findet sich in Sure 7,109, dort jedoch geäußert von den Leuten aus dem Umfeld Pharaos: ‚Die Vornehmen aus dem Volk Pharaos sagten: ‚Das ist ein kenntnisreicher Zauberer.‘“ (ebd.)

literarischen Freiheit leiten lasse, um seine spirituelle Botschaft zu verkünden (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 63f.; Benzine, 2012, S. 149f.). Sonach nutze Ḥalafallāh zufolge der Koran seine künstlerische Gestaltungskraft als erbauliche Erinnerung sowie zwecks der Vermittlung seiner moralischen Lehren, sprich um dem Propheten und seiner Gemeinde Trost und Zuversicht zu spenden, aber auch um seine Adressaten zu warnen (vgl. Benzine, 2012, S. 154f.).

Folglich differenziert er unterschiedliche Genres von Erzählungen im Koran, die von ihm in drei Kategorien unterteilt werden, nämlich in historische Erzählungen / *qiṣṣah tāriḥīyah*, gleichnishafte Erzählungen / *qiṣṣah tamṭilīyah* sowie mythologische Erzählungen / *qiṣṣah uṣṭūrīyah*. Ihm zufolge kann davon ausgegangen werden, dass die historischen Erzählungen zwar auf realhistorische Personen und Geschehnisse beruhen, der Koran jedoch aufgrund der Lehre, die er seiner Hörerschaft vermitteln möchte, nicht danach trachtet, sie mit historiographischer Genauigkeit zu beschreiben. Im Gegensatz zu den historischen Erzählungen seien die gleichnishaften Erzählungen vor allem imaginäre Schilderungen, „*die entweder reale Ereignisse erwähnen, die fiktiven Helden widerfahren sind, oder völlig unwirkliche Ereignisse, die Helden zugewiesen werden, die es tatsächlich gegeben hat usw.*“ (Benzine, 2012, S. 152f.) Insofern beanspruche der Koran durch den Gebrauch bekannter Metaphern das Vorstellungsvermögen der Menschen, um grundlegende Wahrheiten zu veranschaulichen. Eine dritte Differenzierung die Ḥalafallāh vornimmt, betrifft die aus dem vorislamischen Kontext tradierten sagenhaften Erzählungen, die im Sinne ihrer didaktischen Wirkung vom Koran aufgenommen wurden, um mithilfe derer das kulturelle Horizont seiner Erstadressaten zu erreichen (vgl. ebd., S. 152ff.).

Resümierend lässt sich Ḥalafallāhs Bestreben, die Erzählungen des Korans aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive zu betrachten, wie folgt zusammenfassen:

Für ihn muß der Koran, so göttlich er ist, als authentisches literarisches Werk und als wahres Kunstwerk, das literarischen Schaffenskriterien entspricht, angesehen und untersucht werden. Um sich Gehör zu verschaffen und sich verständlich zu machen, mußte Gott ein Medium verwenden, das Ihm und seiner Hörerschaft gemeinsam war, in diesem Fall die arabische Sprache, aber auch die arabische Redekunst und außerdem die arabische Vorstellungswelt. Die Wörter, Ausdrücke oder Bilder, die in der Offenbarung verwendet werden, sind daher nicht ‚absolut‘, sondern es ist ihre Aufgabe, als Mittler im Dienste der Übertragung einer Botschaft zu fungieren. [...] Er relativierte nachdrücklich die Rolle der historischen Elemente der Verse, um ihre religiöse oder moralische Bedeutung hervorzuheben. Daher ist es ihm wichtig, daß der Exeget nicht Sklave einer wörtlichen Lektüre bleibt, sondern bestrebt ist, das Signifikat hinter dem Signifikanten zu erfassen. (Benzine, 2012, S. 154)

3.3.2 Nasr Hamid Abu Zaid: *Der Koran als diskursiver Kommunikationsprozess*

Zweifellos kann Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) als Pionier einer modernen Koranhermeneutik betrachtet werden, der an den literaturwissenschaftlichen Zugang der *Kairiner Schule* anknüpft, um auf deren Fundament sowie vor dem Hintergrund moderner sprachtheoretischer Reflexionen seinen koranhermeneutischen Ansatz zu entfalten (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 15ff.). Ausgangspunkt von Abu Zaid's Denken ist die Historizität des Korans, wobei er durch den Historizitätsgedanken nicht den göttlichen Ursprung des Korans bestreitet. Demnach sei der Koran – so wie jedweder Text – insofern als historisches Phänomen zu betrachten, als er die Manifestation des Gotteswortes in einem bestimmten kulturellen und sprachlichen Kontext darstellt, vor dessen Horizont sich der Koran konstruiert habe (vgl. ebd., S. 85f.). Hendrich beschreibt seinen Zugang folgendermaßen:

Die Kritik der Schriftgläubigkeit heißt [für Abu Zaid] also, die in der Geschichte vorhandene Beziehung zwischen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Kontexten zum (religiösen) Text herauszuarbeiten, um im nächsten Schritt die Aktualität dieser Beziehung zum Gegenstand der Kritik zu machen. [...] Abu Zaid möchte dann in einem weiteren Schritt den „Gehalt“ der Texte vor ihrer ahistorischen Verfälschung retten, ihren humanistischen Kern freilegen und in einer spezifischen historischen Situation aktualisieren. (2004, S. 313)

Um die sprachliche und kulturelle Situiertheit des Korans vor Augen zu führen, greift Abu Zaid sowohl auf moderne sprachwissenschaftliche Ansätze wie auch auf theologische Diskurse aus der islamischen Tradition über die Natur der Sprache sowie der Rede Gottes zurück. Dabei bildet das Zentrum seines Denkens die dialektische Struktur der koranischen Verkündigung, zugleich Kulturprodukt und Kulturproduzent zu sein (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 88).

Ausgehend von der Vorstellung der *mu'tazila* das Sprache ein System von Zeichen sei, wonach Ausdrücke und Begrifflichkeiten auf Grund sozialer Konvention auf Bedeutungen hinweisen, konstatiert er, dass Sprache ein Produkt der Kultur ist, die sie umgibt. Insoweit bezieht sich Abu Zaid auch auf den Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure (1857-1913), für den die Beziehung zwischen Ausdruck/*Signifikant* und Bedeutung/*Signifikat* ebenso kein wesenhaftes beziehungsweise notwendiges sei, sondern sich durch Konvention erzeuge. De Saussures sprachwissenschaftliche Reflexion impliziert, dass Sprache die Welt lediglich auf mittelbare Weise abbildet, da das Verhältnis von Sprache und Welt vom Horizont der mentalen und kulturellen Vorstellungen geprägt ist. Mit anderen Worten ist Sprache nicht ein statisches Hinweissystem, das die objektive, unmittelbare Welt zum

Ausdruck bringt, vielmehr ist sie selbst das Ergebnis von Vorstellungen und Begriffen mittels die Welt mental reproduziert wird (vgl. ebd., S. 106ff.).

Um diesbezüglich die dialektische Struktur des Korans, sowohl Kulturprodukt als auch Kulturproduzent zu sein, darzulegen, stützt sich Abu Zaid auf de Saussures Unterscheidung zwischen *langue* und *parole*, die auf zwei unterschiedliche, jedoch miteinander verwobene Dimensionen von Sprache aufmerksam macht (vgl. ebd., S. 117). *Langue* entspricht in de Saussures Terminologie einer konkreten Sprache als grammatisches und semantisches System, während unter *parole* die mit Hilfe der *langue* hervorgebrachten konkreten Äußerungen verstanden werden (vgl. Jung, 2001, S. 66). In diesem Sinne ist *langue*/Sprache ein kollektives Phänomen, zumal „die Bedeutungen der Wörter und die Formen ihrer Verknüpfung lexikalisch und grammatisch fixiert und für alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft verbindlich“ (ebd., S. 65) sind. Darüber hinaus ist *langue* deshalb ein soziales Phänomen, weil Sprache dem individuellen Menschen bereits vorgegeben ist. Demgegenüber kann *parole*/Rede als ein individuelles Phänomen erachtet werden, da das Ausdrücken der Intention eines Menschen nur durch die konkrete Inanspruchnahme der *langue*/Sprache zustande kommt (vgl. Cündioğlu, 1995, S. 35). Weil dem so ist, „erzeugen [...] [Menschen] individuelle Sinngebilde, die den Stempel persönlichen Ausdrucks ebenso deutlich tragen, wie ihnen der öffentliche Sprachgebrauch eingeschrieben ist“ (Jung, 2001, S. 65).

