



# ORIENTIERUNG

Nr. 20 70. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2006

**I**MMER NOCH ARGWÖHNEN WIR, die USA könnten einen präventiven Schlag gegen einen weiteren «Terror-Staat» durchführen. Dieser wäre nicht das Regime von Kim Jong Il in Nordkorea, sondern wohl eher der Iran unter dem Präsidenten Ahmadinedschad. Nordkorea ist zwar mit seinen Atom-Tests bedrohlicher, aber es gehört zur Einflußsphäre Chinas, der langsam sich herauschälenden zweiten Welt-Supermacht. Dabei hatte sich der Iran vor dem Regierungsantritt des gegenwärtigen Präsidenten Mahmud Ahmadinedschad unter der Regierung Zayed Mohammed Chatami um weitgehende Kooperation mit den USA bemüht. Man kooperierte mit den USA bei der Bekämpfung des Taliban-Regimes in Afghanistan, man kooperierte mit den Amerikanern, als diese wegen der Schiiten-Mehrheit und der Schiiten-Repräsentanz im Irak nach 2003 in große Probleme gerieten. Doch wird sich eine wirklich neue Position der USA gegenüber dem Iran erst nach Jahren ergeben. So wie es dreißig Jahre gedauert hat, bis man mit Vietnam wieder Beziehungen aufgenommen hat, so wird es im Falle des Iran auch lange dauern, zumal dieser von Präsident George Bush neben Nordkorea weiter zur «Achse des Bösen» gezählt wird. Bahman Nirumand sieht noch immer die Möglichkeit eines militärischen Erstschlages gegen den Iran.<sup>1</sup> Auch der Einsatz taktischer Nuklearwaffen gegen die unterirdischen Anlagen des Iran werde weiterhin erwogen. «Die Idee eines Einsatzes von Nuklearwaffen sei entstanden, nachdem die Experten die Wirksamkeit von strategischen konventionellen Luftangriffen bezweifelt hätten.»

## Analyse einer möglichen Katastrophe

Die Phase der Zusammenarbeit mit den USA sei für den Iran vorbei, schreibt B. Nirumand. Noch im Oktober 2001 hätten sich Vertreter der US-Administration und iranische Diplomaten zu geheimen Gesprächen in Genf und Paris getroffen. Die Gespräche gingen um die Frage, wie man das Taliban-Regime in Afghanistan stürzen könne. Der Iran war damals sehr kooperativ bei dieser Frage. Später kippte die Haltung der USA wieder in die alte Mißtrauenshaltung gegen den «Erbfeind» Iran um.

Wer ist Bahman Nirumand? Er ist aus seinem Heimatland Iran zweimal geflohen. In den sechziger Jahren war er einer der entschiedensten Gegner des Schah-Regimes im Exil. Sein Buch «Persien, Modell eines Entwicklungslandes oder Die Diktatur der Freien Welt» (1967) war neben den Büchern von Herbert Marcuse, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno für meine Studentengeneration maßgebend. Ein Buch wie ein flamendes Flugblatt. Es war auch das erfolgreichste politische Taschenbuch, das damals bei Rowohlt in der Reihe «rororo-aktuell» erschienen ist.

Bahman Nirumand flog 1979 mit Pauken und Trompeten aus dem für ihn sicheren Asyl- und Exilland Deutschland in den von Ayatollah Chomeini versprochenen «Neuen Iran». Doch er mußte nach drei Jahren wieder ins Exil, zuerst nach Paris, anschließend nach Berlin. Er hat viele seiner früheren Positionen geändert. Er lebt nicht mehr aus einer Verachtung für Religion im allgemeinen und für den Islam im besonderen heraus, wie sie seinerzeit einige Linke propagierten. Er respektiert die Bedeutung von Religionen im Leben der Völker.

Auf knappem Raum versucht B. Nirumand in seinem Buch «Iran. Die drohende Katastrophe» eine doppelte Analyse: Wie kann erstens Teherans Griff nach der Urananreicherung und nach der Atombombe verhindert oder durch internationale Kontrolle gebändigt werden, und wie kann sich zweitens der Iran, das wichtigste Land im Nahen und Mittleren Osten, ohne das es keinen dauerhaften Frieden geben wird, im Inneren entwickeln. B. Nirumands Buch lebt von der Katastrophenspannung. Führen die USA unter Präsident G. Bush einen zweiten Krieg gegen den Terrorismus, d.h. diesmal gegen den Iran? Wie die Europäer im Jahre 1992 bei einem Treffen auf der Insel Brioni meinten, sie hätten bereits die Jugoslawien-Krise gelöst und den drohenden Krieg verhindert, so waren sie wieder einmal viel zu euphorisch, als sie sich kurz nach dem Irak-Krieg am 21. Oktober 2003 in Teheran mit Verantwortlichen aus der Regierung trafen. Damals erklärten die Mitglieder der EU-Troika, der Deutsche Joschka Fischer, der Franzose

### POLITIK

**Analyse einer möglichen Katastrophe:** Zu einer Publikation von *Bahman Nirumand* – Ein erfolgreicher Autor politischer Analysen – Prägend für das politische Selbstbewußtsein der 68er-Bewegung – Die aktuellen Beziehungen zwischen dem Iran und den USA – Streit um die Atomtechnologie – Die Wahl von Mahmud Ahmadinedschad zum Staatspräsidenten – Debatten um Reformen im Islam. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

### THEOLOGIE/KIRCHE

**Vernünftiger Glaube:** Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. – Reise in die Landschaft der Herkunft – Zum Thema der Vorlesung vom 12. September 2006 – Der Einstieg über den Religionsdialog zwischen Kaiser Manuel II. Palaiologos und einem muslimischen Theologen – Eine nicht eindeutige Geste – Ist Gott vernünftig? – Schöpfungs- und geschichtstheologische Vermittlungen – Das heilsgeschichtliche Denken Israels – Ein handlungsstrukturierter Vermittlungszusammenhang – Das Problem der Analogie – Ähnlichkeit bei zugleich größerer Unähnlichkeit – Gott als Geheimnis seiner Selbst-Mitteilung – Vernunft in geschichtlich-kultureller Realisation – Die Möglichkeit und die Tradition der Selbstkritik – Produktive Selbstkorrekturen im biblischen Überlieferungsprozeß – Christlicher Glaube und die Moderne – Ein emphatischer Begriff von Aufklärung – Das Urteil über die Position von Immanuel Kant – Zur Thematisierung von Irrtum und Schuld innerhalb der Geschichte des Christentums – Die Theologie an der Universität. *Knut Wenzel, Regensburg*

### JUDENTUM

**Bürgschaft der Kommentare:** Zur Autorität im rabbinischen Judentum (*Zweiter Teil*) – Moses Lektionen im Lehrhaus des R. Akiwa – Offenbarung setzt eine Dynamik des Kommentierens frei – Autorität im Traditionszusammenhang – Der Text ist vollkommen bedürftig – Die Form der hebräischen Buchstaben – Unendliche Sinnfülle im Textverständnis – Eine Tora für jede Generation – Heiligung des Namens als Lesehaltung – Ein Dekonstruktivismus *avant la lettre*? – Zur Perichorese von Schriftlichkeit und Mündlichkeit. (*Schluß folgt*) *Paul Petzel, Andernach*

### ZEITGESCHICHTE

**Der Kampf um die Erinnerung:** Zum Tode des französischen Historikers Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) – Einsatz für die Menschenrechte während des Algerienkrieges – Der Kampf gegen die Folter – Paradigmenwechsel in der antiken Geschichtsschreibung – Athen und die Demokratie – Vichy und die Folgen – Kampf gegen das Vergessen – Der Zusammenhang von Erinnerung und Geschichtsschreibung. *Nikolaus Klein*

Dominique de Villepin und der Brite Jack Straw: «Heute haben wir eine Lösung für die schwebenden Probleme gefunden.» Der Iran erklärte sich bereit, als eine vertrauensbildende Maßnahme das Programm zur Urananreicherung «vorübergehend» einzustellen. Im Gegenzug versicherten die Europäer, eine Übergabe der Akte Irans an den UN-Sicherheitsrat zu verhindern und den Anspruch Irans auf friedliche Nutzung der Nuklearenergie zu unterstützen.

Doch die amerikanische Regierung kritisierte den Bericht der Europäer und den Bericht des Generalsekretärs der Internationalen Atomenergie-Behörde El Baradei als «schönfärberisch». Der Iran hat natürlich, wie B. Nirumand schreibt, einiges dazu beigetragen, das Mißtrauen der USA zu bestärken. Das Land habe achtzehn Jahre lang die Atombehörde getäuscht und seine Verpflichtungen nicht erfüllt. Nur muß man sagen, Indien, Pakistan und Israel haben das auch getan und sind dafür nicht bestraft worden. Am 18. April 2006 trafen sich die Vertreter der fünf Vetomächte des Un-Sicherheitsrates plus Deutschland in Moskau, um über den Iran zu beraten. Die amerikanische Außenministerin C. Rice drohte danach erneut, eine «Koalition der Willigen» gegen den Iran zu bilden, sollte sich der Sicherheitsrat nicht auf ein entschlossenes Vorgehen gegen den Iran einigen können.

Die Wahl von Mahmud Ahmadinedschad zum Präsidenten im Jahre 2005 bedeutet für B. Nirumand eine Niederlage der Reformbewegung. Der junge und wahrscheinlich ständig unterschätzte intelligente Populist M. Ahmadinedschad hat in den letzten Monaten nur an Ansehen gewonnen. Auch für B. Nirumand ist es nicht klar, wie M. Ahmedinedschad und nicht Haschemi Rafsandschani die Präsidentenwahlen gewinnen konnte. Nach Äußerungen von Zeugen war M. Ahmadinedschad an der Ermordung des damaligen Hoffnungsträgers der demokratischen Kurden im Iran, Abdolrahman Ghassemlu am 13. Juli 1989 in Wien mitbeteiligt. Die Attentäter waren in zwei Gruppen organisiert. Die erste Gruppe sollte den Mord erledigen, die zweite unter Leitung von M. Ahmedinedschad sollte den Auftrag nur im Falle seines Scheiterns übernehmen. Doch der Mord gelang. Nur einer der Täter mußte verletzt ins Krankenhaus, alle anderen konnten am selben Tag noch Österreich verlassen.

B. Nirumand gibt im zweiten Teil des Buches seine Vorliebe für die aufgeklärten Theologen im Iran zu erkennen. Von Ayatollah Chomeini hatten die Iraner ein antiwestliches Programm übernehmen müssen. Zwei Wochen nach seiner Rückkehr in den Iran erklärte er: «Lasst euch nicht durch das Wort Demokratie in die Irre führen. Demokratie ist westlich, und wir lehnen westliche Systeme ab. Das Volk will eine islamische Republik, keine bloße Republik, auch keine demokratische Republik, sondern nur eine islamische Republik.» B. Nirumand zitiert aber auch einige islamische Denker der Gegenwart, denen man zutrauen kann, daß sie eine Reform des Islams anstreben, so daß dieser seine Rolle in der modernen Gesellschaft erfüllen kann. Er zitiert den 1959 geborenen bedeutenden Reformator Mohsen Kadivar. M. Kadivar hat sich dabei am weitesten vorgewagt. Er ist jetzt Vorsitzender des «Vereins zur Verteidigung der freien Meinungsäußerung», dem eine Reihe populärer Journalisten und Autoren angehören. Mit M. Kadivar kann man reden. Auf die Frage, ob der «traditionelle» Islam mit den Menschenrechten zu vereinbaren sei, antwortet Kadivar: «Nein»: «Der traditionelle Islam kennt keine Grundrechte, die für alle Menschen gelten.» Dieser traditionelle Islam weist Menschen je nach ihrer religiösen Zugehörigkeit und je nach Geschlecht abgestufte Rechte zu. Es gibt die Schiiten, die alle Rechte genießen. Den Sunniten sind schon gewisse Einschränkungen auferlegt. Sie können keine Führungsrollen übernehmen. Noch weniger Rechte genießen die Christen, die Juden und die Zarathustrier. Das Recht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, gilt nur für Muslime. So wird ein Nichtmuslim, der einen Muslim tötet, mit dem Tod bestraft, umgekehrt nicht. Der Muslim ist in dem Iran, über den Mohsen Kadivar spricht, 10000 Drachmen wert, ein Nichtmuslim nur 800 Drachmen. Das «Blutgeld» – wie

<sup>1</sup> Bahman Nirumand, Iran. Die drohende Katastrophe. Kiepenheuer & Witsch, Köln 2006, 223 Seiten, Euro 16,90; sFr 30,00.

man das traditionellerweise nennt – ist für eine Frau nur halb so hoch wie für einen Mann. Frauen sind minderwertige Menschen; sie «können bei Gericht nicht als alleinige Zeugen auftreten». In vielen Fällen, wie bei Raub, ist ihre Aussage ganz wertlos.

Mohsen Kadivar, den B. Nirumand in seinem Buch prominent macht, weicht diesen Fragen nicht aus. Keine Frage, die wir Europäer stellen, läßt er unbeantwortet. Nach historischer Auffassung ist ein Muslim nicht berechtigt, die eigene Religion in Frage zu stellen noch zu einer anderen Religion überzutreten. B. Nirumand zitiert diesen sensationell eindrucksvollen Mullah und Rechtsgelehrten: «In einem islamischen Staat, der von Traditionalisten regiert wird, sind Menschenrechte, wie die Freiheit der Meinungsäußerung, der Schrift, der Wahl des Glaubens, praktisch außer Kraft gesetzt.»