Anlehnend an dieser sprachwissenschaftlichen Einsicht unternimmt Abu Zaid in Bezug auf den Koran die Unterscheidung zwischen *lisān*/Sprache und *kalām*/Rede, demzufolge die Tatsache, dass der Koran in der Sprache einer Kultur (arabisch) offenbart wurde auf *lisān* sowie die Tatsache, dass er die Rede Gottes ist, auf *kalām* hinweist (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 132). Im koranischen Gebrauch wird demnach das Wort *lisān* auf eine Sprachgemeinschaft³¹ oder auf die Sprache des Korans³², aber keineswegs auf Gott bezogen, weshalb der Koran nicht als Sprache Gottes / *lisānullah*, sondern als Rede Gottes / *kalāmullah*³³ bezeichnet wird (vgl. Cündioğlu, 1995, S. 36f.). Demzufolge manifestiert sich der Inhalt einer Rede/*kalām* in Sprache/*lisān*, da Bedeutungen nicht allein durch *langue* zustande kommen, sondern erst durch ihren individuellen Gebrauch/*parole*. Insofern stellt sich nach de Saussure die *langue*-Dimension von Sprache aufgrund ihrer Beschaffenheit, ein kollektives sowie dem

³¹ Vgl. Koran, 14:4

³² Vgl. ebd. 46:12

³³ Vgl. ebd. 9:6

individuellen Menschen bereits vorgegebenes Phänomen zu sein, dem Wandel entgegen. Hingegen ist es die *parole-/kalām*-Dimension von Sprache, die durch den individuellen Gebrauch von *langue/lisān* diese fortwährend neugestaltet und weiterentwickelt (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 117), da *langue/lisān* bei jedem Akt der Sinnerzeugung in Anspruch genommen wird, um Bedeutungen zu erzeugen (vgl. Cündioğlu, 1995, S. 43f.).

Aus der Differenzierung zwischen *langue* und *parole* beziehungsweise *lisān* und *kalām* folgt für Abu Zaid, dass Sprache – und somit der Korantext – nicht als Gesamtphänomen Kulturprodukt sei, sondern lediglich seine *langue-/ lisān*-Dimension:

Der Korantext bezieht seinen Bezugsrahmen aus der Sprache, aber er ist Rede in der Sprache, und daher ist er in der Lage, sie zu verändern. Wenn wir also auf die Kultur blicken, das Signifikat der Sprache, so können wir sagen, dass der Koran ein ‚Kulturprodukt‘ ist. Aber er ist ein Produkt, das in der Lage ist, wiederum selbst Dinge zu produzieren, und deshalb ist er zugleich ein ‚Produzent von Kultur‘. Dabei trägt er – durch die Fruchtbarmachung der Gesetzmäßigkeiten der Produktion von Aussagekraft – zur Veränderung und Umformung im Bereich von Kultur und Sprache bei. (Abu Zaid, 2008, S. 118)

Folglich unterscheidet er zwei Dimensionen des Korans, um die dialektische Beziehung zu seinem historischen Verkündigungskontext zu bestimmen, nämlich die *tašakkul*-Phase, in welcher der Koran im Zuge seiner Genese durch die kulturelle Realität mitgestaltet gewesen sei sowie die *taškīl*-Phase, wodurch die koranische Verkündigung auf die Realität eingewirkt habe³⁴ (vgl. Özsoy, 2017, S. 38).

Neben sprachtheoretischen Reflexionen greift Abu Zaid ebenso auf den theologischen Diskurs aus der islamischen Tradition über die Natur der Offenbarung zurück, die sich aus der Fragestellung ergibt, auf welche Weise die Eigenschaft des Kommunizierens mit dem Göttlichen zusammenhängt beziehungsweise ob die Rede Gottes anfangslos oder erschaffen sei. Für Abu Zaid beruft sich nämlich die Idee der Übergeschichtlichkeit des Korans auf die Auffassung, der Koran sei aufgrund seines göttlichen Ursprungs ein ewiger und zeitloser Text. Entgegen der Auffassung, dass der Koran als Rede Gottes eines seiner Wesensattribute darstellt und deshalb mit dem Wesen Gottes immanent ist, verortet sich Abu Zaid in der

³⁴ Benzine (2012, S. 178) fasst Abu Zaid's Verständnis von der dialektischen Struktur des Korans folgendermaßen zusammen: „Zum einen: Der Kontext formt den Text. Die Kultur und die Sprache, die den Kontext bilden, stellen das Subjekt dar, und der Text ist das Objekt. Das läßt sich durch die Umstände der Offenbarung verifizieren, die dem Leser den sozialen Kontext des Textes liefern. – Zum anderen: In einem zweiten Schritt werden Subjekt und Objekt vertauscht. Der Text wird zum Subjekt, während Sprache und Kultur zum Objekt werden. In diesem Moment ist es der Text, der den Kontext formt.“

Tradition der *mu‘tazila*, für die der Koran erschaffenes und zeitliches Wort Gottes darstellt (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 92).

Insofern nimmt die *mu‘tazila* eine Differenzierung der Gottesattribute vor, wonach sie in Wesens- und Tatattribute unterteilt werden. Folglich stellen die Wesensattribute (Zeitlosigkeit, Allwissen, Allmacht) die Einzigartigkeit der göttlichen Existenz unabhängig von der Existenz der Schöpfung dar. Hingegen manifestieren sich die Tatattribute in der Sphäre der Gemeinsamkeit zwischen Gott und seiner Schöpfung. Mit anderen Worten bedürfen die Tatattribute der Existenz eines Bereichs, in dem sich diese verwirklichen können. Abu Zaid führt aus, dass beispielsweise die göttliche Eigenschaft des Ernährens ohne Lebewesen, die Nahrung brauchen, nicht denkbar wäre, so wie das Attribut des Kommunizierens die Existenz eines Adressaten erfordert, an welchen sich die göttliche Rede wendet, weshalb der Koran nicht als anfangslos und immanent mit Gott betrachtet wird, sondern als erschaffen beziehungsweise innerhalb der Welt entstanden (vgl. ebd., S. 92f.).

Demgemäß sei das Attribut des Allwissens ein absolutes und zeitloses Wesensattribut Gottes, während der Koran als ein Tatattribut eine mögliche Manifestation seines Allwissens in der Welt darstellt und nicht die Gesamtheit seines Wissens (vgl. ebd., S. 100). Dabei bezieht er sich auf zwei koranische Verse³⁵, um darzulegen, dass die Worte Gottes unendlich sind. Folglich könne jedoch der Koran, der in seinem Ausmaß begrenzt beziehungsweise kontextuell situiert ist, als eine spezifische Manifestation der Worte Gottes Geltung beanspruchen (vgl. ebd., S. 126):

Wenn die göttliche Rede [...] eine Tat ist, dann ist sie ein historisches Phänomen, denn alle göttlichen Taten sind Taten ‚in der Welt‘, die geschaffen und in der Zeit hervorgebracht, also historisch ist. Und so ist auch der Heilige Koran ein historisches Phänomen, denn er ist eine der Manifestationen der göttlichen Rede, selbst wenn er als deren letzte die vollständigste dieser Manifestationen ist. (Abu Zaid, 2008, S. 102)

In Anbetracht der sprachlichen und kulturellen Determiniertheit des Korans als ein Text des 7. Jahrhunderts stellt er fest, der Koran müsse im Lichte seines historischen, kulturellen und sprachlichen Kontextes dekodiert werden, woraufhin diese Decodierung in den sprachlichen und kulturellen Kontext des Interpreten zu rekodieren sei, sprich in die jeweiligen soziohistorischen Kontexte umgeschrieben werden sollte (vgl. ebd., S. 89f.). Dabei ermögliche die Koranauslegung insofern einen endlosen Prozess der Decodierung beziehungsweise Interpretation, zumal er ungeachtet seiner Einbettung in das linguistische

³⁵ Vgl. Koran, 18:109 und 31:27

System des Arabischen eine spezifische Dynamik bei der linguistischen Codierung eingesetzt hat, um seine spezielle Botschaft zu übermitteln (vgl. Benzine, 2012, S. 188f.). „Obwohl die Sprache des Korans nicht vom allgemeinen linguistischen System abweicht, bildet sie dennoch ihren eigenen Kode, indem sie die Elemente des ursprünglichen semantischen Systems nachbildet.“ (ebd.)

Schließlich begreift Abu Zaid (2011, S. 189) den Koran als ein „*dialogisches Produkt der Kommunikation des Göttlichen mit dem Menschlichen*“, dessen menschliche Dimension er in seiner dialektischen Beziehung mit der Realität begründet sieht. Explizit zeige nämlich die Tatsache, dass der Koran phasenweise offenbart wurde, seine Korrespondenz mit den Anforderungen der ersten muslimischen Gemeinde sowie seine humanistische Dimension, demzufolge er keine göttliche Instruktion, sondern das Resultat von Dialog, Debatte und Verhandlung sei (vgl. Abu Zaid, 2008, S. 130f., S. 227). Insofern deute die vortextliche Struktur des Korans, ein rezitierter Diskurs zu sein, auf seine kommunikative Prozessualität hin, die nicht monophon, sondern durch und durch polyphon ist (vgl. ebd., S. 173f.), und demnach auch gegenwärtig den Nährboden für ein Neudenken in der Koranhermeneutik darstellt (vgl. ebd., S. 227).

3.3.3 Fazlur Rahman: *Der Koran als moralische Verkündigung*

Der pakistanisch-amerikanische Denker Fazlur Rahman (Fadl ar-Rahman Malik) (1919-1988) gilt als einer der bekanntesten zeitgenössischen muslimischen Wissenschaftler, der für die Historisierung des Korans plädiert (vgl. Kotan, 2001, S. 180f.). Rahman, der im jungen Alter eine Grundausbildung in den traditionellen islamischen Wissenschaften genoss, absolvierte 1942 ein Magisterstudium in Arabistik an der Universität Punjab und promovierte 1949 in Oxford mit einer Arbeit zu Ibn Sina, die 1952 mit dem Titel *Avicenna's Psychology* veröffentlicht wurde und internationale Aufmerksamkeit erlangte. Von 1949 bis 1958 war er Dozent für Iranistik und Islamische Philosophie an der Durham University und hatte von 1958 bis 1961 eine Professur für Islamische Studien an der McGill-University in Montreal inne. Die Genese seiner zukünftigen kritischen Zugänge zur islamischen Tradition und zum Koran geht insbesondere in die Zeit seiner Aufenthalte in Durham und Montreal zurück, die sich für seine Auseinandersetzung mit der Islamischen Philosophie und Theologie als fruchtbar erwies. Die Ergebnisse seiner langjährigen Forschung mündete zunächst in seinem 1956 erschienenem Werk *Prophecy in Islam*. 1961 kehrte er nach Pakistan zurück, um das vom pakistanischen Präsidenten Ayub Khan gegründete

Zentralinstitut für Islamforschung in Karatschi zu leiten und bekleidete 1964 das Berateramt des Präsidenten für Islamische Ideologie, wobei beide Institutionen mit dem Ziel gegründet wurden, theologisch begründete Reformprojekte umzusetzen. Seine Werke *Islamic Methodology in History* und *Islam*, die er größtenteils in Durham fertiggestellt hatte, gehen auf diese Zeit zurück. Seine reformorientierten Ansätze erregten in konservativen Kreisen Anstoß, weshalb er 1968 von seinen beiden Posten zurücktreten musste und in die USA auswanderte. Ab 1969 war er Professor an der University of Chicago, bis er 1988 starb. Seine wichtigen Werke *Islam and Modernity* und *Major Themes of the Qur'an* sind Ergebnisse seiner Vorlesungen an der University of Chicago (vgl. Özsoy, 2017, S. 30f.).

Wie aus seinen Publikationen zu entnehmen, berührt Rahmans Denken über den Koran hinaus unterschiedliche islamische Wissenschaftsdisziplinen, wobei er die islamische Denktradition einer ganzheitlichen Kritik unterzieht und in unterschiedlichen Bereichen für Neuansätze plädiert (vgl. Kotan, 2001, S. 181). Anders als al-Ḥūlī und Abu Zaid, die sich aufgrund ihrer akademischen Tätigkeiten mit der Koranhermeneutik beschäftigten, ist Rahmans Denken zudem vor dem Hintergrund seiner politischen Beratungstätigkeit, islamrechtliche Reformen einzuführen, zu verstehen, weshalb bei ihm ein vorrangig praxisbezogener Zugang zu verzeichnen ist (vgl. Özsoy, 2017, S. 32).

Das Zentrum seiner Herangehensweise an den Koran bildet seine Auffassung, dass der Koran eine schriftliche Dokumentation von der göttlichen Reaktion auf einen bestimmten historischen Kontext darstellt. Damit ist der Koran eine Zusammenschau von den göttlichen Weisungen, die sich an seine Adressaten auf der arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts gerichtet hat und von den historischen Umständen seines Verkündigungskontextes zeugt. Der Kontrast zwischen der Unbegrenztheit historischer Veränderungen und der Begrenztheit des Korans und der Praxis des Propheten wirft somit für ihn die Frage auf, wie die koranische Botschaft angesichts der Abgeschlossenheit und Historizität der Offenbarung sowie dem Fehlen göttlicher und prophetischer Weisungen in unterschiedlichen Lebenskontexten realisiert werden soll. Entsprechend dieser Fragestellung entfaltet Rahman sein koranhermeneutisches Verständnis in Relation zu seinem Zugang zur *Sunna*, wenn er die Gesamtheit der koranischen Weisungen samt der prophetischen Praxis sowie die Initiative der muslimischen Urgemeinde als *living tradition* begreift. Anders als die traditionelle Betrachtungsweise, der zufolge die prophetische Tradition / *as-sunna an-nabawiyya* als eine dem Koran explizierende Quelle betrachtet wird, entwickelt Rahman die Idee einer lebendigen Tradition, die er zwar mit der prophetischen Praxis begründet, sie jedoch nicht

darauf beschränkt. Für ihn stellt das Prinzip der lebendigen *Sunna* kein vom Propheten einmalig vorgelebtes und mit seinem Leben beschränktes Muster der koranischen Botschaft dar, sondern ist in einem dynamischen Prozess begriffen, wodurch die Offenbarung in unterschiedlichen Lebenskontexten durch Transformation seiner Inhalte stets aufs Neue zum Leben gerufen wird (vgl. ebd., S. 32f.).

In dieser Hinsicht betont er, dass die Muslime bis zum 3. Jahrhundert nach der Verkündigung des Islams keine Vorbehalte gehabt hatten, angesichts sich verändernder Lebenswirklichkeiten neue islamische Lösungen zu entwickeln, sprich im Sinne der *living tradition* zu handeln. Nachdem jedoch jene dynamische Praxis des Propheten und der Urgemeinde für die nachfolgenden Generationen nunmehr auf einen Textkorpus von Aussagen und Handlungen reduziert worden war, dienten sie als abgeschlossene Referenztexte, um auf neue Situationen islamkonform zu reagieren (vgl. ebd., S. 33).

Seinen aus dieser Anschauung resultierenden koranhermeneutischen Ansatz fasst Rahman (1984, S. 5ff., S. 20) in einer doppelten Leistung zusammen, wobei erstere als eine historische Rekonstruktionsleistung und letztere insbesondere als eine Interpretationsleistung Betrachtung finden kann³⁶: Zunächst soll in die Verkündigungszeit des Korans „zurückgekehrt“ werden, um ihn in seinem geschichtlichen Kontext zu verstehen. Da die koranische Offenbarung in einem engen Verhältnis mit den historischen Umständen des prophetischen Lebens steht, äußere sich der Koran in erster Linie zu realen Begebenheiten und stelle somit eine Antwort an diese dar. Insofern nahm der Koran jene sozialen und kulturellen Umstände zur Basis, um seine religiösen und moralischen Inhalte zu verkünden, weshalb er als ein historischer Text zu betrachten ist. Rahman zufolge stellen demnach bestimmte Verse Antworten auf konkrete Fragen beziehungsweise Themen dar, in denen die Gründe der Bestimmungen offen oder latent angeführt sind, während es ebenso Verse gibt, die allgemeine Prinzipien anordnen. Dahingehend sei das Ziel, dass einerseits

³⁶ In seinem *Islam and Modernity* streift Fazlur Rahman die in den 60er Jahren ereignete Debatte zwischen Hans-Georg Gadamer (1900-2002) und Emilio Betti (1890-1968), in der es im Grunde um die hermeneutische Fragestellung ging, inwiefern die Möglichkeit einer objektiven Erschließbarkeit eines Werks und der *mens auctoris* gegeben sei. Rahman ergreift in dieser Debatte Partei für Betti, der die Gedankenwelt sowie den Sinn, wie er vom Urheber intendiert sei, für rekonstruierbar erachtet, um seine Interpretationsmethode, den geschichtlichen Hintergrund des Korans zu rekonstruieren und die göttliche Intention objektiv zu ergründen, hermeneutisch zu verorten (vgl. Rahman, 1984, S. 8ff.). Betti ging es entgegen Gadamers philosophischer Hermeneutik darum, „die Idee einer an streng wissenschaftliche Standards gebundene Hermeneutik zu rehabilitieren, die imstande sei, die Objektivität geisteswissenschaftlicher Auslegungen zu garantieren“ (Grondin, 2001, S. 175). Insofern konnte sich Betti insbesondere auf die Tradition der romantischen Hermeneutik berufen, demzufolge Verstehen die Rekonstruktion dessen ausmache, was vom Urheber im Werk konstruiert sei (vgl. ebd., S.175ff.). Demungeachtet stellt Körner (2005, S. 118ff.) fest, dass Rahmans Gadamer-Rezeption gewissermaßen von Missverständnissen getragen zu sein scheint.

die den Versen zugrundeliegenden Prinzipien verstanden werden, die zu konkreten Situationen Stellung nehmen. Mit anderen Worten soll die Antwort eines konkreten Verses mit dem Wissen um den historischen Hintergrund dieses Problems begriffen werden. Andererseits soll erkannt werden, was der Koran in seiner Ganzheit vermitteln möchte. Durch diese Leistung sollen die universellen, moralischen und gesellschaftlichen Prinzipien und Ziele der koranischen Inhalte ermittelt beziehungsweise abstrahiert werden. Entsprechend soll im ersten Schritt von den einzelnen Bestimmungen des Korans auf seine universellen Prinzipien und ahistorischen Zielbestimmungen geschlossen werden. Für Rahman umfasst der zweite Schritt, die im ersten Schritt erschlossenen übergeschichtlichen Ziele und Prinzipien des Korans in den gegenwärtigen Kontext zu übertragen. Dabei sollen die ermittelten Intentionen und Prinzipien der koranischen Botschaft als geistiges Horizont dienen, um den Koran im gegenwärtigen Kontext zum Sprechen zu bringen. Diese korrelative Leistung umfasst ebenso die stetige Reflexion des zeitgenössischen Lebenskontextes, um die Botschaft des Korans in der Gegenwart nachbilden beziehungsweise ins Leben rufen zu können.