Nach der Auffassung von M. Kadivar reicht es aber auch nicht aus, bestimmte besonders anachronistische Strafmaßnahmen zu verbieten oder auszusetzen wie z.B. das Steinigen von Ehebrecherinnen oder das Abhacken von Händen, wie dies von einigen deutschen Muslimen vorgeschlagen wird. Das sei nur «Flickschusterei». Nach seiner Meinung geht es um die Betonung des Glaubens. Die Lehre des Islam umfasse vier Bereiche: den Bereich des Glaubens, der Moral, des Gebetes und schließlich den Bereich der Anweisungen, die das Handelsrecht, das Strafrecht usw. betreffen. Mehr als 98 Prozent der Verse des Korans betreffen die ersten drei Bereiche. Und diese stehen nicht im Widerspruch zu den Menschenrechten. M. Kadivar ist (wie der Reiz-ul Ulema in Sarajewo) davon überzeugt, daß man die Vorschriften im Islam, die im Widerspruch zu den Menschenrechten stehen, durch neue Vorschriften ersetzen muß. Nur auf diese Weise lasse sich die Religion lebendig erhalten. «Ein Weg ist nur so lange gültig, solange er zum Ziel führt.»

B. Nirumand wirbt im Westen, in Deutschland dafür, den Islam nicht immer nur pauschal zu verurteilen und ihn nicht für eine homogene Kraft zu halten. Wie B. Nirumand weiß, kann man selbst als Exilintellektueller in Deutschland die hochwissenschaftliche und spannende Debatte um die neue Theologie von M. Kadivar im Internet mitverfolgen. M. Kadivar ist nicht der einzige, aber vielleicht der eindrucksvollste. B. Nirumand zitiert auch den Soziologen und Vordenker Ali Shariati und den Religionsphilosophen Abdolkarim Soroush. Der von ihnen vertretene Islam will sich aus den Fesseln einer überkommenen Welt befreien.

B. Nirumand kämpft mit der ganzen Kraft seiner Seele und seines Kopfes gegen die Verzeichnungen des Islams, wie sie u.a. ein westlicher Politiker wie Silvio Berlusconi auf einer Pressekonferenz in Berlin im September 2001 vertrat: «Die westliche Zivilisation ist der des Islam überlegen ... Die westliche Gesellschaft schätzt die Freiheitsliebe, die Freiheit der Völker und des Einzelnen, die sicherlich nicht zum Erbgut anderer Zivilisationen wie der islamischen gehören. Diese Zivilisationen sind zu Taten fähig, die mich erschauern lassen.»

Das Buch gibt eine Sicht auf den kulturellen und wissenschaftlichen Reichtum eines Landes und auf seine Entwicklungen, wie sie der Autor seit dem Schah-Regime persönlich erlebt und erlitten hat. Aber das Wort «Ich» kommt nirgends vor. Das macht die Lektüre angenehm, weil der Leser frei bleibt in seiner Einschätzung der Gefahren und der Chancen, welche die neuen Entwicklungen im Iran eröffnen. Die Sprache B. Nirumands ist die des im Exil ernüchert gewordenen Exilanten. Sein Buch bietet eine ernste Analyse von zwei «Lagen», wie man in der Diplomatie sagen würde. Einmal von der Lage, die durch die Politik der Urananreicherung und dem möglichen Bau einer Atombombe bestimmt ist, und andererseits von der Lage, die bestimmt ist durch Enttäuschung einer so großen Zahl von Menschen im Iran, die sich von dem Mullahregime abwenden. B. Nirumand nennt das Regime mit dem einzigen Begriff, den die Wissenschaft dafür vorsieht: eine Theokratie. Er schreibt als ein Flüchtling, der vor dem Schah-Regime und vor dem Regime der Mullahs geflohen ist. Das Buch durchzieht ein Hauch von Wehmut des Exilanten, der so gern seine Heimat wiedersehen würde.

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

# VERNÜNFTIGER GLAUBE

Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.

Es war sein Wunsch, daß es während seines Pastoralbesuchs in drei bayerischen Diözesen, der zugleich ein Privatbesuch – als Rückkehr und Abschied – an den Stätten und in der Landschaft seiner Herkunft und Heimat war, auch eine Begegnung mit der Wissenschaft stattfinden sollte, und zwar an der Universität Regensburg. Hier lehrte er von 1969 bis 1977 als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte.<sup>1</sup> So kam es dazu, daß Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 im Auditorium Maximum der Universität Regensburg eine Ansprache hielt. Daß sie als Vorlesung firmierte, schien zunächst präventiv. Auch wollte im ersten Moment befremden, daß Benedikt XVI. eingangs seiner Ansprache wohl von seinen akademischen Anfangsjahren in Bonn sprach, Regensburg jedoch keinmal erwähnte. Doch war das alles folgerichtig: Seine Antrittsvorlesung hatte er 1959 in Bonn gehalten. In Regensburg nun kehrte er zu deren Thema zurück, und zwar im korrespondierenden Genre: Ein akademischer Lehrer, der Papst geworden ist, hält seine Abschiedsvorlesung. Er läßt ein wissenschaftliches Werk sich runden und setzt den Rahmen, innerhalb dessen er es gedeutet sehen möchte. So brauchte Regensburg nicht mehr eigens erwähnt zu werden; die Abschiedsvorlesung war in sich Akt der Würdigung seiner alten, seiner letzten Universität und Fakultät.<sup>2</sup>

Im Zentrum der Ausführungen Papst Benedikts XVI. steht die Vernünftigkeit des Glaubens. Diese wird sowohl mit theologischen als auch mit säkularen Formen der Kritik konfrontiert, mit dem Ziel, sie zu verteidigen. Der Papst legt dabei einen Argumentationsgang vor, dessen Rekonstruktion sich schon deswegen lohnt, weil er, wohl aus Gründen der Ökonomie, manche Zwischenschritte und auch Anfragen unerwähnt läßt. Im folgenden will ich mich auf drei Fragekomplexe beschränken: die Frage der Vernünftigkeit des Glaubens, die Frage der geschichtlich-kulturellen Realisation der Vernunft, die Frage des Verhältnisses des Christentums und der christlichen Theologie zum Projekt Moderne.

## Ist Gott «vernünftig»?

Papst Benedikt XVI. wählt einen schwierigen Zugang zu seinem Kernthema. Es geht ihm um die Begründung der Vernünftigkeit des Glaubens im Gottesbegriff selbst. Der Glaube kann nur vernünftig sein, wenn Gott selbst «vernünftig» ist. Insofern Papst Benedikt XVI. hier ohnehin den Begriff des Logos verwendet (und damit übrigens einen sehr umfassenden Vernunftbegriff intoniert), hätte sich nahegelegt, die «Vernünftigkeit» Gottes und des Menschen (und also auch seines Glaubens) aus den spätantiken Logos-Spekulationen in ihrer platonisch-stoischen Amalgamierung zu begründen, und zwar ganz auf dem Weg, den frühchristliche Theologen gegangen sind. Der Papst geht aber nicht diesen Weg. Vielmehr wählt er ein Religionsgespräch aus dem 14. Jahrhundert zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Dieses hat der byzantinische Kaiser Manuel II. Palaiologos mit einem muslimischen Theologen geführt. Der Ausgangspunkt hat also einen Kontext des Konflikts, und dies um so mehr, als der aktuelle Resonanzraum einer solchen Wahl unübersehbar ist, wie die zwei Tage nach der Rede einsetzenden Reaktionen auf den entsprechenden Passus dokumentieren<sup>3</sup> – wenn dieser Resonanzraum auch keineswegs eindeutig identifiziert werden kann:

<sup>1</sup>Siehe hierzu auch die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg eingerichtete homepage: [www.benedikt.uni-regensburg.de](http://www.benedikt.uni-regensburg.de).

<sup>2</sup>Der Abdruck der Rede in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 213 vom 13. September 2006, S. 8, bildet die Textbasis für die folgenden Ausführungen. Dieser Abdruck entspricht der durch den Vatikan zugänglich gemachten Fassung und, bis auf wenige Abweichungen vom Manuskript, auch der faktisch gehaltenen Rede. Seit kurzem ist auf der homepage des Vatikans eine mit Anmerkungen versehene Fassung der Vorlesung zugänglich.

Stehen wir im Konflikt zwischen «Islam» und «Christentum», zwischen «dem Islam» und «dem Westen», zwischen «Islamismus» und «Säkularismus» etc.? Papst Benedikt XVI. identifiziert einen Konflikt zwischen zwei Gottesbegriffen, deren einer Gott als der menschlichen Vernunft zugänglich, deren anderer Gott als prinzipiell, in jeder Hinsicht und unaufhebbar menschlichem Erkennen entzogen denkt. Der erste wird vom byzantinischen Kaiser vertreten, der seinerseits den zweiten dem Islam unterstellt. Der Kaiser schlußfolgert vom Gottesbegriff auf die religiöse Politik und Praxis, wenn er den Glauben an einen «vernünftigen» Gott als in seiner missionarischen Dimension friedlich, weil auf das Überzeugen setzend, den Glauben an einen «un-vernünftigen» Gott aber als gewalttätig, weil auf das Mittel der Überzeugung eben nicht setzen könnend charakterisiert. Papst Benedikt XVI. zitiert die entscheidende Passage: «Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit der guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.»<sup>4</sup>

Für den weiteren Verlauf der Argumentation Benedikts XVI. spielt das Verhältnis zwischen Christentum und Islam keine ausdrückliche Rolle; der Papst nimmt den zitierten Text vielmehr zur Quelle seines Leitgedankens, nämlich daß es dem Wesen Gottes nicht entspricht, nicht vernunftgemäß zu handeln, bzw. positiv formuliert, daß Gott in seinem Wesen Vernunft, Logos, ist. Aber dennoch ist der Hinweis auf den Islam und seinen Gottesbegriff gesetzt – wie eine im Text nicht weiter aufgenommene Geste dieses Texts. Diese Geste ist übrigens nicht eindeutig genug, um sagen zu können, Benedikt XVI. hätte *den* Gottesbegriff *des* Islam als radikal «unvernünftig» bestimmt.<sup>5</sup> Vielleicht ist jene Geste als eine Frage an den Islam zu deuten, die es auch zulassen würde, wenn sie eine Zurückweisung der in ihr gegebenen Gottesbestimmung zur Antwort erhalten würde. Nur würde diese Frage, mit einer bloßen Zurückweisung nicht zufrieden, immer noch die positive Skizzierung eines islamischen Verständnisses des «nicht un-vernünftigen» Gottes erwarten.<sup>6</sup>

<sup>3</sup>Mit der dritten hinzugefügten Anmerkung antwortet Papst Benedikt XVI. auf diese Reaktionen. An dieser Stelle findet sich auch einer der wenigen Eingriffe in den Haupttext: Nun wird von jenem Zitat aus dem Religionsgespräch Manuels II., welches solche Empörung ausgelöst hat, nicht nur gesagt, daß es «in erstaunlich schroffer Form», sondern daß es «in für uns unannehmbar schroffer Form» gehalten sei.

<sup>4</sup>Papst Benedikt bezieht sich auf Edition und Kommentar des siebten Streitgesprächs durch Adel Th. Khoury in den Sources Chrétiennes (Cerf, Paris 1966).

<sup>5</sup>Der von Papst Benedikt in Anlehnung an Khourys Kommentar erwähnte und für die Position eines «un-vernünftigen» Gottes in Anspruch genommene muslimische Theologe Ibn Hazm kann nicht für den Islam schlechthin, nicht einmal zu seiner Zeit, stehen. Als Theologe des muslimischen Spaniens des 11. Jahrhunderts ist Ibn Hazm freilich Kopf einer Theologenschule gewesen (der *Zahiriya*), welche die Fähigkeit des Menschen zur vernünftigen Gotteserkenntnis äußerst skeptisch beurteilte. Im Spektrum der Schulen dieser Zeit gibt es gleichwohl auch die der *Mutazila*, der eine geradezu rationalistische Theologie zugeschrieben werden kann. Die Aufnahme von Differenzierungen dieser Art hätte die Aussageintention, welche die Vorlesung Papst Benedikts regiert, sicher noch unmißverständlich zur Geltung gebracht.

<sup>6</sup>Im Vorfeld der vom deutschen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble einberufenen Islamkonferenz hat das Deutsche Islamforum, ein Dialogkreis von Vertretern islamischer Verbände, des Staats, der Kirchen und von Wissenschaftlern, in einer Erklärung und Auslegung der Scharia deutlich gemacht, daß solche Werte und Rechte wie die Religionsfreiheit, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die demokratische Gesellschaftsordnung und die Menschenrechte allgemein mit dem Islam (und damit auch mit dem islamischen Gottesbild) in Einklang stehen. (Der Text ist auszugsweise dokumentiert in der Süddeutschen Zeitung Nr. 222 vom 26. September 2006, S. 5.) Wird man dies als eine Antwort auf die Frage der Regensburger Vorlesung des Papsts betrachten dürfen?

## Schöpfungs- und geschichtstheologische Vermittlungen

Papst Benedikt XVI. entfaltet dies, wie gesagt, nicht weiter; daß er primär über den christlich-islamischen Dialog gesprochen hätte, wie mancherorts berichtet, entspricht demnach nicht dem Aussagegefälle der Vorlesung. Auch steht keineswegs eine kritische Auseinandersetzung mit dem Islam, seinem Gottesbild oder einer aus einem solchen islamischen Gottesbild herzuleitenden Gewalttätigkeit im Zentrum der Überlegungen des Papstes. Vielmehr verfolgt er den Gedanken der «Vernünftigkeit» Gottes weiter. Indem er «Logos» mit «Vernunft» und mit «Wort» übersetzt, entspricht er dem Bedeutungsraum des von ihm zitierten Prologs zum Johannesevangelium, der in seinem Gebrauch des Logos-Begriffs eben nicht einfach griechisches Logos-Denken abbildet, sondern in einer Brechung aufnimmt. Sie besteht darin, daß der Prolog des Johannesevangeliums Gen 1,1 zitiert und damit auf das Leitwort des ersten Schöpfungsberichts anspielt: *dabar*, das Wort, das zugleich Handlung ist und durch das Gott die Welt «erschafft»: Gott spricht; sein Sprechen bewirkt ordnende Unterscheidung des Chaos hin zu einem Leben ermöglichenden Bedeutungs-Raum. Gott teilt sich mit, insofern das, was sein Wort bewirkt, Leben ist und er selbst Gott des Lebens ist. Das Wort – *dabar*, Logos – ist schöpferische Selbst-Mitteilung Gottes. Benedikt XVI. deutet diesen Zusammenhang an<sup>7</sup>, gewährt ihm aber keine konstitutive Bedeutung in seinem Argumentationsgang. Dabei hätte er doch, wie gesagt, in christlicher Adaption der griechischen Logos-Spekulationen ein stoisch vorgeprägtes Modell der Rede vom Logos als Selbst-Mitteilung Gottes an den Menschen finden können.<sup>8</sup> Freilich, auch dieses Modell hätte nicht voll zur Geltung bringen können, was in biblischer Schöpfungstheologie grundlegend ist – etwa im Unterschied zur Schöpfungstheologie im damaligen Umfeld Israels –: daß der Schöpfergott als *heilsgeschichtlich handelnd* gedacht wird.<sup>9</sup> Durch die Schöpfung bringt Gott eine Wirklichkeit «außerhalb» seiner selbst, «anders» als er, «unabhängig» von ihm ins Sein und gibt zu verstehen, daß er sie will: vorbehaltlos anerkennt. Diese vorbehaltlose Anerkennung durch Gott hält sie überhaupt im Sein. Schöpfungs- und heilstheologisch bedeutet demnach der Gedanke der Selbst-Mitteilung Gottes, daß Gott durch sie gewissermaßen die Alteritätsgrenze überschreitet. Darin liegt keine Einschränkung Gottes, da er sie ja will, indem er die Welt erschafft, aber ein Denkproblem. Der Papst steuert es an, indem er auf die Analogie zu sprechen kommt.

### Das Problem der Analogie

Die knappe Darstellung von Schöpfungs- und Heilsgeschichtstheologie zeigt das Verhältnis von Gott und Mensch – das Verhältnis von «Logos und Logos» – als ein Verhältnis des *Vermittlungszusammenhangs*, der *handlungsstrukturiert* ist: Gott handelt

<sup>7</sup> «Den ersten Vers der Genesis abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: *Gott handelt mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann*, aber eben als Vernunft.» (Hervorhebung von mir.)

<sup>8</sup> So wird die stoische Unterscheidung zwischen dem inneren Logos (*logos endiathetos*; Vernunft) und dem geäußerten Logos (*logos prophorikos*; vernünftige Rede) durch Justin den Märtyrer (2. Jh.) christlich aufgenommen und auf das Mitteilungsverhältnis zwischen Gott Vater und Sohn angewendet: Der Vater teilt im Sohn seinen inneren Logos mit, und zwar so, daß der geäußerte Logos (der Sohn) in der Weise mit dem inneren Logos des Vaters übereinstimmt, daß er den Willen des Vaters kennt und treu in die Welt hinein teilt, aber zugleich auch mit ihm nicht einfach identisch ist. Vgl. Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, 61,1f.

<sup>9</sup> Die biblische Schöpfungstheologie steht etwa zur babylonischen Schöpfungstheologie in einem Verhältnis der Rezeption in Differenz: Sie nimmt von dort kosmologisches Bedeutungsmaterial auf, ohne damit selbst eine Kosmologie oder Kosmogonie komponieren zu wollen. Vielmehr formuliert sie mit Elementen einer kosmologischen Sprache eine heilsgeschichtlich geprägte und kontrafaktisch pointierte Theologie der Welt, die dieser einen unverfügbaren Wert zuspricht. Dem biblischen Denken gelingt es, durch die umdeutende Aneignung der kosmologischen Sprache die Würdigung der Welt als Universalisierung des biblischen Gottesgedankens auszusagen.

am Menschen, indem er ihn vorbehaltlos bejaht, so daß dieser sich als in seinem Bejahtsein durch Gott gegründet und dazu aufgerufen wissen kann, dieses Bejahtsein anzunehmen: indem er in die Gemeinschaft mit Gott, zu der dieser ihn ruft, tritt und die Gnade des bedingungslosen Bejahtseins nicht für sich behält, sondern weitergibt, ja sich vom Nächsten mit ihr beschenken läßt. Dieser handlungsstrukturierte Vermittlungszusammenhang kann sozusagen um Gottes und des Menschen willen nicht übersprungen werden. Von ihm her fällt ein kritisches Licht auf den Analogie-Gedanken. Die heilsgeschichtliche Orientierung der Theologie, die den Zusammenhang zwischen Welt bzw. Mensch und Gott über die Vermittlung des *Handelns Gottes* denkt, wird nicht mehr ohne weiteres von einer Analogie des Seins sprechen können. Ist so etwas wie eine Analogie der Handlungsfähigkeit oder, die Handlungsfähigkeit auf den Akteur zurückführend, eine Analogie des Subjekts denkbar? – Ohne das hier weiter ausführen zu können, bleibt doch festzuhalten, daß die Ambivalenz der Analogie, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verbindet, auf dem Hintergrund des Handlungszusammenhangs zwischen Gott und Mensch eine neue Schärfe erhält. Denn einerseits ist Kommunikation, Verständigung (von Gott her) angezielt und findet (zwischen Gott und Mensch) statt. Damit ist der Pol der Ähnlichkeit angesprochen. Andererseits begegnen sich Gott und Mensch als zwei Subjekte; vom Subjekt hat aber schon Richard von St. Victor gesagt (wenn auch auf die drei göttlichen Personen bezogen), es sei *inkommunikabel*.<sup>10</sup> Damit ist der Pol der Unähnlichkeit angesprochen. «Unähnlich» läßt sich hier als Unmöglichkeit einer restlos veröfflichenden Vergleichung der Subjekte bestimmen. Beide Pole sind aufeinander irreduzibel. Das macht die unaufhebbare Ambivalenz der Analogie aus, die ja noch dadurch eine Komplexisierung erfährt, daß sie im Fall von Gott und Mensch ein asymmetrisches Verhältnis begrifflich zu regulieren hat.

Papst Benedikt XVI. freilich betont den Pol der Ähnlichkeit, um die verlässliche Zugänglichkeit Gottes denkerisch sicherzustellen. Der Blick auf jenen oben skizzierten Zusammenhang, der vorläufig als «Analogie des Subjekts» bestimmt worden ist – ein Begriff, der die Interpretation des Gott-Mensch-Verhältnisses als heilsgeschichtlichen Handlungszusammenhang festhält –, zeigt, daß das Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht mehr als ein transsubjektives, transgeschichtliches, ontisches Ausfließen von Göttlichem in eine Sphäre des Nichtgöttlichen gedacht werden kann. Wie aber dann? – Biblisch, in einem ersten Schritt: Gott teilt sich als der *treue Gott* mit, der seine Treue darin erweist, daß er seiner Selbstzusage Zukunft verheißt: «Ich bin der – und also solcher bei euch –, als der ich mich stets neu erweisen werde.» (Ex 3,14) Dies kann aber nur ein erster Schritt sein. Denn, so könnte im Sinn Benedikts XVI. gefragt werden, muß ein solcher Gott, der Treue zusagt, nicht als der gefürchtet werden, der in jedem Moment seine Zusage widerrufen kann, und ist dann die Glaubensbeziehung zu einem solchen Gott nicht notwendigerweise von Angst statt von Vertrauen bestimmt? Es sei denn, der sich als treu offenbarende Gott teilt damit auch sich in seinem Wesen mit, es sei denn, dieser Gott *ist* treu. Die sich hieraus ergebende Aussage, daß Gott wesensgemäß treu ist, konvergiert mit Benedikts XVI. Aussage, daß Gott wesensgemäß vernünftig ist, nur daß dasselbe dort subjekttheoretisch und hier intellektualistisch formuliert wird.

Es bleibt aber, wie als Einspruch gegen eine allzu geläufige Handhabung des Ähnlichkeitspols, die, wie es in jenem berühmten, von Papst Benedikt XVI. erwähnten Passus des IV. Laterankonzils heißt, «je größere Unähnlichkeit» (DH 806). Karl Rahner hat diesen Einspruch sehr deutlich formuliert, ohne dabei den Anspruch von Theologie und Glaubenssprache preiszugeben, eine bedeutungsvolle Rede über und zu Gott führen zu können, ja zu müssen. Anlässlich einer akademischen Feier zu seinem 80. Geburtstag mahnt er die Theologie, daß sie die Analogizität ihres Redens deutlicher verwirklichen soll, so nämlich, daß die «Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner

<sup>10</sup> Vgl. Richard von St. Victor, De Trinitate, IV 22.

Zusage» gewissermaßen den Rhythmus theologischer Rede darstellt.<sup>11</sup> Eine solche Rhythmisierung der Theologie durch die Analogie bedeutet wie gesagt keine Verneinung der Möglichkeit, Aussagen über Gott zu treffen. Gleichwohl bleibt die Frage, wie die beiden Pole von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit – wie mithin die Analogie selbst – in einer theologischen Argumentation zur Geltung gebracht und fruchtbar gemacht werden kann.

### Gott als Geheimnis seiner Selbst-Mitteilung

Der Begriff des Geheimnisses in seiner theologischen Bestimmung, wie sie von Karl Rahner vorgenommen worden ist, ist hier immer noch wegweisend<sup>12</sup>: Gott ist Geheimnis, im Sinn seiner unverfügbaren Göttlichkeit. Weder löst sich die Geheimnistätigkeit Gottes in seiner Selbst-Offenbarung auf noch schränkt sie diese in der Weise ein, daß die Menschen als Adressaten der Offenbarung nicht sicher sein könnten, in der und durch diese Offenbarung auch wirklich Gott zu begegnen. Vielmehr ist die Geheimnistätigkeit Gottes Inhalt seiner Selbst-Mitteilung. Auf die Formel gebracht: Gott offenbart sich als Gott. Er ist bleibend Geheimnis, auch in der Offenbarung; er gibt sich den Menschen nicht als manipulierbarer Gegenstand in ihr Verfügen, sondern macht sich als unauslotbare Fülle zugänglich. Die Göttlichkeit Gottes ist heiliges Geheimnis nicht der Vorenthaltung, sondern der unausschöpfbaren Fülle.

Der Begriff der Analogie sagt etwas darüber aus, wie die Sprache Bedeutung verwirklichen kann. Er ist im *strengen* Sinn kein theologischer Begriff. Mit dem Begriff des Geheimnisses – in dem soeben skizzierten Verständnis – gelingt es, die Analogizität theologischer Rede auf den Begriff Gottes selbst zurückzuführen. Um eine theologische Pragmatik der Analogie vollständig zu begründen, bedarf es nun einer Grammatik der Rede von jenem heiligen Geheimnis, das Gott ist. Eine solche Grammatik müßte den Gehalt der Analogie aufnehmen und aus dem Begriff Gottes, also theologisch, begründen. Die christliche Theologie verfügt über eine solche «Theo-Grammatik»<sup>13</sup>: in der Trinitätstheologie. Der systematische Zugang zur Trinitätstheologie erfolgt nicht über die Unterscheidung zwischen Einheit und Dreiheit, sondern über die Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität. Diese nämlich erlaubt es, von Gott in seiner Menschenzugewandtheit bei gleichzeitiger Wahrung seiner absoluten Transzendenz zu sprechen. Denn zum einen kann der sich mitteilende Gott nur dann *als Gott* sich mitteilen, wenn er in seiner Mitteilung nicht aufgeht; zum anderen muß gesagt werden können, daß in der Offenbarung tatsächlich Gott selbst sich zeigt und zugänglich macht. Letzteres wird von Karl Rahners bekanntem Axiom festgehalten: «Die «ökonomische» Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt.»<sup>14</sup>

### Vernunft in geschichtlich-kultureller Realisation

Die Vernünftigkeit des Glaubens ist jedoch nicht schon dadurch hinreichend erwiesen, daß seine Inhalte einer binnentheologischen Argumentation unterzogen werden (was gleichwohl notwendig ist), wie sie bisher entlang einer bestimmten Fragestellung skizziert worden ist, sondern erst, indem er sich auf die Instanz der Vernunft selbst beziehen läßt. Von dieser Bezogenheit des Glaubens auf die Vernunft spricht Benedikt XVI. aber in einer Weise, die implikativ eine bedeutsame Frage mit sich führt.

<sup>11</sup> Karl Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Lehmann, Hrsg., Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. München-Zürich 1984, 105-119, hier: 106.

<sup>12</sup> Vgl. Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 51-99.

<sup>13</sup> Vgl. zu Begriff und Projekt einer Theo-Grammatik: Thomas Schärfl, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott. (ratio fidei 18). Regensburg 2003.

<sup>14</sup> Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in: ders., Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 103-133, hier: 115.