In diesem Sinne ist Rahman der Ansicht, dass der Koran, obgleich er juristische Urteile enthält, keine Gesetzessammlung sei, sondern vor allem religiöse und moralische Prinzipien darlegt (vgl. Rahman, 2012, S. 86). Die rechtlichen Anordnungen, die der Koran beinhaltet, unterliegen demnach moralischen Maximen und sind mit dem Zweck angeordnet, jene höheren Ziele zu realisieren. Infolgedessen ist nicht der buchstäbliche Sinn dieser Anordnungen maßgebend, sondern, dass durch sie die erstrebten Ziele erreicht werden. Entsprechend ist er der Auffassung, dass die universellen Prinzipien des Korans objektiv feststellbar sind, sofern der soziologische Bezugsrahmen der koranischen Verkündigung vollständig berücksichtigt wird (vgl. Kotan, 2001, S. 229f.).

Insofern erachtet er die Glaubensinhalte, die moralischen Prinzipien und die gottesdienstlichen Anordnungen des Korans als universell, demgegenüber er die rechtlichen Gebote, die beispielsweise erb-, straf- oder eherechtlicher Natur sind, als historisch betrachtet, zumal diese für die gesellschaftlichen und kulturellen Erfordernisse der Zeit des Propheten zugeschnitten seien. Die rechtlichen Gebote des Korans im gegenwärtigen Kontext anzuwenden, ohne die sozialen, kulturellen und ökonomischen Strukturen zu berücksichtigen, gehe damit einher, den moralischen Maximen des Korans zuwiderzuhandeln. Mit anderen Worten ließen sich die koranischen Prinzipien nicht in jedem Fall durch die buchstäbliche Anwendung der koranischen Bestimmungen

verwirklichen. Aus diesem Grund sei es gegen die Prinzipien des Korans, die rechtlichen Gebote buchstäblich zu verstehen und sie in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten umzusetzen. Im Gegenteil müsse angenommen werden, dass diese im Dienste der allgemeinen Prinzipien und Ziele des Korans veränderbar sind, damit die Verwirklichung der koranischen Weltanschauung durch gesellschaftliche Entwicklungen nicht untergraben wird (vgl. ebd., S. 198f.).

In dieser Hinsicht versucht Rahman Aspekte festzustellen, warum die traditionelle muslimische Gelehrsamkeit hinsichtlich dem koranischen Diskurs den Unterschied zwischen den konkreten Bestimmungen des Korans und den Prinzipien, die jene Bestimmungen bezwecken, explizit nicht wahrgenommen haben, wofür er zwei Gründe festzustellen gedenkt. Zum einen hätten sich die soziokulturellen Bedingungen bis in die moderne Zeit nur geringfügig gewandelt, sodass die koranischen Bestimmungen den neuen Lebenskontexten zu entsprechen schienen. Zum anderen könne jene falsche Wahrnehmung selbst durch den Koran bekräftigt verstanden werden, zumal der Koran selbst kein Text sei, der ausschließlich abstrakte Prinzipien vermittelt, sondern stets konkrete Anweisungen anordne. Dies wiederum ließ Exegeten und Rechtsgelehrte in der Annahme bestätigen, die partikularen Bestimmungen des Korans seien im Grunde unveränderliche Gebote (vgl. Özsoy, 2017, S. 34). Ungeachtet der atomistischen Lesart des Korans, die er der traditionellen Gelehrsamkeit zuschreibt, beruft er sich implizit auf den Ansatz des *maqāṣid aš-šarīʿa* von Abū Ishāq aš-Šāṭibī (1320-1380), um seine Interpretationsmethode innerislamisch zu verorten³⁷ (vgl. Rahman, 1984, S. 20ff.; Kotan, 2001, S. 229f.).

³⁷ Ein prinzipienorientierter Zugang zum Koran ist der islamischen Rechts- sowie Exegesetradition an sich nichts Fremdes, auch wenn er hinsichtlich seiner Implikationen, wie von Rahman vertreten wird, eine neue Herangehensweise darstellt. Diesbezüglich nimmt sich Rahman die *Denkschule der maqāṣid*, wie sie allen voran durch aš-Šāṭibī vertreten wird, zum Referenzpunkt, wenn er ihn in seinem *Islam and Modernity* zitiert, um die Inkonsistenz der segmentierenden Herangehensweise an den Koran aufzuzeigen. Der Ansatz des *maqāṣid aš-šarīʿa* (zu Deutsch: Maximen der Religion beziehungsweise des islamischen Rechts) versucht bei der Rechtsurteilsderivation weniger die einzelnen Ursachen der Bestimmungen zu betrachten, sondern einen deduktiven Ansatz zu entwickeln, der die religiösen Bestimmungen unter allgemeinen Zielen klassifiziert und zusammenfasst (vgl. Ramadan, 2009, S. 82f., S. 89ff.). Aš-Šāṭibī stellt insofern für die moderne Koranhermeneutik einen Referenzpunkt dar, als er – obschon er nicht dieselben normativen Konsequenzen zieht – Grundaspekte des historisierenden Zugangs zum Koran vorwegnimmt. Beispielsweise ist er (2010, S. 41ff., S. 392f.) der Ansicht, dass ein adäquates Verständnis des Korans unter der Bedingung möglich sei, wenn die medinensischen Suren aufbauend auf den mekkanischen ausgelegt werden, zumal – entsprechend seinem *maqāṣid*-Ansatz – die mekkanischen Suren die Manifestation der universellen Prinzipien der Religion darstellen, während die medinensischen Suren, aufbauend auf den mekkanischen, die konkrete Umsetzung und Spezifizierung dieser Prinzipien verkörpern. Zudem plädiert er dafür, dass sowohl die mekkanischen als auch die medinensischen Suren in der Reihenfolge ihrer chronologischen Hinabsendung interpretiert gehören, um ein rechtmäßiges koranhermeneutisches Verständnis zu ermöglichen.

4 Resümee

4.1 Gegenüberstellende Zusammenschau und Reflexion

Die im 18. Jahrhundert von der *Haskala* gegebene Suche nach einer Selbstdefinition des jüdischen Glaubens angesichts der europäischen Aufklärung gilt zu Recht als Ausgangsmoment des modernen jüdischen Denkens. Insofern stellten jüdische Denker im Zuge des sozialen Lebenswandels sowie vor dem Hintergrund zeitgenössischer Philosophie den Versuch an, die jüdische Identität neu zu definieren, ohne einen gänzlichen Bruch mit der Tradition zu vollziehen, wobei der Versuch einer geistigen Neuorientierung von der grundlegenden Frage geleitet war, ob das Judentum einen ihm eigenen Gehalt besitzt, der seine Bewahrung rechtfertigt.

In jenem Kontext suchte die *Haskala* die jüdische Identität insbesondere in religiösen Begriffen zu definieren, um sie angesichts des stetigen Lebenswandels zu erhalten und überlebensfähig zu machen, wobei es zu der Frage, inwieweit das durch die rabbinische Tradition vermittelte Judentum verändert werden sollte, keine weltanschauliche Übereinstimmung unter den *Maskilim* gab. Insofern prägte die innerjüdische Vielstimmigkeit der *Haskala* das moderne jüdische Denken maßgeblich, wodurch Anstoß für die Entstehung von unterschiedlichen religiösen Strömungen gegeben wurde.

Es lässt sich beobachten, dass sich hinsichtlich der denkgeschichtlichen Voraussetzungen bereits in der *Haskala* ein Paradigmenwechsel vollzieht. In diesem Zusammenhang vertrat Moses Mendelssohn eine vermittelnde Position zwischen Toratreue und Aufklärung und stand damit für eine Synthese ein, sich die universellen Ideen der Aufklärung zu eigen zu machen, ohne auf die partikulare Wahrheit des Judentums, nämlich geoffenbartes Gesetz für die Juden zu sein, zu verzichten. Sein Plädoyer für die ahistorische Auffassung von der Halacha und der rabbinischen Tradition als unveränderliche Offenbarung wird in der zweiten Generation der *Maskilim* insofern verworfen, als im Sinne des *sola scriptura* für eine Rückbesinnung zur Tanach unter Ausgrenzung der Halacha, des Talmuds und somit der rabbinischen Tradition gefordert wird.