Ein Leitmotiv aufgreifend, welches das theologische Denken des akademischen Lehrers und Kardinals Joseph Ratzinger von Beginn an bestimmt hat<sup>15</sup>, behandelt der Papst die Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in Gestalt der Thematisierung eines Zueinanders von biblischer Glaubensartikulation und griechischer Philosophie. Den von der Apostelgeschichte erzählten Traum des Paulus, der ihn veranlaßt, seine Mission nach Griechenland zu wenden (Apg 16,6-10), deutet der Papst als «Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen». Er spricht vom «tiefen Einklang» zwischen biblischem Glauben und griechischem Denken und schreibt der «Begegnung zwischen Glaube und Vernunft» den Charakter des Notwendigen zu.<sup>16</sup> Wenn sich nun aber in der Begegnung von biblischer und griechischer Tradition Glaube und Vernunft begegnen, beinhaltet dies die Frage, ob nicht nur der Glaube, sondern eben auch die Vernunft zwar formal bestimmbar ist, jedoch nicht abstrakt, sondern in geschichtlich-konkreten Realisationen begegnet. Wenn also der Glaube nach Vernunft sucht – *fides quaerens intellectum*<sup>17</sup> –, sucht er nach der Vernunft in Gestalt ihrer konkreten Realisation in einer *Denkgeschichte*. Die geschichtlich zufällige Begegnung von biblischem und griechischem Denken müßte dann ihre transkontingente Geltung zur einen Seite darin formuliert finden, daß die griechische eine besonders entfaltete, perspektivenreiche und zukunftssträchtige Gestalt der Vernunft sei. Die Attraktivität der griechischen Vernunftgestalt wäre freilich nicht in einer bestimmten Denkschule bzw. -tradition innerhalb des Spektrums griechischen Denkens zu sehen, etwa im Platonismus, sondern in der Herausbildung einer spezifischen Vernunftkompetenz: der nämlich, daß die Vernunft sich auf sich selbst beziehen und sich selbst thematisieren kann, daß sie sich selbst kritisieren, korrigieren und auf diese Weise weiterentwickeln, weiter «aufklären» kann. Die Feststellung einer «von innen her nötigen» Begegnung zwischen biblischem und griechischem Denken betont für die Seite des Glaubens noch einmal dessen innere Rationalität als eine normative Bestimmung. Sie beinhaltet zugleich einen Hinweis auf die Struktur dieser Rationalität, die wie die griechische als Rationalität der Selbstkorrektur bestimmt werden kann. Tatsächlich lassen sich solche produktiven Selbstkorrekturen als für den biblischen Überlieferungsprozeß konstitutiv identifizieren.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Vgl. hierzu J. Ratzingers Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn von 1959: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. München 1960.

<sup>16</sup> Die Weise, in welcher der Papst diese Begegnung zwischen biblischem Glauben und griechischer Vernunft weiter entfaltet, nämlich als Darstellung einer Geschichte der dreistufigen Enthellenisierung (Reformation, liberale Theologie, Theologien der Inkulturation), deren jede Stufe er kritisiert und zu widerlegen trachtet, nimmt viel Raum ein und erscheint als unökonomische Verteidigung der Grundthese.

<sup>17</sup> Anselm von Canterbury, Prosligion, prooemium.

<sup>18</sup> So ist beispielsweise die Erzählung von der Erscheinung JHWHs vor Elija am Berg Horeb (1Kön 19,9-18) als Kritik an traditionellen, an Naturerscheinungen gebundenen Theophanievorstellungen (vgl. etwa Ex 33,18-34,9) konzipiert. – Besonders zeigt sich aber eine «biblische Aufklärung» im Zusammenhang mit dem schwierigen Thema des «Strafhandels Gottes»: Bereits in Lev 26,14-45 wird die Androhung eines maßlos erscheinenden Strafhandels Gottes (als Zerstörung der Lebensgrundlagen Israels und der Vertreibung und Zerstreuung des Volks) schließlich doch durch Gottes Selbst-Erinnerung an seinen Bund mit Israel eingegrenzt; die bekannte Strafandrohung für Untreue und Götzendienst, welche die Verfolgung der Schuld noch «an der dritten und vierten Generation» androht, wird durch die weniger bekannte, den Gerechten geltende Zusage der Huld «bis in die tausendste Generation» weit übertroffen (Dtn 5,9f.); das Motiv der Schuldverfolgung «an der dritten und vierten Generation» wird auch als ein Nichtvergessen der Schuld zugunsten der Opfer gedeutet (Ex 34,6f.). Die entscheidenden Differenzierungen in einer Theologie des Strafhandels Gottes finden in der Prophetie statt: Es ist nun die eigene Bosheit und Abtrünnigkeit, welche die Menschen züchtigt, *coram Deo* fallen die Sündenfolgen auf die Täter zurück (Jer 2,19); Gottes Handeln steht hier im Sinn einer sich eschatologisch durchsetzenden Gerechtigkeit dafür, daß die Schuldlosen nicht vergessen und gegen die Täter gewendet werden, auf sie zurückkommen (Hos 4,9); schließlich wird Gott als jene Instanz zur Geltung gebracht, die den Menschen deren Schuldlosen vorlegt und das Urteil, das die Menschen daraufhin selber über sich sprechen, endgültig macht (Jer 7,9-11).

## Christlicher Glaube und die Moderne

Die Geschichte dieser griechisch beginnenden Realisationsform der Vernunft führt über vielfältige Vermittlungen, deren gewichtige, doch nicht einzige die christliche ist, zu jener auch unsere Gegenwart noch umfassenden Epoche, die mit den nicht ohne Grund emphatisch verwendeten Begriffen der Neuzeit, der Aufklärung und der Moderne bezeichnet wird. Alle drei Begriffe werden auch historisierend als Bezeichnungen einzelner Teilepochen jener Großepoche verwendet, die dann keinen eigenen Namen mehr trägt. Weder lassen sich die Einzelepochen historisch eindeutig voneinander scheiden noch ist die Großepoche des «Projekts Moderne» insgesamt eingrenzbar: Beginnt sie, als Neuzeit, mit den Florentiner Neuplatonikern des 15. Jahrhunderts oder mit den Dichtern der Volkssprache Petrarca, Dante und Boccaccio, oder mit den Armutsbewegungen des Hochmittelalters, oder mit dem Minnesang und der höfischen Romanliteratur, hier vor allem mit bestimmten Bearbeitungen des Parzifalstoffs und der Erzählung um Tristan und Isolde? Und das wäre wiederum nur der kontinentale Blick, unter Absehung von den britischen Inseln und den sogenannten Rändern Europas. – Und endet sie, als Moderne, in der Postmoderne, oder ist sie präsent in einer entwickelten Moderne? – In einer radikalen Zusammenfassung wird man diese Großepoche als die Zeit der Entdeckung des Menschen als Subjekt seines Handelns, seines Denkens und auch seines Heils bestimmen können; als die Zeit der Entdeckung, der Entfaltung und des Kritischwerdens des autonomen Subjekts, eine Entdeckungsgeschichte, die sowohl die Potenzen als auch die Grenzen mit einschließt; als die Zeit der Formulierung und Erstreitung des Rechts zur Ausübung dieser Autonomie und zum Genuß der mit ihr verbundenen Würde – privat, politisch, religiös, künstlerisch, wirtschaftlich ...; als die Zeit der Bedrohung des autonomen Subjekts durch Überforderungen und faktische, tödliche Kompensationen. Auch hier gilt noch das biblisch-griechische Vernunftprinzip der Selbstreflexivität: Die Moderne ist nicht dadurch diskreditiert, daß sie sich tatsächlich als mißbrauchbar erwiesen hat, in ihr Gegenteil umschlagen kann – solange sie die Fähigkeit bewahrt, ihre Verantwortung zu erkennen und nach Auswegen zu suchen.

Indem er die Auffassung ausschließt, daß die (eben angedeutete) «Selbstkritik der modernen Vernunft» bedeute, «man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden», verwendet Papst Benedikt XVI. einen emphatischen Begriff von Aufklärung. Selbstkritik ist in diesem Verständnis ein Vermögen der modernen Vernunft, das sie aus dem griechischen Erbe schöpft. In diesem Sinn bekennt der Papst: «Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden.» Man darf an dieser Stelle nicht vergessen: Wenn der Papst die moderne Vernunft auf der Linie des griechischen Vernunfttyps bejaht, beinhaltet dies – nach allem, was vorher entwickelt worden ist – implikativ das Geltendmachen des Vernunftkerns oder Vernunftpotentials der biblischen Tradition. Denn wenn auch in einigen, keineswegs in allen Ausprägungen der «modernen Vernunft» Glaube und Vernunft auseinander und gar in Widerspruch zueinander zu treten scheinen, so ist darin allein noch keine Verabschiedung des biblischen «Vernunftprinzips» zu sehen. Dies ist erst dann der Fall, wenn jenes Auseinandertreten und Diffuswerden des Bedeutungsraums die Suche nach einer gültigen Bedeutung ausschließt, auf die hinzuzielen man aber der Moderne nicht schlechterdings wird absprechen können.

Die im Grundsatz affirmative Anknüpfung am «Projekt Moderne» durch Benedikt XVI. bricht sich an seiner Beurteilung der Position Immanuel Kants in der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Dabei bezieht sich der Papst auf Kants Aussage, «er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen».<sup>19</sup> Kant, so die Schlußfolgerung Benedikts XVI., «hat dabei den Glauben ausschließlich in

der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen». Kant nicht als Gegner, sondern als Partner im Ringen um sowohl die Vernünftigkeit des Glaubens als auch eine verantwortete Glaubensoffenheit der Vernunft zu verstehen, würde aber seinem Denken durchaus gerecht werden: Kants Zuordnung des Glaubens zur praktischen Vernunft hängt damit zusammen, daß er die Moralität des Menschen nicht aus der Religion begründen will. Eine solche Begründung, also eine heteronome und nicht autonome Bestimmung der Sittlichkeit, könnte nämlich zum einen nicht sicherstellen, daß der Mensch wirklich moralisch handelt, das heißt aus (prinzipiell möglicher) freier Einsicht und nicht aus einer seiner Einsicht und seiner Handlungsfähigkeit vorgelagerten Bestimmung. Zum anderen aber, und darin zeigt sich die Nähe der Argumentation Immanuel Kants zur Grundintention der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI., geht es Kant bei der genannten Zuordnung von Glaube und Vernunft ausdrücklich um die Gewinnung eines Begriffs vernünftiger Religion: «Wenn man Gott vor der Moralität erkennen will, so legt man ihm nicht moralische Vollkommenheiten bei. Daher kann Religion böse Sitten hervorbringen oder sie gesetzlich indeterminiert lassen.»<sup>20</sup> Kant geht es um den Ausschluß des Unvernünftigen aus dem Begriff Gottes, darum also, «die moralische Bonität des Göttlichen Willens erkennen [zu] können».<sup>21</sup> Dies entspricht aber der Zusammenfassung der Position des byzantinischen Kaisers durch Papst Benedikt XVI.: «Nicht vernunftgemäß zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.»

In der Regensburger Vorlesung bestimmt der Papst das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht antagonistisch oder als das Verhältnis zweier voneinander unabhängiger oder doch verschiedener Erkenntnisweisen. Wenn die Wahrheit unteilbar ist, dann auch die Fähigkeit des Menschen, sie zu erkennen. Es gibt nur eine Vernunft, und der Glaube bedient sich ihrer. Die Regensburger Vorlesung scheint eher dieser Verhältnisbestimmung zuzuneigen. Wenn der Papst hieraus auch die Kritik an einem bestimmten Vernunftverständnis und -gebrauch herleitet, so liegt solche Kritik doch ganz auf der Linie des biblisch-griechischen Vernunftprinzips einer Selbst-Thematisierung und -korrektur der Vernunft. Es entspricht diesem Vernunftprinzip, daß eine christlich-theologische Argumentation für einen vernünftigen Gottesbegriff als jene Erkenntnis ausgewiesen wird, die sich auch einer selbstkritischen Thematisierung der Geschichte von Irrtum und Schuld innerhalb der Geschichte des Christentums verdankt.

Daß nämlich der «un-vernünftige» Gott auch zur christlichen Gottesgeschichte gehört, ist leicht belegbar. Der Papst weist seinerseits auf den Skotismus hin. Verwirren, womöglich bestürzen mag freilich der Umstand, daß sich nicht nur archaische oder wenigstens vormoderne Belege für eine Konzeption des «un-vernünftigen» Gottes finden lassen. Auf deren radikalstes Zeugnis trifft man in Søren Kierkegaards Interpretation der Opferung des Isaak (Gen 22,1-18).<sup>22</sup> Diese Deutung ist insofern modern, als sie Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohns als Ausdruck eines radikal subjekthaften, zu jeder Kategorie des Allgemeinen inkommensurablen Glaubens versteht. Die Schrift *Furcht und Zittern* ist von der Bezeichnung des Glaubens als Paradox

<sup>19</sup>Die Aussage aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1787, auf welche Papst Benedikt hier anspielt, lautet im Kontext: «Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich die Anmaßung überschwinglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit dogmatisch ist.» (KrV B XXX).

<sup>20</sup>Reflexion 6499, AA 19, 35.

<sup>21</sup>Reflexion 6759, AA 19, 150.

<sup>22</sup>Vgl. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern* [1843], in: *Gesammelte Werke* 4. Düsseldorf-Köln 1962.

durchzogen. Es besteht hinsichtlich Abrahams darin, daß es «einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag» (56). Kierkegaard mißt die Paradoxalität des Glaubens am Spalt zwischen dem traditionellen Gottesprädikat der Universalität und dem modernen Begriff einer personalen Gottesbeziehung: Abraham ist entschieden «modern»; das «Paradox des Glaubens [i.e.: nach dem Modell Abrahams] ist des Zwischenglieds, d.h. des Allgemeinen, verlustig gegangen» (78). Abraham ist «durch eine rein persönliche Tugend groß. Es gibt keinen höheren Ausdruck für das Ethische in Abrahams Leben als den, daß ein Vater seinen Sohn lieben soll.» (64) Kierkegaard liest die Opferung Isaaks auf der Folie des Zusammenpralls von Subjekt und Allgemeinem. An diesem Zusammenprall läßt er den Begriff des Ethischen zerbrechen. Das Ethische ist nämlich einerseits als Moralität oder Sittlichkeit durch das Prinzip der Universalisierbarkeit der Normen und andererseits, als Ethik im engeren Sinn, teleologisch durch das Ziel des geglückten, guten, erfüllten Lebens bestimmt. Letzteres ist aber nur je subjektiv zu verwirklichen. Durch seinen Glauben, den Kierkegaard als unbedingte Verwirklichung der teleologischen Dimension des Ethischen deutet, suspendiert Abraham aber die Sittlichkeits-, die Universalisierungsdimension des Ethischen (vgl. v.a. 57-59). «Wenn aber nun das Ethische dergestalt ethisch suspendiert ist, auf welche Weise existiert dann der Einzelne, in dem es suspendiert ist? Er existiert als der Einzelne im Widerspruch zu dem Allgemeinen.» (66)

In den Gottesbegriff wird dies alles über den Begriff der Liebe eingetragener: «Gott ist der, welcher schlechthin Liebe erheischt.» (80) Dieser Liebe nachzukommen – was aus der Perspektive Abrahams nun als «Pflicht» angesprochen wird – bedeutet wiederum die Suspension des Ethischen als der allgemeinen Sittlichkeit: «Die absolute Pflicht kann einen also dazu bringen, das zu tun, was die Ethik untersagen würde, aber keineswegs kann sie den Glaubensritter dahin bringen, die Liebe fahren zu lassen. Das zeigt Abraham.» (81) Das in verstörender Weise die Moderne betreffende Moment dieser Darlegung eines «un-vernünftigen» Gottesbegriffs durch Kierkegaard besteht darin, daß in der Suspension des Ethischen als des Sittlichen, Allgemeinen und Normativen – des der Vernunft und der Verständigung Zugänglichen – der «unvernünftige» Gottesbegriff mit dem Subjektgedanken verbunden wird: «... es gibt eine absolute Pflicht gegen Gott, und gibt es eine solche, so ist sie die des beschriebenen Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne höher ist denn das Allgemeine und als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht» (90).

Unabhängig davon, ob Kierkegaards Interpretation der Opferung Isaaks zustimmungsfähig ist, wird mit ihr dennoch die Grundpro-

blematik eines Glaubensbegriffs aufgezeigt, der die Subjekthaf-tigkeit des Glaubens als un-vermittelte Gottesbeziehung auslegt. Ein radikal subjektivierter Glaubensbegriff verbindet sich hier mit dem als vormodern geltenden Begriff eines «un-vernünftigen» Gottes zu einer problematischen Figur der Moderne. Die Regensburger Vorlesung übt vernünftige Vernunftkritik: «Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es.» Die Ermunterung des Papsts zum Gebrauch einer nicht-reduktionistischen, sondern bereicherten Vernunft darf als Ansatz zu einer Kritik der instrumentellen Vernunft aufgefaßt werden.

### Die Theologie an der Universität

Es gehört zur geschichtlich-kulturellen Realisation der Vernunft in Europa, daß ihr Diskurs die Universität als schubweise sich stets weiter ausdifferenziert habende Institution der systematischen und methodischen Vernunftreflexion ausgebildet hat. Der Papst anerkennt dies, indem er der Theologie «als eigentliche Theologie» (und nicht als «historische oder humanwissenschaftliche Disziplin») die Universität als ihren genuinen Ort zuweist. Die Theologie gehört an die Universität, in den institutionell-akademischen Austausch mit dem gesamten Spektrum der Wissenschaften: Dies zu sagen bedeutet auch zu sagen, daß der Glaube nicht nur vage mit der Vernunft zu tun hat, sondern sich von innen heraus auf den akademisch geformten Vernunftdiskurs einlassen kann und auch einlassen muß. Die Theologie – und durch sie der Glaube – profitiert nicht nur von der Universität, sie hat, so Papst Benedikt XVI., ihr auch etwas zu geben: «Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt.»

Diese Weite der Vernunft, für sie steht der Begriff Logos, bildet den Raum, in dem ein Dialog der Kulturen möglich ist. Die Aufrechterhaltung dieses weiten Raums der Bedeutung wird durch den Papst als eine Aufgabe der Theologie bestimmt. Er lädt, seine Vorlesung abschließend und zusammenfassend, zum Dialog der Kulturen in diesen Verständigung ermöglichenden weiten Raum der Vernunft ein. Es würde dem Raum-Bild von der «Weite der Vernunft» nicht entsprechen, wenn irgendjemand von vornherein aus diesem Raum der Bedeutung und der Verständigung ausgeschlossen wäre. Von hierher, den Duktus der gesamten Vorlesung aufnehmend, kann demnach an ihrem Anfang nicht die Voraburteilung einer Religion stehen – wohl aber die Aufrichtung eines Maßstabs: Vernünftigkeit und, darin gründend, Gewaltfreiheit der Religion. *Knut Wenzel, Regensburg*

## Bürgerschaft der Kommentare

Zur Autorität im rabbinischen Judentum (*Zweiter Teil*)\*

Wozu die Bestreitung der Autorität der göttlichen Stimme führt, demonstriert *Menachot 29b*. Die Offenbarung, die auf einen Moment beschränkt bzw. zeitlich terminiert wird und dann ihren schriftlichen Niederschlag findet, setzt eine Dynamik des Kommentierens frei. Denn der heilige Text scheint ein begehrender, Bezugnahme, Stellungnahme, Kommentierung erheischender Text zu sein. In *Menachot 29b*<sup>14</sup> heißt es: «Als Moses in den Himmel kam, um von Gott Tora zu lernen, fand er Gott damit beschäftigt, lauter Ornamente, Schnörkel und Tütelchen an den Buchstaben der Tora anzubringen. Moses sah ihm zu, sagte aber kein Wort, um ihn in seiner Arbeit nicht zu unterbrechen. Da sagte Gott zu ihm: «Was hast Du für eine Erziehung genossen, sagt man bei Euch zu Hause nicht Schalom zur Begrüßung?» – «Sollte

ein Schüler es wagen, seinen Meister zu unterbrechen», verteidigte sich Moses und fragte daraufhin: «Was machst Du da? Was bedeuten die Schnörkel und Tütelchen, die Du auf den Buchstaben anbringst?» Gott erklärte ihm, daß in mehr als tausend Jahren ein Mann namens Akiva, Sohn des Joseph, kommen werde, der aus jedem Tütelchen eine Unmenge von Lehren und Interpretationen herauslesen wird. «Zeig mir diesen Menschen», forderte Moses. «Geh achtzehn Bankreihen zurück und sieh ihn dir an», sagte Gott. («Achtzehn Bankreihen»: man stellte sich den Himmel als großes Lehrhaus vor.) Moses folgte dieser Anweisung und fand sich, um tausend Jahre in die Zukunft versetzt, in einer der hinteren Reihen im Klassenzimmer von Rabbi Akiva, der inmitten seiner Schüler die Tora lehrte. Es ging um die Auslegung besonders schwieriger Texte der mosaischen Lehre. Moses hörte zu, konnte aber der Diskussion nicht folgen, verstand also kein Wort von dem, was dort verhandelt wurde, was ihn aufs Äußerste betrübe.»

\*Vgl. erster Teil in: Orientierung 70 (15. Oktober 2006), 207ff.

<sup>14</sup>Ich gebe den Text wegen der leichteren Verstehbarkeit hier in der etwas freieren Übertragung von Almuth Bruckstein (Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik. Berlin-Wien 2001, 51f.) wieder.

Mose, der in größter, nach ihm so keinem anderen gewährten Nähe zu Gott: «von Mund zu Mund»<sup>15</sup> die Offenbarung empfangen hatte, versteht kein Wort ihrer Auslegung mehr. Die Ursprünge bleiben in ihren Folgen unerkennbar; die Wirkungen scheinen ihre Ursache zu verleugnen: *Akiwas* Kommentare überwuchern anscheinend den Primärtext bis zur Unkenntlichkeit.<sup>16</sup> Soweit erscheint diese Passage wie eine Parabel über den Verfall von Offenbarung im Prozeß ihrer Tradierung und zugleich als Verfehlung der Autorintention im Geschäft des Interpretierens. In den weitläufigen, überaus subtilen Auslegungen des *Akiwa* – dafür war er bekannt – erscheint dem Erstempfänger nichts mehr vertraut. Auslegung gerät hier zur Entfernung, ja zur Entfremdung vom Autor.<sup>17</sup> Um so mehr muß deshalb erstaunen, wie schnell sich Mose wiederum beruhigen läßt. «Dann aber hörte er einen der Schüler fragen: «Rabbi Akiva, woher weißt Du das? Wie begründest Du die Richtigkeit Deiner Interpretation?» Woraufhin Rabbi Akiva erklärte: «So hat es Gott den Mose am Sinai gelehrt» (*Halacha leMoshe miSinai!*). Da beruhigt sich Moses und war zufrieden.»

Authentisch, autoritativ wird *Akiwas* Deutung für Mose also nicht durch eine rational nachvollziehbare semantisch-inhaltliche Nähe zum Referenztext, nicht dadurch, daß in ihr die Autorintention erkennbar würde, sondern durch die Angabe eines Tradierungsweges. Das kann man in Beziehung setzen zu Rezeptionsästhetischen Grundannahmen, daß der Text durch die LeserInnen ganz, in unserem Zusammenhang autoritativ wird. Diese LeserInnen aber bleiben nicht unbestimmt. Sie werden vielmehr in ihrer syn- wie diachronen Verbundenheit begriffen als Mitglieder eines Traditionszusammenhangs, der nicht weniger als verbindliche Lebensverhältnisse meint. Sie bilden ein Volk, näherhin ein Volk, das in einer Befreiungsgeschichte allererst konstituiert worden ist und das keinem anderen als Gott gehört; ein Volk, das unter den Bedingungen des Exils die Weitergabe dieser Geschichte, seine – technisch zu formulieren – Selbstreproduktion entscheidend in Lehr- und Lernverhältnissen organisiert.<sup>18</sup>

Das rabbinische Judentum kennt eine klare Abstufung von Offenbarungsintensität nach Maßgabe der Nähe von Offenbarer zum Empfänger: Mose – die Ältesten – Propheten – große Versammlung (vgl. *MAWOT 1,1*). Die Rabbinen verstehen sich selber fernab jeder Mund-zu-Mund-Nähe (vgl. *NUM 12,8*), eines Stands von Angesicht zu Angesicht (vgl. *EX 33,11; Dtn 5,4*), wie sie einzig dem Mose vergönnt war. Sie wissen sich in der Nachfolge der «großen Versammlung» und scheinen doch in *Menachot 29b* diese grundsätzlich unbestrittene Hierarchie zu verkehren.

<sup>15</sup>Vgl. J.J. Petuchowski, Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens, in: ders., W. Strolz, Hrsg., Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Freiburg/Brsg. u.a. 1981, 72-86, 75.

<sup>16</sup>So G. Steiner in generalisierender kulturkritischer Sicht in: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München-Wien 1990. Er bewertet die endlosen Kommentare als Verdeckung der Primärtexte, als «Narkotikum» (73), als Aus- und Zurückweichen «vor dem unmittelbaren Andrängen des Mysteriums» (72). Es kann hier nur vermerkt werden, daß jüdisches Kommentieren im Sinn der talmudischen Kultur damit allerdings auch für G. Steiner nicht als erledigt gilt. Im Gegenteil; er konstatiert: «Das Judentum ist ohne endlos fortgesetzten Kommentar und Kommentar zum Kommentar nicht denkbar. Die Exegese des Talmud entfaltet sich zu ununterbrochenen Talmudstudien und -kommentaren. Die Lampen der Erläuterung müssen vor dem Tabernakel brennen, ohne zu verlöschen.» Diese hermeneutischen Umstände bezieht er direkt auf die condition juive im Exil: «Endlos fortgesetzte Hermeneutik und Überleben im Exil sind, so glaube ich, miteinander verwandt. Der Text der Thora, des biblischen Kanons und die konzentrischen Sphären von Texten über diese Texte treten an die Stelle des Tempels.» (61)

<sup>17</sup>Vgl. K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht. Frankfurt/M. 1997, 227ff. (eine Studie, der ich mehr als es Textverweise vermöchten, grundlegende Instruktionen zur Hermeneutik bzw. Theorie des Narrativen verdanke).

<sup>18</sup>Eine systematische Abgleichung rabbinischer Hermeneutik mit Rezeptionsästhetischen Ansätzen verlangte m.E. die hier nur genannten Aspekte miteinzubeziehen. Sonst könnten beide zu beider Schaden, d.h. ihrer Entprofilierung, lediglich als Explikationen der einen von der anderen Hermeneutik bzw. im Verhältnis von Muster und Konkretion oder in der Relation von Partikularem und Universalem gedacht werden. Entscheidendes dürfte dabei ausgeblendet bleiben.