Ferner ist die *Haskala* von einem weiteren Paradigmenwechsel geprägt, der sich dem Einfluss der Philosophie Kants verdankt. Demnach standen führende Denker der zweiten Generation philosophisch nicht mehr in der Tradition Mendelssohns, der im Sinne der

theologia naturalis die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele als allgemeingültige Vernunftwahrheiten anerkannte, die sich infolge der kantischen Kritiken nicht mehr rechtfertigen ließen. Es lässt sich somit feststellen, dass die Historisierung des Talmuds und die Zurückweisung seiner normativen Geltung – abgesehen von den religionskritischen Zugängen sephardisch-marranischer Juden, wie Uriel da Costa und Baruch de Spinoza – in der zweiten Generation der *Haskala* vollzogen wird.

Die *Haskala*, die sich als historische Bewegung in den philosophischen Denkkategorien des 18. Jahrhunderts begriff, findet ihr weltanschauliches Ende mit dem Aufkommen der Romantik und des Historismus. Entgegen dem ahistorischen Aufklärungsrationalismus ist der Übergang von der *Haskala* zur *Wissenschaft des Judentums* zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Rezeption der Aufklärungskritik, dem Einfluss des Historismus, insbesondere der des Herders sowie dem Idealismus Hegels geschuldet. Infolgedessen entwickelte sich innerhalb jüdischer Intellektueller des 19. Jahrhunderts ein neues Geschichtsbewusstsein, das durch die Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln geprägt ist. Dabei sah sich die neu entstandene *Wissenschaft des Judentums* vor allem von der Philologie und der Geschichtswissenschaft geleitet. Damit bestand der Verdienst der *Wissenschaft des Judentums*, die allen voran von Leopold Zunz angebahnt wurde, in der Schaffung einer neuen Konzeption für die Erforschung der jüdischen Geistesgeschichte, die sich einem säkularen und geschichtlich relativierenden Zugang verschrieb, um einem ausschließlich durch normativen Rabbinismus konstituierten Judentum entgegenzuwirken.

Ausgehend von der Fragestellung, ob das jüdische Religionsgesetz ein unentbehrliches Wesensmerkmal des Judentums sei, sahen sich liberale jüdische Gelehrte dazu angehalten, dem Judentum durch Loslösung von seinen als überholt betrachteten Elementen eine zeitgemäße Gestalt zu verleihen. In jenem Kontext legte Abraham Geiger die theoretische Grundlage für die jüdische Reformbewegung, demzufolge die jüdische Geistesgeschichte unter Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die hebräische Bibel und der rabbinischen Schriften erforscht werden müsste, um das eigentliche Wesen des Judentums zu offenbaren.

Des Weiteren wurde in der vorliegenden Arbeit dargelegt, dass Abraham Geiger nicht nur als einer der bedeutendsten Vertreter des Reformjudentums sowie der *Wissenschaft des Judentums* gilt, sondern zudem als Pionier der kritischen Koranforschung erachtet werden kann, die mit seinem Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*

eingeläutet wurde. Zwar ist Geigers intertextuelle Lektüre des Korans von der Annahme getragen, der Koran sei eine Reproduktion des rabbinischen Schrifttums, nichtsdestoweniger ist ihm der Verdienst einzuräumen, dass der akademisch kaum wahrgenommene Koran durch die von ihm angestoßene Koranforschung den Rang eines religionshistorisch relevanten Dokuments eingenommen hat.

Ungeachtet dessen, dass im europäischen Kontext die *Wissenschaft des Judentums* als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung gelten kann, plädiert Angelika Neuwirth gegenwärtig für eine alternative Forschungsperspektive. Wenngleich sie sich in der von Geiger etablierten Forschungstradition verortet, bemängelt sie die in der westlichen Forschung nach Geiger festgeschriebene Annahme, der Koran sei eine verzerrte Reproduktion des biblischen Schrifttums. Insofern ist ihr intertextueller und historisch-kritischer Zugang von der Perspektive bestimmt, den Koran als einen Text im Diskursmilieu der Spätantike zu lokalisieren, demzufolge der Koran kein Plagiat jüdisch-christlicher Überlieferungen darstellt. Vielmehr habe er im Zuge seiner Genese in Form einer Textreflexion auf die theologischen Debatten seiner Zeit Bezug genommen und diese entsprechend transformiert.

Auch im islamischen Denken lässt sich die Suche nach einer intellektuellen Ortsbestimmung des islamischen Glaubens im Hinblick auf die Moderne ähnlich skizzieren. Dabei ist die grundlegende Bestrebung, sowohl auf die religiöse Identität nicht zu verzichten als auch dem zeitgenössischen Denken Genüge zu leisten, als gemeinsames Merkmal in den beiden Traditionen festzustellen. Folglich kann die *Nahḍa* als das islamische Pendant zur *Haskala* betrachtet werden, durch welche die innerislamische Auseinandersetzung mit den denkerischen Grundlagen der Moderne und dem eigenen geistig-kulturellen Erbe angestoßen wurde. Die *Nahḍa*-Bewegung, die im 19. Jahrhundert neben Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī von Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī und seinem Schüler Muḥammad ʿAbduh angebahnt wurde, reflektierte insofern über eine autochthone Moderne, die der Eigenständigkeit der islamischen Kultur und ihrer Identität Rechnung trägt, wobei sich innerhalb des islamischen Modernediskurses unterschiedliche Positionen herausbildeten, die sich von liberal-säkularistisch über konservativ bis hin zu wahhabitisch spannen.

Im Kontext der *Haskala* und *Nahḍa* betont Levy (2013, S. 300ff.), dass die jüdischen und islamischen Renaissance- und Reformbewegungen nicht nur zeitgleich entstanden sind, sondern zudem ihre spezifischen Aufklärungsdiskurse hervorgebracht haben, die von

ähnlichen historischen Erfahrungen und ideellen Entwicklungsstadien getragen sind. Indessen erscheint die *Nahḍa* im Vergleich zur *Haskala* als eines von vielen nicht-westlichen Projekten der kulturellen und politischen Moderne, in denen sich Fragen der Kultur, Sprache und sozialen Reform letztendlich zu einem anti-imperialen oder anti-kolonialen Gedankengut entwickelten. In diesem Zusammenhang spricht Levy von wiederkehrenden Ideen und Tropen, die ungeachtet ihrer kulturellen Besonderheiten auffällige Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Denk- und Artikulationsstrukturen aufweisen:

For example, the idea of failure, which echoes throughout *nahḍa* discourse, resonates across a wide spectrum of non-Western nationalisms and cultural movements, whose intellectuals were often profoundly conflicted about their cultural identity and their relationship to European thought. Other frequently recurring ideas and tropes include the following: a preoccupation with ‘renaissance’ or revival; a rhetorical division between the material, ‘outer’ forms of knowledge and technical mastery associated with the West versus the ‘inner’ (spiritual, religious, or cultural) knowledge of the home civilization (considered to be the essence of native identity); the dual attribution of cultural and political ‘decline’ to foreign intervention or control and to internal failings such as the betrayal of ‘authentic’ principles; and the ‘naturalization’ of European ideas of democracy or modernity by recoding them as part of an ‘authentic’ cultural past, often one in which political sovereignty and cultural achievement coalesced. All of these are found both in the *nahḍa* and numerous other non-Western ‘renaissance’ movements. (Levy, 2013, S. 301)

Insofern korrespondiert die *Haskala* mit der *Nahḍa* in ihrer grundlegenden Forderung nach einer Reform des religiösen Lebens, die sowohl als Rückkehr zur Authentizität als auch als Mittel zur Versöhnung der religiösen Gebote mit den Erfordernissen der Moderne und der Aufklärung verstanden wurde. Ferner traten beide Strömungen in einer Zeit auf, in der die unangefochtene Autorität der Religionsgelehrten zu schwinden begann, mithin die Vordenker der *Haskala* und der *Nahḍa* keine klassisch ausgebildeten Gelehrten waren, sondern Intellektuelle mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Hintergründen, die der konservativen religiösen Elite kritisch gegenüberstanden (vgl. ebd., S. 303).