Denn Mose anerkennt nicht nur die Legitimität der Akiwaschen Auslegungen. Er scheint diesen Kommentierungen eine höhere Qualität, womöglich auch eine höhere Autorität zuzuerkennen als dem göttlichen resp. von ihm niedergeschriebenen Text. «Herr der Welt, du hast einen solchen Mann», spricht er zu Gott, «und verleihst die Tora durch mich!» Wird hier ein Vorrang des Interpreten vor dem Autor, des Kommentars vor seinem Referenztext angedeutet, gar mit der Pointe, daß der Autor selber dafür votiert? Die göttliche Stimme beantwortet diese Frage sowenig wie die des Mose. «Er (Gott) erwiderte: Schweig, so ist es mir in den Sinn gekommen.»

In dieser berühmten Talmudpassage laufen viele Fäden theologischer Hermeneutik zusammen. Zwei davon seien aufgenommen: zum einen die *Idee von der Heiligen Schrift als einem «vollkommenen» Text*, was nach einer *Autorität jenseits von Autorschaft* fragen läßt; zum anderen die *Relation von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, die vom Vorrang des Späteren vor dem Früheren, von der Bürgschaft der Kommentare zu sprechen erlaubt. Beide Problematiken charakterisieren das, was rabbinisches Autoritätsverständnis ausmacht, gewiß nicht hinreichend, doch in markanter Weise.

### Der Text – vollkommen bedürftig

Die Häkchen, die Gott flicht, verweisen auf ein Verständnis von Text, das G. Stemberger als «vollkommen» charakterisiert.<sup>19</sup> Als Text der Tora mit dem Anspruch «Offenbarung an Mose vom Sinai» zu sein, gilt nur der reine Konsonantenbestand ohne Trennung in Wörter, Sätze oder Abschnitte. So enthalten auch die liturgisch verwendeten Torarollen einen nicht vokalisierten Text. Es handelt sich bei diesem Konsonantenkontinuum um «eine Zeichenreihe, die in sich keine Bedeutung hat, doch eine Fülle an Bedeutungen vermitteln kann».<sup>20</sup>

Schon die Form der hebräischen Buchstaben – inklusive der leichten Verwechselbarkeit einzelner Lettern – gilt rabbinischer Hermeneutik als Träger von Bedeutungen. Formähnlichkeiten zeigen Bedeutungsverwandtschaften an.<sup>21</sup> Die Auslegungsmöglichkeiten steigern sich, wenn den Buchstaben Zahlenwerte zugeordnet werden oder einzelne Konsonanten, einmal als bestimmte Wörter festgelegt, wiederum als Akrostichon aufgefaßt und damit sogleich wieder in der erlangten Bestimmtheit auf neue semantische Felder hin geöffnet werden. Schließlich können Buchstaben umgestellt werden, womit die genannten Möglichkeiten potenziert werden. Die hier nur knapp genannten Verfahren sind allesamt solche, die es erlauben, bereits ober- bzw. unterhalb eines syntaktisch und narrativ strukturierten Textes Bedeutungen auszuschöpfen. Schon die Festlegung von Wörtern, Sätzen, Satzgefügen und Abschnitten ist – von dieser Auffassung aus leicht verstehbar – bereits als Interpretation von beträchtlichem Anspruch zu verstehen. Der so gebildete Text will dann allerdings nochmals ausgelegt werden, was in komplexer Weise geschieht. Die christlich-theologische Rede vom vierfachen Schriftsinn findet, was hier nur vermerkt sein soll, eine Entsprechung im PaRDeS, einem Akrostichon für das Ensemble rabbinischer Auslegungen, das nicht nur zufällig Paradies meint. Es steht durchaus für eine auf der Linie des vollkommenen Textes liegende Emphase des Interpretierens: die vollkommene Texterschließung weist den Weg ins Paradies, ja, ist Paradies der Rabbinen.<sup>22</sup> Zugleich dürfte es im Rahmen einer solchen Textauffassung nicht verwunderlich erscheinen, wenn Bedeutung auch durch Wortzerstörung zu erfassen gesucht wird: Wörter können zerlegt und neu kombiniert werden. «Alles was technisch mit der Konsonantengestalt gemacht werden kann, ist Teil der legitimen Auslegung.»<sup>23</sup>

<sup>19</sup>Vgl. G. Stemberger, Vollkommener Text in vollkommener Sprache, in: JBth 12 (1997), 53-65.

<sup>20</sup>Ebd., 55.

<sup>21</sup>Ebd., 58.

<sup>22</sup>Vgl. Michael Wetzler, Nachwort zu E. Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren. München 1994, 165-192, 184f.

<sup>23</sup>G. Stemberger, Vollkommener Text (vgl. Anm. 19), 56.

Die unendliche Sinnfülle, die dieses Textverständnis insinuiert, findet ihr Echo in einer Reihe hermeneutischer Sätzen und Topoi, so in der kabbalistischen Rede von den siebenzig Gesichtern der Tora<sup>24</sup>, im hermeneutisch gewendeten Vers 12 von Psalm 62 («Eines hat Gott geredet, zweierlei habe ich gehört»), womit rabbinisch jede Fixierung auf Eindeutigkeit abgewehrt wird, und schließlich: «Wende die Tora hin und wende sie her, alles ist in ihr enthalten».<sup>25</sup>

Der semantischen Totipotenz des Textes entspricht eine synchrone Sukzession der Ausleger: «Eine jede Generation hat ihre eigenen Ausleger.» (*bSanh 38b*)<sup>26</sup> Geradezu provokativ mutet der Imperativ an: «Lies nicht so, sondern anders!»: eine Maxime, die geradezu *prinzipiell* jede Eindeutigkeit abzuwehren sucht.<sup>27</sup>

Der semantisch totipotente Text setzt ein Kommentieren frei, das kein Ende finden kann, wenn darunter das Ausschöpfen des offenbaren (und zugleich im atomisierten Konsonantentext verborgenen) Sinns in dieser Weltzeit gemeint ist. Und das Kommentieren weiß um diese konstitutive Defizienz: Das erste Blatt aller Traktate des babylonischen Talmuds ist weiß. Didaktisch-pädagogisch gewendet, mahnt es, kein Lernender meine, je zu Ende gelernt zu haben.<sup>28</sup> Texttheoretisch-hermeneutisch gewendet könnte es heißen: Kein Kommentar schreibt den Primärtext je aus. Die Kommentare bleiben Paraphrasen, Planeten auf der Umlaufbahn, die sich ihrem Fixstern nur mehr oder weniger nähern. Ohne das Dilemma der nicht endenden Lektüren, der prinzipiell unaufhörlichen Kommentierungen zu übersehen: Sie sind innerjüdisch, und wie mir scheint durchaus auch christlich, auch und nicht zuletzt als Ausdruck des «Respekt(s) vor dem geoffenbarten Wort» aufzufassen.<sup>29</sup>

### Tora für jede Generation

Mit einem solchen Verständnis von Text und Kommentar ist rabbinisch ein eigenes Zeitverständnis verbunden. Die «klassisch» gewordene Talmudseite führt es am eindringlichsten vor Augen. Die Kommentierungen der Mischna aus unterschiedlichen Generationen und Regionen sind hier nicht «linear-chronologisch», sondern «konzentrisch» angeordnet. Die diversen Rabbinen scheinen so über Zeiten und Räume hinweg wie zu einer synchron geschalteten Konferenz versammelt zu sein.<sup>30</sup>

Dieser (un)geschichtlich-offenen Zeitstruktur der Kommentare entspricht der lange Atem des Primärtextes: Er übersteigt wie selbstverständlich die Bedeutung seiner Entstehung bzw. die Bedeutung, die er für die Erstempfänger der Offenbarung hatte, ohne doch die geschichtliche Zeit zu verlassen.<sup>31</sup> Was einmal zu bestimmter Zeit den Isareliten am Sinai geoffenbart wurde,

<sup>24</sup> Vgl. Gershom Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: ders., *Judaica 4*. Frankfurt/M. 1984, 189-228, 214. Die mittelalterliche Quelle ist Othijoth de-Rabbi 'Aqibha. Ed. Wertheimer, Jerusalem 1914, 12.

<sup>25</sup> Mischnah Aboth 5,22. Vgl. J.J. Petuchowski, *Wie unsere Meister die Schrift erklären*. Freiburg/Brsg. u.a. 1982, 122.

<sup>26</sup> Zum kabbalistischen Verständnis vgl. G. Scholem, *Offenbarung und Tradition* (vgl. Anm. 24), 217.

<sup>27</sup> Da die von A. Bruckstein ([vgl. Anm. 14], 102) zitierte Quelle nicht leicht erreichbar ist, sei der Zusammenhang dieses pointierten Diktums in A. Brucksteins Übersetzung aus dem Hebräischen zitiert. Es handelt sich um eine Responsa von David Abu-Zimra auf die Frage, «warum eine Torarolle mit vokalisiertem Text liturgisch unbrauchbar» sei. Aus seiner Antwort: «Weil der Text der Torarolle eine Fülle von Vollendungen in sich birgt, und weil sich in jedem Häkchen eine Unmenge von Auslegungen darbietet, tragen wir in den Text der Torarolle keine Vokalzeichen ein, damit der Text für alle Wege der Vollendung offen bleibt. Daher heißt es (in den Begriffen der traditionellen Hermeneutik): «Lies nicht so, sondern anders» («Al tikre ella»). Wenn wir den Vokal festgelegt hätten, so wäre der Text für so eine Hermeneutik nicht mehr offen (...) Und wisse, daß all diese Auslegung (sic) auf dem buchstäblichen Wortsinn gegründet sind.»

<sup>28</sup> So bei Martin Buber, *Schriften zum Chassidismus*, in: ders., *Werke 3*. Bd. München und Heidelberg 1963, 352.

<sup>29</sup> Vgl. G. Steiner, *Von realer Gegenwart* (vgl. Anm. 16), 62.

<sup>30</sup> Vgl. A. Steinsaltz, *Talmud für Jedermann*. Basel-Zürich 1998, 77f. Für die *biblia rabbinica* skizziert J.J. Petuchowski diese Verhältnisse in unüberbietbarer Prägnanz und Anschaulichkeit. (Wie unsere Meister die Schrift erklärten [vgl. Anm. 24], 9-11).

## Burg Rothenfels am Main

ist eine christliche Jugend- und Erwachsenenbildungsstätte in freier Trägerschaft.

Wir suchen eine

### Bildungsreferentin

oder einen

### Bildungsreferenten

**Die Aufgabe** liegt in der Planung und Durchführung der Tagungen in der Jugend-, Erwachsenen- und Familienbildung mit den Schwerpunkten: Theologie, religiöses Leben und Liturgie, Ökumene und interreligiöser Dialog, außerdem Musik, Literatur und Tanz.

**Wir erwarten** ein abgeschlossenes Studium der Katholischen Theologie oder eines anderen geistes- oder kulturwissenschaftlichen Faches bei sehr gutem theologischem Wissen. Persönliches Engagement aus christlichem Glauben, interdisziplinäres Denken, Organisationsvermögen und pädagogische Fähigkeiten werden vorausgesetzt.

Die Eingangsvergütung erfolgt in Anlehnung an TVöD.

**Bewerbungen** erbitten wir bis **31.12.2006** an den Vorsitzenden der Vereinigung der Freunde von Burg Rothenfels, Dr. Meinulf Barbers, Lievensteg 11, D-41352 Korschenbroich.

Interessierte erhalten die ausführliche Stellenbeschreibung unter [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de) oder bei: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de).

versammelt schließlich Kommentare wenn nicht aus allen Völkern, so doch aus allen Zeiten. Die Tora ist eben jeder Generation zugesprochen. Ihr autoritativer Anspruch zielt nicht, so wird man sagen dürfen, primär oder gar exklusiv auf Ewigkeit, sondern auf «jedermanns» Zeit, genauer wohl: auf die einer jeden Generation.<sup>32</sup>

### Die Leserhaltung – Heiligung des Namens

Deshalb wird Mose ins Lehrhaus des *Akiwa* geführt. Seine Autorschaft im Sinn der Niederschrift der Offenbarung wird klar von deren Ansprüchlichkeit unterschieden. *Autorschaft* und *autoritativer Textanspruch* treten deutlich auseinander.<sup>33</sup> Offenbarungstheologisch provoziert das, in Analogie zur Rede von einer *creatio continua* von der einer ganz spezifischen in einem Höchstmaß menschenvermittelten *revelatio continua* zu sprechen. «Daher wird Gott auch im täglichen jüdischen Gebet nicht nur dafür gepriesen, daß Er einst, in der fernen Vergangenheit, Israel die Torah gab, sondern auch dafür, daß Er immer noch der Geber der Torah ist und auch in der Gegenwart «Sein Volk Israel die Torah lehrt».<sup>34</sup>

An dieses hier nur in Ansätzen skizzierte Textverständnis setzen kabbalistische Spekulationen an. Sie verstehen das Konsonantenkontinuum der Tora als gigantische Explikation des einen unaussprechbaren Gottesnamens. Die Abertausende von Konsonanten

<sup>31</sup> Die Rede davon, der Text sei «zeitlos» (vgl. G. Stemberger, *Vollkommener Text in vollkommener Sprache* [vgl. Anm. 19], 59) könnte mißverstanden werden. Zeitlosigkeit meint hier ein Nichtaufgehen des Sinns im Ursprungskontext, keine generelle Zeitentobtheit.