Wie die *Haskala* stellt auch die *Nahḍa* keine in sich geschlossene Strömung dar. Dabei verband die *Nahḍa* als ein mehrsprachiger und überregionaler Diskurs Intellektuelle aus der gesamten arabischsprachigen Welt und der nichtarabischen islamischen Welt, deren denkerisches Gesichtsfeld Literatur, Wissenschaft, Religion, Technologie sowie soziales und politisches Denken umfasste. In der Frage der politischen Selbstbestimmung unterscheiden sich beide Strömungen insofern, als es der *Haskala* angesichts der antijüdischen Stimmung um die bürgerliche Verbesserung und Akkulturation der jüdischen

Minderheit in Europa ging, demzufolge sich ihre politische Agenda aus der inneren politischen Dynamik Europas bildete. Dagegen ist die Entstehung und Entwicklung der *Nahḍa* mit den politischen Umständen der Fremdherrschaft und der kolonialen Vorherrschaft verbunden, die mit der napoleonischen Invasion Ägyptens eingeläutet wurde. Folglich beschäftigte sich die *Nahḍa* von Anfang an intensiv mit Fragen der politischen Selbstbestimmung. So gesehen lassen sich bestimmte Diskursstränge der *Nahḍa* im Gegensatz zur *Haskala* als ein antikoloniales Modernitätsprojekt betrachten (vgl. ebd., S. 302f.).

Als ein europäisches Phänomen, das historisch ihren Ursprung in Berlin mit dem Wirken von Moses Mendelssohn nahm, ist die *Haskala* in ideengeschichtlicher Hinsicht weitestgehend von der deutschen Aufklärung beeinflusst, wobei die *Maskilim* und die Denker der *Wissenschaft des Judentums* insbesondere die erkenntnistheoretischen Ideen Kants sowie die geschichts- und kulturphilosophischen Vorstellungen Herders und Hegels rezipierten. Demgegenüber lässt sich feststellen, dass der Anschluss der *Nahḍa* an die europäische Aufklärung allenfalls durch die französische Aufklärung gegeben war, wonach vorwiegend die politische Philosophie Montesquieus, Rousseaus und Voltaires rezipiert wurden.

Wenngleich in ideengeschichtlicher Hinsicht die *Haskala* und die *Nahḍa* in ihrer Forderung nach einer religiösen Reform konvergieren, lässt sich dennoch feststellen, dass die Historisierung der Heiligen Schriften im jüdischen Denken bereits mit der *Haskala* und anschließend mit der *Wissenschaft des Judentums* vollzogen wird, während sich die Historisierung des Korans nachfolgend zur *Nahḍa* entfaltet.

Obschon das Aushandeln von universellen und partikularen Elementen des Islams bei den Reformdenkern al-Afḡānī und ‘Abduh zu beobachten ist, geht eine wissenschaftliche Auseinandersetzung auf Basis eines literaturwissenschaftlichen Zugangs zum Koran auf die *Kairiner Schule* zurück. Dabei ebnete ‘Abduh den Weg für die Historisierung des Korans hinsichtlich koranischer Narrative mit der Auffassung, der Koran mache nicht geltend, geschichtliche Erzählungen mit einer historiographischen Genauigkeit zu schildern, ungeachtet dessen, ob sie auf Fakten zu beruhen gewusst wären. Im Gegenteil seien Narrative im Koran als literarisches Stilmittel in Anspruch genommen, um seine spirituellen und moralischen Lehren zu unterbreiten.

Insofern verschrieb sich die *Kairiner Schule*, die maßgeblich von Amīn al-Ḥūlī angebahnt wurde, einem literaturwissenschaftlichen Zugang, der sich von der Annahme leiten lässt, dass der Koran grundsätzlich kein religiös-theologisches, sondern ein literarisches Interesse verfolge, wovon die künstlerisch-ästhetische Eigenart des Korans zeugt. Im Unterschied zu ‘Abduhs religiös motiviertem Zugang, der vor dem Hintergrund seines Reformbestrebens Aspekte der literaturwissenschaftlichen Methode beanspruchte, galt al-Ḥūlīs Interesse einer wissenschaftlich-kritischen Untersuchung des Korans als einen explizit literarischen Text, der von theologischen Verfügungen absehend einer literaturwissenschaftlichen Forschung vorenthalten sein müsse.

Demgemäß lässt sich der literaturwissenschaftliche Zugang der *Kairiner Schule* mit Blick auf die Absage an theologische Verfügungen mit dem Koran insofern mit der *Wissenschaft des Judentums* vergleichen, als beiden eine von der Theologie emanzipierte (kultur-)wissenschaftliche Forschung des jüdischen wie auch islamischen Schrifttums zugrunde gelegt wird. Während sich dabei die *Wissenschaft des Judentums* auf die Philologie und Historik als die Leitwissenschaften des 19. Jahrhunderts gründet, ist die *Kairiner Schule* von literaturwissenschaftlichen Reflexionen des 20. Jahrhunderts geleitet, die solchermaßen dem Zeitgeist verpflichtet gewesen zu sein scheint und sich ebenso der ästhetisch-literarischen Qualität und dem poetischen Charakter des Korans verdankt. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die Historisierung des Korans im Hinblick auf die *Kairiner Schule* weniger durch seine historisch-kritische Durchdringung als vielmehr durch seine Poetisierung vollzogen wird.

Folglich lässt sich das Vorhaben, die Heiligen Schriften samt der religiösen Literatur um seiner selbst willen, sprich ohne auf religiöse Glaubenslehren und sakrale Deutungsmuster Rücksicht zu nehmen, zu erforschen, sowie sich von der religiösen Gelehrsamkeit zugunsten eines wissenschaftlichen Zugangs abzugrenzen, in beiden Denkschulen beobachten. Bezeichnenderweise distanziert sich Leopold Zunz vom religiösen und ideologischen Umgang der *Maskilim* mit der rabbinischen Tradition, ehe eine sich ausschließlich der Wissenschaft verpflichtete Forschung des jüdischen Schrifttums vollzogen zu haben, wie Zunz folgendermaßen konstatiert:

Hier wird die ganze Litteratur der Juden, in ihrem grössten Umfange, als Gegenstand der Forschung aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern ob sämtlicher Inhalt auch Norm für unser eigenes Urtheilen sein soll oder kann. (Zunz, 1818, S. 5, Fn. 1)

Vergleichsweise lässt sich al-Hūlīs Appell, den Koran nicht seiner normativ religiösen Stellung wegen, sprich fern von theologischen oder ideologischen Lektüren, zu erforschen, ähnlich lesen:

Die Koranforschung aus literaturwissenschaftlicher Sicht [...] ohne irgendwelchen religiösen Wert dabei in Betracht zu ziehen, ist für uns Araber das allgemein wichtigste und primäre Ziel, das vor allen anderen verfolgt werden muss. [...] Denn jeder theologische, ethische, gesellschaftliche oder rechtliche Zweck ist sekundär und kann erst dann erreicht werden, wenn die ursprüngliche Bedeutung des einzigartigen Buches der Araber aufgedeckt wurde. (zitiert nach Özsoy, 2017, S. 29)

Insoweit verweigert sich der literaturwissenschaftliche Zugang der *Kairiner Schule* ebenso der theologischen Applikation des Korans, wie sie allen voran vom Reformdenker ‘Abduh intendiert wurde.

Trotz ihrer wissenschaftlichen und säkularen Ausgerichtetheit sowie ihrer Abkehr von einer religiösen Reform lassen sich beide Denkschulen in der Frage des kulturellen Wandels und der Selbstfindung der jüdischen und islamischen Identität in gleicher Weise vergleichen. Entsprechend intendierte die *Wissenschaft des Judentums*, die jüdische Denktradition kritisch zu erforschen, um die lebendige Wesenheit des Judentums aufzudecken und seinen existenziellen Standpunkt in der Welt zu bestimmen. Insofern ist auch al-Hūlīs literatur- und kulturwissenschaftlich ausgerichteter Ansatz, dem er mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit nachzugehen beabsichtigt, vor dem Hintergrund der Suche nach einer geistigen Neuorientierung des arabisch-islamischen Denkens zu verstehen.

Ferner lassen sich beide Traditionen hinsichtlich ihrer denkgeschichtlichen Genese ebenso ähnlich skizzieren, wenn im Anschluss an die wissenschaftlich-kritisch ausgerichteten und enttheologisierten Zugänge der *Wissenschaft des Judentums* und der *Kairiner Schule* eine Aufwertung der theologischen Betrachtungsweise zum jüdischen und islamischen Schrifttum sowie ein Rekurs auf eine religiöse Reform zu verzeichnen ist, ohne auf die kritische Herangehensweise an die religiösen Texte zu verzichten.

Dabei gerät die theologische Auseinandersetzung im jüdischen Denken mit Abraham Geiger wieder in den Blick der Forschung, dessen Konzeption der *Wissenschaft des Judentums* sich von ihrer ursprünglichen Ausgestaltung seitens Leopold Zunz unterscheidet, der eine von der Theologie emanzipierte und an die Philologie und Historik gebundene *Wissenschaft des Judentums* im Sinn hatte. Wenngleich für Geiger die historische Kritik ebenso das Herzstück der *Wissenschaft des Judentums* ausmacht, entsagt er sich einem antitheologisch

ausgeprägten Wissenschaftsbegriff, demzufolge er das Judentum auf ihren religiösen Inhalt zurückzuführen gedenkt und entsprechend die *Wissenschaft des Judentums* als Jüdische Theologie identifiziert.

Nachfolgend zur *Kairiner Schule* lässt sich im islamischen Denken eine Aufwertung des spezifisch koranwissenschaftlichen Ansatzes bei Nasr Hamid Abu Zaid und insbesondere bei Fazlur Rahman beobachten. Ersterer entfaltet seinen Ansatz auf dem Fundament des literaturwissenschaftlichen Zugangs der *Kairiner Schule* und vor dem Hintergrund des historisch-kritischen Ansatzes sowie moderner sprachphilosophischer, semiotischer und hermeneutischer Reflexionen.

Ausgangspunkt von Abu Zaid ist die Historizität des Korans, wonach der Koran so wie jedwedes Phänomen insofern als historisch zu betrachten ist, als er die Manifestation des Gotteswortes in einem spezifischen Kontext darstellt, vor dessen kulturellen und sprachlichen Horizont er Gestalt angenommen hat. In Übereinstimmung mit Angelika Neuwirth begreift auch Abu Zaid den Koran als einen sich im Fluss befindlichen Diskurs. Der dialogische und diskursive Kommunikationscharakter des Korans zeigt sich für ihn in seiner vortextlichen Struktur, die nicht monophon, sondern geradezu polyphon ist. Damit sei der Koran, welcher von der Korrespondenz mit den Ansprüchen der ersten muslimischen Gemeinde zeugt, das Resultat von Dialog, Debatte und Verhandlung. Nichtsdestoweniger lässt Abu Zaid's Koranhermeneutik einen intertextuellen Zugang vermissen, der insofern das Herzstück von Neuwirth's historisch-kritischem Ansatz darstellt.

Ein weiterer Denker, der in dieser Arbeit für seinen koranhermeneutischen Ansatz herangezogen wurde, ist Fazlur Rahman. Entsprechend liegt Rahmans Schwerpunkt wie bei Abu Zaid in der Betonung der sprachlichen und kulturellen Situiertheit der koranischen Verkündigung. Insofern bildet das Zentrum seiner Koranhermeneutik die Idee, der Koran sei eine Zusammenschau der göttlichen Weisungen, die an seine Empfänger auf der arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts gerichtet ist. Ausgehend von der Fragestellung, wie die Botschaft des Korans angesichts seiner Abgeschlossenheit und Historizität sowie der Unbegrenztheit historischer Veränderungen bewahrt bleiben soll, plädiert Rahman dafür, die koranischen Weisungen, die Lebenspraxis des Propheten und die Initiative der Urgemeinde nicht auf vorgefertigte und abgeschlossene Referenztexte zu reduzieren, sondern sie als *living tradition* in einem dynamischen Prozess zu begreifen.

Demnach ist sein Ansatz des *living tradition* von dem Bestreben getragen, die Veränderbarkeit koranischer Verfügungen nicht als Traditionsbruch beziehungsweise Häresie verstanden zu wissen. Vielmehr könne durch die Rückbesinnung auf den universellen Kern des Korans und damit durch Transformation seiner Inhalte ein zeitgemäßer Islam entfaltet werden, der in unterschiedlichen Lebenskontexten erhalten bleibt. Letztlich kann erwähnt werden, dass Rahmans Ansatz des *living tradition* mit Abraham Geigers Auffassung der Mündlichen Tora insofern korrespondiert, als er das der mündlichen Tradition zugrunde gelegte Prinzip des Wandels und der Entwicklung als integralen Bestandteil des Judentums herauszustellen gedenkt.

4.2 Fazit und Ausblick

Ausgehend von der Frage nach dem universellen und partikularen Gehalt der Offenbarungsinhalte im Judentum und Islam, die sich angesichts der Geschichtlichkeit menschlicher Weltbezüge ergibt, lassen sich anhand der für diese Arbeit intendierten Forschungsfragen resümierend folgende Ergebnisse eruieren.

Im Zuge der untersuchten Ansätze im jüdischen und islamischen Denken hat sich gezeigt, dass – obgleich aus unterschiedlichen historischen Erfahrungskontexten und geistigen Voraussetzungen entstanden – Diskurse im jüdischen und islamischen Denken im Hinblick auf die Historisierung der Offenbarungsschriften sowie in der Frage der religiösen Reform in wesentlichen Punkten konvergieren. Insbesondere fungiert die *Wissenschaft des Judentums* mit den Arbeiten von Abraham Geiger in ideengeschichtlicher Hinsicht als Berührungspunkt zwischen der kritischen Forschung des biblischen Schrifttums sowie des Korans, der insofern nicht nur im jüdischen Denken für seinen reformorientierten und historisch-kritischen Zugang einen wesentlichen Beitrag für die Forschung leistete, sondern zudem durch seinen kritischen und intertextuellen Koranzugang eine Forschungstradition innerhalb der orientalistischen Koranforschung etablierte, in welcher die Hinwendung der deutschsprachigen Juden zur Islamforschung begründet liegt.

Ferner lässt sich feststellen, dass die Historisierung der Heiligen Schriften sowohl im jüdischen und als auch im islamischen Denken das Ergebnis der wissenschaftlichen und intellektuellen Begegnung mit dem Gedankengut der Aufklärung ist und sich gemeinhin der Rezeption der Aufklärungstheologie und historisch-kritischen Bibelwissenschaft des 18. Jahrhunderts verdankt, wobei sie im modernen jüdischen Denken wesentlich durch die

Auseinandersetzung mit der deutschen Aufklärung gewährleistet wurde. Wenngleich im Vergleich zum jüdischen Denken die Idee der Historisierung im islamischen Denken in ihrer systematischen Konsequenz aufgrund der späteren Rezeption des historisch-kritischen Zugangs ein nachträgliches Vorhaben markiert, kann betont werden, dass sie im Hinblick auf die koranische Offenbarung insofern Fuß zu fassen vermochte, als die historische Kontextualisierung des Korans als eine exegetisch-hermeneutische Leistung seit der islamischen Frühzeit nichts Unbekanntes darstellt. Demungeachtet sind moderne Zugänge zum Koran im Wesentlichen dem Umstand geschuldet, dass sie unter Bezugnahme literatur- und sprachwissenschaftlicher sowie hermeneutischer und semiotischer Reflexionen entstanden sind, die so gesehen Diskurse darstellen, welche im europäischen Denkuniversum situiert sind.

Ausblickend lässt sich die vorliegende Arbeit mit der grundlegenden Einsicht Angelika Neuwirths abschließen, den in biblischer Tradition stehenden und mit dem Talmud und den patristischen Traktaten zeitgleich entstandenen Koran als Teil des europäischen Wissenskanons zu identifizieren sowie auf Basis einer jüdisch-christlich-islamischen Kultur eine gemeinsame Theologie zu finden und nicht zuletzt die Theologiegeschichte als ein verbindendes gemeinsames Erbe zu reflektieren.

5 Literaturverzeichnis

ABU ZAID, Nasr Hamid (2008): Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt und übersetzt von Thomas Hildebrandt. Freiburg: Herder Verlag.

ABU ZAID, Nasr Hamid (2011): Der Koran und die Zukunft des Islam. Die Basis einer Weltreligion. Mit Hilal Sezgin. Freiburg: Herder Verlag.

AŞ-ŞĀṬIBÎ, Abū Ishāq (2010): Al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarīʿa. Islami İlimler Metodolojisi. Aus dem Arabischen ins Türkische übersetzt von Mehmet Erdogan. Band 3. 4. Auflage. Istanbul: İz Yayıncılık.

BAUMEL, Mosche (2013): Orthodoxie und Wissenschaft. Der Weg von Rabbiner David Zwi Hoffmann. Münster: Lit Verlag.

BENZINE, Rachide (2012): Islam und Moderne. Die neuen Denker. Aus dem Französischen von Hadiya Gurtmann. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

BOBZIN, Hartmut (2001) (Hrsg.): Der Koran: In der Übersetzung von Friedrich Rückert. Mit erklärenden Anmerkungen von Wolf Dietrich Fischer. 4. Auflage. Würzburg: Ergon Verlag.

BRÄMER, Andreas (2013): Abraham Geiger und Zacharias Frankel – Vergegnungen und Konfrontationen. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (S. 113-131). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

BREUER, Mordechai (1986): Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum.

CÜNDIOĞLU, Dücan (1995): Anlamın Buharlaşması ve Kur'an. Hermeneutik Bir Deneyim II. 5. Auflage 2011. Istanbul: Kapı Yayınları.

CÜNDIOĞLU, Dücan (1997): Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi. 5. Auflage 2014. Istanbul: Kapı Yayınları.

DROYSEN, Johann Gustav (1977): Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh. Band 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.

ELBOGEN, Ismar (1922): Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (S. 89-97). Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag.