<sup>32</sup> Diese Formulierung mag an von L. von Ranke's Rede von der Gottunmittelbarkeit aller Generationen erinnern. Es schiene mir allerdings voreilig, das mit rabbinischem Denken zu parallelisieren. Es ist der Anspruch, der an jede Zeit ergeht; die «reale» Nähe aber bestimmt sich biblisch wie rabbinisch entscheidend aus dem Antwortverhalten der Menschen. Insofern gibt es durchaus Gott ferne Zeiten, ganz abgesehen von der dunklen, deshalb aber nicht zu verschweigenden Spekulation über das Sich-Entfernen Gottes.

<sup>33</sup> Vgl. zur allgemeinerhermeneutischen Problematik K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen* (vgl. Anm. 17), 227-232; 237-247.

<sup>34</sup> Vgl. J.J. Petuchowski, *Wie unsere Meister die Schrift erklären* (vgl. Anm. 25), 124.

sind danach Permutationen und Kombinationen des einen Namens. «Die Tora ist also eine Textur (hebräisch *'ariga*) aus den Namen Gottes und, wie es dann schon bei den frühesten spanischen Kabbalisten heißt, aus dem einen großen, absoluten Namen Gottes, der die letzte Signatur aller Dinge ist. (...) Die Tora ist aus diesen Namen aufgebaut, wie ein Baum aus seiner Wurzel hervor wächst oder, um ein anderes beliebtes Bild der Kabbalisten zu benutzen, wie ein Gebäude in kunstvollen Verflechtungen der Bausteine, die letzten Endes doch auf ein einziges Grundmaterial zurückgehen, errichtet wird. Das ist die These, die in den klassischen Schriften der Kabbala in allen möglichen Formen wiederholt wird: «Die ganze Tora ist nichts als der große Name Gottes.»<sup>35</sup> Dieses Gewebe von Permutationen und Kombinationen ist von der Unaussprechbarkeit des einen Namens provoziert wie es die Kommentare vom Toratext in seiner Sinnüberfülle sind. Wie diese den Sinn nie erfassen, so klingt der gesuchte Namen in den Textpartikeln bestenfalls an. So notwendig eine Näherbestimmung des Unaussprechlichen und Unausschöpfbaren in den Textpartikeln bzw. Kommentaren ist, so begrenzt-defizitär bleiben diese doch. Diese kabbalistische Auffassung vom Text als Namensexplikation erlaubt, die rabbinische Qualifizierung des Torastudiums als eminenten religiösen Akt verständlich zu machen: ist es doch, aus dieser Perspektive betrachtet, nichts anderes als die Heiligung des Namens, ein *kiddusch haSchem*. Wie diese weit vorangetriebene spekulative Theologie sehr verbindlich, bis ins Somatische hinein verbindlich und verfänglich werden kann, wird im Folgenden noch gezeigt.

### Dekonstruktivismus avant la lettre?

Die bisherigen Ausführungen dürften zugleich verstehbar machen, daß sich postmoderne oder dekonstruktivistische Theoreme wie das von der Uneindeutigkeit und Unendlichkeit des Textes, «der prinzipiellen Nichtbestimmbarkeit der Bedeutung des Textes»<sup>36</sup> bzw. rezeptionsästhetische Theoreme, die den Autor tendenziell oder, im Fall radikaler Positionen, dezidiert entmachten, in jüdischer Kommentarkultur Parallelen entdecken. Dem kann und soll im einzelnen hier nicht nachgegangen werden. Signifikante Nähen scheinen mir offensichtlich, wenn zugleich auch der Versuchung zu widerstehen ist, diese Kommentarkultur als einen Dekonstruktivismus *avant la lettre* zu behaupten. Das hieße zum einen, voreilig, ohne Prüfung der Implikationen und Konnotationen Nähen zu behaupten, die allererst nachzuweisen wären. Zum andern hieße es, bedeutsame Differenzen zu übersehen. Zu Recht erinnert M. Grohmann daran, daß «die klassische rabbinische Hermeneutik von anderen Prämissen ausgeht als die (post)moderne Literaturwissenschaft: Sie lehnt jede menschliche Autorschaft der Bibel ab. (...) Sie liest die Tora nicht als Text, sondern als heilige Schrift.»<sup>37</sup> Kein anderer als D. Stern, der seinerseits die dekonstruktivistische Texttheorie auf jüdische Midraschliteratur bezogen hat, macht darauf aufmerksam, daß die rabbinischen Kommentierungen in ihrer Weitläufigkeit und tendenziellen Unendlichkeit doch in strikter Weise – und anders als Texte im allgemeinen – auf ihren Referenztext verwiesen bleiben. Im Gegensatz zu einer prinzipiellen Unabschließbarkeit allgemeiner Texttheorie «gründet der polysemische Charakter des Midrasch in eben dieser Perspektive: in der göttlichen Gegenwart als der Quelle aller gegensätzlichen Interpretationen». Die subtilsten Kommentierungen *Akiwas* bleiben Kommentare zur Tora vom Sinai: ein im einzelnen schwer ausweisbarer, in ihrem Anspruch aber ganz unzweifelhafter Umstand. Zugleich bleibt damit zumindest im Sinn einer regulativen Idee eine Referenz,

<sup>35</sup> G. Scholem, *Offenbarung und Tradition* (vgl. Anm. 24), 211; ders., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1980, insbesondere die Mystik Abulafias und die des Buches *Jezira* (12-170). Die Begriffe der Kombination und Permutation finden sich u.a. auf S. 163.

<sup>36</sup> D. Boyarin, *Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmbarkeit des Textsinns im Midrasch*. Berlin 2002, 25.

<sup>37</sup> M. Grohmann, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*. Neukirchen-Vluyn 2000, 122f.

von der «aus sich die Sicht auf die Welt erschließt», eine Sprache bzw. Sprechmöglichkeit, «die das Verstehen regiert und Missverständnisse verhindert».<sup>38</sup> Analoges ließe sich zur Anwendung der Metapher des Netzes sagen, die, wenn ich recht sehe, ebenso in Zusammenhängen mit Theorien der Intertextualität wie Informationstheorien gebraucht und auch mit der rabbinischen Kommentarkultur in Verbindung gesetzt wurde. Wenn damit einerseits eine hohe Komplexität von inter- und intratextuellen Bezügen, andererseits vielleicht auch ein anarchisch sich rigider Systematisierung entziehender Zug gemeint ist, hat das durchaus – begrenzten – Anhalt am Phänomen der jüdischen Kommentarkultur. A. Steinsaltz spricht etwa angesichts des «Fehlen(s) einer strengen und konsequenten Anordnung nach Thema und Gegenstand» im Talmud davon, daß die Tora «frei strömen» müsse «wie das Leben selbst von Gegenstand zu Gegenstand, von einer Angelegenheit zur anderen».<sup>39</sup> Und doch bliebe die Metapher des Netzes zu verknüpfen mit der der *Gespanntheit* oder der *Strömung* und der *Trift*, um rabbinische Verhältnisse zu kennzeichnen. Auch wenn der Primärtext also seine Geltungsansprüche nur im Netz (und Internet) der Kommentare anmelden kann, wenn sich seine Bedeutung nur im Strömen des Kommentarkontinuums entfaltet: *Er* ist die Strömung.

Es meldet sich hier schließlich an, was theologisch die Autorität der *Offenbarung* meint. Sie ist in komplizierter, gewiß auch mißverständlicher und prekärer Weise, doch eben unablässig mit der Tradition verbunden. Der Beziehung von Text und Kommentar, die bisher im Vordergrund standen, entspricht die von Offenbarung und Tradition. Sie wird jüdisch auch und vor allem als eine Relation von Mündlichkeit und Schriftlichkeit durchdekliniert.

### Zur Perichorese von Schriftlichkeit und Mündlichkeit

Die Rede vom vollkommenen Text bedarf also einer Relativierung bzw. der Klarstellung, daß Vollkommenheit in diesen Zusammenhängen ganz spezifische Bedürftigkeiten nicht ausschließt. Die Rabbinen teilen nicht den in der Antike verbreiteten, in Platons *Phaidon* etwa oder im *Äthiopischen Henochbuch* thematisierten Schriftlichkeitspessimismus.<sup>40</sup> Die unzweifelhaft positive hohe Einschätzung des Schriftlichen darf dann aber auch nicht zu einer jüdisch-rabbinischen Opposition gegen Mündlichkeit stilisiert werden. Das eigene spezifisch Rabbinische bleibe so, auch und gerade in der Umkehrung, fremdbestimmt von (christlich-) platonischen Vorgaben. Im Sinn einer heuristischen Vorannahme, gestützt auf Th. Willi gehe ich aus von einer Perichorese des Schriftlichen und Mündlichen.

Das paradoxe Zueinander von semantischer Leere des vollkommenen Konsonantentextes und der unvollkommenen Kommentare, von Auslegungsbedürftigkeit und autoritativem Anspruch auf Kommentierung läßt sich auch als Zu-, Mit- und Ineinander des Schriftlichen mit dem Mündlichen beschreiben. Das scheint wichtig, da der genannte Schriftlichkeitspessimismus, über Cl. Lévi-Strauss<sup>41</sup> in christlicher Theologie bis heute lebendig ist und als Herrschaftskritik gegen Schriftlichkeit ins Feld geführt wird.

<sup>38</sup> D. Stern, *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*. Evanston 1996, 22 (zitiert bei D. Boyarin, *Den Logos zersplittern* [vgl. Anm. 36], 25. Darauf daß D. Boyarin D. Sterns Position so nicht teilt, ist hier nur hinzuweisen. Instruktiv zum jüdisch-hermeneutischen Diskurs über dekonstruktivistische Literaturtheorien M. Grohmann, *Aneignung der Schrift* ([vgl. Anm. 37], 112-125). Vor voreiligen und unkritischen Proklamationen von Konvergenzen sollten auch die gewichtigen Fragen schützen, die m.E. mit guten Gründen postmodernen bzw. dekonstruktivistischen Theorien insgesamt aufgelastet werden; zugespitzt etwa, wenn W. Post vermutet, «daß deren Dezentrierungs-Intentionen unfreiwillig eine subkutane Komplizenschaft mit entsprechend neoliberalen Konzepten eingegangen sind». (W. Post, *Giorgio Agamben – Biopolitische Philosophie*, in: *Orientierung* 68 [2004], 181-185, 185 Anm. 27.)

<sup>39</sup> A. Steinsaltz, *Talmud für Jedermann* (vgl. Anm. 30), 85f.

<sup>40</sup> Vgl. Th. Willi, *Kakkatuv. Die Tora zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, in: W. Stegmaier, *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt/M. 2000, 43-61, 58.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 58.

Nun kann und soll nicht bestritten werden, daß sich Schrift auch als Herrschaftsinstrument erwiesen hat.<sup>42</sup> Eine christliche Auseinandersetzung damit hat sich jedoch vorab der judenfeindlichen Konnotationen bzw. abschüssigen Trift solcher Kritiken bewußt zu werden. Auf diesem Hintergrund empfiehlt sich, zur Selbstaufklärung die Perichorese von Mündlichem und Schriftlichem von in der Sache widersprüchlichen, in der judenfeindlichen Stoßrichtung konformen christlichen Schmätopoi anzugehen: Zum einen gilt innerchristlich der Buchstabe weithin als geistfern, wenn denn nicht geistfeindlich. Ohne die paulinische Rede von Geist und Buchstabe (2Kor 3,6) vorschnell mit allen schriftlichkeitskritischen Hypothesen der Christentumsgeschichte

<sup>42</sup>Vgl. etwa F.-W. Marquardt, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*. Gütersloh 1997, 423. Vgl. a. G. Grass zur nichtschriftlichen Kultur von Sinti und Roma. (Ders., *Ohne Stimme. Reden zugunsten des Volkes der Roma und Sinti*. Göttingen 2000, 85).

## Der Kampf um die Erinnerung

Zum Tod des französischen Historikers Pierre Vidal-Naquet (1930-2006)

Viele der Texte, die der am 29. Juli 2006 plötzlich verstorbene französische Historiker und Publizist Pierre Vidal-Naquet im Verlaufe seines Lebens veröffentlicht hat, sind durch einen sprachlichen Gestus geprägt, der eine allgemeine Feststellung, manchmal eine normative Formulierung mit der Beschreibung eines individuellen Standpunktes zu verbinden vermag. So schreibt er in einem Beitrag aus den ersten Jahren seiner wissenschaftlichen Karriere über die Aufgabe des Historikers: «Der Historiker müßte etwas anderes machen als es die banale Aufgabe eines Untersuchungsrichters darstellt. Ich sage dies mit um so größerem Nachdruck, da ich in den Jahren der «alles umfassenden Lüge über Algerien» den größten Teil meiner Zeit dieser Form der Arbeit, wie sie einem Untersuchungsrichter eigen ist, gewidmet habe.»<sup>1</sup> P. Vidal-Naquet erinnert mit diesem Satz an sein publizistisches und politisches Engagement, das mit der «Affäre Audin» im Jahre 1957 begann, und mit dem er in ganz Frankreich Aufsehen erregte.