FÜCK, Johann (1936): Zur Originalität des arabischen Propheten. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Band 90. (S. 509-525). Leipzig: Brockhaus.

GADAMER, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 7. Auflage 2010. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

GEIGER, Abraham (1833): Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn: Selbstverlag; Gedruckt auf Kosten des Verfassers bei F. Baaden.

GEIGER, Abraham (1839): Der Formglaube in seinem Unwerthe und in seinen Folgen. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Erstes Heft (S. 1-12). Stuttgart: Fr. Brodhag'sche Buchhandlung.

GEIGER, Abraham (1844): Die Aufgabe der Gegenwart. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Erstes Heft (S. 1-35). Grünberg / Leipzig: W. Levysohn Verlag.

GRONDIN, Jean (2001): Einführung in die philosophische Hermeneutik. 2., überarbeitete Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

GRÖZINGER, Karl E. (2013): Abraham Geigers theologische Wende vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Debatte um Religion und Vernunft. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (S. 15-36). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

HARTWIG, Dirk (2013): Die „Wissenschaft des Judentums“ als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung: Abraham Geiger und die erste Generation jüdischer Koranforscher. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (S. 297-319). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

HARTWIG, Dirk (2018): Die westliche Koranforschung – Ein Überblick. In: KHORCHIDE, Mouhanad: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit. (S. 16-77). Freiburg: Herder Verlag.

HENDRICH, Geert (2004): Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HENDRICH, Geert (2011): Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. 2., aktualisierte Auflage. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

HESCHEL, Susannah (2001): Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christian Wiese. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt.

HESCHEL, Susannah (2013): Abraham Geigers Historische Philologie und die Anfänge der Islamwissenschaft in Deutschland. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (S. 321-340). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

HESCHEL, Susannah (2018): Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung. Aus dem Englischen von Dirk Hartwig, Moritz Buchner und Georges Khalil. Berlin: Matthes & Seitz Verlag.

HEUBERGER, Rachel (2004): Aron Freimann und die Wissenschaft des Judentums. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HIRSCH, Samson Raphael (1902): Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag.

HOFFMANN, David Zwi (1873): Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien. Lebensbild eines talmudischen Weisen der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Leipzig.

JUNG, Matthias (2001): Hermeneutik zur Einführung. 4. Auflage 2012. Hamburg: Junius Verlag.

KHORCHIDE, Mouhanad (2018): Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit. Freiburg: Herder Verlag.

KÖRNER, Felix (2005): Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam. Würzburg: Ergon Verlag.

KÖRNER, Felix (Hrsg.) (2006): *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner*. Freiburg: Herder Verlag.

KÖRTNER, Ulrich H. J. (2006): *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KOTAN, Şevket (2001): *Kur'an ve Tarihseçilik*. 2. Auflage 2011. Istanbul: Beyan Yayınları.

LEVY, Lital (2013). The Nahḍa and the Haskala: A Comparative Reading of 'Revival' and 'Reform'. *Middle Eastern Literatures*, 16(3), 300–316.

LISS, Hanna (2020): *Jüdische Bibelauslegung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

MENDELSSOHN, Moses (1919): *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlin: Welt Verlag.

MEYER, Michael A. (1992): *Jüdische Identität in der Moderne*. Aus dem Amerikanischen von Anne Ruth Frank-Strauss. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.

MEYER, Michael A. (1994): *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland, 1749-1824*. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg. München: C.H.Beck Verlag.

MEYER, Michael A. (2013): Abraham Geiger – Der Mensch. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* (S. 1-14). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

NACHAMA, Andreas / HOMOLKA, Walter / BOMHOFF, Hartmut (2015): *Basiswissen Judentum*. Freiburg: Herder Verlag.

NEUWIRTH, Angelika (2008): „Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. In: HARTWIG, Dirk / HOMOLKA, Walter / MARX, Michael J. / NEUWIRTH, Angelika (Hrsg.). Würzburg: Ergon Verlag.

NEUWIRTH, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. 4. Auflage 2017. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

NEUWIRTH, Angelika (2014): Der Koran "europäisch" gelesen. Überlegungen zum spätantiken Horizont des Koran. In: BAŞOL, Ayşe / ÖZSOY, Ömer (Hrsg.): Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge. (S. 21-47). Berlin: EB-Verlag.

ÖZSOY, Ömer (2004): Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede. In: Felix KÖRNER (Hrsg.) (2006): Alter Text - Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute (S. 77-101). Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner. Freiburg: Herder Verlag.

ÖZSOY, Ömer (2017): Pioniere der historischen Koranhermeneutik: Amin al-Huli, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid. In: Jameleddine BEN ABDELJELIL (Hrsg.): Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht. (S. 23-45). Berlin: EB-Verlag.

ÖZTÜRK, Mustafa (2014): Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine – Problemler, Tespitler, Teklifler. 2. Auflage. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

RAHMAN, Fazlur (1979/2012): Islam. Aus dem Englischen ins Türkische übersetzt von Mehmet Dag und Mehmet Aydin. 10. Auflage. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

RAHMAN, Fazlur (1984): Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. 1. Auflage. Chicago: University of Chicago Press.

RAMADAN, Tariq (2009): Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. Aus dem Englischen von Kathrin Möller und Anne Vonderstein. München: Diederichs Verlag.

ROSENTAL, Gilbert S. / HOMOLKA, Walter (2014): Das Judentum hat viele Gesichter. Eine Einführung in die religiösen Strömungen der Gegenwart. Berlin: Hentrich & Hentrich Verlag.

ŞAHİN, Ertuğrul (2016): Die Universalität des Islam: Muslimische Universalismen im Widerstreit. In: ŞAHİN, Ertuğrul (Hrsg.): Universalität und Universalismus im Islam (S. 7-35). Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien. Band 3. Berlin: EB-Verlag.

ŞAHİN, Ertuğrul (2017): Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität. Wiesbaden: Springer VS-Verlag.

SCHULTE, Christoph (2002): Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte. München: Verlag C.H. Beck.

SCHULTE, Christoph (2003): Mendelssohns Verteidigung der Halacha gegen protestantische Bibelverständnisse seiner Zeit. In: SCHULTE, Christoph (Hrsg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas (S. 93-106). Hildesheim: Georg Olms Verlag.

SPINOZA, Baruch de (1870): Theologisch-politische Abhandlung. Übersetzt und erläutert von Julius Heinrich von Kirchmann. Philosophische Bibliothek, Bd. 35. Berlin: Verlag von L. Heimann.

STALLMANN, Imke (2013): Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.

SZONDI, Peter (1975): Einführung in die literarische Hermeneutik. Herausgegeben von Jean Bollack und Helen Stierlin. 6. Auflage 2012. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

TATAR, Burhanettin (2001): Das Problem der Koranauslegung. In: Felix KÖRNER (Hrsg.) (2006): Alter Text - Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute (S. 103-128). Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner. Freiburg: Herder Verlag.

TILLY, Michael (2015): Das Judentum. 6. korrigierte und ergänzte Auflage. Wiesbaden: Marix Verlag.

TURKI, Mohamed (2010): Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung. Leipzig: Edition Hamouda.

TURKI, Mohamed (2015): Einführung in die arabisch-islamische Philosophie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

ULLMANN, Ludwig (1840): Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt, und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Crefeld: Funcke Verlag.

WIESE, Christian (2013): Einführung. In: WIESE, Christian / HOMOLKA, Walter / BRECHENMACHER, Thomas (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums (S. xv-xlii). Berlin/ Boston: Walter de Gruyter Verlag.

WOLF, Immanuel (1823): Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Erster Band. Erstes Heft (S. 1-24). Berlin.

ZUNZ, Leopold (1818): Etwas über die rabbinische Litteratur. Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk. Berlin: Maurersche Buchhandlung.

ZUNZ, Leopold (1845): Zur Geschichte und Literatur. Berlin: Veit.

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Thema der Universalität und Historizität von Offenbarung im jüdischen und islamischen Denken, um nach ideengeschichtlichen Berührungspunkten zwischen den in beiden Traditionen entwickelten Ansätzen zu suchen. Ausgangspunkt ist dabei die Frage nach dem universellen und partikularen Gehalt der Offenbarungsinhalte im Judentum und Islam, die sich im Hinblick auf das Phänomen der Geschichtlichkeit menschlicher Weltbezüge ergibt. Im Zuge der untersuchten Diskurse im jüdischen und islamischen Denken hat sich gezeigt, dass insbesondere die *Wissenschaft des Judentums* mit den Arbeiten von Abraham Geiger als Berührungspunkt zwischen der kritischen Forschung des biblischen Schrifttums sowie des Korans fungiert. Überdies ist als Ergebnis der gegenüberstellenden Reflexion festzuhalten, dass – obgleich aus unterschiedlichen historischen Erfahrungskontexten und geistigen Voraussetzungen entstanden – Diskurse im jüdischen und islamischen Denken im Hinblick auf die Historisierung der Offenbarungsschriften in wesentlichen Punkten konvergieren.