Der Beginn seiner Lehrtätigkeit im «Lycée Pothier» in Orléans nach dem Abschluß seines Geschichtsstudiums im Jahre 1955 fiel mit den ersten zaghaften Protesten einzelner Intellektueller gegen den «schmutzigen Krieg» zusammen, welchen die französische Armee knapp ein Jahr zuvor gegen die algerische Unabhängigkeitsbewegung begonnen hatte. Aufgeschreckt durch die Verhaftung des renommierten Historikers André Mandouze am 9. November 1956, welcher das Verhalten der französischen Armee öffentlich kritisiert hatte, und informiert durch seinen Jugendfreund, den Historiker Robert Bonnard, der ihm von Masakern französischer Militärangehöriger berichtet hatte, setzte sich P. Vidal-Naquet dafür ein, daß der Bericht seines Jugendfreundes 1957 in der Zeitschrift «Esprit» veröffentlicht werden konnte.<sup>2</sup> Im gleichen Jahr gründete er mit Freunden und Kollegen das «Comité Maurice Audin» mit dem Ziel, von den französischen Behörden eine restlose Aufklärung über das Schicksal des kommunistischen Mathematikers Maurice Audin zu erhalten. Dieser war als Dozent an der Naturwissenschaftlichen Fakultät in Algier tätig und am 11. Juni 1957 von einem französischen Militärkommando festgenommen und verschleppt worden. Er starb während der Haft an den Folgen der Folter, der er unterzogen worden war. Die Armee vertuschte den Mord, indem sie erklärte, Maurice Audin sei am 21. Juni 1957 während eines Fluchtversuches von Armeeinghörigen erschossen worden.

1958 veröffentlichte P. Vidal-Naquet die Dokumentensammlung «L’Affaire Audin», in welcher er die Vertuschungsaktion der bei der Folterung M. Audins beteiligten Armeeinghörigen nachweisen konnte. Damit begann für ihn ein rastloser Einsatz für die Auf-

klärung von Kriegsverbrechen während des Algerienkrieges. 1960 wurde er von seiner Lehrtätigkeit suspendiert, weil er das «Manifest der 121» unterzeichnet hatte, in welchem von den Unterzeichnenden das Recht auf Verweigerung des Militärdienstes gefordert wurde. Seit der «Affäre Audin» hat P. Vidal-Naquet immer wieder in die Debatten über den Algerienkrieg eingegriffen. So entstanden neben dem Dossier «L’Affaire Audin» (1958) die Studien «La Raison d’État» (1962), «La Torture dans la République» (1972), «Les Crimes de l’armée française» (1975), «L’Affaire Audin, 1957-1978» (1989), «Face à la raison d’État» (1989) und zuletzt der Essay «L’affaire Audin par les tracts» (2002).<sup>3</sup> P. Vidal-Naquets nicht ganz ohne Vorbehalt vorgebrachter und doch gleichzeitig ernst gemeinter Vergleich der Aufgabe des Historikers mit der des Untersuchungsrichters zielt aber nicht nur auf sein gesellschaftliches und politisches Engagement als Bürger Frankreichs, wo dieses die Bürger- und Menschenrechte mit Füßen tritt, sie enthält auch einen Hinweis auf die Art und Weise, wie er seinen Beruf als Historiker verstanden wissen wollte. Die Mehrzahl seiner historischen Arbeiten sind im Rahmen wissenschaftlicher Kontroversen entstanden, in denen er jeweils entschieden eine eigene Position formulierte und zu begründen versuchte, oder sie verdanken sich seinem öffentlich formulierten Widerspruch gegen ein vorschnell akzeptiertes Einvernehmen seiner Fachkollegen. Im Rahmen von Auseinandersetzungen dieser Art entstanden seine bahnbrechenden Arbeiten über die historischen und gesellschaftlichen Wurzeln der athenischen Demokratie<sup>4</sup> wie seine Essays zu Gruppierungen und Überlebensstrategien des jüdischen Volkes unter dem römischen Imperium während des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung.<sup>5</sup> Dabei widmete er seine Aufmerksamkeit jenen Entwicklungen Griechenlands im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr., welche zur (praktizierten und reflektierten) Entdeckung des Primats des Politischen in Athen geführt haben. Den entscheidenden Grund für diese Entwicklung

(Schluß folgt.) Paul Petzel, Andernach

<sup>3</sup> P. Vidal-Naquet, *L’affaire Audin par les tracts* in: Ders., *Le choix de l’histoire. Pourquoi et comment je suis devenu historien*. arléa, Paris 2002, 85-104.

<sup>4</sup> P. Vidal-Naquet, Pierre Lévêque, Clistène l’Athénien. *Annales littéraires de l’université de Besançon* 1964; zus. mit Michel Austin, *Économies et sociétés en Grèce*. Armand Colin 1972; zus. mit Jean-Pierre Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. 2 Bände. Maspero 1972; *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Maspero 1981; *La Démocratie grecque vue d’ailleurs*. Flammarion 1990; *Les Grecs, les historiens, la démocratie*. La Découverte 2000; *Le Monde d’Homère*. Perrin 2000; *Le Miroir brisé, tragédie athénienne et politique*. Belles Lettres 2002; *Fragments sur l’art antique*. Agnès Vienot 2002.

<sup>5</sup> Dazu zählen «Flavius Josephus ou de bon usage de la trahison» (Einleitung zu: *Flavius Josephus, La Guerre des Juifs*. Minuit 1977); *Les Juifs, la mémoire et le présent*. Band 1, Maspero 1981; Band 2, La Découverte 1991; Band 3, La Découverte 1995; *Flavius Josephus et «La guerre des Juifs»*. Bayard 2005.

<sup>1</sup> Diese Bemerkung aus dem Jahre 1965 ist zitiert in: Pierre Pachet, *Pierre Vidal-Naquet: jeunesse et tradition*, in: *Critique* 38 (1982) 3, 213-230, 216.

<sup>2</sup> Robert Bonnard, *La paix des Nementchas*, in: *Esprit* 25 (1957) 4, 580-592.

sah er in zwei Faktoren, nämlich in der Identifizierung des Menschen mit dem Bürger und in der Unterscheidung zwischen dem Menschlichen, dem Göttlichen und dem Animalischen. P. Vidal-Naquet analysierte diese beiden Momente als bestimmender Horizont, innerhalb dessen sich die philosophischen Debatten verstanden und die Tragödien der klassischen Epoche Athens ihre «dramatische Kraft» gewannen. Gleichzeitig aber stellten für ihn die Kontroversen der Sophisten und die Dialoge Platons eine Form der Reaktionen und ein (zumindest theoretischer) Antwortversuch auf die ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen dar, welche die athenische Demokratie des fünften bis dritten Jahrhunderts v. Chr. geprägt haben. Die literarisch-künstlerischen Äußerungen und die intellektuellen Debatten waren für ihn Ausdruck einer komplexen Erfahrung eines Verlustes, der sich den betroffenen Menschen gleichzeitig offenbarte und verbarg. Für P. Vidal-Naquet war ein analoger Vorgang auch bei jüdischen Autoren zu finden, die auf die gesellschaftlichen Veränderungen ihres Volkes im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu reagieren versucht haben: Für ihn stellt Josephus Flavius eine Schlüsselfigur dar, die durch ihre Fähigkeit und Entschlossenheit zu einem «kulturellen Relativismus» im Augenblick einer totalen militärischen und politischen Niederlage für sein Volk einen Handlungsraum offenhielt und so ein Überleben erst möglich machte.

Kann man die Wahl der meisten Themen und die Entscheidung für komparatistische und gemäßigtere strukturelle Methoden der Vorliebe P. Vidal-Naquets zuschreiben, in aktuellen Kontroversen Position zu beziehen oder einen vorausgesetzten Konsens von Fachkollegen einer kritischen Prüfung zu unterziehen, so ging es ihm aber um mehr als um die Lust an kontroversen Debatten. In den gewählten Themen und der Form seiner wissenschaftlichen Arbeiten fand seine Überzeugung ihren Ausdruck, daß der primäre Ort der argumentativen Rede und der wissenschaftlichen Forschung die öffentliche Auseinandersetzung ist, die ihre Idealgestalt im Ringen um die Demokratie findet. Darum gab er sich nie mit der Position zufrieden, Wissenschaftlichkeit mit Expertenwissen zu identifizieren, und er bemühte sich bis zu seinem Lebensende um interdisziplinäre Ansätze innerhalb der Geschichtswissenschaft.

P. Vidal-Naquets profiliertes Selbstverständnis als Historiker wird verständlich, wenn man seine Veröffentlichungen berücksichtigt, in denen er darüber berichtet, wie er den Beruf des Historikers

für sich entdeckt hat. Dabei gelangen ihm eindringliche Schilderungen einer sich ihrer Identität und geschichtlichen Herkunft sehr bewußten Familie.<sup>6</sup> Als ältester Sohn einer assimilierten jüdischen Familie am 23. Juli 1930 in Paris geboren, lebte er in einem verwandtschaftlichen Beziehungsnetz, das sich seiner jüdischen Herkunft immer bewußt war und sich gleichzeitig jener aufgeklärten, laikalen Bürgerschicht zugehörig fühlte, die sich für die Revision des Prozesses gegen Hauptmann Alfred Dreyfus eingesetzt hatte und nach jahrelangen Kämpfen auch dessen Rehabilitierung vor Gericht erreichen konnte. Erzählungen über diese Auseinandersetzung innerhalb der Familie gehören zu den ersten Kindheitserinnerungen P. Vidal-Naquets. Vor allem die Zeit nach der Niederlage Frankreichs 1940 durch die deutsche Wehrmacht, nach dem Waffenstillstand und nach der Etablierung des Vichy-Regimes, vor dem die Mutter mit den Kindern aus Paris nach Marseille floh, ist durch diese Erinnerungskultur geprägt gewesen.<sup>7</sup> Als der Vater 1942 seinen Beruf als Anwalt in Paris nicht mehr ausüben konnte, folgte er seiner Familie nach Marseille und schloß sich der Résistance an. Während die Eltern am 15. Mai 1944 von der Gestapo festgenommen, verschleppt und später in Auschwitz ermordet wurden, gelang es den Kindern durch die Geistesgegenwart der Mutter und durch Zufall, zu fliehen. P. Vidal-Naquet hat diese Jugendjahre in seinen umfangreichen autobiographischen Texten und in kleinen lebensgeschichtlichen Skizzen im Rahmen von wissenschaftlichen Veröffentlichungen vielfach geschildert. Wenn man diese Texte liest, gewinnt man nicht nur den Eindruck, daß jene «Jahre des Überlebens» in Marseille eine für sein ganzes Leben prägende Periode waren, sondern man ahnt, daß es P. Vidal-Naquet mit seinen Schilderungen darum ging, eine «verlorene Zeit» für die Erinnerung zu retten. Damit hat er eine Zeugenschaft gegenüber den Nachgeborenen wahrgenommen, die für ihn mehr als die Verbindung in der Abfolge der Generationen bedeutet hat. Dies kann man in seinen im engern Sinne autobiographischen Texten beobachten, die über die bloße Form der persönlichen Erinnerung hinausgehen, indem er die kritischen Methoden zeitgeschichtlicher Forschung angewendet und dies auch ausdrücklich zur Sprache gebracht hat. Um dies zu markieren, hat er in seinen «Memoiren» seine Eltern ausdrücklich mit deren Vornamen Lucien und Margot genannt. Nur an einer einzigen Stelle hat er diese Regel durchbrochen, nämlich dort, wo er berichtet, wie seine von der Gestapo verhaftete Mutter durch ihre geistesgegenwärtige Reaktion einen seiner Schulfreunde vor der Festnahme rettet.<sup>8</sup> Diese Unterbrechung im Fluß des Erinnerens markiert für P. Vidal-Naquet den Ort des Historikers: Die Gegenwart, in der er forscht und schreibt, ist die Vergangenheit seiner Zukunft. Aus diesem Grunde kann sie dem Historiker nie gleichgültig sein.<sup>9</sup> Dieser Sachverhalt ist der Grund für P. Vidal-Naquets Selbstverständnis als Historiker und politisch engagierter Bürger: Als Historiker erforschte er nicht nur Ereignisse der Vergangenheit in ihren Zusammenhängen, sondern fragte gleichzeitig auch, wie sich in diesen Forschungen der Wandel des Erinnerungsprozesses widerspiegelt. Frucht dieser lebenslangen Anstrengung ist sein als letztes erschienenenes Buch über die Wirkung des platonischen Atlantis-Mythos in der europäischen Geschichte.<sup>10</sup> Als politisch engagierter Bürger benutzte er die Methoden der Geschichtswissenschaft, um die aktuellen Ereignisse – auch entgegen den Absichten ihrer Akteure – in das Blickfeld der öffentlichen Debatten zu rücken. *Nikolaus Klein*

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

### Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

### Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonnemement: Fr. 100.–, Euro 70.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

<sup>6</sup> Vgl. P. Vidal-Naquet, *Mémoires 1. La brisure et l'attente 1930-1955. Seuil und La Découverte 1995; Ders., Mémoires 2. Le trouble et la lumière 1955-1998. Seuil und La Découverte 1998.*

<sup>7</sup> Ein Einblick in diese Erinnerungskultur gewinnt man durch das Tagebuch, das sein Vater vom 15.9.1942 bis zum 24.2.1944 in Marseille verfaßt hat (Lucien Vidal-Naquet, *Journal*, in: *Annales* 48 [1993] 513-543).

<sup>8</sup> Vgl. P. Vidal-Naquet, *Mémoires 1* (vgl. Anm. 6), 136.

<sup>9</sup> Dazu gehören seine in der Auseinandersetzung von 1980 bis 1987 mit dem französischen Revisionismus, d.h. der vor allem von Robert Faurisson im akademischen Raum prominent gemachten Position der Leugnung der Shoah, entstandenen Arbeiten. (Vgl. deutsch: Ders., *Die Schlächter der Erinnerung. Essays über den Revisionismus*. Wien 2002.)

<sup>10</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Atlantis. Geschichte eines Traums*. München 2006.